

# ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

## L' "INCONSTANTIA SCHOLAE PLATONIS" Cicerone, *De Natura Deorum* I 13, 33 = Aristotele, *De Philosophia* fr. 26

Barbara Botter  
PUC-RJ

---

**ESTRATTO:** Nel primo libro del *De Natura Deorum* Cicerone fornisce numerosi elementi sulla teologia di Aristotele. È nel corso della critica di Velleio contro Aristotele che si trova il frammento 26 del *De Philosophia* incluso nelle tre raccolte di Rose, Walzer e Ross. Le difficoltà che questo frammento solleva e l'interesse che gli è sempre stato attribuito sono dovuti al suo contenuto, così come all'indiscutibile riferimento che lo designa come estratto dal *De Philosophia*.

**PAROLE-CHIAVE:** dio, intelletto, mondo, astri

**ABSTRACT:** In the first book of *De Natura Deorum* Cicero gives many elements on the Aristotle's theology. It is in the discussion of Velleius against Aristotle that we found the fragment 26 of *De Philosophia*, included in the three Collections of Rose, Walzer and Ross. The interest for this text is due to its content, as well as the unquestionable reference to Aristotle's lost Dialogue. Although Aristotle's work has reached us in incomplete form and many important texts are missing, the fragment of Cicero can be seen to occupy an important place in the *De Philosophia* as a whole.

**KEYWORDS:** god, intelligence, world, celestial bodies

---

### Introduzione

Nel primo libro del *De Natura Deorum* Cicerone ci trasmette molti elementi dottrinali sulla teologia di Aristotele. È all'interno del discorso messo in bocca a Velleio che appare una critica virulenta contro Aristotele, ed è lì che si situa il frammento 26, incluso nelle tre raccolte Rose, Walzer, Ross<sup>1</sup>. Le difficoltà che questo frammento solleva e l'interesse che gli è sempre stato attribuito sono dovuti al suo contenuto, così come all'indiscutibile riferimento che lo designa come estratto dal *De Philosophia*.

In generale, il testo fornisce molti dati importanti sul *De Philosophia*, ma richiede un'analisi ermeneutica particolarmente delicata. Nel contesto del frammento appaiono:

- a) un'esposizione della teologia cosmica di Aristotele;
- b) un'acerba critica formulata da Velleio, nella quale il polemista si spinge fino a rimproverare ad Aristotele, generalmente conosciuto per il suo rigore e la sua logica ferrea, il

---

<sup>1</sup> Cic., *De Natura Deorum*, I 13, 33.

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

piacere di rendere i problemi inestricabilmente raffazzonati.

Nel testo si mescolano dunque una testimonianza dossografica e una polemica epicurea.

Il primo problema che ci si dovrebbe porre è quello di capire che valore abbia la testimonianza ciceroniana. In altri termini, Cicerone è un fedele porta-parola? Quali sono le sue fonti e, soprattutto, come le interpreta?

Sapere se Cicerone abbia dedicato parte della sua attività alla lettura diretta del testo aristotelico, o se abbia fatto riferimento a dei compendi in circolazione nel suo secolo, è una questione per la quale non si può certo affermare che gli studiosi abbiano versato fiumi di inchiostro, forse per il fatto che una conclusione che acquieti per sempre il dubbio è risultata quasi impossibile.

Lo stesso frammento da noi preso in esame, ossia il frammento 26 del *De Philosophia* tratto dal libro I del *De Natura Deorum*, non ci fornisce elementi significativi per riproporre diversamente la questione. Il solo elemento nuovo consiste nel fatto che le prime parole del frammento di Cicerone, che rappresentano l'introduzione alla critica di Velleio, si ritrovano identiche nel testo dell'epicureo Filodemo (110 a.C. - 35 a.C.)<sup>2</sup>: *par'Aristotelei d'en toi tritoi peri philosophias*.

Ma è chiaro che questi pochi termini, privi del loro contesto, non risultano particolarmente preziosi e il seguito della testimonianza di Filodemo, purtroppo, è perduto. Tutto questo pone alcuni interrogativi:

a) Cicerone si ispira a Filodemo?

L'ipotesi è possibile, in quanto Cicerone lo ha conosciuto, apprezzato, e ha contribuito a diffonderne il pensiero<sup>3</sup>;

b) Si tratta piuttosto di una coincidenza?

Molti autori possono, allo stesso tempo, ma per ragioni differenti, aver fatto riferimento al libro III del *De Philosophia*. Lo stesso Moraux<sup>4</sup> ci conferma che negli anni in cui Cicerone scriveva le sue opere "die Benutzung von Lehrschriften des Aristoteles keine besondere Schwierigkeit zu machen schien". Tuttavia aggiunge "ob Cicero von diesen vorhandenen Möglichkeiten tatsächlich Gebrauch gemacht hat, ist eine andere Frage"<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Filodemo, *De Pietate* 7b4-8; *Testimonium* I p. 73 della raccolta Ross.

<sup>3</sup> Brachet 1990, p. 119.

<sup>4</sup> Moraux 1973, parte I, cap. II, p. 41.

<sup>5</sup> Moraux 1973, parte I, cap. II, p. 42.

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

c) I due autori hanno attinto alla medesima fonte dossografica? H. Diels<sup>6</sup> ha addotto buone ragioni per pensare che Cicerone e Filodemo, nel suo *Peri Eusebeias*, abbiano attinto ad una fonte comune, il *Peri Theon* di Fedro l'Epicureo, il cui trattato risale ad un compendio di Teofrasto.

Non sviluppiamo in questa sede l'ipotesi di Diels, per altro molto articolata, in quanto pensiamo che essa non abbia valore decisivo per la questione in esame. Il suo unico interesse ci pare essere quello di confermare, ancora una volta, che era voce circolante l'esistenza di un dialogo aristotelico in tre libri, intitolato *De Philosophia*.

Infine, è genuinamente aristotelico quanto Cicerone dichiara appartenere al *De Philosophia* o è stato filtrato attraverso altre scuole di pensiero e, perciò, contaminato?

Cerchiamo di affrontare il problema partendo da un altro punto di vista: la personalità di Cicerone. Lavoratore accanito e febbrile al tempo stesso, come egli stesso dichiara: "*totos dies scribo*"<sup>7</sup>, spesso si rende colpevole di una certa incoerenza, o meglio, di una leggerezza speculativa, al fine di rendere maggiormente evidente la sua abilità retorica. Del resto, il suo carattere e la sua formazione sono essenzialmente eclettici. Si conoscono i suoi maestri: il primo precettore fu il grammatico Stilone, partigiano della Stoa, quindi l'accademico Filone di Larissa e lo stoico Diodoto. Ad Atene, città in cui soggiornò a più riprese, e nella quale fece studiare il figlio, incontra Antioco d'Ascalona e frequenta i circoli epicurei con l'amico Attico. Non si possono omettere le relazioni mantenute con Posidonio, il cui ruolo è ben conosciuto per l'elaborazione e la trasmissione delle dottrine teologiche stoiche. Si può dunque pensare che Cicerone utilizzi l'insegnamento dei Peripatetici, tra i filosofi accademici preferisca Platone, e che guardi con favore allo stoicismo. Le numerose letture che hanno arricchito il suo bagaglio culturale, l'insegnamento diversificato che ha ricevuto e la sua conoscenza della lingua greca, lo hanno reso senza dubbio un acuto studioso. Tuttavia pensiamo che l'interesse che egli nutrì per la filosofia sia dovuto essenzialmente al lustro che procurano una conoscenza enciclopedica di idee generali e una buona pratica dialettica, utile nelle dispute politiche, piuttosto che a curiosità speculativa. La passione prima di Cicerone è l'oratoria, *maxima dicendi exercitatio*<sup>8</sup>, e la filosofia si presenta, a quel tempo, come la migliore scuola di eloquenza.

Ma Cicerone è anche un'anima sinceramente religiosa. Egli crede nella divinità, e aderisce, anche se non interamente allo stoicismo e alla concezione teologica stoica nella sua integrità, per lo meno ad alcuni dei suoi dogmi. Nel *De Natura Deorum* la natura nella sua interezza

---

<sup>6</sup> Diels 1917, p. 122 sg.

<sup>7</sup> Cic., *Epistulae ad Atticum*, XII, 14, 3.

<sup>8</sup> Cic., *Tusculanae Disputationes*, II 3, 9.

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

è detta divina, le realtà terrestri portano nel loro grembo una forza vitale che le rende divine. Nel *De Republica* e nel *De Legibus* Cicerone ci rende noto di come la religione cosmica penetri nella vita politica e nel diritto: il capo della città diviene l'immagine di dio e la ragione divina diviene la fonte della legge naturale<sup>9</sup>. Nel *Somnium Scipionis*, che tratta dell'assunzione in cielo dell'anima, attraverso la mediazione del cosmo, fino alla Bellezza suprema, l'autore si rende partigiano della dialettica cara a Platone<sup>10</sup>. In tutte queste opere il procedimento messo in atto da Cicerone è quello della raccolta di tesi generali, quelle che a lui paiono le più coerenti con le sue convinzioni: la divinità suprema e provvidente, il culto della natura, l'obbedienza ad un principio supremo, il rispetto per l'imperatore Augusto, nella sua veste di luogotenente di dio, ma anche la contemplazione di ciò che vi è di bello e di intelligibile nel cosmo.

È dunque evidente che prende forma, in questo modo, una corrente di idee, le cui origini sono varie e lontane nel tempo e Cicerone si rende portavoce di una dottrina che, nel corso del suo sviluppo, si è notevolmente arricchita. Dati questi presupposti, che valore dobbiamo accordare a quanto egli testimonia essere il contenuto del *De Philosophia*?

Pensiamo che per un avvocato della fama di Cicerone sia una grossa tentazione cercare un "marchio di qualità" per le proprie idee, quale può essere fornito da un filosofo della fama di Aristotele. Talvolta si ha l'impressione di vedere che il retore è tentato a piegare l'aristotelismo allo stoicismo, in altri casi troviamo un rimando generico ad Aristotele, quasi come fosse una sorta di inchino rituale. Cherniss<sup>11</sup> ha notato questa alterazione della genuina filosofia aristotelica e ha messo in guardia contro il pericolo presente in Cicerone, nel momento in cui orienta a proprio favore la dottrina di Aristotele. Questa consapevolezza ci spinge ad essere prudenti di fronte alle testimonianze che egli ci trasmette. Non possiamo, del resto, ignorare come il retore latino sia spesso vago nei suoi riferimenti e, talvolta, risulta chiaro che egli utilizzi le fonti a suo favore, come nel caso dei *Topici*. In fondo, egli stesso giustifica la nostra prudenza: "... ut solemus, e fontibus eorum iudicio arbitrioque nostro quantum quoque modo videbitur hauriemus"<sup>12</sup>. Noi abbiamo l'impressione che Cicerone, per la sua stessa impegnata e febbrile attività di oratore, console e uomo d'azione coltivato, sia stato tentato ad interpretare *pro domo sua* i testi che aveva a disposizione e che abbia spesso utilizzato delle fonti di seconda mano e diversi compendi, più utili e veloci da consultare ai fini della sua attività. In questa direzione spingono le considerazioni di Moraux:

---

<sup>9</sup> Rodier 1957, p. 219.

<sup>10</sup> Boyancé 1936.

<sup>11</sup> Cherniss 1955, pp. 596-597.

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

Nach 46 scheint Cicero ebenso wie vorher den grossten Teil seiner Information über Aristoteles lediglich späteren Darstellungen, Handbüchern und Doxographien zu verdanken. Mehr oder weniger wortliche Zitate aus den Lehrschriften gibt es in einigen Schriften Ciceros, aber keines erscheint in einem Zusammenhang, aus dem man auf direkte Benutzung schliessen konnte"<sup>13</sup>.

Se mai Cicerone si è servito delle opere di Aristotele, è probabile che abbia consultato le opere essoteriche dello Stagirita:

die einzigen Aristoteles-texte, die Cicero anders als in Exzerptensammlungen, Résumés, Doxographien oder späteren Darstellungen benutzt hat, waren, wenn ich mich nicht irre, die *Exoterica*...<sup>14</sup>.

Non siamo in possesso di prove che valorizzino o smentiscano questa interpretazione, pensiamo tuttavia che, non essendo Cicerone un peripatetico e non avendo nutrito un interesse particolare per il contenuto filosofico della dottrina aristotelica, egli non avesse ragioni sufficientemente valide per affaticarsi sulle difficili argomentazioni della filosofia aristotelica. La vicenda intellettuale di Cicerone è, da questo punto di vista, assai significativa; egli si dedica alla filosofia soprattutto nei momenti di sconfitta politica e di lontananza, anche fisica, dal potere: la filosofia come consolazione.

Crediamo che Cicerone non abbia nutrito interesse per la lettura diretta, né per lo studio accurato dei testi aristotelici. Siamo dell'avviso che l'edizione degli scritti aristotelici da parte di Andronico di Rodi sia stata data alla luce ad Atene quando il retore latino era ancora in vita. Se egli non manifestò la volontà di conoscere più da vicino i trattati del celebre filosofo, l'interesse nutrito per i dialoghi oggi perduti non dovette essere considerabilmente maggiore. La filosofia di Cicerone si configura come "medicina dell'anima". Più di una volta, nelle *Tusculanae Disputationes*, l'obiettività dell'esposizione è come infranta dal subitaneo irrompere di allusioni ad amare vicende personali<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Cicerone, *De Officiis*, I 2, 6: "come è nostra abitudine, attingeremo alle fonti nella misura in cui parrà opportuno al nostro giudizio e arbitrio".

<sup>13</sup> Moraux 1973, p. 42: "Dopo il 46, non diversamente da quanto aveva fatto precedentemente, Cicerone sembra trarre la maggior parte delle proprie informazioni su Aristotele da raccolte del periodo tardo antico, raccolte dossografiche e compendi. In alcuni scritti di Cicerone sono presenti, in modo più o meno preciso, delle citazioni testuali, ma nessuna di esse si presenta in un contesto tale, da cui si possa inferire l'uso diretto degli scritti dello Stagirita".

<sup>14</sup> Moraux 1973, p. 43 "gli unici scritti di Aristotele, che non fossero raccolte di aforismi, compendi, raccolte dossografiche o raccolte della tarda antichità, erano, se non vado errato, gli scritti essoterici".

<sup>15</sup> Cic., *Tusculanae Disputationes* V, II 5.

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

Da un lato, siamo dunque spinti a relativizzare la testimonianza di Cicerone<sup>16</sup>, dall'altro, non possiamo non tener conto di un elemento indiscutibile che essa contiene: la referenza topica, "Aristotele nel libro terzo del *De Philosophia...*". E questa è una delle ragioni per cui tanta importanza è stata attribuita dai critici a questo testo.

### **L'esposizione di Velleio**

Al di là del carattere degli scritti di Cicerone, in generale, e del temperamento del suo autore, ciò che ci mette in guardia, riguardo alla sincera fedeltà dell'esposizione del retore latino, è il carattere polemico del discorso di Velleio epicureo.

Quest'ultimo, a partire dal capitolo X 25 del *De Natura Deorum*, passa in rassegna le diverse opinioni espresse dai filosofi a proposito della divinità, al fine di far emergere l'incoerenza delle concezioni proposte e le loro mutue contraddizioni. Dopo aver parlato dei filosofi anteriori, Velleio prende in esame, a partire dal capitolo XII 30 la *schola Platonis*, all'interno della quale fa rientrare, oltre a Platone stesso, il Socrate di Senofonte, Antistene, Speusippo, Aristotele, Senocrate, Eraclide Politico, Teofrasto e Stratone.

La lettura di questo passo ci permette di capire meglio il procedimento generale utilizzato da Velleio, di cui dobbiamo tenere conto per interpretare il passo consacrato ad Aristotele. Questo tipo di andamento doveva essere moneta corrente nelle scuole ellenistiche. Da una ricerca bibliografica intorno ai pensatori di tradizione scettica è emerso, infatti, come i filosofi appartenenti a questa corrente di pensiero cercassero di mettere in contraddizione le proposizioni dei filosofi stoici ed epicurei. Un caso significativo è quello del platonico Plutarco nel suo *De Repugnantis Stoicorum*. Plutarco racconta, per esempio, a proposito degli Stoici, che Zenone aveva prodotto una gran mole di opere di contenuto politico e non di meno avevano fatto Cleante e Crisippo. Nessuno di essi, tuttavia, si era mai accollato delle responsabilità di ordine politico<sup>17</sup>. Questo procedimento ha, tuttavia, degli innegabili vantaggi. Dal momento che i dossografi ellenistici desideravano mettere i filosofi antichi in contraddizione con se stessi, tendevano a lasciare intatte le testimonianze riportate per far risaltare le contraddizioni interne alla scuola stessa. Questo atteggiamento risulta evidente nel caso di Sesto Empirico in relazione alle testimonianze dell'Antico Stoa.

Mettiamo in risalto ora alcuni spunti ricorrenti nel passo di Velleio. Il *leitmotiv* è l'*inconstantia scholae Platonis*. Essa emerge grazie alla giustapposizione di affermazioni

<sup>16</sup> Cfr. Cherniss 1955, pp. 596-597; Mansion 1953, p. 450; Theiler 1959, p. 79.

<sup>17</sup> Plutarco, *De Repugnantis Stoicorum* 1033b-c.

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

divergenti, le quali, nel quadro di presentazione di Velleio, assumono un aspetto contraddittorio.

Vediamo dapprima cosa è rimproverato a Platone. Da un lato egli afferma che a) è impossibile attribuire un nome al padre dell'universo e che non bisogna cercare di penetrare la natura di dio (*qui in Timaeo neget posse nominari patrem huius mundi, in libris Legum autem censeat non oportere anquiri quid sit omnino deus*). Dall'altro lato:

b) il filosofo afferma che dio è incorporeo (*quod vult vero deum esse sine corpore ullo "asomaton" ut dicunt Graeci, non potest intelligi id quale possit esse*);

c) egli attribuisce il carattere divino anche al mondo, al cielo, agli astri, alla terra, alle anime, agli dei della città (*et in Timaeo et in Legibus idem dicit et esse deum mundum et caelum et astra et terram et animos et eos quos accepimus institutis maiorum*).

Le considerazioni immediate di Velleio sono:

per ciò che concerne b): senza organi sensoriali come è possibile che dio abbia sensazione, comprenda, goda della felicità (*enim necesse est careat sensu, careat etiam prudentia, careat voluptate; omnia quae comprehendimus una cum notione deorum*)? Infatti nella prospettiva epicurea un *deus sine sensu* è una falsa divinità;

per ciò che concerne c), un tale accumulo di divinità così diverse dà l'impressione di incoerenza (*falsa et inter se vehementer repugnantia*). Inoltre c) si oppone a b), e b) e c) si oppongono all'idea dell'ineffabilità divina, ossia ad a).

Lo stesso tipo di procedimento è messo in atto contro il Socrate di Senofonte: egli dice che non si può conoscere dio e nello stesso tempo evoca la sua presenza (*non oportere quaeri formam dei, eundemque dicere et solem et animum deum*), pretende inoltre che la divinità sia unica e, nello stesso momento, enuncia una pluralità di divinità (*et modo unum tum autem plures deos*).

Antistene riconosce gli dei del volgo (*dicens esse multos deos popularis*) ma, non di meno, afferma l'unicità della divinità, identificata ad una forza vitale impersonale (*unum naturalem tollit vim et naturam deorum*). Considerazioni molto simili si possono fare per Speusippo.

Dopo aver consacrato quindici linee ad Aristotele, Velleio continua: il suo condiscipolo Senocrate non è più accorto dello Stagirita, Senocrate non attribuisce alcuna forma concreta agli dei (*describitur nulla species divina*); egli conta otto dei fra le orbite planetarie (*dicit deos esse enim octo*), ma l'epicureo si domanda quale facoltà sensoriale permetta a queste divinità di godere della felicità (*qui non potest intelligi quo sensu passint beati esse*).

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

Eraclide Politico identifica dio tanto al mondo, quanto ad uno spirito (*putat modo mundum tum mentem divinam esse*); considera i pianeti degli dei ma rientrano nella schiera delle divinità anche il cielo e la terra (*etiam stellis errantibus privat deum sensuque et vult eius formam esse mutabilem, in eodemque libro rursus refert in deos terram et caelum*).

Teofrasto non gode di maggiore credito: dio è, a suo avviso, tanto uno spirito, quanto il cielo e le costellazioni celesti (*tribuit principatum divinum enim modo menti modo caelo, tum autem signis sideribusque caelestibus*).

E, per finire, neppure Stratone pare aver apportato una preziosa glossa alla dottrina teologica della *Schola Platonis*. Egli considera dio la forza vitale naturale, lo priva dunque di ogni forma concreta e della facoltà di sentire (*qui censet omnem vim divinam sitam esse in natura, quae habeat causas gignendi augendi minuendi sed careat omni et sensu et figura*).

A mo' di esempio dello spirito polemico dell'esposizione di Velleio, analizziamo più precisamente le due prime asserzioni, attribuite a Platone:

a) è impossibile dare un nome al padre di questo universo. L'affermazione pare essere tratta dal *Timeo*: "Senza dubbio, l'autore e il padre di questo universo è difficile da scoprire, e una volta che esso ci dovesse apparire, sarà impossibile rivelare a tutti la sua presenza..."<sup>18</sup>. Abbiamo l'impressione che Velleio semplifichi il pensiero di Platone, in quanto trasforma la difficoltà di conoscere in impossibilità di nominare.

b) non bisogna interrogarsi sulla natura di dio.

Questa affermazione è tratta dal libro delle *Leggi*:

*Noi Greci sosteniamo che non si devono fare ricerche sul dio sommo e sul cosmo intero, e che nemmeno si deve ficcare il naso nelle sue faccende alla ricerca di eventuali cause perché ciò costituirebbe una azione irrispettosa*<sup>19</sup>.

Ora, facciamo notare che questa affermazione è messa in bocca all'Ateniese, inoltre essa viene attenuata nelle linee successive. L'Ateniese prosegue infatti dicendo "Io sono convinto che a fare il contrario non si sbaglierebbe affatto" e, dopo il breve intervento del suo interlocutore, conclude: "tuttavia siccome la ritengo una conoscenza in sé bella e vera, utile allo Stato e sicuramente gradita a dio in nessun caso sarebbe lecito tenerla per sé"<sup>20</sup>.

Questa dichiarazione esprime la convinzione che sia necessario penetrare la struttura intelligibile del cielo per cogliere il suo carattere divino. Abbiamo l'impressione che, suggerendo

---

<sup>18</sup> Plat., *Timeo* 28c.

<sup>19</sup> Plat., *Leggi* VII 821a2-5.

<sup>20</sup> Plat., *Leggi* 821a7-b1.

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

che il testo delle *Leggi* VII 821a2-5 esprima il definitivo pensiero di Platone, Velleio ambisca solo a costruire un controsenso.

In generale, si potrebbe rimproverare a Velleio di rimanere più legato alle formule che al contenuto delle dottrine e di perseguire il solo obiettivo di voler mettere l'autore in contraddizione con se stesso. *Careat sensu* è ripetuto a proposito di Platone, Aristotele, Senocrate, Eraclide Pontico, e di Stratone. Per l'Epicureo, una tale assenza di sensazione è dovuta al fatto che alcuni filosofi rappresentano dio come sprovvisto di corpo, basti pensare a Platone e Aristotele, o come un corpo astrale privo di organi sensoriali, si pensi a Senocrate ed Eraclide Pontico, o come una forza impersonale, se si rimane fedeli al pensiero di Speusippo e Stratone.

Gettiamo ora un'occhiata panoramica al testo che fa riferimento ad Aristotele.

*Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat a magistro uno Platone dissentiens. Modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praeficit mundo eique eas partes tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat tueatur, tum caeli ardorem deum dicit esse, non intelligens caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designarit deum. Quo modo autem caeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest? Ubi deinde illi tot dii, si numeramus etiam caelum deum? Cum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum sensu privat, etiam prudentia. Quo porro modo moveri carens corpore, aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest?*

Aristotele nel terzo libro del suo dialogo *Sulla Filosofia* espone in modo incoerente molte idee, venendo in disaccordo su un punto col maestro Platone. Ora attribuisce ogni divinità all'intelletto, ora sostiene che il mondo stesso è un dio, ora pone un altro ente a capo del mondo e ad esso attribuisce quelle capacità di reggere e conservare il movimento del mondo mediante un movimento che ritorna in qualche modo su se stesso, poi afferma che è un potere divino l'ardore del cielo, non riuscendo a capire che il cielo è una parte del mondo, che egli stesso in un altro passo ha definito potere divino. Ma in che modo quel famoso intelletto divino del cielo potrebbe mantenersi in un tale velocità? E dove sono tutti quegli dei, se contiamo anche il cielo fra essi? E poiché pretende che dio sia privo di corpo, finisce che lo priva di ogni sensibilità, anche della saggezza. In che modo, infine, il mondo, essendo privo di corpo, potrebbe muoversi, o in qual modo (il mondo) che sempre si muove, potrebbe essere sereno e felice?

Velleio apparentemente accusa Aristotele di mancanza di fedeltà nei confronti del Maestro. Questo atteggiamento, data la mole di critiche mosse a Platone, dovrebbe far onore allo Stagirita, invece anche il Discepolo va incontro a una serie di obiezioni, in parte simili, in parte originali, rispetto a quelle che hanno meritato gli altri membri della scuola. Nella seconda parte del testo si può leggere infatti:

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

*quo modo autem divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest?*

Ma in che modo quel famoso intelletto divino del cielo potrebbe mantenersi in un tale velocità?

Questa obiezione è mossa esclusivamente contro Aristotele. In generale essa vuole significare che dio dovrebbe rimanere stordito in una corsa così rapida. Possiamo notare il passo parallelo di Filodemo, nel suo *Peri Theon*: "non bisogna neppure pensare che la loro sola occupazione sia di volgersi perpetuamente in una corsa circolare senza fine"<sup>21</sup>; e ancora:

*ubi tot dii, si numeramus etiam caelum deum?*

E dove sono tutti quegli dei, se contiamo anche il cielo fra essi?

Questa obiezione di porre una quantità eccessiva di divinità è mossa, come abbiamo visto, anche a Platone, Senocrate e Teofrasto; e proseguendo:

*cum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum sensu privat, etiam prudentia.*

E poiché pretende che dio sia privo di corpo, finisce che lo priva di ogni sensibilità, anche della saggezza.

Aa questo proposito possiamo ricordare l'obiezione mossa a Platone: *quod vero sine corpore ullo deum vult esse (ut Graeci dicunt "asomaton") id quale esse possit intelligi non potest: careat enim sensu necesse est, careat prudentia, careat voluptate*. Dal punto di vista verbale, la somiglianza della critica mossa a Platone con quella mossa ad Aristotele è addirittura sorprendente; ma gettiamo uno sguardo a quanto segue:

*quo modo mundus moveri carens corpore, aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest*

In che modo, infine, il mondo, essendo privo di corpo, potrebbe muoversi, o in qual modo (il mondo) che sempre si muove, potrebbe essere sereno e felice.

Tenendo conto del modo di procedere di Velleio, pensiamo che in questo caso egli voglia fare emergere una contraddizione dall'attribuzione al dio mondo delle caratteristiche proprie del dio incorporeo.

### **Analisi delle definizioni**

Ci soffermeremo ora brevemente sulla analisi delle definizioni di divinità e in particolare su una delle più discusse fra quelle che Velleio attribuisce ad Aristotele.

*modo enim menti tribuit omnem divinitatem*

ora attribuisce ogni divinità all'intelletto

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

La prima definizione dell'epicureo Velleio sembra al di sopra di ogni dubbio: il termine ciceroniano *mens* corrisponde senz'altro al greco *nous*, quindi l'identificazione di dio col *nous*, sembra testimoniare la presenza, nel dialogo essoterico, di un concetto di dio che rifarà la sua apparizione nella futura *Metafisica*<sup>22</sup>.

Il termine *theos* come apposizione a *nous* riappare nel frammento superstite del *Peri Euches* ("Il dio o è una intelligenza o anche un ente che va al di là dell'intelligenza"); nel frammento 10c Ross del *Prorettico*, in cui il filosofo afferma che "è in grazia dell'intelletto che l'uomo assomiglia a dio"; e nei trattati del *Corpus*, in cui questa dichiarazione appare in guise diverse, ora come "dio è intelletto", o "dio è atto di intelletto", o "dio è intelletto in atto", ora nella forma "l'intelletto è divino". Più precisamente, che dio sia *nous* appare in *De Partibus Animalium* IV 10, 686a29 (*ergon de tou theiotatou to noein*), in *Etica Nicomachea* I 4, 1096a24-25 (*hoion ho theos kai ho nous*), in *Metafisica* XII 7, 1072b27 (dio è *nou energeia*). La formula, nello stesso significato, ma in forma leggermente diversa, appare al capitolo 9, 1074b21-22 (*eite nous he ousia autou eite noesis esti*).

Aristotele dichiara, invece, il carattere divino dell'intelletto nei passi seguenti: *Metafisica* XII 7, 1072b23 (*ho dokei ho nous theion echein*); 9, 1074b15-16 (*ta de peri ton noun echei tinas aporias. dokei men gar einai ton phainomenon theiotaton*) e in *De Anima* I 4, 408b29 (*he de nous isos theioteion ti kai apathes estin*).

L'intelletto come elemento divino nell'uomo è un tema che ricorre frequentemente, per esempio in *De Generatione Animalium* II 3, 736b28, 737a9-10, e soprattutto nell'*Etica Nicomachea* X 7, 1177a13-14 (*eite theion on kai auto eite ton en hemin to theiotaton*), 1177b30 (*theion ho nous pros ton anthropon*), infine a 1179a26-27 il filosofo afferma che l'intelletto umano è ciò di cui gli dei si compiacciono, essendo ciò che è più simile a loro.

In generale sono d'accordo a concedere l'identificazione tra la *mens* e il *nous* la maggior parte degli esegeti, dal Bernays (Bernays 1863, pp. 99-100) a Jaeger (Jaeger 1935, pp. 182-183, 186-188), da Gentile (Gentile 1930, pp. 131-134) a Cherniss (Cherniss 1944, App. X), a Nuyens (Nuyens 1948, p. 132). Solo alcuni interpreti, persuasi che nel *De Philosophia* Aristotele identificasse l'etere con l'anima, hanno voluto scorgere nella *mens* una delle possibili designazioni

---

<sup>21</sup> Filodemo, *Peri Theon* III, col. X, 7-11.

<sup>22</sup> Cfr. Baillie 1982, pp. 230-248; Beach 1957, pp. 75-95.

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

dell'etere, il quale, a loro avviso, è incorporeo. Questa risulta essere l'interpretazione di Moreau (Moreau 1939, pp. 120-121) e Festugière (Festugière 1949, II pp. 248-255)<sup>23</sup>.

*modo mundum ipsum deum dicit esse*

ora sostiene che il mondo stesso un dio.

Le testimonianze del *De Philosophia* ripetono che, per Aristotele, il mondo è divino nei frammenti 22, 13a, 13b, 19c Ross.

La divinità del mondo è una conseguenza del suo essere eterno. Tuttavia va tenuto presente che la divinità attribuita al mondo non è quella che compete agli dei della tradizione, né è identica alla divinità propria delle sostanze astrali o della *mens* immateriale. Nella dottrina aristotelica appare una pluralità di divinità, e dove c'è molteplicità c'è una gerarchia.

Il mondo è divino perché è caratterizzato dalle proprietà essenziali di un ente divino: è increato (*De Philosophia*, fr. 18 Ross), incorruttibile (*De Philosophia*, fr. 18 Ross), vivente (*De Philosophia*, fr. 22 Ross), razionale (*De Philosophia*, fr. 22 Ross), le parti che lo compongono sono disposte nella forma migliore, perciò il mondo è perfetto (*De Philosophia*, fr. 19b Ross), infine il mondo è l'opera più degna di un dio (*De Philosophia*, fr. 19c Ross), essendo il concetto di divinità strettamente legato a quello di dignità.

*modo alium quendam praeficit mundo eique eas partes tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur*

ora pone un altro ente a capo del mondo e ad esso attribuisce quelle capacità di reggere e conservare il movimento del mondo mediante un movimento che ritorna in qualche modo su se stesso.

Ci troviamo di fronte alla definizione più discussa fra le quattro proposte da Velleio, soprattutto a causa di questa espressione, *replicatione quadam*, intorno alla quale si è accesa una vivace polemica e sulla quale gli esegeti hanno trascorso più di qualche sudata ora.

Per ottenere una maggiore chiarezza suddividiamo le interpretazioni proposte in cinque gruppi.

1) Posizione secondo cui *replicatio* corrisponde ad *aneilixis*, cioè alla rivoluzione retrograda del cielo.

Possiamo dire che questa interpretazione è supportata dalle tesi di Bignone (Bignone 1936, II p. 378). Lo studioso richiama l'attenzione su un brano del *Politico* di

---

<sup>23</sup> Non abbiamo, invece, ben compreso la posizione di Theiler, la quale ci pare piuttosto incerta. Nell'opera *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, lo studioso sembra aver inteso la *mens* come anima degli astri (Theiler 1924, pp. 83-84), ma nello scritto del 1957 *Ein vergessenes Aristoteleszeugnis*, egli la identifica con il motore immobile (Theiler 1957, pp. 127-131)

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

Platone<sup>24</sup>, dove si parla di una rotazione all'indietro (*aneilixis*), che il mondo compirebbe nei periodi in cui dio lo abbandona a se stesso e cessa di farlo ruotare in avanti. L'identificazione della *replicatio* del *De Philosophia* con l'*aneilixis* del *Politico* fu supposta per la prima volta da J. B. Mayor nel suo commento al passo in questione del *De Natura Deorum* (Mayor 1880, pp. 120-123). Essa fu accolta anche da Theiler (Theiler 1924, pp. 83-84), il quale ammette, con Bernays e Jaeger che il passo alluda al motore immobile; quindi fu accettata da Moreau (Moreau 1939, p. 118), da Festugière (Festugière 1949, p. 243), da Skemp (Skemp 1952, p. 99) e, infine, da Elders (Elders 1961, pp. 204-205, n. 4).

2) La posizione rappresentata da Moreau (Moreau 1939, p. 118) e Festugière (Festugière 1949, pp. 245-246).

Essa consiste in una variazione della posizione mantenuta da Oggioni (Oggioni 1939, pp. 24-25 e 32), il quale, in polemica con Bernays, Jaeger, Theiler, sostiene che nel dialogo in questione c'è solo la fede psicologica nel trascendente, non la sua dimostrazione filosofica.

Ora, Moreau, seguito in ciò da Festugière, volendo mostrare che fra le varie definizioni di dio date nel frammento 26 c'è perfetto accordo, e avendo interpretato il *deus-mundus* della seconda definizione come il cielo delle stelle fisse, afferma che anche il soggetto della *replicatio* è il cielo delle stelle fisse. Esso, essendo costituito di etere semovente, muove se stesso e insieme i pianeti, il sole e la luna, le cui orbite costituiscono il *mundus*. Moreau accusa Jaeger di avere pensato al motore immobile, proprio per non aver inteso che questo *mundus* doveva essere limitato al sistema planetario, senza includere il cielo delle stelle fisse.

3) Interpretazione secondo cui *replicatione quadam* designerebbe il movimento della sfera planetaria.

Bernays (Bernays 1863, pp. 99-100), intendendo la *replicatio* come una rotazione circolare, "*eine kreisformige Drehung*", ha scorto nel passo ciceroniano l'indicazione di un altro dio, sovrastante il mondo, il cui compito è di regolare e conservare il movimento del mondo. La stessa interpretazione è stata accolta da Jaeger (Jaeger 1935, p. 182), il quale ha tradotto però *replicatione quadam* con "mercé una specie di rotazione retrograda", "*durch eine Art rucklaufiger Drehung*", senza spiegare, a nostro avviso, che cosa esso voglia significare. Ci pare che con questa interpretazione Jaeger potrebbe avere in vista almeno due possibilità:

a) la rotazione impressa da dio al mondo potrebbe significare una qualche attrazione esercitata dal dio in qualità di causa finale;

---

<sup>24</sup> Plat., *Politico* 270d; cfr. 272e, 286b.

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

b) oppure la rotazione potrebbe fare riferimento alla circolarità del pensiero divino che pensa se stesso.

L'interpretazione di Bernays e Jaeger è stata accolta da Gentile (Gentile 1930, pp. 131-134). All'interno dello stesso filone interpretativo, ma in antitesi con Jaeger, si pone von Arnim (von Arnim 1931, pp. 3-5). Questi, accogliendo la traduzione di Jaeger, "*eine Art rucklaufiger Drehung*", sostenne che si può parlare di rotazione retrograda solo per il movimento delle sfere dei pianeti, del sole e della luna, rispetto a quello della sfera delle stelle fisse. Pertanto il dio che produce la *replicatio* è solo il motore dei pianeti, del sole e della luna, non del cielo delle stelle fisse, il quale, essendo composto di etere, si muove da sé. In altri termini, facendo appello a *Metafisica* XII 8, e a *De Generatione et Corruptione* II 10, 337a29-b5, von Arnim sottolinea che la prospettiva è quella di un duplice movimento, e che *replicatione quadam* designa il movimento dei pianeti in contrasto con il movimento del primo cielo. La conclusione di von Arnim è che dal frammento 26 non risulta che nel *De Philosophia* Aristotele ammettesse il Motore Immobile, anzi, a suo avviso, si può stare certi che esso nel dialogo non appariva affatto, a causa dell'incompatibilità sussistente fra l'ammissione di esso e la dottrina dell'automovimento dell'etere, ovvero del cielo delle stelle fisse.

4) Autori che manifestano una irresoluta perplessità di fronte alla polemica in corso.

Guthrie (Guthrie 1933, pp. 164-165), al quale fa seguito Elders (Elders 1961, pp. 201-209), ha dichiarato che il frammento, a causa dell'incertezza del testo, ammette sia l'interpretazione di Jaeger che quella di von Arnim. Egli ha avanzato l'ipotesi che Aristotele, non sentendosi ancora in grado di fare una scelta definitiva tra le varie concezioni di dio, abbia deliberatamente lasciato vari suggerimenti, senza cercare di conciliarli fra loro. Però, sulla base dei frammenti concernenti l'animazione astrale, Guthrie ha escluso la presenza del motore immobile dal *De Philosophia*.

Anche Ross (Ross 1955, pp. 95-97) si è limitato a espressioni dubitative, e ha rilevato come il tenore delle critiche mosse dall'epicureo, in cui si denuncia la contraddizione fra un motore divino separato dal sensibile e un mondo sensibile divino esso stesso e presumibilmente semovente, potrebbe significare che lo Stagirita nel dialogo presentò le varie possibilità senza decidersi veramente per nessuna.

5) Studiosi che leggono un vero e proprio diteismo nella dottrina di Aristotele.

Cherniss (Cherniss 1944, App. X), supponendo senz'altro che *replicatio* significhi rivoluzione retrograda, sostenne come unica interpretazione possibile quella di von Arnim,

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

ossia l'attribuzione di tale rivoluzione retrograda non al primo cielo, ma agli altri. Ciò però non impedisce a Cherniss di riconoscere che il motore immobile è ugualmente presente nel *De Philosophia*, non come autore della *replicatio*, ma come *deus mens*, puro spirito, causa finale di ogni movimento. A suo avviso, ci troviamo di fronte ad un irrisolto dualismo.

Pensiamo di poter collocare sulla stessa linea anche la posizione di Untersteiner (Untersteiner 1963, pp. 153-158), il quale pone da un lato il *deus mens*, che a suo avviso costituisce il *theos*, e dall'altro *deus mundus*, *deus praefectus mundi*, *caeli ardor*, che costituirebbero *to theion*. Segue la stessa ispirazione anche Chroust (Chroust 1957, II, 183).

Un vero e proprio diteismo ha scorto, infine, nel frammento in questione Theiler (Theiler 1957, pp. 127-131), il quale, però, diversamente da Cherniss, da un lato identifica il *deus mens* col *deus* della *replicatio*, ravvisando in esso il motore immobile, ma dall'altro gli contrappone il *deus mundus*, della seconda definizione, che, a suo avviso, si identifica con il *deus caeli ardor* della quarta, ed è il cielo costituito di etere.

Ci siamo soffermati lungamente sulle varie interpretazioni in quanto da esse sono emersi tutti gli elementi che ci saranno utili a fornire la nostra interpretazione della terza definizione.

Proviamo innanzitutto la validità delle ipotesi proposte. Probabilmente, per chi voglia partire dal significato dell'espressione *replicatione quadam* non c'è possibilità di soluzione: restando fedeli alla lettura del frammento in questione, ci pare veramente impossibile stabilire se l'espressione corrispondesse o meno al termine *aneilixis*, che significherebbe rivoluzione retrograda. Ma se esaminiamo le conseguenze possibili di questa interpretazione, prendono consistenza le ragioni che ci hanno spinto in un certa direzione piuttosto che in un'altra.

Per ciò che concerne l'ipotesi 1), l'elemento che ci pare difficile accettare è come sia possibile che l'azione benevola della divinità, che presiede al movimento del mondo, si possa esercitare attraverso un mezzo come quello qui immaginato, dato che nel *Politico* il fenomeno della rivoluzione retrograda si presenta quando la divinità abbandona l'universo a se stesso.

Ma, più in generale, possiamo dire che una rivoluzione è retrograda rispetto ad un'altra che, ovviamente, non lo è. Si presuppone dunque l'esistenza di due moti circolari inversi.

Secondo i sostenitori dell'ipotesi 2), il rapporto inverso dei moti circolari esiste fra il cielo delle stelle fisse e gli altri pianeti ed astri. Ora, è chiaro che di due moti circolari, potrà essere retrogrado il secondo, nel nostro caso, quello dei pianeti, non quello delle stelle fisse, che in quanto primo, non è retrogrado a nessuno. Non capiamo come Moreau e Festugière possano sostenere l'ipotesi inversa. Ma anche se modificata a nostro favore, la proposta non regge. Infatti,

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

quale sarà la causa di questo moto retrogrado? Non il motore immobile, che, eventualmente, sarebbe causa del moto delle stelle fisse, restano, quindi:

- il cielo delle stelle fisse,
- un altro dio.

Moreau e Festugière potrebbero sostenere la prima ipotesi. Ma ancora una volta si cadrebbe in contraddizione, in quanto verrebbero attribuiti al termine *mundus* due significati notevolmente diversi: il cosmo comprendente il cielo delle stelle fisse nella seconda definizione; tutto il restante cielo, a eccezione proprio delle stelle fisse, nella terza. Se si tratta di un *alius*, infatti, evidentemente questo dio non è più il *deus mundus*, della seconda definizione, che coincide, o comunque comprende in sé il cielo delle stelle fisse.

Se fosse un altro dio, chi potrebbe essere l'*alius deus* che imprime la *replicatio* ai pianeti e agli astri? Von Arnim afferma che esso corrisponde agli speciali motori delle sfere astrali, cui Aristotele allude in *Metafisica* XII 8. Ma nel *De Philosophia* il motore è uno solo; è dunque la sintesi di tutti quelli? Non ci pare che esista nelle opere di Aristotele una traccia di un simile dio.

L'ipotesi che l'espressione in questione significhi "rivoluzione retrograda" comincia ad apparirci talmente problematica che ci induce a nutrire seri dubbi sulla sua validità. Dobbiamo dunque disperare e concludere con Pease: "Sembra ben difficile che Cicerone abbia ben compreso questo termine e il suo significato nel presente passo, avrà forse trovato l'espressione nella sua fonte epicurea" (Pease 1955-1958, p.242).

Vediamo se sia possibile attribuire al termine un significato diverso.

In fondo, l'interpretazione di Bernays, sebbene risalga al 1863, ci pare nutrire non poco interesse. La sua proposta era quella di attribuire al termine il valore di "rotazione circolare", cioè rotazione che ritorna su se stessa. Ora, nessuno ha più voluto ammettere questa traduzione, ad eccezione, nei tempi recenti, di C. J. de Vögel (de Vögel 1961, II p.33, n. 1), Berti (Berti 1997, p. 326) e, a nostro avviso, di Pépin (Pépin 1964, p. 155). Quest'ultimo in particolare spiega: "*replicatio* par son préfixe, marque le retour a un état antérieur, ce qui n'est pas contestable (...) le mouvement de l'univers peut donc être dit *replicatio* simplement en raison de sa nature circulaire, sans aucune allusion a un renversement de sens". Non abbiamo alcun motivo per dubitare della lettura di Pépin. *Replicatio quadam* ci appare solo un modo un po' solenne e complicato di dire "attraverso un movimento circolare".

Il dizionario latino-francese di Göltzer e Welte, sembra confermare questa proposta interpretativa: "*replicatio*: acte de revenir sur soi-même...; *replico*: fléchir en arrière, replier, recourber ... revenir sur ses pas...; *replicabilis*: qui se replie, qui revient sur soi même...".

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

C'è di più: il termine *replicatio*, così come il verbo *replicare* ha un significato transitivo, non intransitivo, cioè indica la produzione di un movimento circolare in un oggetto, non lo stato di movimento del soggetto. Ora, se *replicatio* significasse "rivoluzione retrograda", sarebbe necessario ammettere l'esistenza di due diversi movimenti, uno inverso all'altro, dei quali l'uno dovrebbe appartenere al soggetto. Se invece si fa semplicemente questione di un moto circolare, e nel frammento non è citato altro movimento che quello del mondo, la *replicatio* consiste nel produrre il movimento circolare del mondo, cioè dell'oggetto. Infine, se il moto circolare è impresso al *mundus*, inteso come primo cielo o universo nella sua totalità (per la nostra interpretazione questo particolare non riveste una importanza fondamentale<sup>25</sup>), il soggetto che imprime il movimento all'oggetto *mundus* è distinto da esso e gli è superiore (*prae*).

Possiamo pensare dunque che questo soggetto sia il *deus mens* della prima definizione. Pertanto questo "nuovo dio" è detto *alium quendam* solo perché esso è differente dal precedente, *mundum ipsum deum*, non per il fatto che qui viene introdotta una nuova divinità. In questo caso, però, le linee che abbiamo sopra riportato arricchiscono la *mens* della prima definizione di un certo numero di caratteristiche che appartengono propriamente al motore immobile. Delle quattro definizioni fornite da Velleio questa è quella che più di avvicina alla divinità nel suo grado più elevato, ossia all'ente che possiede il maggior numero di termini divini. Il soggetto della *replicatio*, infatti, è separato, atto, immobile, necessario, immateriale, e soprattutto, principio e causa di ciò che da lui dipende, come è detto a proposito del motore immobile nella *Metafisica*<sup>26</sup>.

Se *replicatio* designa non il movimento retrogrado, ma il movimento circolare del cielo, o più precisamente, il movimento del cielo delle stelle fisse da Est a Ovest e il movimento dei pianeti da Ovest a Est, le traduzioni correnti, come per esempio "backwards rotation" (Ross 1952), "inverse rotation" (Rackham, *Cicero, De Natura Deorum* Loeb Cl. Lib.), da un lato sembrano inesatte perché "fare marcia indietro" non corrisponde precisamente a "tornare sui propri passi"; dall'altro lato, sembrano ignorare il fatto che Aristotele vede nel movimento celeste un movimento composto e il movimento delle stelle fisse contiene, per così dire, gli altri movimenti, benché essi si esercitino in modo indipendente.

Infine, noi proponiamo di tradurre *replicatione quadam* con "attraverso un movimento circolare, ossia un movimento che ritorna in qualche modo su se stesso".

---

<sup>25</sup> Per questa questione vedasi il paragrafo conclusivo del precedente capitolo.

<sup>26</sup> Arist., *Metaph.* XII 7, 1072b14.

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

*tum caeli ardorem deum dicit esse*

poi afferma che è dio l'ardore del cielo

Dopo la lunga dissertazione intorno alla terza definizione, la quarta e ultima definizione è la meno discussa. È fuori dubbio infatti che il *caeli ardor*, con cui il dio viene identificato, sia l'etere. Che esso sia dichiarato divino non fa meraviglia. Esso infatti è considerato tale in quanto costituisce l'elemento del cielo e degli astri, che sono divini, ed è designato, poco dopo, da Cicerone *ardor*: "*ardorem qui aether nominatur*"<sup>27</sup>. Che esso sia dichiarato "divino" non deve stupire, in quanto esso costituisce l'elemento degli enti divini astrali (*De Philosophia*, fr. 21 Ross) e in quanto esso rappresenta la parte sublime del mondo, quella che più direttamente rivela la presenza del divino. Inoltre nel *De Caelo*, l'etere viene definito esplicitamente da Aristotele come un corpo divino (*soma gar ti theion*): "*Ma poiché anche il cielo è di tal natura, è infatti un corpo divino, per questo motivo esso ha un corpo circolare, che per natura si muove eternamente in circolo*"<sup>28</sup>.

In conclusione, le quattro definizioni di Velleio rivelano la presenza, nel pensiero di Aristotele di un concetto del divino come pura mente e come dio cosmico, il mondo stesso, o la parte eterea di esso. Alla medesima conclusione giunge lo stesso Velleio, il quale evidenzia, per scopi polemici, il contrasto fra differenti definizioni. Già lo stesso ordine in cui sono disposte le quattro definizioni, alternativamente riferite ora all'uno ora all'altro dei due concetti, rivela questo intento.

### L'astuzia di Velleio

Esaminiamo in modo puntuale le accuse mosse dall'epicureo. Innanzitutto, quattro sono le definizioni del divino che Velleio attribuisce ad Aristotele:

- (1) dio pura *mens*;
- (2) dio cosmico, *mundum*;
- (3) colui che produce il moto circolare, *alium quendam praefecit mundo*;
- (4) etere, *ardor caeli*,

Ad esse aggiungiamo una quinta definizione, che è stata data dallo stesso Cicerone, in quanto vedremo che essa è necessaria per capire le critiche dell'epicureo.

- (5) dei astri<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Cic., *De Natura Deorum* I 14, 37.

<sup>28</sup> Arist., *DC* II 3, 286a11.

<sup>29</sup> Cic., *De Natura Deorum* II. 15-16. 42-44: *Sidera autem aetherium locum obtinent. Qui quoniam tenuissimus est et semper agitur et viget, necesse est quod animal in eo gignatur id et sensu acerrimo et mobilitate celerrima esse. Quare cum aethere astra gignantur, consentaneum est in iis sensum inesse et intelligentiam. Ex quo efficitur in deorum numero astra esse ducenda (...)* Sequitur ergo ut ipsa sua sponte suo sensu ac divinitate moveantur. "Le stelle occupano la zona eterea. Poiché essa è assai sottile, ed è sempre in moto e dotata di vita, è

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

I problemi sollevati dall'epicureo si snodano attraverso cinque obiezioni:

1° problema:

*Non intelligens caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designari deum;*  
non riuscendo a capire che il cielo è una parte del mondo, che egli stesso in un altro passo ha definito potere divino

2° problema:

*quo modo autem caeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest;*  
in che modo quel famoso intelletto divino del cielo potrebbe mantenersi in un tale velocità;

3° problema:

*ubi deinde illi tot dii, si numeramus etiam caelum deum;*  
dove sono tutti quegli dei, se contiamo anche il cielo fra essi;

4° problema:

*cum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum sensu privat, etiam prudentia;*  
poiché pretende che dio sia privo di corpo, finisce che lo priva di ogni sensibilità, anche della saggezza;

5° problema:

*quo porro modo mundus moveri carens corpore, aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest.*

in che modo, infine, il mondo, essendo privo di corpo, potrebbe muoversi, o in qual modo (il mondo) che sempre si muove, potrebbe essere sereno e felice.

Analizziamo le singole critiche in rapporto alle differenti definizioni di dio.

Il 1° problema è fuori questione, perché mira ad un presunto contrasto fra la divinità del mondo e quella di una sua parte.

Il 2° problema rileva un contrasto fra (4) e (5). Infatti all'etere (4), di cui sono costituiti gli astri (5), è attribuito un *sensus divinus*, ovvero un *sensus acerrimus* (5). Questa proprietà è considerata incompatibile con la *celeritate tanta, o mobilitas acerrima*<sup>30</sup>, che viene rinvenuta in questi enti. Questa critica ha senso solo dal punto di vista della dottrina epicurea, la quale riconduce le sensazioni al movimento degli atomi<sup>31</sup>. Non capiamo, tuttavia, perché Festugière<sup>32</sup> riferisca questa critica al *deus mens* della prima definizione.

Il 3° problema ci pare voglia approfondire, partendo da un altro punto di vista, un contrasto presente tra (4) e (5). Velleio non riesce a conciliare la possibilità che dio sia ora cielo, ora astri. È chiaro che per Aristotele gli astri, in quanto costituiti di etere, fanno parte del cielo e

---

necessario che quell'ente che viene generato in essa sia dotato di una percezione acutissima e di un moto rapidissimo. Quindi, poiché gli astri vengono generati nell'etere, ne consegue che in essi si trovino percezione e intelligenza. Da questo a sua volta deriva che gli astri devono essere ricondotti a enti divini (...) Perciò ne segue che gli astri si muovono di loro spontanea volontà per la loro facoltà di vita".

<sup>30</sup> Cic., *De Natura Deorum* II. 15-16. 42-44.

<sup>31</sup> Von Arnim 1931 p. 5.

<sup>32</sup> Festugière 1949, II p. 243.

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

ne condividono la divinità. Ciò non è tuttavia compatibile con la dottrina epicurea<sup>33</sup>. Non siamo persuasi intorno alla correttezza dalla suggestione di Ross<sup>34</sup>, il quale interpreta *illi tot dii* come gli astri della fede popolare.

Il 4° *problema* è più interessante, perché rileva un contrasto tra il divino della definizione (1) e il dio cosmico della definizione (5): “quando vuole che dio sia senza corpo, lo priva *omni sensu, etiam prudentia*” sentenza Velleio. Ci pare chiaro che il dio senza corpo sia la *mens*, perciò se Velleio ha ragione, Aristotele attribuiva a dio l’incorporeità già nel *De Philosophia*. Questo particolare sarebbe confermato, peraltro, da un frammento di Sesto Empirico: *Aristoteles men asomaton eipen einai ton theon kai peras tou ouranou*<sup>35</sup>; e da un passo di Diogene Laerzio: *ton de theon asomaton apephaine, katha kai ho Platon*<sup>36</sup>. Ora, che un dio come tale sia privo di sensi e di prudenza, intesa come *phronesis*, è perfettamente conseguente con la dottrina aristotelica. Questo dio, in quanto puro *nous*, godrà della *sophia*. Tale carattere non si addice, invece, agli dei astrali, ai quali il *sensus* è chiaramente attribuito, e a cui era attribuito anche un corpo, dal momento che sono visibili. La contraddizione dunque sussiste se si identifica il dio *mens* al dio cosmico, come l’epicureo suppone che Aristotele faccia.

Il 5° *problema* è ancora più interessante del precedente. Esso è giocato sull’equivoco fra il dio della (1) e della (3) definizione, e il dio sempre in movimento della (2) e della (4) definizione. Velleio pone due alternative fondate sullo stesso equivoco:

- a) se il mondo è senza corpo, come può essere mosso?
- b) se il mondo si muove sempre, come può essere quieto e beato?

In a) è chiaro che il mondo viene definito “senza corpo” per il fatto che Aristotele lo considerava divino in (2), mentre il dio è definito “senza corpo” in (1). L’epicureo confonde intenzionalmente i due concetti di dio per mostrare che la proprietà dell’uno non è compatibile con la proprietà dell’altro. In b) si suppone che il mondo debba essere quieto e beato, perché in (2) il mondo viene considerato dio; ma tale proprietà è incompatibile con il fatto che il mondo si muova sempre.

Anche questa contraddizione viene risolta come la precedente: se si considera il divino un attributo e “dio” una apposizione piuttosto che una sostanza, è possibile attribuire la “divinità” a più enti, senza doverli necessariamente identificare. Le critiche mosse dall’Epicureo, seppure talora flebili, rimangono ciononostante interessanti, se non altro per

---

<sup>33</sup> Von Arnim 1931, p. 6.

<sup>34</sup> Ross 1952, XII p. 97.

<sup>35</sup> Sesto Empirico, *Ipotiposi* 3, 218.

<sup>36</sup> Diogene Laerzio V, 35.

Botter, Barbara  
L' "Inconstantia Scholae Platonis"

il fatto che provano la presenza di un concetto predicativo o attributivo di divinità<sup>37</sup>, e di un aspetto del divino, fra altri simultaneamente presenti, prossimo a quello che verrà mostrato in *Metafisica* Lambda. Infatti, a meno che non si voglia ammettere che Aristotele non si accorse delle incongruenze di cui si accorse invece Cicerone, si deve riconoscere la presenza, nel *De Philosophia*, di un concetto del divino molto simile al motore immobile, incorporeo e separato dal sensibile. Accanto a questo concetto rimane il dio cosmico, che richiama in molti tratti la dottrina del *Timeo* di Platone<sup>38</sup>.

### **Bibliografia:**

- BERNAYS, J. *Aus Aristoteles's Schrift Peri Filosofias*, <Rheinisches Museum> 18, 1863, pp. 148-149.
- BERTI, E. *La filosofia del primo Aristotele*, Milano 1997.
- BIGNONE, E. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936.
- BOTTER, B. *Dio e divino in Aristotele*, St. Augustin 2005.
- BOYANCÉ, P. *La religion astrale de Platon à Cicéron*, <Revue des Études Grecques> 65, 1952, pp. 312-350.
- BOYANCÉ, P. *La religion de Platon*, <Revue des Études Anciennes>, 49, 1947, pp. 178-192.
- BOYANCÉ, P. *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1936.
- BRACHET, R. *L'âme religieuse du jeune Aristote*, Paris 1990.
- CHROUST, A. H. *Socrates, Man and Myth*, Oxford – New York 1957.
- CHERNISS, H. *The riddle of the early academy*, New York [1945] 1962, trad. italiana 1974.
- CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1955.
- CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944.
- CHERNISS, H. rec. a.: H. D. SAFFREY, *Le De Philosophie d'Aristote*, <Gnomon> 31, 1959, pp. 36-51.
- DE VÖGEL, C. J. *Aristotele e l'ideale della vita contemplativa*, <Giornale di metafisica> 16, 1961, pp. 452-457.
- D.K., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, von H. Diels und W. Kranz, 3 voll., Berlin 1917-1951-1952; Dublin, Zürich 1966.
- ELDERS, L. *Aristotle's Theory of the One*, Assen 1961.
- FESTUGIÈRE, A. J. *La révélation d'Hermès Trismegiste chez Platon*, 4 voll., II, *Le Dieu cosmique*, Paris 1949, II ed. Paris 1950; rist. 1954.

<sup>37</sup> Sul concetto predicativo di divinità in Aristotele, vd. Botter 2005.

<sup>38</sup> La compresenza di questi due concetti riceve conferma da un passo di S. Ambrogio. Ambrogio, nel libro I dell'*Exameron* prima attribuisce ad Aristotele l'ammissione di un principio *operatorium*, avente le stesse caratteristiche del dio *mens*, e poi afferma la divinità del mondo (*Hexamerón* 1,1-4 (ed. Schenkl 3,1-4,16); 4,8-16).

Botter, Barbara

L' "Inconstantia Scholae Platonis"

GENTILE, M. *La dottrina platonica delle idee numeri e Aristotele*, <Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa>, vol. 30, fasc. 3, Pisa 1930, pp. 85-105.

GUTHRIE, W. K. C. *The Development of Aristotle's Theology*, I, <The Classical Quarterly>, 27, 1933, pp. 162-171.

JAEGER, W. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, trad. it. di G. Calogero, Firenze [1935] 1955, 1964.

MAYOR, M. T. *Cicerone, De Natura Deorum*, with introduction and commentary, voll. I e II, Cambridge 1880-1883.

MORAU, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, 3 voll., Berlin-New York, 1973-1984-2001.

MOREAU, J. *Lâme du monde de Platon aux Stoiciens*, Paris 1939.

NUYENS, F. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1948.

OGGIONI, E. *La filosofia prima di Aristotele*, Milano 1939.

PEASE, A. S. M. *Tullius Cicero, De Natura Deorum*, edited by A.S.P., 2 voll. Cambridge 1955-1958.

PEPIN, J. *Un nouveau fragment du De philosophia d'Aristote?*, in *Congrès de Lyon, Actes du Congrès*, Paris 1960, pp. 100-102.

PEPIN, J. *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964.

THEILER, W. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zurich 1924.

RODIER, G. *Études de philosophie grecque*, Paris 1957.

ROSS, W. D. *The Works of Aristotle translated into English*, vol. XII, Selected Fragments, Oxford 1952.

ROSS, W. D. *Introduction a ARISTOTLE's Physics*, Oxford [1936] 1955.

VON ARNIM, H. *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, <Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien>, Philol.-histor. Klasse, 212, Bd. 5, 1931, pp. 3-8.

UNTERSTEINER, M. *Aristotele, Della Filosofia*, Roma 1963.

RACKAM, G. *Cicero, De Natura Deorum*, Loeb Cl. Lib.

[Recebido em março de 2009; aceito em julho de 2009.]