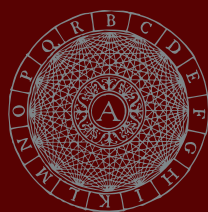


**ILIESI digitale**  
**Memorie**

**MICHELE ALESSANDRELLI**

**L'ONTOLOGIA STOICA**  
**DEL QUALCOSA**  
**CORPI, INCORPOREI E CONCETTI**



**ILIESI**  
CNR

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

2016



## **ILIESI digitale Memorie**

# **2**

---

Secondo le norme dell'ILIESI tutti i contributi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica

**Assistente editoriale**  
Maria Cristina Dalfino  
**Progetto grafico**  
Silvestro Caligiuri

**ISSN**  
2283-5571

**MICHELE ALESSANDRELLI**

**L'ONTOLOGIA STOICA DEL QUALCOSA  
CORPI, INCORPOREI E CONCETTI**

**Abstract**

The subject of this essay is the Stoic theory of the so-called supreme genus, i.e. the “something”. The purpose of this theory was to ensure some kind of unity to a kosmos which, being made not only of bodies, but also of incorporeals, could appear dangerously discontinuous from an ontological point of view. The sources attest that the “something” is the supreme genus that includes both bodies, which are particulars, and incorporeal entities, that are non-particulars. For this reason, what unifies bodies and incorporeal is not being “something particular” but being “something objective and real”. The assumption of “something” as a supreme genus, including bodies and incorporeals, has been established by Chrysippus, while before him, in Zeno’s time, the “something” was only an ontological category opposed to the bodies. It is in the context of the Stoic theory of universal concepts that the characteristic of “particularity” plays a decisive role: the particularity characterizes the ideas conceived as objective and real entities. From this point of view, the universal concepts, described by the Stoics as fictions of the mind, are *outina* (“non-somethings”) in two distinct senses depending on whether they are opposed to bodies and incorporeals, on the one hand, or to ideas, on the other. In the former case, they are *outina* in the simple and general sense that they are not objective and real entities, in the latter, they are *outina* in the more specific sense that they are not ideas intended as supersensible objective particulars.

**Keywords:** Bodies, Incorporeals, Universals, Something, Chrysippus

## 1. PREMESSA

Le fonti antiche attribuiscono agli Stoici una dottrina, a prima vista bizzarra,<sup>1</sup> secondo la quale il genere sommo, inclusivo di tutto (γένος γενικώτατον πάντων),<sup>2</sup> non sarebbe l'essere (τὸ εἶναι) ma il qualcosa (τὸ τί).<sup>3</sup> La totalità in questione, abbracciata dal qualcosa, era costituita per gli Stoici dai corpi e dagli incorporei.<sup>4</sup> Questa divisione deve essere considerata esaustiva dell'intero dominio dell'ontologia stoica.<sup>5</sup> Solo i corpi e gli incorporei avevano infatti per gli Stoici uno statuto ontologico. Le fonti non dicono né chi sia stato l'ideatore di questa dottrina, né se essa fosse il punto di arrivo dell'ontologia stoica oppure il suo punto di partenza né, infine, riportano quale caratteristica, comune a corpi e incorporei, il pronome "qualcosa" fosse incaricato di palesare.

Alla base di questa dottrina sembra esservi stato, a grandi linee, un ragionamento di questo tipo: se genere sommo fosse τὸ εἶναι, la porzione del tutto (τὸ πᾶν)<sup>6</sup> includente i tre incorporei intra-cosmici (χρόνον, τόπον, λεκτόν) e il solo incorporeo extra-cosmico (κενόν) finirebbe declassata a puro nulla – τὸ εἶναι infatti è prerogativa dei soli corpi, consistendo nella capacità di fare e patire alcunché (δύναμις τοῦ ποιεῖν τι καὶ τοῦ πάσχειν) ed essendo solo i corpi dotati di questa capacità.<sup>7</sup> Ma gli incorporei non sono un puro nulla.<sup>8</sup> Pur

<sup>1</sup> Brunschwig 1988; Caston 1999; Sedley 1999, pp. 410-411; Brunschwig 2003, p. 220 sgg.; Bronowsky 2013; Bailey 2014.

<sup>2</sup> [Sext. Emp. Pyrrh. hyp. II 86](#); Phil. Alex. *Leg.* 2. 86, 3. 175.

<sup>3</sup> Alex. Aphrod. *In Top.* 301, 19-25 (SVF II 329a = LS 27B), 359, 12-16 (SVF II 329b = LS 30D); [Sext. Emp. Adv. math. I 17](#) (SVF II 330 = LS 27C), [X 218](#) (SVF 2 331 = LS 27D), [234-235](#); Plutarch. *Adv. Col.* 1116b-c.

<sup>4</sup> Alex. Aphrod. *In Top.* 301, 19-25 (SVF II 329a = LS 27B), 359, 12-16 (SVF II 329b = LS 30D); SVF II 333; 371; [Sext. Emp. Adv. math. X 218](#); Simplic. *In Cat.* 209, 24-26.

<sup>5</sup> Cfr. i passi citati alla n. 4 nonché le osservazioni di Brunschwig 1988, pp. 30-33 e Brunschwig 2003, pp. 222-223. Long-Sedley 1987-8, vol. I, pp. 163-165, vol. II, p. 183, pensano invece che questa divisione fosse tripartita e avesse una nicchia anche per quei τινά che non sono né corpi esistenti né incorporei sussistenti come le entità fittizie e i limiti geometrici (linee e punti) (p. 163). Questa tripartizione non sembra avere alcun riscontro nelle fonti e nasce dall'integrazione artificiale tra la divisione standard del qualcosa in corpi e incorporei e quella decisamente anomala che troviamo in Seneca (*Ep.* 58, 15) in esistenti e non esistenti. Di questa divisione mi occuperò più avanti: cfr. n. 48.

<sup>6</sup> SVF II 522-524.

<sup>7</sup> Cic. *Acad.* I 39 (SVF I 90 = LS 45A); [Sext. Emp. Adv. math. VIII 263](#) (SVF II 363 = LS 45B).

<sup>8</sup> Come sosterrà invece lo stoico Basilide (II secolo a.C.). Cfr. [Sext. Emp. Adv. math. VIII 258](#): ὁρώμεν δέ, ὡς εἰσὶ τινες οἱ ἀνηρηκότες τὴν ὑπαρξιν τῶν λεκτῶν, καὶ οὐχ οἱ

non essendo esistenti<sup>9</sup> (in quanto privi della capacità di fare e di patire alcunché) essi risultano caratterizzati da un particolare *modus essendi*, la sussistenza.<sup>10</sup> Ad avere uno statuto ontologico pertanto non sono solo i corpi ma anche i suddetti quattro incorporei.<sup>11</sup> Per questo motivo, genere sommo non può essere τὸ εἶναι ma qualcosa di più esteso, per l'appunto, τὸ τί. La conclusione di questo ragionamento è che il qualcosa è il genere che comprende tutto ciò che esiste<sup>12</sup> e tutto ciò che sussiste.

La dottrina del qualcosa come genere sommo è stata interpretata sostanzialmente in due modi.<sup>13</sup> In base al primo,<sup>14</sup> essa

---

ἐτερόδοξοι μόνον, οἷον οἱ Ἐπικούρειοι, ἀλλὰ καὶ οἱ Στωικοί, ὡς οἱ περὶ τὸν Βασιλείδην, οἷς ἔδοξε μηδὲν εἶναι ἀσώματον.

<sup>9</sup> Per “essere” nello stoicismo s'intende avere l'esistenza, definita dalla capacità di fare e patire, o essere un esistente: Plutarch. *Adv. Col.* 1116b-c e *Comm. not.* 1074 d-e.

<sup>10</sup> Gal. *Meth. Med.* 10. 155, 1-8 K.; Plutarch. *Adv. Col.* 1116b-c; [Diog. Laert. VII 43, 63](#); [Sext. Emp. Adv. math. VIII 70](#); *Suda* s.v. κατηγορήμα; Procl. *In Tim.*, 3. 95, 11-14.

<sup>11</sup> [Sext. Emp. Adv. math. X 218](#) (SVFII 331 = LS 27D); Plutarch. *Adv. Col.* 1116b-c.

<sup>12</sup> Non capisco le ragioni che spingono Bailey 2014, p. 257 n. 15 e n. 16, a bandire il concetto di esistenza dall'ontologia stoica. Per Bailey parlare di esistenza sarebbe solo “a source of much confusion” (p. 257). Egli osserva come quello di esistenza sia un concetto di origine biblica intrinsecamente connesso alla metafisica cristiana della creazione e rimanda al riguardo a Kahn 2009. Bailey sembra però non dar peso a quanto Kahn scrive all'inizio del suo saggio: “Let me make clear that my thesis is limited to the classic period of Greek philosophy, down to Aristotle. The situation is more complicated in Hellenistic and Neoplatonic thought, for here we find two technical terms corresponding more or less to the notion of existence: the verb *hyparchô*, with its noun *hyparxis*, which renders ‘existence’ in modern Greek, and the verb *hypostênai* with its noun *hypostasis*, which corresponds to the Latin verb *subsistere*, and is thus a rather close cognate of *exsistere*” (p. 62). È invece plausibile sostenere che gli Stoici avessero una concezione “evenemenziale” dell'εἶναι, dovuta con ogni probabilità all'origine semitica di Zenone e di Crisippo (cfr. Diano 1993<sup>2</sup>, p. 39 e p. 70). Essere un corpo, e quindi esistere, significava per gli Stoici qualcosa di molto preciso: fare e patire, capacità di influenzare ed informare di sé il mondo esterno e di esserne influenzati ed informati. Se questo è vero, allora il concetto stoico di εἶναι è un concetto ben distinto (per dirla con Kahn) e, soprattutto, non è un concetto così lontano da quello biblico. Questa prossimità non si deve naturalmente al fatto che anche per gli Stoici l'esistenza venga dal nulla per effetto di una chiamata di Dio. Tale prossimità si deve al carattere storico-estatico, creativo e passivo, che segna l'esistenza dei corpi. Da un certo punto di vista si può dire che essi si trascendono sempre, sia nel fare sia nel patire, a misura del loro essere sempre in relazione dinamica con altri corpi.

<sup>13</sup> Il lavoro di Caston 1999 merita un discorso a parte. Caston prende le mosse da un resoconto di Siriano (*in Metaph.* 105, 21-31) estremamente articolato e contenente una pluralità di proposte stoiche riguardanti lo statuto sia ontologico sia epistemico delle idee. Secondo Caston, il criterio utilizzato da Siriano per distinguere l'una dall'altra le diverse posizioni stoiche non è cronologico, ma è definito dal grado di eterodossia manifestato da ognuna di esse rispetto all'originale posizione platonica (pp. 148-149). Sulla base di Siriano, Caston arriva a sostenere (p. 149) che Cleante fu l'ultimo stoico che fece ricorso ai concetti per replicare a Platone, e prima di lui, Zenone (Stob. *Ecl.* I 136, 21-137, 7). A partire da Crisippo la maggior parte degli

sarebbe un'innovazione tarda nella storia dello stoicismo, volta a rimpiazzare una dottrina più convenzionale, accolta dai primi esponenti della scuola, che identificava il genere sommo con l'essere. Questo tardivo sviluppo dottrinale sarebbe stato reso inevitabile dagli esiti controversi dell'unione di due tesi: quella per cui τὸ εἶναι è il genere sommo e quella che stabilisce che "è" solo ciò che esiste e che esiste solo ciò che è corpo. Questa combinazione rendeva, infatti, impossibile assegnare uno statuto ontologico agli incorporei. Questi ultimi, infatti, né potevano essere concepiti come corpi né potevano essere ridotti a pure finzioni mentali. Di qui la necessità di far loro spazio all'interno dell'ontologia stoica attraverso l'ampliamento del termine ultimo di riferimento.

Secondo un'altra interpretazione,<sup>15</sup> tale dottrina rappresenterebbe un elemento essenziale della filosofia stoica sin dai suoi esordi zenoniani. Il suo concetto centrale, quello di "qualcosa che non sono" (τινὰ οὐκ ὄντα), non fu costruito induttivamente, ovvero assemblando proprietà comuni a un certo numero di oggetti, segnatamente a quegli oggetti cui non può essere negato un qualche statuto ontologico (gli incorporei). Esso al contrario fu elaborato sulla base di considerazioni svolte nell'ambito di un'ontologia astratta e generale, senza prestare attenzione agli oggetti che avrebbero poi dovuto costituirne l'estensione. L'analisi critica del platonismo condusse gli Stoici antichi a discernere due criteri ontologici: un primo criterio forte (criterio d'esistenza) in nome del quale si sarebbe ritenuto esistente solo ciò che è corporeo; un secondo criterio debole (criterio di realtà)

---

Stoici non fece più ricorso ai concetti per replicare a Platone, ma a convenzioni implicanti i nomi. Anche la testimonianza di Seneca sul "qualcosa" contenuta nella *Epistula* 58 può, secondo Caston, essere attribuita alla Stoa pre-crisippea (p. 157 n. 24). Senza entrare nei dettagli di un saggio peraltro ricco di penetranti analisi e commenti, mi limito a osservare che non è affatto ovvio che la base testuale su cui esso riposa contenga dottrina pre-crisippea e quindi solo zenoniana e cleantea. Keimpe Algra (Algra 1995, pp. 266-267 e Algra 2003, p. 19) ha ricostruito brillantemente la prassi compilatoria di Stobeo, dimostrando che l'anteposizione del nome di Zenone agli *excerpta* stoici dal *Peri hairesêôn* di Ario Didimo non era finalizzata a ipotecare sotto di esso il materiale estrapolato. Era invece un semplice modo di indicare che quanto segue è dottrina stoica. Ciò è confermato dal plurale "essi affermano". Se le cose stanno così, il contenuto del fr. 40 va considerato espressione dello stoicismo crisippeo ortodosso in materia di teoria dei concetti. Sul passo di Stobeo si veda ora Sedley 2005, p. 119 n. 8. Una critica approfondita del saggio di Caston si trova in Brunschwig 2003, pp. 221-227.

<sup>14</sup> Per la bibliografia riguardante questa interpretazione si veda Brunschwig 1988, p. 25 n. 4.

<sup>15</sup> Questa è precisamente la posizione di Brunschwig, *ivi*, p. 26 sgg.

in nome del quale si sarebbe negata alle forme platoniche ogni realtà extra-mentale.<sup>16</sup>

L'interpretazione che viene qui presentata è una sorta di sintesi tra le due appena riassunte. In modo simile alla prima fazione di interpreti, sosterrò che la dottrina del qualcosa come genere sommo non nacque con Zenone e che il suo *terminus post quem* deve essere fissato in Crisippo. In modo simile al secondo orientamento interpretativo, mostrerò che questa circostanza, cioè il fatto che il qualcosa assurse al rango di genere sommo solo in un secondo momento, non obbliga a considerare tale innovazione alla stregua di un rattoppo concettuale.

In particolare, sarà mio obiettivo stabilire l'esatto significato del pronome indefinito τί all'interno di questa dottrina. David Sedley e Jaques Brunschwig hanno creduto di poter desumere tale significato dall'uso che gli Stoici fecero dell'etichetta οὔτινα all'interno della loro teoria dei concetti. Sappiamo che per gli Stoici le idee platoniche altro non erano che concetti universali. L'eliminazione delle idee, a vantaggio dei concetti, doveva comportare la negazione recisa del loro statuto di entità extra-mentali concepite come particolari oggettivi ideali. Pertanto l'etichetta οὔτινα, applicata ai concetti universali, metteva in risalto contemporaneamente la loro mancanza di realtà extra-mentale e il loro non essere dei particolari, suggellando in questo modo l'eliminazione definitiva delle idee. Ora, se i concetti in quanto οὔτινα sono "non-particolari privi di realtà extra-mentale", corpi e incorporei, in quanto τινά, dovranno essere individui o particolari reali e oggettivi.<sup>17</sup>

Nel corso del presente lavoro tenterò di operare dei distinguo all'interno di questa posizione. La mia tesi è che sono due i sensi in cui i concetti erano οὔτινα per gli Stoici: un primo senso del tutto generale è quello per cui l'essere un οὔτι si contrappone all'essere un τί di corpi e incorporei. A questa altezza, se così mi è concesso di dire, l'essere un οὔτι non equivale ancora a essere un "non-particolare". Vi è poi un secondo senso di οὔτι, che non si contrappone al primo ma lo specifica, per cui il concetto universale, in quanto οὔτι, acquista l'ulteriore statuto di "non-particolare". Ciò avviene all'interno del confronto polemico con l'universale platonico

---

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 26-27.

<sup>17</sup> Sedley 1985, p. 87; Brunschwig 1988, p. 91 sgg.

*ante rem* (τί<sup>18</sup> *alias* “discrete entity”)<sup>19</sup> e con quello aristotelico *in re*, (ποιόν<sup>20</sup> *alias* “enmattered quality”).<sup>21</sup> Mostrerò che non si deve dare per scontato che ciò che vale nel contesto più ristretto (dibattito sullo statuto degli universali) valga anche in quello più ampio (ontologia generale del qualcosa) e che è pertanto erroneo estendere la caratteristica aggiuntiva della particolarità all'essere un τί in quanto aspetto comune a corpi e incorporei.

## 2. LA DIVISIONE DEL QUALCOSA IN CORPI E INCORPOREI

Entriamo adesso nel merito del problema, analizzando le testimonianze più importanti che riferiscono, direttamente o indirettamente, su questa dottrina. Iniziamo da due passi di Alessandro di Afrodisia. Il primo recita così:

In questo modo mostreresti che non correttamente gli Stoici pongono “il qualcosa” come genere cui “ciò che è” appartiene: se infatti è qualcosa, è chiaro anche che “è”; se “è”, dovrebbe accogliere la definizione di “ciò che è”. Ma avendo posto a se stessi il vincolo normativo che “ciò che è” si dice solo dei corpi, potrebbero evitare la difficoltà: per questo infatti il qualcosa è più generico di esso (*scil.* “ciò che è”), essendo predicato non solo dei corpi ma anche degli incorporei.<sup>22</sup>

L'obiezione avanzata da Alessandro consiste nell'affermare che il rapporto tra il qualcosa e ciò che è non può essere quello che intercorre tra il genere e una sua specie. Questo rapporto esige che la specie accolga la definizione del genere di cui è specie ma non viceversa. Quindi, ciò che è dovrebbe accogliere il λόγος τοῦ τινός ma non il qualcosa il λόγος τοῦ ὄντος. Contro la subordinazione di ciò che è al qualcosa, Alessandro fa notare, in modo platonico,<sup>23</sup> che

<sup>18</sup> [Diog. Laert. VII 61.](#)

<sup>19</sup> Long-Sedley 1987-88, vol. II, p. 182.

<sup>20</sup> [Diog. Laert. VII 61.](#)

<sup>21</sup> Long-Sedley 1987-88, vol. II, p. 182.

<sup>22</sup> Alex. Aphrod. *In Top.* 301, 9 = *SVF* II 329a = LS 27B = *FDS* 711: οὕτω δεικνύοις ἄν ὅτι μὴ καλῶς τὸ τί οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς γένος τοῦ ὄντος τίθενται· εἰ γὰρ τί, δηλὸν ὅτι καὶ ὄν· εἰ δὲ ὄν, τὸν τοῦ ὄντος ἀναδέχοιτο ἄν λόγον· ἀλλ' ἐκεῖνοι νομοθετήσαντες αὐτοῖς τὸ ὄν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι, διαφεύγοιεν ἄν τὸ ἠπορημένον· διὰ τοῦτο γὰρ τὸ τί γενικώτερον αὐτοῦ φασιν εἶναι, κατηγορούμενον οὐ κατὰ σωμάτων μόνον, ἀλλὰ καὶ κατὰ ἀσωμάτων.

<sup>23</sup> Cfr. Plat. *Soph.* 237d1-4. A tal proposito è opportuno mettere in risalto che è in corso un dibattito sulla possibilità di considerare Alessandro come un platonico più che come un aristotelico. Cfr. al riguardo Rashed 2007 e Guyomarc'h 2016. In



se  $x$  è qualcosa, allora  $x$  è, e che, se è, allora accoglie anche la definizione di ciò che è. Ma se il qualcosa accoglie la definizione di ciò che è, esso non può costituire il genere di quest'ultimo. Gli Stoici evitano la difficoltà affermando che non necessariamente se  $x$  è qualcosa, allora  $x$  è. A tal fine si sono infatti imposti la seguente limitazione: il predicato "essere" si dice dei soli corpi. Ciò permette agli Stoici di affermare che il qualcosa, in quanto predicato sia dei corpi sia degli incorporei, è più generico di ciò che è. Questa limitazione è molto importante perché permette agli Stoici di introdurre una categoria ontologica più ampia di quella rappresentata dall'εἶναι.

A ben vedere, in questo passo si rilevano due stadi successivi di elaborazione concettuale: il primo stadio consiste nel fare divergere τὸ τί e τὸ ὄν, per spezzarne la mutua implicazione. In questo primo stadio τὸ τί e τὸ ὄν sono semplicemente giustapposti l'uno all'altro. Il secondo stadio consiste nel sovraordinare τὸ τί a τὸ ὄν, stante la maggiore estensione del primo rispetto al secondo. Cercherò di mostrare nel prosieguo che il primo stadio corrisponde al contributo portato da Zenone all'elaborazione dell'ontologia stoica del qualcosa, il secondo a quello crisippeo. Nell'altro passo di Alessandro leggiamo quanto segue:

In questo modo sarà dimostrato che nemmeno il qualcosa è il genere di ogni cosa. Vi sarà infatti il genere dell'uno, il quale è uguale ad esso (al qualcosa) o più esteso di esso (del qualcosa). Mentre l'uno è predicato anche del concetto, il qualcosa lo è solo dei corpi e degli incorporei. Il concetto secondo quelli che dicono queste cose non è né l'uno né l'altro di questi.<sup>24</sup>

In questo passo Alessandro affermando che l'uno si predica non solo dei corpi e degli incorporei ma anche dei concetti, ne intende mostrare la maggiore estensione rispetto al qualcosa che si predica solo dei primi e dei secondi. La posizione critica di Alessandro può essere riassunta così: tutto è uno ma non tutto è qualcosa. Indipendentemente da quale sia l'esatto significato della critica mossa da Alessandro agli Stoici, essa ci fornisce una informazione

---

questi lavori è sottolineato il ruolo di Alessandro nella storia della tradizione della Metafisica aristotelica, di cui viene fornita un'interpretazione onto-teologica che subisce senz'altro l'influenza della coeva tradizione platonica.

<sup>24</sup> *Ivi*, 359, 12 = *SVF* II 329b = LS 30D = *FDS* 709: οὕτω δειχθήσεται μηδὲ τὸ τί γένος ὄν τῶν πάντων· ἔσται γὰρ καὶ τοῦ ἐνός γένος ἢ ἐπ' ἴσης ὄντος αὐτῷ ἢ καὶ ἐπὶ πλεόν, εἴ γε τὸ μὲν ἐν καὶ κατὰ τοῦ ἐννοήματος, τὸ δὲ τί κατὰ μόνων σωματίων καὶ ἀσωμάτων, τὸ δὲ ἐννόημα μηδέτερον τούτων κατὰ τοὺς ταῦτα λέγοντας.

importante. Essa ci dice che essere qualcosa per gli Stoici, in quanto prerogativa esclusiva di corpi e incorporei, non equivaleva, come pensa Victor Caston,<sup>25</sup> ad essere un'entità meinonghiana, ossia un semplice oggetto di pensiero. Se così fosse, cadrebbe ogni distinzione tra uno e qualcosa. Bisogna allora chiedersi: cosa hanno corpi e incorporei che i concetti non hanno? Possiamo anticipare quanto segue: il concetto è un costrutto mentale pensabile (in questo senso è uno) ma non è oggettivo (in questo senso non è qualcosa), quindi non è né un corpo (oggettivo al modo dell'esistenza) né un incorporeo (oggettivo al modo della sussistenza). Andiamo avanti commentando un passo di Sesto Empirico:

Se qualcosa è insegnato, sarà insegnato o attraverso i "non-qualcosa" o attraverso i "qualcosa". Ma non può essere insegnato attraverso i "non-qualcosa" poiché questi non hanno alcuna consistenza per la mente secondo gli Stoici.<sup>26</sup>

Per stabilire l'attendibilità di questo passo bisogna considerare il contesto più ampio in cui è collocato. Si tratta della sezione (parr. 10-19) di *Adversus mathematicos* I intitolata Περὶ τοῦ διδασκομένου. Nei parr. 10-14 lo scopo di Sesto è dimostrare che né τὸ ὄν né τὸ μὴ ὄν possono essere insegnati. Analogamente, nei parr. 15-19 lo scopo è dimostrare che né τὸ οὐ τί né τὸ τί possono essere insegnati. Il non-qualcosa è descritto come del tutto privo di attributi, tra i quali è da annoverarsi l'essere insegnato (τῷ τε οὐτινι οὐδὲν συμβέβηκεν, διὸ οὐδὲ τὸ διδάσκεισθαι· καὶ γὰρ τοῦτο τῶν συμβεβηκότων ἐστίν). È in questo senso allora che bisogna intendere l'espressione ἀνυπόστατα γὰρ ἐστὶ τῇ διανοίᾳ riferita agli οὐτινα. Descrivere gli οὐτινα in questo modo equivale ad affermare che essi sono semplicemente "unavailable to thought",<sup>27</sup> ossia che sono un puro nulla. Se questo è vero, Sesto stravolge la tesi stoica secondo cui i concetti in quanto οὐτινα non hanno alcuna realtà oggettiva per ottenere la tesi che gli οὐτινα sono un puro nulla perché del tutto privi di attributi.<sup>28</sup> Ciò che è un puro nulla, non avendo alcun tipo di consistenza, neppure contenutistico-mentale, è semplicemente

<sup>25</sup> Caston 1999, p. 155 sgg.

<sup>26</sup> [Sext. Emp. Adv. math. I 17](#) = SVF II 330 = FDS 710: καὶ μὴν εἰ διδάσκεται τι, ἤτοι διὰ τῶν οὐτινῶν διδαχθήσεται ἢ διὰ τῶν τινῶν· ἀλλὰ διὰ μὲν τῶν οὐτινῶν οὐχ οἶόν τε διδαχθῆναι· ἀνυπόστατα γὰρ ἐστὶ τῇ διανοίᾳ ταῦτα κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς Στωᾶς.

<sup>27</sup> Caston 1999, p. 165.

<sup>28</sup> Per questo tipo di atteggiamento da parte di Sesto si veda Bailey 2014, p. 295.

impensabile. Visto che comunque Sesto menziona gli Stoici è lecito chiedersi se si possa risalire da questo passo a un senso genuinamente stoico per cui l'insegnamento non ha luogo attraverso οὐτίνα ma attraverso τινά. In un passo di Aezio<sup>29</sup> si legge che alcune nozioni si formano in noi in modo naturale e preterintenzionale, altre, invece, attraverso l'insegnamento e l'impegno (τῶν δὲ ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δὲ ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας). Ora, i concetti costituiscono i contenuti intenzionali (noematici) delle nozioni,<sup>30</sup> sia di quelle del primo tipo sia di quelle del secondo tipo. Queste ultime sono dette formarsi attraverso l'insegnamento (da parte di un maestro) e l'impegno (da parte del discente). I τινά di cui il didascalo si serve sono, presumibilmente, i λεκτά. Il processo in questione potrebbe essere descritto nel modo seguente. Il didascalo parte dalle nozioni stabilmente insite nel suo egemonico. Noi sappiamo che per gli Stoici le nozioni sono rappresentazioni razionali.<sup>31</sup> Il didascalo articola i contenuti noematici di tali rappresentazioni razionali servendosi dei λεκτά appropriati.<sup>32</sup> Attraverso gli enunciati corporei che significano tali λεκτά, il didascalo suscita nello scolaro le affezioni rappresentative (nozioni) dotate dei medesimi contenuti noematici. La plausibilità di tale scenario cognitivo non toglie che οὐτίνα in questo passo abbia, sia pure al plurale, il significato di “nulla” e non di “non-qualcosa”, come d'altra parte lo stesso Sesto lascia chiaramente intendere sviluppando tutta la sua argomentazione sulla base della contrapposizione tra essere e nulla e uguagliando ad essa quella tra qualcosa e non-qualcosa.

Un'altra testimonianza, sempre sestana, che conferma il carattere esaustivo della divisione del qualcosa in corpi e incorporei (carattere documentato per due volte anche da Alessandro) è la seguente:

Essi (*scil.* gli Stoici) affermano che dei “qualcosa” alcuni sono corpi, altri incorporei ed essi enumerano e inventariano quattro tipi di incorporei – dicibile, vuoto, luogo e tempo.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> *Plac.* 4, 11, 1-4.

<sup>30</sup> Cfr. Sedley 1985, pp. 88-89.

<sup>31</sup> Plutarch. *Comm. not.* 1084f; Ps.-Galen *Def. med.* XIX 381, 12-13.

<sup>32</sup> *Sext. Emp. Adv. math.* VIII 70.

<sup>33</sup> *Ivi.* X 218 = *SVF* II 331 = *FDS* 720: τῶν γὰρ τινῶν φασι τὰ μὲν εἶναι σώματα τὰ δὲ ἀσώματα, τῶν δὲ ἀσωμάτων τέσσαρα εἶδη καταριθμοῦνται ὡς λεκτὸν καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον.

Questa testimonianza riferisce che per gli Stoici i τινά incorporei erano quattro. Lo stesso numero e lo stesso tipo di entità incorporee sono ascritti agli Stoici da Plutarco nel *Contro Colote*:

Lo stesso accade anche con i filosofi più recenti (Stoici). Essi rifiutano la designazione di “esistente” a cose molto importanti, il vuoto, il tempo, il luogo e, senza eccezione, l'intera classe dei dicibili, nella quale risiede ogni vero. Costoro affermano che sebbene queste cose non siano “esistenti”,<sup>34</sup> nondimeno sono “qualcosa”, e continuano a servirsene nella vita e nell'attività filosofica come cose sussistenti e reali.<sup>35</sup>

Questo passo è importante per più di un motivo. L'espressione τὸ ὄν (προσηγορία τοῦ ὄντος) è da intendersi nel senso di “essere esistente” (εἶναι ὄν). Diversamente dai passi finora presi in esame, in questa testimonianza plutarchea non è riferita una divisione del qualcosa in corpi e incorporei. Ai corpi in quanto ὄντα sono contrapposti gli incorporei in quanto τινά. In altri termini, in questo passo solo gli incorporei sono detti τινά. A dire il vero, abbiamo visto adombrata questa contrapposizione nel primo dei passi di Alessandro commentati. Questo sembrerebbe confermare il fatto

<sup>34</sup> Non condivido né il modo in cui né le ragioni per cui Bailey 2014, rispettivamente pp. 253 e 259 n. 22, traduce ταῦτα γὰρ ὄντα μὲν μὴ εἶναι τινὰ δ' εἶναι λέγουσι (sottolineatura dell'autore) come segue: “They said these beings (*scil.* gli incorporei) are not, but are something” (corsivo dell'autore). Plutarco, con ὄντα μὲν μὴ εἶναι τινὰ δ' εἶναι, designa predicativamente due statuti ontologici, il primo negato, il secondo ascritto a ταῦτα (gli incorporei). La traduzione di Bailey introduce un'asimmetria che non rende giustizia alla perfetta simmetria del testo greco. Ma sono soprattutto le ragioni addotte da Bailey a favore di una simile traduzione a lasciare decisamente perplessi (p. 259 n. 22). Egli afferma che gli Stoici in questo passo “may well ... have referred to such things (*scil.* gli incorporei) as ὄντα when the context did not require them to be careful and explicit about the mode(s) of being peculiar to the incorporeals”. Ora, se c'è un contesto che richiedeva agli Stoici “to be careful and explicit about the mode(s) of being peculiar to the incorporeals” è proprio questo. Ciò si evince in modo lapalissiano dall'esordio della nostra citazione: πολλὰ γὰρ καὶ μεγάλα πράγματα τῆς τοῦ ὄντος ἀποστεροῦσι (*scil.* gli Stoici) προσηγορίας. Da essa si ricava infatti che gli Stoici rifiutavano il predicato di “esistente” a πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, che è esattamente ciò che troviamo espresso in ταῦτα γὰρ ὄντα μὲν μὴ εἶναι ... λέγουσι. Il modo in cui Bailey intende, dal punto di vista sintattico, il passo dell'*Adversus Colotem* trova però la sua smentita definitiva, non bisognosa né di commento né di traduzione (tanto è evidente), nel seguente passo plutarcheo (*Comm. not.* 1074d-e): οὐθὲν οὖν ἔτι δεῖ λέγειν τὸν χρόνον τὸ κατηγορήμα τὸ ἀξίωμα τὸ συνημμένον τὸ συμπεπλεγμένον, οἷς χρώνται μὲν μάλιστα τῶν φιλοσόφων, ὄντα δ' οὐ λέγουσιν εἶναι.

<sup>35</sup> Plutarch. *Adv. Colot.* 1116b-c = *FDS* 721: τοῦτο δὲ καίτοις νεωτέροις συμβέβηκε· πολλὰ γὰρ καὶ μεγάλα πράγματα τῆς τοῦ ὄντος ἀποστεροῦσι προσηγορίας, τὸ κενὸν τὸν χρόνον τὸν τόπον, ἀπλῶς τὸ τῶν λεκτῶν γένος, ἐν ᾧ καὶ τάληθῆ πάντ' ἔνεστι. ταῦτα γὰρ ὄντα μὲν μὴ εἶναι τινὰ δ' εἶναι λέγουσι, χρώμενοι δ' αὐτοῖς ὡς ὑφ' ἐστῶσι καὶ ὑπάρχουσιν ἐν τῷ βίῳ καὶ τῷ φιλοσοφεῖν διατελοῦσιν.

che l'assunzione del qualcosa a genere comune a corpi e incorporei abbia avuto luogo nella Stoa solo in un secondo momento. Il passo di Plutarco fornisce anche un'altra informazione importante. Dire che gli incorporei non sono ὄντα, non significa concepirli come privi di uno statuto ontologico. Tutt'altro: gli incorporei sono infatti detti ὑφεστάναι e ὑπάρχειν. Non è chiaro se i due verbi costituiscano qui un'endiadi o se la loro occorrenza debba essere letta alla luce della distinzione che tra di essi viene altrove documentata. Questa distinzione è forse uno dei punti più controversi dell'intera ontologia stoica<sup>36</sup> e su di essa dovremo dilungarci.<sup>37</sup> Ritengo però più probabile la prima ipotesi. Sebbene spogliati dell'esistenza dagli Stoici, i quattro incorporei sono tutto fuorché privi di realtà e consistenza ontologica. Potremmo dire così: mentre i corpi esistono (*eina*) e sono oggettivi nel loro esistere (*huparchō*), gli incorporei sussistono (*huphestana*) e sono anch'essi oggettivi nel loro sussistere (*huparchō*). In altri termini, *huparchō* qualifica qui come oggettivo il modo d'essere degli incorporei.

Vi è un ultimo passo che voglio qui trascrivere. È di Simplicio e proviene dal suo commento alle *Categorie* di Aristotele:

Antipatro estende la designazione di *hekont* persino alla proprietà comune a corpi e incorporei, ossia l'essere qualcosa.<sup>38</sup>

Due sono gli elementi di questa testimonianza che meritano di essere evidenziati: 1) l'ennesima conferma del carattere esaustivo della divisione del qualcosa in corpi e incorporei e 2) la caratterizzazione, fatta da Antipatro, del genere comune a corpi e incorporei, come proprietà ontologica (ἐκτόν). Quest'ultima in particolare è importante perché presuppone come già elaborata e definita l'assunzione del qualcosa a genere comune a corpi e

<sup>36</sup> Goldschmidt 1972; Hadot 1969, pp. 115-127; Long 1971, pp. 84-94; Kerferd 2006<sup>2</sup>, p. 125 sgg.; Schofield 1988, pp. 349-358.

<sup>37</sup> Per il momento basti quanto segue: alla luce di questa distinzione, non sarebbe stato sufficiente dire che gli incorporei sussistono e basta. Ciò non sarebbe bastato perché il tempo presente ὑπάρχει soltanto (Stob. *Ecl.* 106, 18-19; Plutarch. *Comm. not.* 1081f) e asseribili (ἀξιώματα) e predicati (κατηγορήματα) veri godono, sia pure di riflesso, della ὑπαρξις (asseribili: *Sext. Emp. Adv. math.* VIII 85; predicati: Stob. *Ecl.* I 106, 20-21). Onde la necessità di completare il quadro ontologico di quei τινά che sono gli incorporei con la menzione della ὑπαρξις.

<sup>38</sup> 209, 24-26: ὁ δὲ Ἀντίπατρος ἐπεκτείνει τοῦνομα τοῦ ἐκτοῦ μέχρι τοῦ κοινοῦ συμπύματος σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, οἷον τοῦ τί εἶναι.

incorporei. Elaborazione e definizione da ascriversi con ogni probabilità al più grande dei suoi predecessori, ossia a Crisippo.

In sintesi, dei passi presi in esame ben quattro attribuiscono agli Stoici la dottrina secondo cui il qualcosa è il genere comune a corpi e incorporei. Dall'esclusione dei concetti, in quanto "non-qualcosa", dall'ontologia stoica, risulta, indirettamente, che essere un qualcosa non equivaleva per gli Stoici ad essere un'entità meinonghiana. Per entità meinonghiana si intende un puro pensabile privo di statuto ontologico. Dalla caratterizzazione relativamente tarda (Antipatro) dell'essere un qualcosa come ἔκτόν si ricava, questa volta direttamente, che essere un qualcosa significava per gli Stoici godere di uno statuto ontologico. Il passo contenuto nell'*Adversus Colotem* di Plutarco caratterizza in termini di τίς solo gli incorporei. La contrapposizione tra τὸ τί e τὸ ὄν è adombrata anche da Alessandro. Il fatto interessante è che il passo di Plutarco sembra documentare una situazione a metà tra compiutezza e incompiutezza. Da un lato esso attesta, come quello di Sesto, i quattro incorporei canonici e quindi il materiale dottrinale su cui ragguaglia deve essere considerato per lo meno crisippeo. Dall'altro, diversamente dal passo di Sesto, in questa testimonianza il qualcosa non è ancora il genere comune a corpi e incorporei bensì una proprietà dei soli incorporei. Ci sono tutti gli ingredienti ontologici necessari per fare l'ultimo passo, tranne l'ultimo passo, ossia l'assunzione del qualcosa a genere sommo esaustivamente diviso in corpi ed incorporei. Tenendo conto di questo stato di incompletezza dottrinale e del fatto che il contributo di Antipatro riportato da Simplicio presuppone al contrario una dottrina ben definita, il cerchio, relativo a chi ne sia stato l'ideatore, sembra stringersi intorno a Crisippo. Non solo: questo stato di incompletezza dottrinale ci permette di affermare che la dottrina del qualcosa come genere sommo fu il punto di arrivo e non il punto di partenza della riflessione stoica in materia di ontologia. Il punto di partenza fu proprio la contrapposizione tra τὸ τί e τὸ ὄν. Ora, come spiegare il passaggio dalla contrapposizione tra τὸ τί e τὸ ὄν alla subordinazione del secondo al primo? Chiedersi questo equivale a chiedersi: come si spiega il passaggio dall'uso di "qualcosa" per indicare solo l'incorporeo a quello del medesimo pronome indefinito per indicare ciò che il corporeo e l'incorporeo hanno in comune? Questo passaggio

comportò un cambiamento nel significato della parola “τὸ τί”? Prima di provare a rispondere a queste domande, voglio menzionare un passo che sembra l’anello di congiunzione tra lo stadio di partenza e quello di arrivo. Galeno documenta la distinzione tra “ciò che è” e “ciò che sussiste” nel modo seguente:

Per il momento preferisco non parlare della minuziosità linguistica che alcuni filosofi hanno ingegnosamente elaborato. Mi riferisco alla minuziosità in virtù di cui distinguono ciò che è e ciò che sussiste come generi o tipi.<sup>39</sup>

Vi è qui un elemento in più e uno in meno rispetto al passo di Plutarco. L’elemento in più è che la distinzione tra “ciò che è” e “ciò che sussiste” è presentata come una distinzione tra γένη. L’elemento in meno è che “ciò che sussiste” non è qualificato come un τί. Qualcuno potrebbe giustamente osservare che la distinzione tra “ciò che è” e “ciò che sussiste” κατὰ γένη sembra in realtà presupporre, non preparare, la dottrina del qualcosa come γένος γενικώτατον. Tuttavia, proprio la mancata menzione del qualcosa giustifica il sospetto che l’espressione κατὰ γένη si riferisca non alla divisione del genere qualcosa nei due sottogeneri di ciò che è e di ciò che sussiste ma al fatto che esistenza e sussistenza sono qui concepiti come tipi distinti di *modus essendi*. Secondo quest’ultima ipotesi, gli Stoici sarebbero arrivati al qualcosa come γένος γενικώτατον dopo essersi interrogati su cosa questi due distinti tipi di *modus essendi* avessero in comune.

### 3. DA ZENONE A CRISIPPO

Vi sono buone ragioni per ritenere che la distinzione tra corpi ed incorporei in termini di ὄντα e τινά risalga a Zenone. Vediamo perché. Nei frammenti riguardanti Zenone pubblicati da Arnim nel primo volume degli *Stoicorum veterum fragmenta* si menzionano i seguenti incorporei: tempo, vuoto e predicati.<sup>40</sup> In un passo di

<sup>39</sup> *Meth. med.* 10.155, 1-8: τὴν γὰρ μικρολογίαν τῶν ὀνομάτων, ἣν ἐκομψεύσαντό τινες τῶν φιλοσόφων – παραιτούμαι λέγειν τὰ νῦν. λέγω δὲ μικρολογίαν, ἐν ᾗ διαιροῦνται κατὰ γένη τὸ τε ὄν καὶ τὸ ὑφεστός.

<sup>40</sup> Arnim scelse di attribuire a Zenone tre testimonianze sulla concezione stoica del vuoto (*SVFI* 94-6). Egli basò la sua attribuzione sulla presenza delle espressioni οἱ περὶ Ζήνωνα τὸν Κιτιέα (*SVFI* 94 e 96) and Ζήνων καὶ οἱ ἄπ’ αὐτοῦ (*SVFI* 95). Tuttavia, noi

Cicerone è attribuita a Zenone l'enunciazione generale della caratteristica comune ad ogni incorporeo: l'incapacità di fare e patire.<sup>41</sup> Questo passo fa certi che Zenone si è interrogato sullo statuto ontologico dell'incorporeo in generale. Un'ipotesi autorevole è che Zenone abbia fatto ciò confrontandosi con la gigantomachia del *Sofista* platonico.<sup>42</sup> In base a questa ipotesi, a Zenone sarebbe stata a cuore soprattutto una ridefinizione del concetto di εἶναι e una nuova rappresentazione della corporeità che fosse inclusiva ed esplicativa di presunti incorporei quali virtù e vizi. Dalla sua ricerca, l'incorporeo sarebbe residuo come ciò che non è riducibile al corporeo perché privo della capacità di fare e patire.<sup>43</sup> Il problema che la gigantomachia poneva a un filosofo di ispirazione corporeista come Zenone era il seguente: il corporeismo si rivela o gravemente incompleto nel suo tentativo di dar conto della realtà (i figli della terra migliorati da Platone) oppure si riduce a bruto materialismo (i figli della terra refrattari ad ogni tipo di confronto). Il corporeismo zenoniano avrebbe avuto tra le sue finalità quella di ammettere, quale suo complemento teleologicamente indispensabile, cose non riducibili ai corpi. Per questo motivo Zenone temeva che tali cose, non importava quali e quante fossero, potessero essere declassate a puro nulla. Per Zenone la soluzione era adombrata in un passo del *Sofista*. Esso permette di illustrare perfettamente l'atteggiamento di distacco e di appropriazione da lui adottato. Il passo è il seguente:

Credo sia evidente anche questo: questa parola, "qualcosa", la diciamo ogni volta in riferimento a una cosa che è; dirla infatti da sola, come nuda e isolata da tutte le cose che sono, è impossibile; o no?<sup>44</sup>

Degno di nota è quanto segue: lo Straniero, affermando che la parola "qualcosa" debba essere sempre riferita ἐπ' ὄντι, prescrive se ne faccia un uso rigorosamente ontologico. Zenone ribaltò polemicamente

---

sappiamo che queste espressioni erano semplicemente un modo di riferirsi agli Stoici in generale. È nondimeno altamente improbabile che Zenone non avesse una teoria del vuoto extra-cosmico. Oltre al tempo (SVF I 93) e al vuoto, l'altro incorporeo esplicitamente attribuito a Zenone nelle fonti è il predicato (SVF I 89).

<sup>41</sup> Cic. *Acad.* I 39 (SVF I 90 = LS 45A).

<sup>42</sup> Cfr. Brunschwig 1988, pp. 60-76.

<sup>43</sup> Cic. *Acad.* I 39 (SVF I 90 = LS 45A).

<sup>44</sup> *Soph.* 237d1-4: Καὶ τοῦτο ἡμῖν που φανερόν, ὡς καὶ τὸ "τί" τοῦτο ῥῆμα ἐπ' ὄντι λέγομεν ἐκάστοτε· μόνον γὰρ αὐτὸ λέγειν, ὥσπερ γυμνὸν καὶ ἀπηρημωμένον ἀπὸ τῶν ὄντων ἀπάντων, ἀδύνατον· ἦ γάρ;



(distacco) la restrizione dello Straniero, continuando però a usare la parola “qualcosa” in senso ontologico (appropriazione). Partendo dalla contrapposizione tra corpi e incorporei documentata nel passo di Cicerone, Zenone impiegò l'espressione τὸ ὄν per designare solo ciò che è corporeo e l'espressione τὸ τί con riferimento ai soli incorporei (come tempo e vuoto). E ciò per mettere in evidenza il fatto che non sono un puro nulla e che hanno pertanto uno statuto ontologico (anche se non ancora determinato in termini positivi). Zenone finì quindi per contrapporre τὸ ὄν e τὸ τί. Per Zenone essere un incorporeo non significava essere nulla ma semplicemente non essere un corpo. Il termine τὸ τί fu quindi impiegato da Zenone per eliminare questo possibile equivoco (e quindi in riferimento ai soli incorporei) e non ancora per indicare ciò che corpi e incorporei avevano in comune. Questo è il primo stadio di elaborazione concettuale dell'ontologia generale stoica che troviamo adombrato in Alessandro d'Afrodizia e documentato in Plutarco.

Al tempo di Zenone l'ontologia stoica non poteva ancora avvalersi della categoria della sussistenza come modo d'essere degli incorporei.<sup>45</sup> Da questo risulta che egli non era nella posizione dottrinale di stabilire che cosa gli incorporei, dal punto di vista ontologico, avessero in comune con i corpi esistenti. Difficilmente, pertanto, egli poté essere il responsabile dell'estensione del campo semantico del termine τί (da lui per altro contrapposto a τὸ ὄν) alla designazione di questa suprema caratteristica ontologica. D'altra parte, egli non poteva neppure liquidare tali incorporei, affermando, per esempio, che il genere sommo è l'essere o l'esistente. Una simile affermazione sarebbe stata una vera e propria messa al bando di queste

---

<sup>45</sup> È degno di nota che in nessuno dei passi che attribuiscono a Zenone una teoria del vuoto (*SVF* I 94-6), del tempo (*SVF* I 93) o dei predicati (*SVF* I 89) né si fa menzione del modo d'essere di questi incorporei né tanto meno si nomina la categoria ontologica della sussistenza. Uno stato di cose ancora più povero si rileva riguardo a Cleante (*SVF* I 488, 518). Nei passi concernenti quest'ultimo non si registra alcuna menzione del tempo e del vuoto. In più rispetto a Zenone, in Cleante si trova però la caratterizzazione dei predicati come dicibili (*SVF* I 488). L'assenza della categoria ontologica della sussistenza si spiega forse come conseguenza del fatto che Zenone si accontentò, per così dire, della caratterizzazione degli incorporei in termini di τινά. Questa caratterizzazione era più negativa che positiva, ossia era finalizzata a mettere in risalto che gli incorporei non sono un puro nulla. La necessità di determinare in senso positivo (con la sussistenza) lo statuto ontologico degli incorporei sorse quando si pose il problema di stabilire che cosa corpi e incorporei avessero in comune dal punto di vista ontologico.

cose dal dominio dell'ontologia stoica. Il massimo che si può attribuire a Zenone è pertanto la contrapposizione tra "esistente" e "qualcosa".

Le condizioni dottrinali per una riflessione sul qualcosa come candidato a genere sommo richiedevano: 1) la previa determinazione dello statuto ontologico degli incorporei, 2) la disponibilità di un numero più ampio di incorporei accomunati da questo statuto. Richiedeva in altre parole che l'ontologia stoica avesse conseguito un assetto abbastanza stabile. Si tratta, significativamente, dell'assetto che troviamo attestato nel già citato e discusso passo dell'*Adversus Colotem* di Plutarco. L'ontologia stoica ha faticato a definirsi e fissarsi. Si trattava di un'ontologia complessa, corporeista è vero ma anche, a differenza di quella epicurea, qualitativa e dominata da una visione provvidenzialista del cosmo. Da un lato c'era in essa la spinta inclusiva, in chiave antiplatonica, ad arruolare tra i corpi il maggior numero possibile di enti, dall'altro la preoccupazione, che premeva in senso contrario, di non ridurre tutto a corpo, pena conseguenze disastrose per i corpi stessi. Affermare che il qualcosa assurse al rango di genere sommo solo in un secondo momento, ossia solo dopo che l'ontologia stoica pervenne ad un assetto siffatto, non significa svalutare la portata teorica di questa innovazione né, tantomeno, considerarla alla stregua di un rattoppo concettuale.

Per il secondo stadio di elaborazione concettuale, quello che portò all'assunzione del qualcosa a genere sommo, dobbiamo allora guardare alla Stoa post-zenoniana. Fu proprio l'indeterminazione semantica in cui Zenone aveva lasciato il termine  $\tau\acute{\iota}$  a permettere a Crisippo di riprenderlo e, dopo averne specificato il significato, ampliarne l'estensione in modo da includere sia i corpi sia gli incorporei.

Crisippo fu quasi sicuramente l'artefice del grosso del lavoro stoico sui dicibili semantici e della concezione del luogo come incorporeo.<sup>46</sup> Per Crisippo, che ereditò la suddetta distinzione e contrapposizione zenoniana di "ciò che è" e "qualcosa", si poneva il problema di dar conto del *modus essendi* degli incorporei senza rinunciare alla tesi per cui l' $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  è prerogativa esclusiva dei corpi. La

---

<sup>46</sup> Naturalmente affermare questo non equivale ad affermare che Zenone e Cleante non avevano il concetto fisico di luogo bensì che non avevano il concetto ontologico di luogo come entità spaziale incorporea. È importante distinguere tra uso di un concetto fisico e la sua tematizzazione nei termini di elemento appartenente a una determinata categoria ontologica. Cfr. al riguardo n. 48.

soluzione di Crisippo fu per l'appunto quella di affermare che gli incorporei non esistono ma sussistono. Fu allora possibile per Crisippo chiedersi che cosa avessero in comune il modo d'essere dei corpi e quello degli incorporei. Crisippo prese il termine  $\tau\acute{\iota}$  (impiegato fino a quel momento per designare solo gli incorporei) e se ne servì, sempre in senso ontologico (conforme alle istruzioni dello Straniero nel *Sofista*), per indicare il genere sommo, ossia la caratteristica ontologica suprema comune a corpi esistenti e incorporei sussistenti. Questo fatto non deve sorprendere. È evidente infatti come solo in simili condizioni fosse possibile per Crisippo prendere una decisione di questa portata, che stabiliva un legame controverso,<sup>47</sup> in un'ontologia corporeista quale quella stoica, tra il modo d'essere dei corpi e quello degli incorporei. La decisione di introdurre una proprietà comune a corpi e incorporei esigeva dal suo artefice la piena padronanza di una teoria ontologica compiuta tanto dei primi quanto dei secondi. Ripetiamo: è difficile che Zenone si trovasse in questa posizione, quando iniziò a porre i fondamenti della fisica e dell'ontologia stoiche. La paternità di questa importante innovazione teorica è pertanto da attribuirsi con ogni probabilità alla Stoa crisippea.

Nel passaggio dall'uso di "qualcosa" per indicare solo l'incorporeo a quello del medesimo pronome indefinito per indicare ciò che il corporeo e l'incorporeo hanno in comune il significato della parola " $\tau\acute{\iota}$ " non si modificò ma si determinò in senso positivo. L'essere un  $\tau\acute{\iota}$ , da semplice modo inizialmente adottato da Zenone per dire che gli incorporei non sono nulla, divenne il modo crisippeo per dire che gli esistenti corporei e i sussistenti incorporei hanno in comune il fatto di essere dotati di realtà oggettiva. La determinazione positiva del *modus essendi* degli incorporei in termini di sussistenza rendeva ineludibile la domanda su cosa tale sussistenza avesse in comune con l'esistenza dei corpi. Ineludibile perché bisognava garantire un qualche tipo di unità a un *kosmos* che, in quanto formato non soltanto da corpi, poteva risultare pericolosamente discontinuo dal punto di vista ontologico.

La realtà non è pertanto esaurita dall' $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ . L' $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  dei corpi è solo una parte della realtà. La parte restante è costituita dagli

---

<sup>47</sup> Cfr. Brunschwig 1988, pp. 116-119.

incorporei sussistenti. Niente di reale e oggettivo vi è oltre a corpi e incorporei. Ecco perché la divisione del qualcosa in corpi e incorporei deve essere considerata esaustiva e completa.<sup>48</sup> Questa

---

<sup>48</sup> Come già detto, il carattere esaustivo della divisione del qualcosa in corpi e incorporei è stato messo in discussione sulla base di una testimonianza molto controversa, contenuta nella *Epistula* 58 di Seneca. Seneca (§ 13) riferisce che gli Stoici anteponevano all'essere un altro genere, *magis principale*. Poiché Seneca parla qui di Stoici senza qualificazione, è plausibile che egli stia riferendo una tesi condivisa da tutti gli Stoici. Due paragrafi più avanti (§ 15), Seneca specifica che la suddivisione del genere qualcosa in cose esistenti e cose inesistenti va ascritta solo ad alcuni Stoici. Tra le cose inesistenti sono annoverate finzioni come Centauri e Giganti. Solo se si riuscisse a dimostrare il carattere antico e ortodosso del materiale riportato da Seneca in questo paragrafo, si potrebbe essere autorizzati a integrare la divisione standard del qualcosa in corpi e incorporei con quella senecana. Tuttavia, due sono gli elementi che suggeriscono uno stato di cose diverso. In primo luogo il fatto che Seneca attribuisca questa divisione solo ad alcuni Stoici. In secondo luogo, la divisione stessa: essa è viziata dall'assenza dell'incorporeo e dalla preminenza data ai costrutti immaginativi formati dalla mente. La necessità di far spazio a queste entità costringe a intendere il qualcosa in senso non ontologico ma meinonghiano. Questi due elementi demoliscono ogni pretesa ortodossia del passo e, con riguardo alla questione se il materiale dottrinale in esso riferito sia antico (Caston) o tardo (Brunschwig), fanno propendere a favore della seconda ipotesi. A quale esponente, relativamente tardo, dello stoicismo si potrebbe attribuire questa divisione? Ritengo ci siano buone ragioni per attribuirlo a Basilide e alla sua scuola. Riprendiamo la sola testimonianza su Basilide che ci è pervenuta. Sesto Empirico (*Adv. math. VIII 258*) riporta quanto segue: ὁρῶμεν δέ, ὡς εἰσὶ τινες οἱ ἀνηρηκότες τὴν ὑπαρξιν τῶν λεκτῶν, καὶ οὐχ οἱ ἑτερόδοξοι μόνον, οἷον οἱ Ἐπικούρειοι, ἀλλὰ καὶ οἱ Στωϊκοί, ὡς οἱ περὶ τὸν Βασιλείδην, οἷς ἔδοξε μηδὲν εἶναι ἀσώματον. Traduciamo in termini rigorosamente stoici la terminologia di questo passo. Sesto qui si esprime in modo generico e non tecnico. Negare la ὑπαρξιν τῶν λεκτῶν equivale a negare il modo d'essere specifico dei dicibili, che sappiamo essere la sussistenza. Lo stesso vale per l'affermazione di carattere più generale, attribuita alla scuola di Basilide, secondo cui μηδὲν εἶναι ἀσώματον. Questa affermazione non va intesa nel senso che l'incorporeo non "esiste" affatto (senso del tutto ortodosso) ma nel senso che l'incorporeo, per Basilide e i suoi seguaci, era un puro nulla, quindi nemmeno un qualcosa sussistente. Dei quattro incorporei ammessi dagli Stoici, vuoto, tempo, luogo e dicibili, solo questi ultimi hanno il marchio stoico di fabbrica. Ciò significa, a mio avviso, che dall'affermazione che μηδὲν εἶναι ἀσώματον discendevano, per Basilide e soci, conseguenze diverse per i dicibili rispetto a quelle interessanti i primi tre incorporei. Mentre vuoto, tempo e luogo, cessando di essere incorporei, non cessavano, per questo, di essere concepiti come privi di realtà, i dicibili, cessando di essere incorporei, cessavano invece di avere alcuna realtà. In altri termini, mentre i primi tre vengono meno solo come incorporei, i dicibili vengono meno del tutto. A venire meno del tutto sono cose che nascono come esclusivamente incorporee. Alla luce di queste considerazioni, una ipotizzabile divisione "basilidea" del qualcosa potrebbe in effetti presentare più di un punto in comune con la divisione eterodossa riferita da Seneca. Una volta abolito l'incorporeo, rimane in effetti solo ciò esiste e ciò che non esiste. Il qualcosa perde di rilevanza dal punto di vista ontologico con la sua abolizione. La preoccupazione di Seneca sembra essere infatti quella di attenuare quanto più possibile l'incompatibilità tra la concezione platonica del genere sommo e quella stoica. La mia ipotesi è che Seneca abbia trovato nella fazione gravitante intorno a Basilide ciò di cui aveva bisogno. La divisione del qualcosa sostenuta dalla fazione

completezza non è per nulla minacciata dal fatto che i concetti, in quanto non-qualcosa, non cadono sotto il genere “qualcosa”.<sup>49</sup> Tutt'altro. Gli Stoici volevano che tale esaustività implicasse proprio questa importante esclusione. Per questo motivo l'onnicomprendività del qualcosa come genere sommo va opportunamente qualificata. Il genere sommo include non qualunque cosa, ma qualunque cosa che abbia uno statuto ontologico.<sup>50</sup> E poiché ad avere uno statuto ontologico sono solo corpi e incorporei, il qualcosa include solo corpi e incorporei. Limitare l'essere qualcosa a corpi e incorporei corrispondeva per gli Stoici alla messa al bando degli universali dall'orizzonte della realtà oggettiva. Tale appendice negativa, costituita dai concetti e pertanto ricadente al di fuori dell'ontologia stoica, era l'essenziale complemento polemico di quest'ultima. Fra poco ne discuteremo approfonditamente.

#### 4. L'OGGETTIVITÀ DEGLI INCORPOREI

Che i corpi siano entità oggettive è pacifico e incontestabile. Più difficile è mostrare che lo sono anche gli incorporei. L'oggettività degli incorporei è garantita dal loro particolare modo d'essere che è la sussistenza. A tal fine è opportuno soffermarsi sulla già menzionata distinzione tra *ὑπάρχειν* e *ὑφείσταναι*. Questa distinzione

---

minoritaria era più compatibile con la divisione platonica (prediletta da Seneca) di quanto non lo fosse la divisione stoica ortodossa. Non restava infatti che lasciar fuori le finzioni della mente per far spazio al *quod est* come genere sommo. In effetti, ci si potrebbe chiedere se ha senso ancora mantenere il qualcosa come genere sommo solo per far spazio a finzioni come Centauri e Giganti. Chiediamoci ora: cosa ne è dei primi tre ex-incorporei? La mia ipotesi è che Basilide pur smettendo di concepirli come incorporei non li concepisse come privi di realtà. Questa posizione è compatibile con la divisione del qualcosa che troviamo in Seneca, in esistenti e non esistenti e corrispondente a quella tra ciò che ha *substantia* e ciò che non ne ha. Gli ex-incorporei sopravvissuti all'abolizione dell'incorporeo andrebbero pertanto collocati sotto il primo corno. Una conferma di questo viene dalla caratterizzazione di vuoto e tempo come quasi-esistenti (§ 22). L'altro corno, costituito dai non esistenti, è esemplificato, per ragioni di convenienza e diplomazia conciliatorie, solo da *figmenta* dell'immaginazione letteraria (in un contesto filo-platonico come quella della lettera sarebbe stato forse sconveniente spiegare a Lucilio in che senso i concetti generali non sono idee ma figmenti o immagini e in che senso essi non hanno realtà).

<sup>49</sup> Caston 1999, pp. 162-164.

<sup>50</sup> Questa conclusione si evince chiaramente dalla combinazione delle testimonianze per cui il qualcosa si divide solo in corpi e incorporei con quelle per cui il qualcosa è il *γένος γενικώτατον πάντων* (*Sext. Emp. Pyrrh. hyp. II 86*; Phil. Alex. *Leg.* 2. 86; 3. 175).

è stata spesso interpretata come se la ὑπαρξις, rispetto alla sussistenza, costituisse uno statuto ontologico supplementare, prerogativa esclusiva del tempo presente e dei dicibili veri (predicati e asseribili).<sup>51</sup> Vi sono buone ragioni per ritenere errata questa interpretazione. Vediamo perché.

In un passo di Plutarco si legge:

È contrario alla nozione (*scil.* del tempo) che vi sia un tempo futuro e un tempo passato e che non vi sia un tempo presente, ma sussistano il *poco fa* e il *ieri* mentre l'*ora* sia assolutamente nulla. Invero questo capita agli Stoici perché non ammettono una parte minima del tempo e non vogliono che l'*ora* sia indivisibile, ma affermano che, qualunque cosa uno creda di pensare come presente una volta afferratala, di essa una parte è futuro, l'altra è passato; di modo che nessuna parte del presente perdura o resta nell'*ora*, se del tempo che si dice esser presente una parte verrà assegnata al futuro, l'altra al passato ... Fra questi (*scil.* gli Stoici) Archedemo dice che l'*ora* è una specie di sutura e incontro del passato con ciò che viene dopo ... Crisippo ... [afferma] nel suo trattato *Sul vuoto* e altrove che la parte del tempo che è passata e la parte del tempo che è futura non sono ma sussistono, mentre il presente è soltanto ... Poi nei libri terzo, quarto e quinto dell'opera *Sulle parti* giudica che del tempo presente una parte è futuro, l'altra è passato. Di conseguenza gli accade (*scil.* a Crisippo) di dividere ciò che è del tempo nelle parti che non sono di ciò che è; gli accade anzi di non lasciare assolutamente nulla che sia, se il presente non ha nessuna parte che non è futuro o passato.<sup>52</sup>

Apprendiamo inoltre da Stobeo che Crisippo era lapalissiano nell'affermare che “nessun tempo è interamente presente (ὅτι οὐδεὶς

<sup>51</sup> Cfr., per esempio, Brunschwig 2003, p. 215 n. 26: “This third ontological verb (*scil. huparchein*) seems not to coincide either with *einai* or with *huphistanai*. Usually, as here, it expresses a comparatively higher ontological status than *huphistanai*; but it still seems to be distinct from *einai*, in the sense that it is apposite to use it when speaking not of objects (bodies), but rather of *actual* states of affairs, or of predicates assertible of their subjects in a true proposition”. Cfr. anche Totschnig 2013, pp. 137-144.

<sup>52</sup> *Comm. not.* 1081c-f: Παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστι χρόνον εἶναι μέλλοντα καὶ παρῳχημένον, ἐνεστῶτα δὲ μὴ εἶναι χρόνον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄρτι καὶ τὸ πρῶην ὑφεστάναι, τὸ δὲ νῦν ὅλως μὴδὲν εἶναι. καὶ μὴν τοῦτο συμβαίνει τοῖς Στωικοῖς ἐλάχιστον χρόνον μὴ ἀπολείπουσι μὴδὲ τὸ νῦν ἀμερὲς εἶναι βουλομένοις, ἀλλ' ὅτι ἂν τις ὡς ἐνεστῶς οἴηται λαβῶν διανοεῖσθαι, τούτου τὸ μὲν μέλλον τὸ δὲ παρῳχημένον εἶναι φάσκουσιν· ὥστε μὴθὲν κατὰ τὸ νῦν ὑπομένειν μὴδὲ λείπεσθαι μόριον χρόνου παρόντος, ἂν, ὃς λέγεται παρεῖναι, τούτου τὰ μὲν εἰς τὰ μέλλοντα τὰ δ' εἰς τὰ παρῳχημένα διανέμῃται ... τούτων δ' Ἀρχέδημος μὲν ἀρμῆν τινα καὶ συμβολὴν εἶναι λέγων τοῦ παρῳχημένου καὶ τοῦ ἐπιφερομένου τὸ “νῦν” ... Χρύσιππος ... ἐν μὲν τῷ περὶ τοῦ Κενοῦ καὶ ἄλλοις τισὶ τὸ μὲν παρῳχημένον τοῦ χρόνου καὶ τὸ μέλλον οὐχ ὑπάρχειν ἀλλ' ὑφεστηκέναι φησί, μόνον δὲ ὑπάρχειν τὸ ἐνεστηκός, ἐν δὲ τῷ τρίτῳ καὶ τετάρτῳ καὶ πέμπτῳ περὶ τῶν Μερῶν τίθησι τοῦ ἐνεστηκόςτος χρόνου τὸ μὲν μέλλον εἶναι τὸ δὲ παρεληλυθός. ὥστε συμβαίνει τὸ ὑπάρχον αὐτῷ τοῦ χρόνου διαίρειν εἰς τὰ μὴ ὑπάρχοντα τοῦ ὑπάρχοντος μᾶλλον δ' ὅλως τοῦ χρόνου μὴδὲν ἀπολείπειν ὑπάρχον, εἰ τὸ ἐνεστηκός οὐδὲν ἔχει μέρος, ὃ μὴ μέλλον ἐστὶν ἢ παρῳχημένον.

ὅλως ἐνίσταται χρόνος)".<sup>53</sup> Crisippo precisava questa affermazione osservando che "nessun tempo è esattamente presente ma è detto presente in senso approssimativo (μηθένα κατ' ἀπαρτισμὸν ἐνεστάναι χρόνον, ἀλλὰ κατὰ πλάτος λέγεσθαι)".<sup>54</sup>

Da queste due fonti risulta che gli Stoici avevano due nozioni del tempo presente, una esatta e una approssimativa. In base alla prima, il presente è un punto inesteso privo di durata, sutura tra passato e futuro (questo è il primo motivo di sconcerto per Plutarco), in base alla seconda il presente sembra avere una propria durata ed esistenza. La prima nozione è il frutto di una analisi teoretica del tempo e delle sue parti, la seconda scaturisce invece da quanto direttamente attestato dalla percezione. È il presente inteso in questo secondo modo ad essere detto ὑπάρχειν. Che la seconda nozione fosse subordinata alla prima è confermato dal fatto che Crisippo analizzava il presente inteso come τὸ ὑπάρχον nei termini di una unità temporale disomogenea e spuria composta da una parte passata e da una futura, destando per la seconda volta lo sconcerto di Plutarco. È forse questo il significato dell'oscura affermazione che troviamo nel sopra citato passo plutarco: "Di conseguenza gli accade (*scil. a Crisippo*) di dividere ciò che è del tempo nelle parti che non sono di ciò che è (ὥστε συμβαίνει τὸ ὑπάρχον αὐτῷ τοῦ χρόνου διαιρεῖν εἰς τὰ μὴ ὑπάρχοντα τοῦ ὑπάρχοντος)".<sup>55</sup>

L'affermazione secondo cui il tempo presente ὑπάρχει è ciò che consente a Crisippo di parlare non del presente, che a rigore non è una parte del tempo e quindi non ha uno statuto ontologico proprio, ma delle cose realmente esistenti (i corpi). È la percezione che gioca un ruolo decisivo nell'ascrizione della ὑπαρξις al tempo presente.<sup>56</sup> Qui per percezione bisogna intendere l'apprensione di qualcosa di corporeo che esiste realmente. Gli Stoici chiamavano questo qualcosa τὸ ὑπάρχον. La differenza tra τὸ ὑπάρχον e τὸ ὄν è la seguente: mentre τὸ ὄν designa qualcosa che ha l'esistenza, ossia lo statuto ontologico proprio dei corpi, τὸ ὑπάρχον designa qualcosa che ha realmente quello statuto<sup>57</sup> ed è realmente nel modo in cui ci si rappresenta che stia. Solo un corpo che esiste realmente può essere

<sup>53</sup> Stob. *Ecl.* I, 106, 13-14.

<sup>54</sup> *Ivi*, 17-18.

<sup>55</sup> *Comm. not.* 1081f.

<sup>56</sup> Stob. *Ecl.* I, 106, 1-4.

<sup>57</sup> [Sext. Emp. Adv. math. VII 245.](#)

presente al percipiente e quindi rappresentabile. E solo un oggetto siffatto offre alla percezione quella duratura disponibilità di sé e delle proprie caratteristiche tale da garantire l'esito conoscitivo più felice, la καταληπτική φαντασία per l'appunto.<sup>58</sup> In altri termini, il presente, in quanto limite tra passato e futuro, non ha uno statuto ontologico, mentre in quanto durata spuria derivata dalla percezione dei corpi realmente esistenti, riceve in prestito da questi ultimi la ὑπαρξις.

Al riguardo vi è ancora un passo che vorrei considerare. Si tratta di una testimonianza riguardante la concezione stoica della memoria. È contenuto nel *De sollertia animalium* di Plutarco. Qui leggiamo a un certo punto quanto segue: “la memoria è comprensione di un asseribile passato, il presente del quale è compreso a partire dalla percezione (μνήμην δὲ κατάληψιν ἀξιώματος παρεληλυθότος, οὗ τὸ παρὸν ἐξ αἰσθήσεως κατελήφθη)”.<sup>59</sup> Essa è sostanzialmente complementare con la definizione stoica standard di memoria come θησαυρισμὸς φαντασιῶν.<sup>60</sup> Al posto di θησαυρισμός e φαντασιῶν, questa definizione presenta rispettivamente κατάληψις e παρεληλυθὸς ἀξίωμα. È interessante il confronto tra queste due coppie. La prima sembra descrivere la memoria dal punto di vista della sua condizione passiva, la seconda invece descrive ciò in cui consiste l'attività della memoria. Proprio per questo, nel primo caso abbiamo una pluralità di oggetti, nel secondo uno soltanto. C'è però una difficoltà, nell'armonizzare queste due definizioni, che si può esprimere così: nel primo caso la memoria ha a che fare con le rappresentazioni, mentre nel secondo con un asseribile. Non è una difficoltà di poco conto. Rappresentazione e asseribile appartengono infatti a categorie ontologiche differenti, essendo la prima un corpo e il secondo un incorporeo. Vi è un modo per venire a capo di questa difficoltà? La memoria, avendo come oggetto il passato, ha come oggetto qualcosa che non è più, in altri termini ha come oggetto qualcosa che è per definizione privo di ὑπαρξις, esistenza reale. Malgrado ciò, essa non è memoria di nulla ma di qualcosa. Ecco perché la memoria è qui presentata, in termini epistemologicamente forti, come κατάληψις di un qualcosa, a suo modo, presente, quale è

<sup>58</sup> [Diog. Laert. VII 46](#); [Sext. Emp. Adv. math. VII 248](#).

<sup>59</sup> 961c. Cfr. su questo passo Helmbold 1952.

<sup>60</sup> [Sext. Emp. Adv. math. VII 373](#).



l'asseribile costruito al tempo passato.<sup>61</sup> Il suo essere κατάληψις (non sensoriale) dipende con ogni probabilità dal fatto che la memoria come θησαυρισμός si costituisce grazie alle perfette icone della realtà riprodotte nell'egemonico dalle rappresentazioni catalettiche. Non esistendo più o non essendo più così e così l'oggetto corporeo che ha prodotto quell'icona, per esempio Catone mentre passeggiava (un corpo disposto in un certo modo), la memoria ha come oggetto vicario l'asseribile costruito al tempo passato che verte su quel corpo. Tale asseribile, in quanto presente, è sempre disponibile al percipiente. Il prosiegua del passo contiene qualcosa di molto interessante e di assai pertinente a quanto finora si è detto: οὐ̄ (*scil.* παρεληλυθὸς ἀξίωμα) τὸ παρὸν ἐξ αἰσθήσεως κατελήφθη. L'errore da non commettere è quello di pensare che con τὸ παρὸν gli Stoici volessero riferirsi ad un nuovo asseribile. Si tratta al contrario di un corpo realmente esistente. Solo un corpo realmente esistente può essere oggetto di una κατάληψις sensoriale. In altri termini, il presente dell'asseribile significato dall'enunciato "Catone camminava" è in questo caso Catone camminante. Se questo è vero, allora τὸ παρὸν è qui molto probabilmente sinonimo di τὸ ὑπάρχον.

Alla luce di ciò, come intendere invece l'attribuzione della ὑπαρξις a predicati ed asseribili? Si tratta della stessa ὑπαρξις propria degli esistenti corporei? Due sono le testimonianze chiave al riguardo. La prima è di Stobeo:

Crisippo afferma che il presente è soltanto, laddove passato e futuro sussistono, ma in nessun modo sono. Allo stesso modo i predicati che sono detti essere sono i soli attributi, per esempio il passeggiare è in me quando passeggio, mentre non è in me quando sono sdraiato o seduto.<sup>62</sup>

La seconda di Sesto Empirico:

Dicono (*scil.* gli Stoici) che è vero l'asseribile che è e che si oppone a qualcosa, mentre è falso quello che non è e che si oppone a qualcosa.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> [Ivi, VIII 255.](#)

<sup>62</sup> Stob. *Ecl.* I 106, 18-23: Μόνον δ' ὑπάρχειν φησὶ τὸν ἐνεστώτα, τὸν δὲ παρωχημένον καὶ τὸν μέλλοντα ὑφεστάναι μὲν, ὑπάρχειν δὲ οὐδαμῶς φησιν, ὡς καὶ κατηγορήματα ὑπάρχειν λέγεται μόνον τὰ συμβεβηκότα, οἷον τὸ περιπατεῖν ὑπάρχει μοι ὅτε περιπατῶ, ὅτε δὲ κατακέκλιμαι ἢ κάθημαι οὐχ ὑπάρχει.

<sup>63</sup> [Sext. Emp. Adv. math. VIII 85](#): φασὶ γὰρ ἀληθὲς μὲν εἶναι ἀξίωμα ὃ ὑπάρχει τε καὶ ἀντίκειται τινι, ψεῦδος δὲ ὃ οὐχ ὑπάρχει μὲν ἀντίκειται δὲ τινι.

Bisogna subito mettere in risalto una differenza tra predicati e parti del tempo che potrebbe essere decisiva. Le due distinzioni, quella tra predicati che sono συμβεβηκότα e predicati che non lo sono e quella tra asseribili veri e asseribili falsi, non sono modellate sulla contrapposizione tra ὑπάρχειν e ὑφεστάναι ma su quella tra ὑπάρχειν e οὐχ ὑπάρχειν. Tornerò su questo punto più avanti. Quanto Sesto scrive subito dopo non aiuta a comprendere il modo in cui è usato ὑπάρχειν in questi due passi:

Quando si chiede loro (*scil.* agli Stoici) cosa sia ciò che è, essi rispondono: ciò che muove una rappresentazione catalettica. Subito dopo però, messi alla prova riguardo alla rappresentazione catalettica ripiegano di nuovo su ciò che è ... affermando che catalettica è la rappresentazione che proviene da ciò che è conformemente a ciò che è.<sup>64</sup>

Ciò che è, τὸ ὑπάρχον, è qui descritto come ciò che muove o causa una rappresentazione catalettica. La rappresentazione catalettica a sua volta come ciò che proviene da τὸ ὑπάρχον ed è conforme a τὸ ὑπάρχον. Indipendentemente dalla validità o meno dell'accusa di dialelle mossa da Sesto agli Stoici, τὸ ὑπάρχον designa qui un corpo realmente esistente. Appare subito evidente che τὸ ὑπάρχον, a misura del suo essere τὸ καταληπτικὴν κινούν φαντασίαν, non può essere il *definiens* di ἀληθές, cioè qualcosa di incorporeo, poiché l'incorporeo non è capace di fare né di patire alcunché. Il problema però è che il sintagma ἀντίκειταιί τινι esprime una relazione che può aver luogo solo tra asseribili incorporei. Riporta infatti Sesto:

Sono opposte quelle cose di cui l'una eccede rispetto all'altra per mezzo della negazione, come ad esempio: "è giorno" – "non è giorno". Infatti l'asseribile "non è giorno" per mezzo della negazione "non" eccede rispetto all'asseribile "è giorno" e per questo è opposto ad esso.<sup>65</sup>

La testimonianza di *Adv. math.* VIII 85-86 contiene allora qualcosa di sconcertante, almeno a prima vista: sembra infatti affermare che è l'asseribile incorporeo vero, in quanto τὸ ὑπάρχον, a muovere o

<sup>64</sup> [Ivi, 85-86](#): ἐρωτώμενοι δέ, τί ἐστι τὸ ὑπάρχον, λέγουσι τὸ καταληπτικὴν κινούν φαντασίαν· εἶτα περὶ τῆς καταληπτικῆς φαντασίας ἐξεταζόμενοι πάλιν ἐπὶ τὸ ὑπάρχον ... ἀνατρέχουσι, λέγοντες "καταληπτικὴ ἐστι φαντασία ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον".

<sup>65</sup> [Ivi, 89](#): οἱ Στωϊκοὶ φασὶ γὰρ· ἀντικείμενά ἐστιν ὧν τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἀποφάσει πλεονάζει, οἷον· ἡμέρα ἐστίν – οὐχ ἡμέρα ἐστίν. τοῦ γὰρ "ἡμέρα ἐστίν" ἀξιώματος τὸ "οὐχ ἡμέρα ἐστίν" ἀποφάσει πλεονάζει τῇ "οὐχί", καὶ διὰ τοῦτ' ἀντικείμενόν ἐστιν ἐκείνω.

causare la rappresentazione catalettica.<sup>66</sup> Pertanto delle due l'una: o qui siamo in presenza di una patente smentita della concezione stoica generale dell'incorporeo<sup>67</sup> oppure di un fenomeno che intreccia semantica e ontologia in un modo che non si lascia afferrare né subito né facilmente. La prima ipotesi è improbabile per la seguente ragione. Sesto, sempre così pronto a mettere gli Stoici in contraddizione con se stessi, non si sarebbe certo fatto scappare una così grande occasione, se proprio di questo si fosse trattato. Egli invece si limita a muovere contro di loro l'accusa di diallele. Non resta che la seconda ipotesi. La descrizione dell'asseribile vero in termini di τὸ ὑπάρχον presuppone il fenomeno che Quine chiamava discesa semantica.<sup>68</sup> Da questo punto di vista, dire che un asseribile ὑπάρχει e οὐχ ὑπάρχει significa dire quanto segue: nel primo caso che le cose stanno nel modo in cui si asserisce che stanno nell'asseribile (vi è un esistente corporeo corrispondente al soggetto dell'asseribile ed esso esemplifica il predicato asserito del soggetto medesimo), nel secondo caso, che le cose non stanno nel modo in cui si asserisce che stanno nell'asseribile (o non vi è un esistente corporeo corrispondente al soggetto dell'asseribile oppure vi è ma esso non esemplifica il predicato asserito del soggetto medesimo).<sup>69</sup>

In altri termini, il tempo presente è dischiuso dalle rappresentazioni catalettiche sensoriali dei corpi realmente esistenti che verificano o falsificano direttamente i nostri asseribili. Invece di ciò che non è più esistente o è esistente ma non è più così e così e di ciò che non è ancora esistente o è esistente ma non è ancora così e così, non possiamo avere rappresentazioni catalettiche sensoriali ma possiamo farlo oggetto di asserzioni vere o false, formulate rispettivamente al passato e al futuro. Per coerenza con la definizione stoica di vero e falso, anche gli asseribili corrispondenti devono poter essere detti ὑπάρχειν e οὐχ ὑπάρχειν a seconda del loro essere veri o falsi. Il loro ὑπάρχειν e οὐχ ὑπάρχειν ha qui semplicemente a che fare con lo stare o non lo stare le cose (passate e future) nel modo in cui nell'asseribile si asserisce che sono state o saranno.

---

<sup>66</sup> Cfr. Schofield 1988, p. 352 n. 25.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Quine 1981, pp. 20-21. Cfr. al riguardo Alessandrelli 2013, p. 129 n. 47.

<sup>69</sup> Cfr. Cavini 1993, p. 92 sgg.; Cavini 1996.

Noi sappiamo che per gli Stoici ogni asseribile, senza eccezione alcuna, era vero o falso.<sup>70</sup> Bene, cosa ne è, da questo punto di vista, di un asseribile quando non è proferito da qualcuno l'enunciato che lo significa? Questa domanda non riguarda direttamente la validità senza eccezioni del principio di bivalenza. Agli Stoici bastava a garantire tale validità il fatto che un asseribile risulti essere sempre vero o falso quando viene proferito l'enunciato che lo significa. Tale concezione ha però un inconveniente. Essendo l'asseribile un *πρᾶγμα* completo costruito tramite l'unione di una *πτῶσις* e di un predicato<sup>71</sup> e avendo luogo tale connessione proprio quando viene proferito un enunciato dichiarativo, un tale *πρᾶγμα* semplicemente non c'è quando non è proferito l'enunciato che lo significa e se non c'è non ha ovviamente alcun senso porsi il problema se esso sia vero o falso. La natura sintattica dell'asseribile è quindi responsabile di una pericolosa dipendenza del vero e del falso dal momento temporale in cui il parlante proferisce l'enunciato che lo significa e ad essa bisognava in qualche modo ovviare (evitando soluzioni troppo platoniche). Gli Stoici ovviarono in parte a questa difficoltà con una soluzione sub-proposizionale e in qualche modo pre-sintattica, ossia stabilendo che i corpi con le loro interazioni causali (azioni e passioni) e i loro movimenti rendono i predicati designanti tali azioni e passioni veri o falsi dei medesimi corpi<sup>72</sup> e ciò indipendentemente dal fatto che dei parlanti usino quei predicati per costruire gli asseribili corrispondenti.

Analogamente mi sembra che la distinzione documentata nel passo di Stobeo sui predicati tra *ὑπάρχειν* e *οὐχ ὑπάρχειν* corrisponda a quella tra predicati esemplificati dai corpi (qualificati e disposti in un certo modo), i quali predicati sono chiamati attributi (*συμβεβηκότα*), e predicati non esemplificati dai corpi. È degno di nota il fatto che nel passo di Stobeo non sia menzionata la sussistenza dei predicati. Ciò dipende a mio avviso dal fatto che essa è data semplicemente per presupposta. Da questo punto di vista si registra un'asimmetria tra la concezione stoica del tempo presente e quella dei predicati cui è detta competere la *ὑπαρξις*. Di

---

<sup>70</sup> Cic. *De fato* 38.

<sup>71</sup> [Diog. Laert. VII 64](#).

<sup>72</sup> Stob. *Ecl.* I, 106, 5-23; *Ivi*, 138, 14-139, 4; [Sext. Emp. Adv. math. IX 211](#); Clem. Alex. *Strom.* 8.9.26, 3-4; *Ivi*, 8.9.30, 1-3.

questa asimmetria recano una traccia anche le fonti. In Stobeo e Plutarco, riguardo al tempo, leggiamo rispettivamente: μόνον δ' ὑπάρχειν φησὶ τὸν ἐνεστώτα e μόνον δὲ ὑπάρχειν τὸ ἐνεστηκός. In Stobeo invece, riguardo ai κατηγορήματα, leggiamo: καὶ κατηγορήματα ὑπάρχειν λέγεται μόνα τὰ συμβεβηκότα. La differenza di posizione tra μόνον e μόνα potrebbe sembrare insignificante. Ad un esame più approfondito risulta l'esatto contrario. Ne risulta infatti che mentre il tempo presente ὑπάρχει soltanto, soltanto un predicato/attributo ὑπάρχει, il che equivale a dire che un predicato/attributo anche ὑπάρχει.<sup>73</sup> A cosa si deve questa asimmetria? Al fatto che mentre il presente di per sé, in quanto punto inesteso privo di durata, non ha uno statuto ontologico proprio (diversamente dal passato e dal futuro, entrambi sussistenti), i predicati/attributi sono di per sé sussistenti. Al fatto che il tempo appartiene al mondo quale componente oggettiva del suo arredo, mentre i predicati, in quanto dicibili, appartengono al resoconto oggettivo del mondo e del suo arredo. Ciò comporta che tra mondo e tempo presente non vi sia alcuno scarto di piano (essendo il tempo dimensione del suo movimento),<sup>74</sup> diversamente da quanto accade tra mondo e dicibili. In generale, la sussistenza dei dicibili è la sola garanzia della loro disponibilità quali significati oggettivi delle parole di cui ci serviamo per descrivere il mondo esterno. Se essi non fossero intrinsecamente sussistenti, sarebbero semplicemente nulla e verrebbe meno, con essi, anche la possibilità di parlare del mondo esterno. A questa oggettività dei dicibili incorporerei si deve il loro essere dei τινά.

In quanto sussistenti passato e futuro sono blocchi temporali oggettivi totalmente determinati. Proprio perché totalmente determinati è possibile esprimersi sul loro conto veritieramente. La consistenza del passato e del futuro è garantita proprio dalla loro sussistenza. La consistenza ontologica del passato e del futuro fonda la tesi stoica secondo cui tutti gli asseribili sono veri o falsi. Se questo è vero, allora è proprio la sussistenza di passato e futuro a farci sicuri del fatto che l'uno è stato e l'altro sarà. Da questo punto

<sup>73</sup> Per una diversa interpretazione cfr. Schofield 1988, p. 349 n. 20. Schofield sostiene che il presente non gode solo della ὑπαρξις ma anche della sussistenza sulla base del seguente argomento: "time subsists, the present is a time, so the present must subsist". Cfr. anche Totschnig 2013, p. 140: "... the present *may also* subsist ...".

<sup>74</sup> Stob. *Ecl.* I 106, 5.

di vista, lungi dall'indebolirli ontologicamente, Crisippo attraverso la sussistenza afferma il carattere oggettivo e determinato di passato e futuro. Ne consegue che il tempo nella sua interezza (ὁ σύμπας χρόνος) è un incorporeo sussistente bidirezionalmente infinito. In questo senso il tempo è un τί, cioè, qualcosa di oggettivo e reale. Passato e futuro sono invece incorporei sussistenti unidirezionalmente infiniti, limitati dal presente.

Se mi sono soffermato a lungo sul tempo e sui dicibili, è a causa della doppia ascrizione ontologica, in termini di ὑπόστασις e di ὑπαρξις, da cui sono interessati. I rimanenti due incorporei, vuoto e luogo, sono invece detti solo sussistere.<sup>75</sup>

Affermare che il vuoto è un τί significa concepire il vuoto come oggettiva assenza di corpo (ἐρημία σώματος<sup>76</sup> o διάστημα ἔρημον σώματος<sup>77</sup>) dotata di un'estensione infinita.<sup>78</sup> Se il vuoto non fosse oggettiva assenza di corpo, non ci sarebbe, per quel corpo che è il cosmo, qualcosa in cui disperdersi durante e dopo l'ἐκπύρωσις alla fine di un ciclo cosmico. Questa oggettività del vuoto tuttavia deve essere tale da non interferire in nessun modo con i due processi riguardanti la vicenda ciclica del cosmo, quello di sviluppo e quello di dispersione. In altri termini questa oggettività può competere solo a un incorporeo a misura del suo essere incapace di fare e patire alcunché. Il vuoto è oggettivo al modo di qualcosa che, circondando il cosmo corporeo esistente, sussiste nella sua infinitezza intorno ad esso. Il vuoto è pertanto un incorporeo sussistente. In quanto tale è qualcosa di oggettivo, cioè un τί.

Affermare che il luogo è un τί significa ritenere che la porzione di spazio occupata da ciascun esistente corporeo è qualcosa di oggettivo. Affermare che ogni corpo discreto (ma questo deve valere, in qualche modo, anche per i corpi diffusi o masse corporee) ha il proprio luogo, significa affermare che nel cosmo ad ogni corpo è garantita *almeno* una porzione di spazio reale delimitata dalla sua

<sup>75</sup> Vuoto: Stob. *Ecl.* I 161, 24: Κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ ὑπόστασιν ἄπειρόν ἐστι; Cleomed. 8, 10-14: Ἀναγκαῖον τοίνυν εἶναι τινα ὑπόστασιν κενοῦ. Ἔστι δὲ ἀπλουστάτη ἢ αὐτοῦ ἐπίνοια, ἀσωμάτου τε καὶ ἀναφοῦς ὄντος, καὶ οὔτε σχῆμα ἔχοντος οὔτε σχηματιζομένου, καὶ οὔτε τι πάσχοντος οὔτε ποιούντος, ἀπλῶς δὲ σῶμα δέχεσθαι οἴου τε ὄντος. Luogo: SVF II 505: ὡς οἱ Στωϊκοὶ λέγουσι, παρυφίσταται τοῖς σώμασιν ὁ τόπος.

<sup>76</sup> SVF II 504.

<sup>77</sup> SVF II 505.

<sup>78</sup> Stob. *Ecl.* I 161, 21-22, 24.

altezza, larghezza e profondità. Tale porzione di spazio deve essere incorporea. Se questa porzione non fosse incorporea, verrebbe meno questo requisito minimo. Se infatti il luogo fosse un corpo, esso dovrebbe risultare a sua volta in un luogo. Ci si troverebbe così intrappolati in un regresso all'infinito. Venendo meno questo requisito, verrebbe meno la presenza dei corpi all'interno del cosmo. Un corpo infatti non può trovarsi nel cosmo, se non gli è dato di occupare nemmeno quella porzione di spazio delimitata dalla sua altezza, larghezza e profondità. Il luogo è pertanto qualcosa di oggettivo, è cioè un  $\tau\acute{\iota}$ , nella sua qualità di porzione incorporea di spazio, sussistente in connessione con l'esistente corporeo che la occupa e, contemporaneamente, la delimita.

Dovrebbe risultare adesso chiaro in che senso corpi e incorporei erano  $\tau\acute{\iota}\nu\acute{\alpha}$  per gli Stoici: il  $\tau\acute{\iota}$  designava per loro l'ambito di ciò che è oggettivo. A questo ambito appartenevano di diritto solo i corpi, in quanto esistenti, e gli incorporei, in quanto sussistenti.

## 5. GLI INCORPOREI NON SONO PARTICOLARI

Vediamo adesso invece perché l'ontologia stoico-crisippea del qualcosa non può essere interpretata come un'ontologia di entità particolari corporee e incorporee (come pensano Sedley e Brunschwig). Se corpi e incorporei sono qualcosa, devono esserlo esattamente nello stesso senso e allo stesso modo, pena un madornale errore logico di omonimia nella costituzione del qualcosa come genere di cui corpi e incorporei sono specie. Ora, è evidente che i corpi (almeno quelli discreti) sono dei particolari. La particolarità dei corpi è una diretta conseguenza del principio dell'identità degli indiscernibili. In base a questo principio, ogni corpo nel *kosmos* stoico è un *unicum* irripetibile, ontologicamente iperdeterminato, identico solo a se stesso. Va da sé che un corpo siffatto sia anche un particolare, cioè un'entità individua e discreta.

Molto più problematico invece è affermare che gli incorporei per gli Stoici fossero dei particolari.

Per dimostrare che anche gli incorporei per gli Stoici erano dei particolari Brunschwig si serve del cosiddetto test stoico di particolarità, a suo avviso una delle prestazioni eseguite da un

argomento particolarmente caro a Crisippo, l'utide. Brunschwig ritiene che l'utide fosse concepito da Crisippo come un vero e proprio test capace di certificare la "particolarità" delle entità che lo superavano, sia corporee sia incorporee.

Ciò solleva però una difficoltà. È stato recentemente affermato<sup>79</sup> che la premessa maggiore dell'utide, il condizionale indefinito "Se qualcuno è ad Atene, questi non è a Megara", comporta una quantificazione *solo* su individui discreti (in particolare gli uomini, compreso l'uomo ideale). Se questo è vero, esso non può essere stato concepito dagli Stoici come un test di particolarità. Se fosse stato concepito veramente come un test siffatto, esso sarebbe dovuto risultare valido per ogni entità – sia corporea sia incorporea, sia discreta sia diffusa – della loro ontologia. Quando lo si applica agli incorporei non solo si hanno risultati disomogenei ma si ha anche molto forte l'impressione di una sostanziale estraneità della *ratio* e del campo di applicazione dell'utide alla *ratio* e al dominio dell'incorporeo.

Facciamo un esempio. L'utide, inteso come test di particolarità, è superato, e non a caso, solo dal più corporeo dei quattro incorporei canonici, ossia dal luogo. Vuoto, tempo e *lekta, pace* Brunschwig, non superano affatto il test. In ragione della dipendenza del luogo dal corpo discreto che lo occupa, possiamo concepirlo come un particolare. Questa dipendenza è così stretta che sembra fare del luogo quasi un corpo. Questo però non vale per il tempo e il vuoto, che sono infiniti e per questo patentemente inadatti a rimpiazzare l'occorrenza di *tis* nell'antecedente della premessa maggiore. Secondo Brunschwig, il vuoto passa il test e s'impone pertanto come qualcosa di particolare previe le due tesi, indipendenti l'una dall'altra, che 1) non c'è vuoto alcuno all'interno del cosmo e che 2) c'è vuoto *solo* al di fuori del cosmo. Ecco, secondo lui, il modo in cui l'utide si sarebbe prestato a questo compito: 1) se qualcosa sta al di fuori del *kosmos*, non può stare al suo interno; 2) ma il vuoto sta al di fuori del *kosmos*; quindi 3) il vuoto non può stare al suo interno. Tutto ciò sembra, a dire il vero, un poco macchinoso. Il motivo per cui il vuoto non può stare all'interno del mondo non è dovuto a una sua caratteristica intrinseca, cioè al suo presunto

---

<sup>79</sup> Crivelli 2007, p. 103.



statuto di entità particolare non ubiqua ma a una circostanza estrinseca, cioè al fatto che all'interno del mondo c'è il *plenum* integrale. Il caso dei *lekta* è forse ancora più emblematico. Chiediamoci: è vero affermare che il *lekton* proferito ad Atene, per esempio l'utile stesso in quanto complesso di *lekta*, non può trovarsi a Megara? È sicuramente vero che l'enunciato corporeo proferito ad Atene, non può trovarsi a Megara. Ma questo vale anche per il suo contenuto incorporeo? Direi proprio di no. Mentre l'enunciato, il *logos* corporeo, proferito ad Atene passa il test, è necessario che il suo significato non lo superi e che non lo superi proprio per la sua natura incorporea. Se infatti passasse il test, sarebbe impossibile proferire a Megara nello stesso istante un enunciato fisicamente diverso da quello proferito ad Atene ma di identico contenuto. Paradossalmente, rovesciando la tesi di Brunschwig, si può dire che agli Stoici l'utile sarebbe potuto tornare utile per dimostrare proprio il carattere ubiquo del *lekton* in quanto incorporeo.

Concepire gli incorporei come dei particolari presenta anche altre difficoltà. Bisogna infatti chiedersi se gli incorporei sono particolari *qua* incorporei o perché mutuano tale caratteristica dai corpi da cui dipendono o cui si accompagnano. Brunschwig sembra prediligere questa seconda ipotesi (forse con l'eccezione del vuoto). Ora, così facendo non sembra però rendersi conto di una conseguenza paradossale: corpi e incorporei sono τινά in virtù di una caratteristica posseduta dai corpi in modo eminente e dagli incorporei non *qua* incorporei ma per il prestito di siffatta caratteristica da parte dei corpi. In altri termini, *ti* è un termine che accomuna i corpi e in qualche modo di nuovo i corpi in quanto entità che imprestano agli incorporei la particolarità. È in altri termini una proprietà patente dei corpi discreti a determinare il contenuto semantico del pronome *ti* e a esigere l'imposizione di questa medesima proprietà anche agli incorporei. Ciò è paradossale perché, pur essendo stato il termine "qualcosa" introdotto da Zenone per designare in primo luogo gli incorporei, il suo contenuto concettuale, secondo l'ipotesi che stiamo considerando, verrebbe ora determinato da Crisippo a partire da una proprietà dei corpi.

Per tutte queste ragioni, riteniamo altamente improbabile che Crisippo possa aver mai inteso il pronome *ti*, applicato a corpi e incorporei, nel senso di “essere un particolare”.

## 6. I CONCETTI IN QUANTO OΥΤΙΝΑ

Dovrebbe essere ora più agevole capire perché i concetti erano chiamati ούτινα dagli Stoici. I concetti erano così detti per mettere in risalto il loro essere costrutti puramente mentali, privi quindi di realtà oggettiva (universali *post rem*). In quanto ούτινα, i concetti erano per gli Stoici “figmenti dell’anima” (φαντάσματα ψυχῆς).<sup>80</sup>

Le cose non sono però così semplici. La difficoltà dipende dal fatto che i concetti sembrano essere detti ούτινα in due contesti diversi. Il primo è quello, già ampiamente esaminato, dell’ontologia generale stoica del qualcosa. In essa, poiché solo corpi e incorporei sono τινά, va da sé che i concetti, che non sono né corpi né incorporei, saranno ούτινα. Il secondo contesto è quello evocato dal seguente passo:

[Dottrina di Zenone]<sup>81</sup> Essi (*scil.* gli Stoici) affermano che i concetti non sono né individui né proprietà ma figmenti dell’anima che è come se fossero individui e come se fossero proprietà. I concetti sono denominati “idee” dagli antichi. Vi sono infatti idee delle cose che cadono sotto i concetti, come degli uomini, dei cavalli e, in generale, di tutti i viventi e di quante altre cose dicono che vi sono idee. I filosofi stoici affermano che le idee sono prive di realtà oggettiva e che noi partecipiamo dei concetti mentre riceviamo (portiamo) i casi, che essi chiamano “appellativi”.<sup>82</sup>

La dicitura μήτε τινά εἶναι μήτε ποιά pone il seguente problema: se qui τί avesse il significato ontologico che ha quando indica il genere sommo, non ci sarebbe stato alcun bisogno di aggiungere μήτε

<sup>80</sup> Stob. *Ecl.* I 136, 23.

<sup>81</sup> L’attribuzione a Zenone di questo materiale dottrinale è giustificata dal solo lemma Ζήνωνος prefisso da Stobeeo al terzo comma (contenente il fr. 40 di Ario Didimo) del capitolo XII del Περὶ ἰδεῶν. Il frammento 40 di Ario Didimo in realtà non menziona Zenone ma si riferisce agli Stoici in generale. Cfr. n. 12.

<sup>82</sup> Fr. 40 Diels (Stob. *Ecl.* I 136, 21-137, 6 = *SVF* I 65 = LS 30A = *FDS* I 316): τὰ ἐννοήματα φασὶ μήτε τινά εἶναι μήτε ποιά, ὡσανεὶ δὲ τινα καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι. τῶν γὰρ κατὰ τὰ ἐννοήματα ὑποπιπτόντων εἶναι τὰς ἰδέας, οἷον ἀνθρώπων, ἵππων, κοινότερον εἰπεῖν πάντων τῶν ζώων καὶ τῶν ἄλλων ὁπόσων λέγουσιν ἰδέας εἶναι. ταύτας δὲ οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοί φασιν ἀνυπάρκτους εἶναι, καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν.

ποιά.<sup>83</sup> Va da sé infatti che se i concetti non sono τινά in questo senso, essi non sono nemmeno ποιά: anche questi ultimi, in quanto corpi, sono τινά nel senso suddetto. La menzione dei ποιά sarebbe pertanto del tutto superflua. Ma, allora, quale significato τινά potrebbe qui avere tale da giustificare l'aggiunta di ποιά? Una delle risposte possibili a questa domanda, quella da me preferita, permette di portare alla luce il secondo dei contesti sopra evocati. Riprendo un'ipotesi avanzata da Long e Sedley secondo cui con τινά e ποιά gli Stoici avrebbero qui inteso riferirsi rispettivamente agli universali platonici (idee separate) e agli universali aristotelici (proprietà immanenti). In altri termini, gli Stoici starebbero qui demarcando i loro universali<sup>84</sup> tanto da quelli platonici quanto da quelli aristotelici. Long e Sedley, a mio avviso correttamente, ipotizzano sullo sfondo della distinzione stoica tra τί e ποιόν quella avanzata da Aristotele nelle *Categorie* tra τόδε τι (sostanza prima) e

<sup>83</sup> Long-Sedley 1987-88, vol. II, p. 181: "There is something puzzling about the order μήτε τινά . . . μήτε ποιά. If concepts are not τινά ... it will go without saying that they are not ποιά either".

<sup>84</sup> Vi sono buone ragioni per ritenere che gli Stoici chiamassero οὔτινα solo i concetti universali, corrispondenti a generi e specie. Sono οὔτινα nel senso che non sono individui alla maniera in cui lo sono le idee platoniche. Questa etichetta isola i concetti corrispondenti alle entità che erano oggetto di discussione nel dibattito sullo statuto ontologico degli universali. Ritengo pertanto che gli Stoici ricusassero questa etichetta al genere più generico e alla specie più specifica. Il che pone il problema di sapere se questi due estremi fossero concetti per gli Stoici. Se infatti il genere è un concetto, dovrebbe essere un concetto anche il genere più generico, ossia il qualcosa. Viceversa, se la specie è un concetto, dovrebbe essere un concetto anche la specie più specifica, ossia Socrate. Possibile risposta: noi possiamo distinguere tra l'essere un qualcosa, che è una proprietà, comune a corpi e incorporei, e il concetto di qualcosa. Ugualmente possiamo distinguere tra essere Socrate o Socrate, ossia una qualità individuale o un sostrato individualmente qualificato e il concetto di Socrate. Ho il sospetto che gli Stoici non identificassero questi due casi estremi con i concetti. Il genere più generico e la specie più specifica costituirebbero una sorta di eccezione che conferma la regola: il genere più generico è allora, come abbiamo visto, una proprietà, la specie più specifica una qualità individuale o un sostrato individualmente qualificato. Un possibile motivo di ciò è il seguente: vi è perfetta corrispondenza tra il concetto di qualcosa e il qualcosa stesso e tra il concetto di Socrate e Socrate stesso. In altri termini, il concetto di qualcosa e il concetto di Socrate non sembrano essere φαντάσματα, immagini mentali prive di un corrispettivo nella realtà. In questo senso sono eccezioni alla regola e per questo non sono nemmeno concetti. Se non sono concetti, non sono nemmeno rispettivamente genere e specie. Ecco perché il genere più generico non è un concetto ma una proprietà e la specie più specifica non è un concetto ma una qualità individuale o un sostrato individualmente qualificato. Se questo è vero, gli Stoici potrebbero aver considerato concetti in senso proprio solo le entità mentali corrispondenti a generi (per esempio: animale) e specie (per esempio: uomo).

ποιόν (qualità sostanziale o sostanza seconda).<sup>85</sup> Secondo questa ipotesi, dire che l'universale è un τί equivarrebbe a trattarlo come un individuo ideale separato dalle cose che cadono sotto di esso, mentre dire che è un ποιόν equivarrebbe a trattarlo come una proprietà immanente alle cose che cadono sotto di esso. In entrambi i casi si tratta di entità oggettivamente esistenti, le prime *ante rem*, le seconde *in re*. In entrambi i casi pertanto, sia come τί sia come ποιόν, l'universale è preteso essere qualcosa di oggettivo. Alla luce di questo stato di cose, vi è un primo senso in cui dichiarare οὔτι l'universale significa affermare, semplicemente e in modo del tutto generale, che non è qualcosa di oggettivo. E va da sé che dire questo equivale a dire che l'universale stoico non è un τί sia nel senso che non è un universale di tipo platonico (τί) sia nel senso che non è un universale di tipo aristotelico (ποιόν). Ma questo non basta. Nella dicitura (μήτε τὶ μήτε ποιόν) il non essere un τί del concetto, in quanto coordinato al suo non essere un ποιόν, deve essere una specificazione del suo non essere un τί sovraordinato sia al suo non essere un universale di tipo platonico (τί) sia al suo non essere un universale di tipo aristotelico (ποιόν).

Ai fini di questa specificazione fu probabilmente decisiva la mediazione del già menzionato argomento chiamato "utide",<sup>86</sup> cui Crisippo dedicò almeno due trattati.<sup>87</sup> In questo argomento, il concetto, in quanto οὐ τί,<sup>88</sup> non è presentato (almeno non esplicitamente) come un dispositivo mentale privo di realtà ma come qualcosa di generico e ubiquo che si contrappone all'idea intesa come qualcosa di particolare e discreto (τί):

Anche Crisippo si pone il problema circa l'idea se si dovrà dire che essa è un "questo". Bisogna considerare la prassi degli Stoici circa le cose genericamente qualificate, come secondo loro si proferiscono i casi, come presso di loro gli universali sono detti "non qualcosa" sicché, per l'ignoranza del fatto che non ogni sostanza significa un "questo", ne nasce un sofisma, detto del "Nessuno", che si basa sulla forma dell'espressione. Ossia: "se uno (τίς) è in Atene, non è a Megara; <ma uomo è in Atene; dunque uomo non è a Megara>"<sup>89</sup>. Uomo infatti non è un τίς, poiché l'universale non è un τίς. Ma come un τίς lo assumiamo nell'argomento (ὡς τινὰ δὲ αὐτὸν ἐλάβομεν ἐν τῷ λόγῳ). E questo è il motivo per cui l'argomento ha

<sup>85</sup> 3b10-21.

<sup>86</sup> Simpl. *In Ar. Cat.* 105, 7-16.

<sup>87</sup> [Diog. Laert. VII 198](#).

<sup>88</sup> Simpl. *In Ar. Cat.* 105, 14.

<sup>89</sup> L'integrazione di Kalbfleisch, <ἄνθρωπος δὲ ἐν Ἀθήναις, ἄνθρωπος ἄρα οὐκ ἐν Μεγάρῳ>, si basa su Elias, *In Ar. Cat.* 178, 4 e Philop. *In Ar. Cat.* 72, *scholium*.

questo nome, essendo chiamato l'argomento del "Nessuno" (Οὐτίς).<sup>90</sup>

È grazie all'utide che l'essere un τί si arricchisce dell'ulteriore caratteristica della particolarità o individualità. In altri termini, *tis* è usato da Crisippo come pronome indefinito che, nella struttura dell'argomento, può riferirsi, attraverso la mediazione della deissi,<sup>91</sup> solo a un individuo o a un particolare. La deissi che sembra verificare tale condizionale nel caso delle idee è chiaramente una deissi intellettuale, corrispondente a un'allucinazione (*phantastikon*).<sup>92</sup> Ecco perché gli universali non sono idee, ma φαντάσματα ψυχῆς. I nomi comuni hanno solo un correlato mentale fantasmatico (i concetti) ma non un referente reale (le idee). I concetti non sono qualcosa di oggettivo e reale dove il qualcosa di oggettivo e reale che essi non sono è rappresentato in questo caso dalle idee intese come particolari oggettivi sovrasensibili. È pertanto in quanto entità irreali e generiche che i concetti stoici entrano sulla scena del dibattito sullo statuto ontologico degli universali (*post rem*). In altri termini, il senso in cui i concetti sono detti οὔτινα nel passo di Simplicio è lo stesso in cui sono detti μήτε τινά nel frammento di Ario: i concetti sono οὔτινα nel senso che non sono quei particolari oggettivi ideali che sono le idee. Proprio per questo l'etichetta οὔτινα non bastava, essendo suo bersaglio solo le idee. Bisognava allora escogitare una descrizione che desse conto del fatto che i concetti stoici non sono universali nemmeno in senso aristotelico. Tale descrizione è la seguente: μή ποιά, ὡσανεὶ ποιά.<sup>93</sup> Solo una specificazione nel senso suddetto del significato di τί può giustificare che l'essere μήτε τινά dei concetti venga messo qui sullo stesso livello del loro essere μήτε ποιά. Tale descrizione presenta i concetti come la risposta specificamente stoica al problema dello statuto ontologico degli universali. La prima

<sup>90</sup> Simpl. *In Ar. Cat.* 105, 7-16: καὶ γὰρ καὶ Χρύσιππος ἀπορεῖ περὶ τῆς ἰδέας, εἰ τόδε τι ῥηθήσεται. συμπαραληπτέον δὲ καὶ τὴν συνήθειαν τῶν Στωικῶν περὶ τῶν γενικῶν ποιῶν, πῶς αἱ πτώσεις κατ' αὐτοὺς προφέρονται, καὶ πῶς οὔτινα τὰ κοινὰ παρ' αὐτοῖς λέγεται, καὶ ὅπως παρὰ τὴν ἀγνοίαν τοῦ μὴ πᾶσαν οὐσίαν τόδε τι σημαίνειν καὶ τὸ παρὰ τὸν Οὔτιν σόφισμα γίνεται παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως, οἷον 'εἴ τίς ἐστὶν ἐν Ἀθήναις, οὐκ ἔστιν ἐν Μεγάροις; <ἄνθρωπος δὲ ἐν Ἀθήναις, ἄνθρωπος ἄρα οὐκ ἐν Μεγάροις>.' ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ τίς ἐστὶν· οὐ γὰρ ἐστὶν τίς ὁ κοινός· ὡς τινα δὲ αὐτὸν ἐλάβομεν ἐν τῷ λόγῳ, καὶ παρὰ τοῦτο καὶ τὸ ὄνομα τοῦτο ἔσχεν ὁ λόγος Οὔτις κληθείας.

<sup>91</sup> Cfr. Crivelli 2007, p. 102.

<sup>92</sup> Aetius, 4.12, 4-5.

<sup>93</sup> Stob. *Ecl.* I 136, 21-23; [Diog. Laert. VII 60-61](#).

parte di questa descrizione ci dice infatti cosa i concetti stoici non sono: essi non sono né τινά cioè idee separate (alla Platone) né ποιά cioè proprietà immanenti (alla Aristotele). La seconda ci dice invece cosa sono: essi sono φαντάσματα della mente che, in quanto tali, possono sembrare sia idee sia proprietà immanenti. Proprio a causa di questa loro qualità allucinatoria, essi sono stati (e continuano ad essere) indebitamente ipostatizzati in termini di idee separate e proprietà immanenti.

L'ipostatizzazione degli universali, sia in termini di idee sia in termini di proprietà, pregiudicava alcune loro funzioni epistemiche essenziali. Nel primo caso la loro ubiquità, nel secondo la loro estensione. Se infatti gli universali fossero individui ideali, sarebbe vero dire dell'universale Uomo "Se è qualcuno ad Atene, questi non può essere a Megara". Questo condizionale rivela il suo intento ridicolizzante nel mettere gli individui ideali, quali diventano gli universali una volta ipostatizzati alla maniera platonica, sullo stesso piano degli individui sensibili che partecipano di essi. In questo modo gli universali perdono la loro ubiquità. Sarebbe come dire che gli universali, in quanto entità discrete ideali, non possono essere *universali*.<sup>94</sup> Il solo modo di non cadere in questa patente contraddizione è affermare che gli universali non sono idee, cioè sono οὔτινα.<sup>95</sup> L'utide sfrutta la forma di una parola come "uomo"

<sup>94</sup> Cfr. Vlastos 1954, p. 340: "But what is no less true is that the Platonic ontology inadvertently blurs the very distinction it was devised to express. It compels Plato to think of the difference between empirical existents and their intelligible properties as a difference between "deficiently" real and perfectly real things, i.e., as a difference in degree between beings of the same kind, instead of a difference in kind between different kinds of being". Colgo qui l'occasione per chiarire che questo è il modo in cui gli Stoici intendevano le idee platoniche e che non è necessariamente quello corretto. Al riguardo rimando il lettore al recente contributo di Ademollo 2013.

<sup>95</sup> Potremmo sospettare l'esistenza di un sostrato dialettico alle spalle dell'utide. Un indizio di questa origine colloquiale potrebbe essere la prima persona plurale, ἐλάβομεν, nel passo di Simplicio. Tutto potrebbe essere partito dalla seguente domanda: chi, se si trova ad Atene, non è a Megara? L'uomo universale o l'uomo particolare? La risposta, paradossale, potrebbe essere stata: entrambi se concepiamo l'uomo universale alla stregua di una idea platonica separata. La domanda successiva: Quindi, "Se uno è ad Atene, questo non è anche a Megara" è vero se *tis* si riferisce a un individuo, sensibile o ideale che sia? Risposta: sì. Domanda: proviamo, sulla base della forma della *lexis* "uomo", a trattare l'uomo universale alla stregua di un *tis*, cioè ipostatizziamolo nei termini di un individuo ideale o idea platonica. In che modo proseguiremo assumendo il condizionale appena formulato come premessa maggiore di un argomento? Risposta: facendo del *koinos* il soggetto della premessa minore affermativa e modellando l'argomento (*logos*) sul primo indimostrabile (*modus ponendo ponens*), "Uomo è ad Atene". Risposta: la conclusione sarà allora la seguente, "Uomo dunque non è a Megara".

che sembra evocare un individuo ideale auto-sussistente (l'uomo in sé o idea) per ridicolizzare la tesi di coloro che sostengono essere gli universali individui ideali.

Vediamo adesso perché gli universali non possono essere nemmeno qualità o proprietà immanenti. Si potrebbe in effetti pensare che gli universali siano proprietà immanenti, sulla falsariga, per esempio, della concezione aristotelica dell'universale<sup>96</sup> quale sembra emergere dal suo *De ideis* (simile a quella secondo cui generi e specie nel capitolo quinto delle *Categorie* sono qualificazioni della sostanza, cioè qualificazioni sostanziali della sostanza prima). Perché per gli Stoici gli universali non potevano essere nemmeno siffatte proprietà? Perché le qualità comuni, verosimilmente incorporee per Aristotele, erano corpi per gli Stoici e proprio in quanto corpi non erano in grado di adempiere ad una importante funzione cui gli universali adempiono.<sup>97</sup> In quanto corpi commisti a sostrati discreti, esse occupano luoghi discreti. Se due individui diversi, Dione e Teone, sono entrambi uomini, è perché in ognuno dei due è presente la qualità comune corrispondente, causa in ognuno dei due del loro essere uomini. Ma la qualità presente in Dione e la qualità presente in Teone non sono lo stesso corpo. Quando Dione muore, con lui muore anche la qualità che fa di lui un uomo, ma non muore quella che fa di Teone un uomo. Ciò che Dione e Teone hanno in comune non è, come per Aristotele, la qualità o proprietà comune<sup>98</sup> (in quanto non sono lo stesso corpo sarebbe probabilmente più corretto parlare di due distinte qualità comuni) ma l'universale uomo di cui entrambi partecipano. In altri termini, se gli universali fossero proprietà immanenti, sarebbero entità prive di estensione. Di qui la conclusione che gli universali non sono nemmeno ποιά.

---

Faccio notare, *en passant*, che l'affermazione ὡς τινα̅ δὲ αὐτὸν ἐλάβομεν ἐν τῷ λόγῳ/ documenta quasi certamente l'origine dell'espressione ὡσαυεὶ δὲ τινα̅ riferita dagli Stoici ai concetti (Stob. *Ecl.* I 136, 22 = Arius Didymus fr. 40 = *SVF* I 65 = LS 30A)

<sup>96</sup> Cfr. Fine 1995, pp. 23, 25, 61, 246-247 n. 10, 249 nn. 22-23.

<sup>97</sup> Caston 1999, p. 184 e sgg.

<sup>98</sup> Perché allora gli Stoici chiamavano tale qualità comune? Perché essa è ciò che fa di un individuo un individuo genericamente qualificato, cioè un individuo di un certo tipo, sussumibile quindi sotto un concetto.

## BIBLIOGRAFIA

- Ademollo, F., *Plato's Conception of Forms: Some Remarks*, in R. Chiaradonna-G. Galluzzo (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa, Edizioni della Normale, 2013, pp. 41-85.
- Alessandrelli, M., *Il problema del λεκτόν nello Stoicismo antico. Origine e statuto di una nozione controversa*, Firenze, Olschki, 2013.
- Algra, K., *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995.
- Algra, K., *Zeno of Citium and Stoic Cosmology: Some Notes and Two Case Studies*, "Elenchos", 24, 2003, pp. 9-32, p. 19.
- Bailey, D. T. J., *The Structure of Stoic Metaphysics*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 46, 2014, pp. 253-309.
- Bronowsky, A., *Epicureans and Stoics on Universals*, in R. Chiaradonna-G. Galluzzo (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa, Edizioni della Normale, 2013, pp. 255-297.
- Brunschwig, J., *La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne*, in J. Barnes-M. Mignucci (a cura di), *Matter and Metaphysics*, Napoli, Bibliopolis, 1988, pp. 19-127.
- Brunschwig, J., *Stoic Metaphysics*, in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 206-32.
- Caston, V., *Something and Nothing: the Stoics on Concepts and Universals*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 17, 1999, pp. 145-213.
- Cavini, W., *Chrysippus on Speaking Truly and the Liar*, in K. Döring-Th. Ebert (eds.), *Dialektiker und Stoiker*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1993, pp. 85-109.
- Cavini, W., *Essere ed essere vero. Sull'uso assoluto di ὑπάρχω nella logica stoica*, in M. S. Funghi (ed.), *ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ. Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 141-145.
- Crivelli P., *The Stoics on Definitions and Universals*, "Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale", 18, 2007, pp. 89-122.
- Diano, C. *Forma ed Evento*, Venezia, Marsilio, 1993<sup>2</sup>.
- Fine, G., *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Goldschmidt, V., *ὑπάρχειν et ὑφεστάναι dans la philosophie stoïcienne*, "Revue des études grecques", 85, 1972, pp. 331-344.
- Guyomarc'h, G., *L'unité de la métaphysique selon Alexandre d'Aphrodise*, Paris, Vrin, 2016.
- Hadot, P., *Zur Vorgeschichte des Begriffs "Existenz" – ὑπάρχειν bei den Stoikern*, "Archiv für Begriffsgeschichte", 13, 1969, pp. 115-127.
- Helmbold, W. C., *Stoica*, "The Classical Review", ns., 3-4, 1952, pp. 146-147.
- Kahn, C. H., *Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, in Id., *Essays on Being*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 62-74.
- Kerferd, G. B., *The Problem of Synkatathesis and Katalêpsis*, in J. Brunschwig (ed.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 2006<sup>2</sup>, pp. 109-130.
- Long, A. A., *Language and Thought in Stoicism*, in Id. (ed.), *Problems in Stoicism*, London, Athlone Press, 1971, pp. 75-113.
- Long, A. A.-Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987-8, 2 voll.
- Quine, W. V., *Logica e grammatica*, Milano, Il Saggiatore, 1981.
- Rashed, M., *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2007.
- Schofield, M., *The Retrenchable Present*, in J. Barnes-M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*, Napoli, Bibliopolis, 1988, pp. 329-370.



- Sedley, D. N., *The Stoic Theory of Universals*, "Southern Journal of Philosophy", 23, 1985, pp. 87-92.
- Sedley, D. N., *Hellenistic Physics and Metaphysics*, in K. Algra-J. Barnes-J. Mansfeld-M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 355-411.
- Sedley, D. N., *Stoic Metaphysics in Rome*, in R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 117-142.
- Totschnig, W., *Bodies and their Effects: The Stoics on Causation and Incorporeals*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", 95, 2013, pp. 119-147.
- Vlastos, G., *The Third Man Argument in the Parmenides*, "The Philosophical Review", 63, 1954, pp. 319-349.

MICHELE ALESSANDRELLI  
CNR-ILIESI  
michele.alessandrelli@cnr.it



**ILIESI digitale Memorie**



**ILIESI**  
CNR

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

**2016**