

GIANCARLO REGGI

ΣΚΟΠΟΣ, ΛΟΓΙΚΩΤΕΡΑ, ΦΙΛΟΣΤΟΡΓΩΣ NELLE *LETTERE AD ATTICO*.  
RIFLESSI EPISTOLARI DI *DE RE PUBLICA*, *ACADEMICI* E *LAELIUS*

1. *Introduzione*

È molto difficile trovare veri e propri riflessi filosofici nell'epistolario di Cicerone. Emerge qualche cosa di più sulle sue conoscenze di medicina, *soror philosophiae* per Tertulliano, ma già allora considerata tale per tradizione<sup>1</sup>. Nel caso dell'arte medica, più ricca di termini tecnici, è guida sicura la presenza, nell'epistolario ciceroniano, di parole greche intercalate nel testo<sup>2</sup>. Nel caso della filosofia Sophie Aubert-Baillet ha tentato di fare lo stesso in una pubblicazione recente, con esiti ora felici, ora discutibili<sup>3</sup>. Qui, tuttavia, non intendo discutere punti di consenso o di dissenso rispetto alla studiosa, che dipendono da presupposti metodologici da me in parte condivisi, in parte no. Per me è lezione di Alberto Grilli che quando un autore antico ragionava di filosofia recependo pensiero altrui non si limitava al concetto, come faremmo noi moderni, ma ne riprendeva con precisione la terminologia<sup>4</sup>. Questa deve essere riscontrata o su termini tecnici usati da un'unica scuola, o su gruppi di parole, sintagmi o frasi terminologicamente coerenti<sup>5</sup>.

Di tutte le parole greche indagate dalla studiosa francese, tre mi sono sembrate particolarmente utili per un approfondimento, anche dal punto di vista metodologico: si tratta di σκοπός in Cic. *Att.* 8, 11, 1b-2 (27 febbraio 49), del neutro plurale λογικώτερα in *Att.* 13, 19, 5 (fine giugno 45) e del concetto di φιλοστοργία, che emerge attraverso il comparativo

---

<sup>1</sup> Tert. *anim.* 2, 6 (CCL 2, 784, 53-54 Waszink; CSEL 20, 302, 9-10 Reifferscheid-Wissowa), *sed inspexi etiam medicinam, sororem ut aiunt philosophiae*. La locuzione ha suggerito il titolo agli *scripta minora* di Philippe Mudry (Mudry 2006).

<sup>2</sup> Vedere soprattutto Mazzini 2011, 166 (anche 45, 48, 55); su un piano diverso, l'eccellente articolo di Tabacco 2011.

<sup>3</sup> Aubert-Baillet 2021, da me recensita in questa stessa rivista (Reggi 2022).

<sup>4</sup> Grilli 1992, 25 n. 21.

<sup>5</sup> Così, nel caso di Aubert-Baillet 2021, sono d'accordo con la studiosa francese quando l'analisi punta su un termine caratteristico di una certa scuola, non lo sono quando esaspera l'analisi fondandosi su una sola parola.



neutro φιλοστοργότερον in *Att.* 13, 9, 1 (7 giugno 45) e l'avverbio φιλοστόργως in *Att.* 15, 7, 1-2 e 15 27, 1 (rispettivamente del 14 o 15 giugno e del 4 luglio 44). La prima delle lettere che ho elencato contiene un giudizio politico severo sull'operato di Cesare e Pompeo allo scoppio della guerra civile, con un richiamo agli ideali espressi nel *De re publica*, pubblicato due anni prima; la seconda accompagna il passaggio dalla prima alla seconda stesura degli *Academici*; la terza è coeva al *De finibus bonorum et malorum*<sup>6</sup>, le ultime due al *Laelius*. In effetti, l'aver saputo mettere in correlazione i riverberi filosofici che fanno capolino nelle lettere con le opere di pensiero coeve è, secondo me, uno dei meriti maggiori della monografia di Aubert-Baillet.

Una premessa è necessaria. Da filologo, nell'uso del lessico osservo che Cicerone recepisce Platone marcando sempre uno scarto concettuale vistoso. Vale lo stesso per Aristotele, anche se sappiamo che Cicerone ne leggeva gli scritti essoterici, perduti per noi – ed era un Aristotele ancora platonico –; non leggeva, invece, gli scritti esoterici che ci sono conservati. Vale anche per gli Stoici antichi, in cui peraltro non si riconosceva. Questo scarto appare minore rispetto a Panezio e Antioco d'Ascalona, per quanto si riesce a capirne, ma anche in questi casi si pone sempre il problema della resa, mai propriamente tecnica, dei termini greci in latino, oltre che quello della loro traduzione nel linguaggio del *mos maiorum* o della politica romana. Prendo a prestito un termine della biblistica: la lettura ciceroniana dei filosofi greci è comunque ermeneutica<sup>7</sup>.

## 2. Σκοπός in *Cic. Att.* 8, 11, 1b-2

La parola σκοπός si incontra in tre lettere ad Attico: *Cic. Att.* 2, 18, 11 (giugno-luglio 59); 8, 11, 2 (27 febbraio 49); 15, 29, 2 (6 luglio 44, il cui contesto è privatissimo). L'occorrenza in *Att.* 8, 11, 1b-2 è però l'unica in cui l'uso di σκοπός presenti una contestualizzazione filosofica evidente:

<sup>6</sup> In particolare *Cic. fin.* 3, 62, con la dottrina della οἰκείωσις.

<sup>7</sup> In questo concordo con Lévy 2003, un bellissimo articolo sulle caratteristiche della versione ciceroniana del *Timeo*. È particolarmente didattica l'osservazione sulla resa del platonico οὐσία con *materia* (104) con uno scarto filosofico notevole perché Cicerone traduce l'essere platonico, ideale, nella stoica ἄπειον οὐσίαν τὴν ὕλην "la materia, essenza informe". Tra l'altro, sia ὕλη sia *materia* valgono "legname da costruzione".

Tenesne igitur moderatorem illum rei publicae quo referre velimus omnia? Nam sic quinto, ut opinor, in libro loquitur Scipio: ut enim gubernatori cursus secundus, medico salus, imperatori victoria, sic huic moderatori rei publicae beata civium vita proposita est, ut opibus firma, copiis locuples, gloria ampla, virtute honesta sit. Huius enim operis maximi inter homines atque optimi illum esse perfectorem volo. 2. Hoc Gnaeus noster cum antea numquam tum in hac causa minime cogitavit. Dominatio quaesita ab utroque est, non id actum beata et honesta civitas ut esset. Nec vero ille urbem reliquit quod eam tueri non posset nec Italiam quod ea pelleretur, sed hoc a primo cogitavit, omnis terras, omnia maria movere, reges barbaros incitare, gentis feras armatas in Italiam adducere, exercitus conficere maximos. Genus illud Sullani regni iam pridem appetitur multis qui una sunt cupientibus. An censes nihil inter eos convenire, nullam pactionem fieri potuisse? Hodie potest. Sed neutri σκοπὸς est ille ut nos beati simus; uterque regnare vult.

Cicerone si lamenta del fatto che siano falliti tutti gli sforzi da lui tentati per evitare la guerra civile, e ne incolpa Pompeo non meno di Cesare (d'altronde Attico diffidava di Pompeo fin dal 61)<sup>8</sup>. Pompeo, afferma Cicerone, vagheggia un *regnum Sullanum* non diversamente (va sottinteso) che Cesare un *regnum* alla maniera dei capi *populares* del passato. Il verbo *regnare* è ancorato nel linguaggio della tradizione repubblicana di Roma, perciò ha una connotazione politica e giuridica particolarmente viva in latino: dire *uterque regnare vult* vuol dire «ambidue sono perseguibili per *adfectatio regni*», cioè sono passibili di un processo capitale. Il confronto, impietoso per Pompeo, è con Scipione Emiliano, come già negli anni che precedevano il *De re publica*<sup>9</sup>.

C'è un punto di incontro tra questo testo e un passo platonico dove pure si parla di σκοπὸς in contesto politico (Plat. *leg.* 962a-b):

Τί δὲ δὴ περὶ πόλιν; εἴ τις τὸν σκοπὸν οἷ βλέπειν δεῖ τὸν πολιτικὸν φαίνοιτο ἄγνοῶν, ἄρα ἄρχων μὲν πρῶτον δικαίως ἂν προσαγορεύοιτο, εἴτα σῶζειν ἂν δυνατὸς εἴη τοῦτο οὗ τὸν σκοπὸν τὸ παράπαν μηδ' εἰδείη;

*E che dire della città? Se qualcuno risultasse ignorante dello scopo cui deve mirare il politico, forse che sarebbe giusto chiamarlo governante? E poi, sarebbe in grado di salvaguardare ciò di cui neppure conoscesse minimamente lo scopo?*

<sup>8</sup> Cic. *Att.* 1, 12, 3; 1, 14, 1-6; 1, 16, 11; 1, 17, 10, scritte fra il 1° gennaio 61 e il 5 dicembre (calendario repubblicano) dello stesso anno.

<sup>9</sup> Cic. *fam.* 5, 7, dell'aprile 62 a Pompeo, dove Cicerone paragona il suo destinatario all'Africano minore e si dichiara disposto a essere il suo Lelio (§ 3). Se ne avvede Aubert-Baillet 2021, 297.

Che fine del politico sia la felicità della πόλις e dei cittadini, tuttavia, non è tema soltanto di Platone, ma anche della tradizione del platonismo fino alla tarda antichità. In effetti, i termini più prossimi al ciceroniano *neutri σκοπός est ille, ut nos beati simus*, si trovano, voltati in senso positivo, in Procl. in Plat. Tim. 1, 43, 29-31 Diehl:

εὖ γὰρ δὴ τοῦτο καὶ ὁ Σωκράτης ἐν ἐκείνοις εἶρηκεν, ὅτι σκοπός ἡμῖν εὐδαίμονα ποιῆσαι τὴν πόλιν ὅλην, ἀλλ' οὐχ ἔν τι τῆς πόλεως γένος, οἶον τὸ φυλακικόν.

*questo concetto, appunto, lo ha espresso bene anche Socrate con quelle famose parole: che scopo per noi è di rendere felice l'intera città, non un solo ceto di essa, come quello dei custodi.*

In greco, solo in questo passo di Proclo si trovano insieme la parola σκοπός, l'aggettivo εὐδαίμων e il sostantivo πόλις (in Cicerone leggiamo *nos*, cioè *Romani cives*: il termine è adeguato al contesto, ma il campo semantico è quello)<sup>10</sup>. Sia in Cicerone, sia in Proclo il soggetto logico (rispettivamente *illis* ed ἡμῖν) è in dativo. Su tale quadruplica coincidenza tornerò alla fine di questo capitoletto. Proclo allude a Plat. resp. 420b (e al suo contesto):

οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἔν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαίμων, ἀλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις.

*noi non stiamo fondando una città mirando a questo, a che un certo nostro ceto sia particolarmente felice, ma a che lo sia il più possibile l'intera città*<sup>11</sup>.

Qui troviamo lo stesso verbo βλέπειν, «mirare», già riscontrato in leg. 962a; soggetto nelle Leggi è τὸν πολιτικόν, nella Πολιτεία è ἡμεῖς, «noi», filosofi che immaginiamo di fondare una nuova città; soggetto logico nella lettera di Cicerone ad Attico, invece, sono Cesare e Pompeo, signori della guerra invece che *principes* alla maniera di Scipione Emiliano.

Il medesimo lessico, ma romanizzato, si trova in Cic. fam. 1, 9, 21, del dicembre 54. Ormai da due anni Cicerone ha dovuto piegare la testa, dopo gli accordi di Lucca tra Cesare e Pompeo, e cessare l'opposizione alla legge

<sup>10</sup> Ciò vale anche, in Cic. Att. 8, 11, 1b, per *sic huic moderatori rei publicae beata civium vita proposita est*, dove *huic moderatori* è il dativo, *beata* [...] *vita* vale εὐδαιμονία, *civium* è l'equivalente di *nos* e di τὴν πόλιν, *proposita est* vale σκοπός (ἔστιν).

<sup>11</sup> Aristot. pol. 1264b 15-17 cita questo passo della Πολιτεία di Platone per rilevarne la aporeticità: per Aristotele è impossibile la felicità del tutto se una parte, i custodi, ne è priva.

agraria sulla redistribuzione dell'Agro campano. A ulteriore garanzia per Cesare, Quinto Cicerone funge da luogotenente-ostaggio del proconsole in Gallia. Perciò Marco deve difendersi dall'accusa di Catone il giovane e di altri ottimati di *desciscere a pristina causa*<sup>12</sup>. Si difende così:

Numquam enim <in> praestantibus in re publica gubernanda viris laudata est in una sententia perpetua permansio, sed, ut in navigando tempestati obsequi artis est etiam si portum tenere non queas, cum vero id possis mutata velificatione adsequi, stultum est eum tenere cum periculo cursum quem coeperis potius quam eo commutato quo velis tamen pervenire, sic cum omnibus nobis in administranda re publica propositum esse debeat, id quod a me saepissime dictum est, cum dignitate otium, non idem semper dicere sed idem semper spectare debemus.

Il testo è giocato su due piani, uno politico romano, l'altro, soggiacente, di cultura filosofica. Non troviamo parole in greco perché la lettera, metrica, dunque dalla forma particolarmente curata<sup>13</sup>, è indirizzata a un proconsole in carica. È romana, in particolare, la locuzione *cum dignitate otium*, dove *dignitas* è la condizione personale di riguardo cui hanno diritto i senatori, istituzionalmente sovraordinati ai cavalieri e alla *plebs*; essa è mortificata nei *regna*, quali sono di fatto i poteri personali degli uomini d'arme, quali, al presente, Cesare e Pompeo<sup>14</sup>. Invece *otium* va inteso come pace pubblica<sup>15</sup>. Quanto il concetto romano sia politico, si vede dall'altra occorrenza in Cic. *Sest.* 98:

<sup>12</sup> Cic. *fam.* 1, 9, 17, *illud vero non obscure queruntur, in meis sententiis quibus ornem Caesarem quasi desciscere me a pristina causa*. Nella lettera a Lentulo sono in discussione più *sententiae* e atti giudiziari, ma la sostanza è una: Cicerone non può mettersi contro Cesare; al § 21, un po' sotto il passo che ci interessa, Cicerone scrive non senza cautela: *apertius autem haec ago ac saepius quod et Quintus, frater meus, legatus est Caesaris et nullum meum minimum dictum, non modo factum, pro Caesare intercessit quod ille non ita illustri gratia exceperit ut ego eum mihi devinctum putarem* (ma, per lo stato d'animo vero, cf. la confidenza, anteriore di uno o due mesi, al fratello in *ad Q. fr.* 3, 5, 4, del 24 ottobre repubblicano: *angor, mi suavissime frater, angor nullam esse rem publicam, nulla iudicia, [...] illud vero quod a puero adamaram, πολλὸν ἀριστεύειν καὶ ὑπέιροχον ἔμμεναι ἄλλων, totum occidisse, inimicos meos partim non oppugnatos, partim etiam esse defensos, meum non modo animum sed ne odium quidem esse liberum*).

<sup>13</sup> Aubert-Baillet 2021, 194-195, osserva acutamente che le lettere in prosa metrica hanno il tono della lettera curata, rispondente al genere *severum et grave*, non al *familiare et iocosum*, passibile di *code-switching* con il greco; i due *genera* sono definiti in Cic. *fam.* 2, 4, 1.

<sup>14</sup> La definizione è in Cic. *inv.* 2, 168, *dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas*. Sul concetto è fondamentale Wirszubski 1950, 12-13 (1957, 25).

<sup>15</sup> Giustamente Wirszubski 1950, 94 (1957, 143) allega Cic. *Phil.* 10, 3, *cur, cum te et vita et fortuna tua ad otium et ad dignitatem invitet, ea probas [...] quae sunt inimica et otio communi et dignitati tuae?* Bellincioni 1970a, 26 aggiunge *rep.* 2, 43, *Phil.* 8, 11 e *Att.* 14, 2, 3, dove

quid est igitur propositum his rei publicae gubernatoribus quod intueri et quo cursum suum derigere debeant? id quod est praestantissimum maximeque optabile omnibus sanis et bonis et beatis, cum dignitate otium. Hoc qui volunt, omnes optimates, qui efficiunt, summi viri et conservatores civitatis putantur; neque enim rerum gerendarum dignitate homines efferri ita convenit ut otio non prospiciant, neque ullum amplexari otium quod abhorreat a dignitate.

In questo passo la cultura filosofica risulta evidente nella prima frase, ma è abilmente mascherata, poiché il ragionamento è calato entro un contesto politico-giudiziario romano<sup>16</sup>.

Torniamo alla lettera a Lentulo. Anche *in una sententia perpetua permansio* è locuzione romana nella veste esterna: lo è nell'uso della parola *sententia*, propria del linguaggio senatorio, e anche in *permansio*, allusiva al non spostarsi dal proprio posto per esprimere consenso alla *sententia* di qualcun altro<sup>17</sup>; latina è l'allitterazione *perpētūā pērmānsiō*, peraltro retoricamente modernissima grazie alla clausola in doppio cretico.

A tutto questo soggiacciono filosofemi greci voltati in latino e tradotti in linguaggio politico romano. Mia tesi è che *cum dignitate otium* sia la traduzione politica romana della εὐδαιμονία dei cittadini (*ut nos beati simus* in Cic. *Att.* 8, 11, 2): a *omnibus nobis in administranda re publica propositum esse debeat* [...] *cum dignitate otium* di Cic. *fam.* 1, 9, 21 e a *(est) propositum his gubernatoribus* [...] *cum dignitate otium* di Cic. *Sest.* 98 corrisponde, in greco e in linguaggio platonico, σκοπὸς ἡμῖν εὐδαιμόνα ποιῆσαι τὴν πόλιν di Procl. in *Plat. Tim.* 1, 43, 29-31 Diehl. Se ho ragione, ci troviamo di fronte a un indubbio scarto semantico<sup>18</sup>: Cicerone non traspone *verbatim* in latino, ma traduce in linguaggio politico romano e repubblicano.

---

l'*otium* pubblico consiste nella stabilità dell'ordine costituito. *Otium* è anche il riflesso politico interno della pace esterna: Cic. *rep.* 1, 63 (*in pace et otio* ripreso da *in pace et domi*). Il concetto si trovava già negli annalisti, donde si riflette in Liv. 2, 28, 5; 2, 52, 2; 3, 14, 1; 3, 31, 1; 3, 32, 4 (Reggi 1990b, 168-171). Non tengo conto di Cic. *de orat.* 1, 1, perché in quel passo si parla di *otium* privato (*vel in negotio sine periculo vel in otio cum dignitate esse licebat*).

<sup>16</sup> Nell'oratoria di solito la cultura filosofica non era esibita, ma potevano darsi eccezioni, cf. Grilli 1990 e, con un testo più maturo, Grilli 2000, 295 (*de lege agraria II*), 298-309 (*pro Murena*); 336-342 (*in Pisonem*), 342-344 (*pro Sestio*, non toccata nel 1990), 344-346 (*pro Milone*, non toccata nel 1990). Sulle controindicazioni, ivi, 295, 304.

<sup>17</sup> Cf. p. es. Cic. *red.* 8 (*ne quis decerneret, ne loqueretur, ne pedibus iret*); Sall. *Catil.* 50 (*isque postea permotus oratione C. Caesaris pedibus in sententiam Ti. Neronis iturum se dixit*); Liv. 27, 34, 7 (*sed tum quoque aut verbo adsentiebatur* [scil. M. Livius] *aut pedibus in sententiam ibat donec cognati hominis eum causa M. Livii Macati, cum fama eius ageretur, stantem coegit in senatu sententiam dicere*).

<sup>18</sup> Esso sussiste a prescindere dalle parole di Proclo omesse nella mia citazione: ὄλην, ἀλλ' οὐχ ἔν τι τῆς πόλεως γένος, οἶον τὸ φυλακικόν.

Analogamente, *in una sententia perpetua permansio* secondo me è l'analogo romano dello stoico μὴ διαφωνεῖν αὐτῷ, così come lo è la sua ripresa *idem semper dicere*. Di questo fa fede un papiro di Ercolano edito a fine Ottocento da Hans von Arnim<sup>19</sup> e ultimamente, anche con l'aiuto di immagini multispettrali, da Michele Alessandrelli e Alessandro Ranocchia. Ecco il testo che ci interessa (P. Herc. 1020, col. 104, 12-26)<sup>20</sup>:

Τω[ι] δὲ μὴ [δ]οξάζ[ει]ν | τὸ[ν] κοφὸν [πλείω] ἀκο-|λο[υθε]ῖν [φραμ]εν  
τοι-|αὐτ[α·] πρ]ῶ[το]ν μὲν τὸ | μὴ δοκεῖ[ν] αὐ[τ]ῷ μη-|δέν· ἡ γὰρ  
δόκη[σί]c ἐc-[τιν] δό]ξα [ἀ]κατάλη-|π[τος]· τὸ τε μηδ' οἷεc-|θαι αὐτὸν  
μηδέν· καὶ | γὰρ ἡ] οἷησίc ἐστιν αὐτῇ | δόξα ἀδιδ[α]κτος, μᾶλλον  
[δ]όκησιc ἀπ[α]ιδ[ευτ]οc· | λέγεται δὲ τ[οι] ἀ]παιδευ-|σί[α] τ]ε καὶ  
[ᾄ]γνο[ια] καὶ [ᾄ-|ναικ[θ]η[σ]ία

*Al fatto che il sapiente non si basi su opinioni dettate dalla percezione istintiva tengon dietro – affermiamo – conseguenze come le seguenti: innanzitutto che egli non abbia nessuna opinione soggettiva, poiché l'opinare è avere una concezione rudimentale, non una conoscenza compiutamente appresa; in secondo luogo, che non abbia opinioni vaghe, poiché l'opinione vaga è essa stessa opinione soggettiva non istruita, o per meglio dire, un opinare ineducato (non per nulla è chiamata anche ineducazione, ignoranza e incapacità di percepire).*

E un po' più in basso (P. Herc. 2020, col. 105, 1-6):

ἐ]ξ[ε]λέγχεσθα[ι] μήτε] | δια[φ]ωνεῖν α[ὐτῷ] μή-|]τε μεταπε[ισθ]έναι. Καὶ|  
κατὰ ταῦτα διὰ τ[ὸ] μὴ] | ἐξαλλάττειν αὐτὸν | οὐδὲν

*[Il sapiente non] può essere confutato né essere in contraddizione con sé stesso né essere persuaso a cambiare avviso. E conformemente a ciò, per il fatto che egli non muta in nulla*

Il secondo passo ci permette di vedere l'origine filosofica sia di *in una sententia perpetua permansio*, sia di *idem semper dicere*<sup>21</sup>. Le due locuzioni

<sup>19</sup> Von Arnim 1890 e successivamente SVF 2, 131 (con qualche correzione).

<sup>20</sup> Testo di Alessandrelli-Ranocchia 2017, 45 e 47. L'autore è ignoto (forse Crisippo).

<sup>21</sup> Il primo κῶλον *non idem semper dicere* [...] (con *non* che nega *debemus* sottinteso, ma espresso nel secondo κῶλον) si trova solo in Cic. *fam.* 1, 9, 21. Sono diversi gli unici casi comparabili in tutta la latinità antica: Cic. *fin.* 5, 12 (*non semper idem dicere*, dove *non* nega *semper*: si parla di contraddizioni tra gli scritti essoterici ed esoterici di Aristotele e Teofrasto) e Macr. *Sat.* 7, 6 (*et alios quidem medicos idem dicentes semper audivi, vinum inter calida censendum*, dove non c'è un dovere di *idem semper dicere*).

ciceroniane sono la traduzione romana, nel positivo agire politico di Catone, della negazione (μήτε) ἐξελέγχεσθαι μήτε διαφωνεῖν αὐτῷ μήτε μεταπεισθέναι (τὸν σοφόν). Che ciò sia così si vede dal confronto con Cic. *Mur.* 61: *sapientem nihil opinari* [= μη δοξάζειν], *nullius rei paenitere, nulla in re falli* [= οὐκ ἐξαπατᾶται<sup>22</sup>], *sententiam mutare numquam*. Anche in quel passo Cicerone attacca Catone e per evitare l'aggressione diretta alla persona, ne attacca la filosofia di riferimento. Nella *Pro Murena* lo svolgimento è molto più ampio ed è già stato studiato<sup>23</sup>; perciò, qui mi limiterò ad accennare ai dati essenziali. Nell'orazione, pubblicata nel 59 a.C., cinque anni prima della lettera a Lentulo, Cicerone deplora il fatto che Catone non abbia abbracciato almeno il più mite stoicismo di Panezio. Ma soprattutto, nella *Pro Murena*, al vetero-stoicismo di Catone l'oratore Cicerone oppone il sistema etico di Antioco d'Ascalona (*Mur.* 63):

Nostri, inquam, illi a Platone et Aristotele, moderati homines et temperati, aiunt apud sapientem valere aliquando gratiam, viri boni esse misereri [...]; ipsum sapientem saepe aliquid opinari quod nesciat, irasci non numquam, exorari eundem et placari, quod dixerit interdum si ita rectius sit mutare, de sententia decedere aliquando; omnis virtutes mediocritate quadam esse moderatas.

La *mediocritas*, in particolare, è la μεσότης aristotelica, che noi conosciamo attraverso *eth. Nic.* 1106b. Nessun accademico prima di Antioco avrebbe fatto propri spunti aristotelici di etica. Quanto a *ipsum sapientem saepe aliquid opinari quod nesciat*, Antioco in questo, consumata la rottura con l'Accademia, assimilava posizioni post-crisippee e paneziane<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> P. Herc. 1020 col. 105 l. 24.

<sup>23</sup> Grilli 1990, 87-95 ripreso in Grilli 2000, 298-309.

<sup>24</sup> Su questo punto sono in sottile disaccordo con Grilli 1990, 94 (= 2000, 307). In Cic. *Luc.* 69 (parla Cicerone, voce dell'Accademia da Aristone a Filone) l'opposizione non è sull'opinazione, bensì tra la stoica καταληπτική φαντασία, criterio della συγκατάθεσις (*ad-sensio* in *Luc.* 69) e l'accademica ἀκαταληψία che, affermata l'impossibilità di distinguere con sicurezza il vero dal falso, sospendeva l'assenso e con ciò ammetteva l'opinazione. L'Antioco degli ultimi anni, osserva Cicerone, abbandonò la dottrina della ἀκαταληψία, anche se *haec* [scil. le posizioni accademico-scettiche] *non acrius accusavit in senectute quam antea defensitaverat*; Cicerone fa capire che l'ultimo Antioco assimilò posizioni stoiche, ma di quello stoicismo che qualche concessione alle critiche di Carneade dovette farla, proprio sulla καταληπτική φαντασία e sulla συγκατάθεσις, e fa i nomi degli ateniesi Mnesarco e Dardano di Atene, discepoli di Antipatro di Tarso, ma che rimasero nella scuola anche sotto lo scolarcato di Panezio, iniziato poco prima del 129, tanto che Mnesarco gli fu successore in data imprecisata, ma si sa che L. Crasso ascoltò le sue lezioni ad Atene nel 109, quando il maestro forse era già morto (Garbarino 1973, 2, 387-390, contro Philippson 1929, 338-339, e



Torniamo alla lettera a Lentulo. Lì Cicerone oppone alla vetero-stoica *in una sententia perpetua permansio* di Catone l'immagine classica del timoniere e della nave in tempesta per dire la *civitas* e chi la governa<sup>25</sup>. Essa mira ad attirare l'attenzione sul fatto che la politica è un'arte stocastica, come la κυβερνητική, e che per questo il politico deve sapere interpretare il corso degli eventi<sup>26</sup>, così come consigliava Teofrasto nella testimonianza che ne darà Cicerone stesso in *fin.* 5, 11:

cum uterque eorum [*scil.* Aristoteles et Theophrastus] docuisset qualem <esse> in re publica principem conveniret, pluribus praeterea conscripsisset qui optimus esset rei publicae status, hoc amplius Theophrastus quae essent in re publica rerum inclinationes et momenta temporum quibus esset moderandum utcumque res postularet.

Particolare importante: la testimonianza su Teofrasto, nella finzione del dialogo, è posta sulle labbra di M. Pupio Pisone, console nel 61, che la riferisce esponendo il pensiero di Antioco d'Ascalona<sup>27</sup>. Il punto decisivo è qui: Cicerone, che avesse letto Teofrasto oppure no, ne aveva conosciuto questo pensiero attraverso Antioco. Nella lettera a Lentulo, per contro, Cicerone afferma che Catone, al contrario, applica alla politica il rigorismo etico dello Stoicismo antico, in particolare quello del fondatore Zenone, rifiutando anche il medio-stoicismo paneziano, che pure aveva una consolidata tradizione romana<sup>28</sup>. Al che Cicerone avverte: *stultum est eum tenere cum periculo cursum quem coeperis potius quam eo commutato quo velis tamen pervenire*. Parallelamente oppone al catoniano *idem semper dicere* il proprio *idem semper spectare*.

Nella lettera a Lentulo (*fam.* 1, 9, 21) Cicerone oppone allo stoicismo dottrinario di Catone la lezione di Antioco d'Ascalona, forte dell'autorità di Teofrasto. Come già nella *pro Murena*, dissentendo dalla posizione cul-

Pohlenz 1967, 359-361, 369-370, 393 [trad. italiana riveduta dall'autore di Pohlenz 1959, 180-181, 184-185, 193], che ne posticipano la data di morte).

<sup>25</sup> Cf. Alc. fr. 129 Voigt (129 Lobel-Page); più tardi Hor. *carmin.* 1, 14; Dante Alighieri, *Purg.* 6, 76-78.

<sup>26</sup> Il termine *στοχαστική τέχνη* è testimoniato solo dallo ps. Galeno, ma è già ellenistico perché l'equivalente latino *ars coniecturalis* si trova in Cels. *praef.* 48 (cf. anche Erasistr. fr. 32 Garofalo). Per maggiori particolari Reggi 2021, 69.

<sup>27</sup> Cf. Cic. *fin.* 5, 8 (Pisone aveva ascoltato al *Ptolemaeum* di Atene le lezioni di Antioco insieme a Cicerone, vedi *fin.* 5, 1).

<sup>28</sup> Lo si evince da Cic. *Mur.* 60-66: 61; cf. Grilli 1990, 87-95 ripreso in Grilli 2000, 298-309. Cicerone fa i nomi di Lelio, Scipione, Lucio Furio Filo (personaggi del *De re publica*) e di Gaio Sulpicio Gallo, console nel 166, ma avrebbe potuto aggiungere Scevola l'Augure.

turale del futuro Uticense, Cicerone lo contrasta politicamente senza attaccare l'uomo<sup>29</sup>. E anche *Att.* 8, 11, 1b-2 riflette un linguaggio platonico: al caso, la chiave filosofica serve per valutare una situazione politica d'attualità. Non sarà inutile osservare che anche in *fam.* 1, 9, 21 *propositum* (cioè σκοπός) è costruito con il dativo della persona (*omnibus nobis*).

Resta una domanda: è plausibile che σκοπός in *Att.* 8, 11, 2 comprenda in sé, per pregnanza, la concezione paneziana (e forse già postcrisippea), come fine legato al καθήκον / *officium* dei προκόπτοντες, diverso dal τέλος della ὁμολογία, legata al κατόρθωμα / *recte factum* del sapiente?<sup>30</sup> Credo di no, ma la risposta negativa esige una motivazione. Per rendersene conto bisogna leggere l'intera sequenza di Cic. *fin.* 3, 20-22<sup>31</sup>; essa è assai lunga, perciò do, con un commento, solo i passi salienti. Inizio dal § 20:

Initiis igitur ita constitutis ut ea quae secundum naturam sunt ipsa propter se sumenda sint contrariaque item reicienda, primum est officium (id enim appello καθήκον) ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat quae secundum naturam sint pellatque contraria.

Fin qui siamo sul piano della δόξα: sono i πρώτα κατὰ φύσιν (potremmo dire «gli istinti naturali primordiali») a indurre non solo l'uomo ma anche i bruti a scegliere ciò che conserva la vita e a respingere ciò che la distruggerebbe; quello dell'autoconservazione individuale è il primo καθήκον / *officium* nella vita di tutti gli esseri animati. Nell'uomo la consapevolezza del vero bene nasce dalla selezione stessa. Non appena (§ 21) abbia acquisito la nozione (ἔννοια, non più δόξα) della *conciliatio hominis ad ea quae sunt secundum naturam*, nasce la consapevolezza del vero bene, superiore a quelli prima considerati tali,

Quod cum positum sit in eo quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellemus convenientiam, si placet – cum igitur in eo sit id bonum quo omnia referenda sunt, honeste facta ipsumque honestum [= τὸ καλόν] – [...] eorum autem quae sunt prima naturae propter se nihil est expetendum.

Nel § 22b è proposta la similitudine del tiratore con l'arco o con la lancia, il cui proposito (σκοπός) è di centrare il bersaglio, ma il sommo

<sup>29</sup> Grilli 1990, 87-95, ripreso da Grilli 2000, 298-309.

<sup>30</sup> Così Aubert-Baillet 2021, 295-296, che lega Cic. *fin.* 3, 22 ad Antipatro di Tarso. Non nego che ciò sia possibile, ma non ci sono prove per affermarlo.

<sup>31</sup> Non basta la selezione di 3, 22b, come fa von Arnim (*SVF* 3, 18), seguito da Aubert-Baillet 2021, 295-296.

bene dal punto di vista morale (τέλος) è un altro: far di tutto per centrare il bersaglio. Il centrare il bersaglio come tale è *seligendum*, legato agli indifferenti preferibili, non è *expetendum* quale vero bene.

Il testo continua (§ 23) con l'affermazione che *cum autem omnia officia a principiis naturae proficiscantur, ab isdem necesse est proficisci ipsam sapientiam*, ma, appunto, i πρώτα κατὰ φύσιν (qui *principia naturae*) e la prima selezione sono il punto di partenza e il primo passo, la *sapientia* invece è il punto d'arrivo.

Ebbene, in Cic. *Att.* 8, 11, 2 non si trova traccia di questo linguaggio<sup>32</sup>. Vero è, tuttavia, che il testo della lettera platonizza, ma nella forma che il platonismo aveva assunto nell'ultimo secolo avanti Cristo. In Cic. *Att.* 8, 11, 2 si legge *neutri σκοπός est ille, ut nos beati simus*, con l'uso esplicito (e in greco) della parola σκοπός, con il dativo della persona e con l'epesegesi *ut nos beati simus*. Abbiamo visto che l'unico altro testo a presentare queste caratteristiche è Procl. *in Plat. Tim.* 1, 43, 29-31 D.: σκοπός ἡμῖν εὐδαίμονα ποιῆσαι τὴν πόλιν ὅλην. Ciò significa che la terminologia comune tra Cicerone e Proclo si fissò dopo Platone ma prima di Cicerone. Penso ad Antioco d'Ascalona, se considero l'influenza generale di Antioco sull'Arpinate<sup>33</sup>.

### 3. Λογικώτερα in Cic. *Att.* 13, 19, 5

La lettera di Cicerone è la risposta a una missiva di Attico pervenutagli *IV Kal. Quint.*, cioè il 28 giugno (anno 45) secondo il calendario giuliano. Ecco il testo in discussione:

Haec Academica, ut scis, cum Catulo Lucullo Hortensio contuleram. Sane in personas non cadebant; erant enim λογικώτερα quam ut illi de iis somniasse unquam viderentur. Ita ut legi tuas de Varrone, tamquam ἔρμαιον adripui.

L'interpretazione di λογικώτερα è difficile, tanto che né Sophie Aubert-Baillet nello studio dedicato né io nella recensione abbiamo risolto il problema in modo soddisfacente<sup>34</sup>. Se interpretiamo in termini mo-

<sup>32</sup> Contro Aubert-Baillet 2021, 295-298.

<sup>33</sup> Del resto, quelle sopra indicate sono, secondo me, tracce lessicali della prima *Vorbereitung des Neuplatonismus*, risalente appunto ad Antioco (Theiler 1930).

<sup>34</sup> Aubert-Baillet 2021, 540-543 ha ragione di ravvisare in λογικώτερα un riferimento alla tripartizione della filosofia in fisica, etica e logica (io, Reggi 2022, mi mostro scettico, ma a

dermi il testo del *Lucullus*, cioè della parte conservata dei primi *Academici*, cui la nostra lettera allude, λογικώτερα vale «troppo gnoseologici». Peraltro, il termine gnoseologia era sconosciuto all'antichità: ogni discussione di teoria della conoscenza, necessariamente imperniata sulla polarità vero-falso rispetto alle esperienze per mezzo dei sensi<sup>35</sup> era ricondotta alla logica<sup>36</sup>.

C'è un passo di Cic. *Luc.* 10, in particolare, che aiuta a capire:

«Equidem – inquit Hortensius – feci plus quam vellem; totam enim rem, Catule, Lucullo integram servatam oportuit. Et tamen fortasse servata est. A me enim ea quae in promptu erant dicta sunt, a Lucullo autem reconditiora desidero».

Si osservi: *reconditiora*, «più recondite», cioè «meno evidenti» (comparativo usato in opposizione a *quae in promptu erant*), è fortemente apparentato con λογικώτερα della lettera ad Attico, perché in effetti il discorso di Lucullo è di impianto dialettico estremamente serrato, inaccessibile a persona non iniziata alla filosofia. Si tratta, infatti, di ragionamenti stoicizzanti di gnoseologia, fatti propri, secondo Cicerone, da Antioco d'Ascalona<sup>37</sup> e rivolti contro l'Accademia di Filone di Larissa (e alla tradizione da cui questa discendeva). Per dirla con Dante, sono discorsi troppo “lòici” per le labbra di Lucullo<sup>38</sup>.

Potrei fermarmi qui, ma voglio chiarire che il comparativo λογικώτερος nella tradizione stoica non è mai usato; invece ha una grande fortuna nella tradizione peripatetica e del sapere tecnico-scientifico<sup>39</sup>. Di

---

torto), tuttavia non spiega adeguatamente l'uso del comparativo e non ha ragione nel ravvisare anche un possibile riferimento al λόγος stoico (su questo rimango del mio avviso).

<sup>35</sup> Galileo Galilei le avrebbe chiamate «sensate esperienze». Sui precedenti greci, latini, medioevali e umanistici della locuzione galileiana, Reggi 2014, 237-245.

<sup>36</sup> Per limitarci agli *Academici*, Cic. *Ac.* 1, 19, *tertia de disserendo et quid verum quid falsum quid rectum in oratione pravumve quid consentiens quid repugnet iudicando*; con maggiore sviluppo *Ac.* 1, 31-32. Per chiarezza, abbrevio con *ac.* seguito dal numero di libro i frammenti degli *Academici posteriores*, con *Luc.* (*Lucullus*) quanto resta degli *Academici priores*.

<sup>37</sup> Riduco all'osso; per una maggiore precisione si veda l'esposizione molto chiara di Lévy 1992, 192 (2017<sup>2</sup>, 192).

<sup>38</sup> Dante Alighieri, *Inf.* 27, 122-123, dove un “cherubino nero” dice a Guido da Montefeltro: «Forse / tu non pensavi ch'io lòico fossi!»; appena prima (118-120) lo stesso demonio aveva sottratto Guido a s. Francesco dicendo: «ch'assolver non si può chi non si pente, / né pentere e volere insieme puossi / per la contradizion che nol consente».

<sup>39</sup> Ometto i rappicchi, da parte dei commentatori antichi, ai passi di Aristotele già qui citati. Entro la scuola peripatetica: Aristot. *cael.* 275b 12; *eth. Eud.* 1217b 17; *metaph.* 1080a 10; Alex. in Aristot. *metaph.* CAG 1, 206, 13 Hayduck; in Aristot. *de sens.* 171 Wendland; Themist. in anal. post. *paraphr.* CAG 5, 1 29, 18-23 Wallies; in Aristot. *phys. paraphr.* CAG

poi, intendo mostrare come Cicerone, riflettendo sull'inadeguatezza dei personaggi dei primi *Academici* al ruolo loro assegnato, sia giunto alla scelta di quell'aggettivo, perciò da considerare secondario rispetto a *reconditiora* di *Luc.* 10.

Inizio da un passo di Galeno che si conclude con una menzione di Crisippo; ciò è bastato perché von Arnim ne comprendesse una parte, a torto, tra i frammenti del *Soleo*<sup>40</sup>. Do l'intero testo che qui ci interessa (*Gal. de locis affectis*, 8, 137, 12 – 138, 7 K.):

ὥσθ' ὅταν ἐπὶ στομαχικαῖς διαθέσεσιν ὅμοια τοῖς τῶν ὑποχεομένων κατὰ τοὺς ὀφθαλμοὺς γίνηται συμπτώματα, πάσχειν μὲν αὐτοὺς λεκτέον, ἀναφερομένης ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ἀναθυμιάσεώς τινος καπνώδους τῶν ἐν τῇ γαστρὶ περιεχομένων χυμῶν, οὐ μὴν ἤδη γέ πω διαθέσιν ἔχειν τοιαύτην, ὡς ἀπελθόντος τοῦ λυποῦντος ἰδίας ἐπιμελείας δεῖσθαι. | τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα λογικώτερα πῶς ἔφην εἶναι· λογικὰ γὰρ ὄντως ἐστὶν ὅσα τῆς χρείας ἐπέκεινα προερχόμενα τὴν φύσιν ἀθρεῖ τῶν πραγμάτων, ὅποια τις ὑπάρχει κατὰ τὴν οἰκείαν οὐσίαν. Οὕτως γοῦν καὶ Χρῦσιππος ὁ φιλόσοφος ἔγραψεν περὶ τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν ἔν μὲν τὸ θεραπευτικὸν βιβλίον, οὐ μάλιστα χρῆζομεν εἰς τὴν ἴασιν αὐτῶν, ἕτερα δὲ τρία λογικὰς ἔχοντα ζητήσεις.

*Per esempio, qualora nelle affezioni dello stomaco si presentino sintomi simili a quelli di chi soffre di secrezioni eccessive degli occhi, bisogna dire che questi soffrono perché una esalazione fumosa degli umori contenuti nello stomaco sale fino alla testa, tuttavia non hanno in sé tale affezione in guisa che, rimosso ciò che fa soffrire lo stomaco, abbiano bisogno di una cura propria, oculistica. | [138] Ho detto sopra [7, 2 K.; e in seguito 140, 9 K.] che osservazioni di questo genere sono in qualche misura più teoriche, giacché sono teoriche in senso proprio tutte le concezioni che, andando oltre il bisogno pratico, fissano l'attenzione su quale sia nella propria essenza la natura delle cose. D'altronde anche il filosofo Crisippo a*

---

5, 2, 1, 7; 5, 2, 230, 14-15 Schenkl. Nella tradizione medio e neoplatonica: *Plut. de recta rat. audiendi* 38A; *de soll. anim.* 973A; 973E; *de commun. notitiis adv. Stoicos* 1074D; *adv. Coloten* 115D; *Celsi ἀληθῆς λόγος* 3, 71; *Plot.* 4, 8, 3; *Porph. isag.* CAG 4, 1, 1, 15 Busse; *abst.* 3, 27; *Iamb. de comm. mathem. scientia* 62; e in ambito medico: *Gal. de locis affectis* 1, 1, 11 (CMG 5, 6, 1, 1, 232, 18-19 Gärtner; 8, 7, 2-3 Kühn); 8, 138 r. 1 K.; 8, 140, 9 K. (l'edizione del CMG per i libri III-IV è tuttora in preparazione); *meth. med.* 10, 629, 12 K.; *de san. tuenda* 4, 1, 1 (CMG 5, 4, 2, 103, 6 Koch; 6, 233, 5 K.); *de diff. febr.* 7, 350, 9; *ars med.* 1, 27, 2 (360, 3 Boudon; 1, 379, 16-17 K.); *de sem.* 1, 4, 12 (CMG 5, 3, 1, 72, 22 De Lacy; 4, 521, 18 K.); *de diff. morb.* 6, 839, 2 K.; *de comp. med. sec. loc.* 12, 697, 3 e 5 K.; in *Hipp. de victu acut. comm.* 1, 12 (CMG 5, 9, 1, 125, 1 Helmreich; 15, 433, 13 K.; non mi è stata accessibile l'edizione a cura di A. Pietrobelli [2019], nella CUF); in *Hipp. epid. VI comm.* 6, 1 (CMG 5, 10, 2, 2, 323, 18 Wenkebach; 17b, 315, 3 K.). Al di fuori della filosofia e della medicina, prima del IV secolo d.C., soltanto Polyb. fr. 90 Büttner-Wobst.

<sup>40</sup> SVF 3, 457.

*proposito delle passioni psichiche scrisse un libro, il Terapeutico, di cui ci serviamo moltissimo nella loro terapia pratica, ma poi scrisse anche altri tre libri che contengono indagini teoriche.*

Hans von Arnim, dicevo, diede per frammento di Crisippo tutto quanto si trova a 138 K. (qui: dopo la barra verticale)<sup>41</sup>. In realtà le cose stanno diversamente: ci troviamo di fronte non a un frammento bensì a una testimonianza sullo stoico antico, che inizia solo a οὕτως γοῦν καὶ Χρῦσιππος ὁ φιλόσοφος ἔγραψεν e serve a Galeno per far notare, non senza carpiosità, che la scuola stoica stessa dà torto al medico suo avversario, Archigene di Apamea, vissuto in età traiana e aderente alla scuola pneumatica di medicina (iniziata da Ateneo di Attalia, discepolo del medio-stoico Posidonio)<sup>42</sup>. Archigene fece osservazioni puramente fenomeniche dei casi di συμπάθεια tra un organo e l'altro, in questo avvicinandosi ai medici empirici. Galeno, invece, cerca di spiegare con una teoria il fenomeno per cui chi soffre di stomaco può presentare secrezioni oculari: quella della ἀναθυμίασις, «esalazione»<sup>43</sup>.

Lo fa con un ragionamento di impronta peripatetica: non basta l'empiria, dettata dal bisogno, è necessaria anche la ricerca delle cause nascoste, basata sulla speculazione filosofica, in un processo che conduce dallo ἀτελές «incompiuto», proprio di ciò che dipende dalle sensazioni e ha origine da un bisogno pratico (χρεία), al τέλειον «compiuto», che è per sua natura teorico (λογικόν).

Galeno considera le proprie osservazioni sulla esalazione (ἀναθυμίασις) più teoriche (λογικώτερα) rispetto a quelle di Archigene<sup>44</sup>. Per capire la cultura filosofica sottostante, bisogna risalire a un frammento di Eudemo di Rodi (fr. 133 Wehrli), discepolo diretto di Aristotele<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Ne è stata fuorviata Aubert-Baillet 2021, 540-543. In realtà l'aggettivo λογικώτερος (al comparativo) non è altrimenti attestato né in SVF, né in alcuno scritto stoico greco giuntoci per esteso (Musonio Rufo, Epitteto, Marco Aurelio); è naturale che sia così, perché il comparativo relativizza, invece per gli Stoici ciò che è λογικόν lo è in assoluto (puntualmente le occorrenze di λογικός al grado positivo negli scritti di quella scuola sono più di 300).

<sup>42</sup> In realtà Posidonio, diversamente dai peripatetici e dai medio-platonici come Galeno, considerava "filosofia" già la primitiva invenzione delle tecniche, tesa al soddisfacimento della χρεία "bisogno" (Posidon. fr. 57a Theiler = FGPH 87 F 67; cf. Reggi 2015, 170 n. 24).

<sup>43</sup> In sostanza Galeno riduce la disputa fra sé, medio-platonico in filosofia, e lo pneumatico Archigene alla polemica fra i medici cosiddetti dogmatici (λογικοί ο δογματικοί) e i medici empirici (ἐμπειρικοί).

<sup>44</sup> Sulla stessa linea Gal. in Hipp. epid. VI comm. 6, 1 (CMG 5, 10, 2, 2, 323, 18 Wenkebach; 17b, 315, 3 K.)

<sup>45</sup> Cit. da Procl. in. Eucl. elem. lib. I comm. 64 Friedlein.

ἐπεὶ δὲ χρή τὰς ἀρχὰς καὶ τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἐπιστημῶν πρὸς τὴν παροῦσαν περίοδον σκοπεῖν, λέγομεν ὅτι παρ' Αἰγυπτίοις μὲν εὐρήσθαι πρῶτον ἢ γεωμετρία παρὰ τῶν πολλῶν ιστόρηται, ἐκ τῆς τῶν χωρίων ἀναμετρήσεως λαβοῦσα τὴν γένεσιν. Ἀναγκαῖα γὰρ ἦν ἐκείνοις αὕτη διὰ τὴν ἄνοδον τοῦ Νεῖλου τοὺς προσήκοντας ὄρους ἐκάστοις ἀφανίζοντος. Καὶ θαυμαστὸν οὐδὲν ἀπὸ τῆς χρείας ἄρξασθαι τὴν εὔρεσιν καὶ ταύτης καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν, ἐπειδὴ πᾶν τὸ ἐν γενέσει φερόμενον ἀπὸ τοῦ ἀτελοῦς εἰς τὸ τέλειον πρόεισιν. Ἀπὸ αἰσθήσεως οὖν εἰς λογισμὸν καὶ ἀπὸ τούτου ἐπὶ νοῦν ἢ μετὰβασιν γένοιτο ἂν εἰκότως. [...] Θάλῃς δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην καὶ πολλὰ μὲν αὐτὸς εὔρεν, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μέτ' αὐτὸν ὑφηγήσατο, τοῖς μὲν καθολικώτερον ἐπιβάλλων, τοῖς δὲ αἰσθητικώτερον.

*Poiché bisogna ricercare le origini delle tecniche e delle scienze nella loro evoluzione fino all'anno<sup>46</sup> presente, diciamo che molti storici hanno lasciato scritto essere la geometria, in origine, invenzione degli Egizi, generata dall'agrimensura catastale<sup>47</sup>. Questa fu loro indispensabile a causa delle esondazioni del Nilo, che faceva scomparire i segni di confine corrispondenti a ciascuna proprietà. Non c'è affatto da meravigliarsi che l'invenzione di questa e di tutte le altre scienze tragga origine da un bisogno, poiché tutto ciò che è in divenire progredisce dall'incompiuto al compiuto. È concepibile che il passaggio avvenga dalla sensazione al ragionamento e da quello alla intellesione [...]. Talete, primo tra i Greci, giunto in Egitto importò in Grecia questa cultura osservata all'estero<sup>48</sup>, e molte tecniche inventò personalmente, di molte fu pioniere a beneficio dei suoi posteri, ad alcune conferì uno sviluppo più universalizzante<sup>49</sup> ad altre diede esordio in modo più ancorato al sensibile.*

Il testo è sensibilmente più lungo. Ho ommesso una parte centrale in cui si parla dell'origine dell'aritmetica presso i Fenici, per necessità contabili, e la parte finale, in cui si parla dello sviluppo ulteriore della geometria grazie ai filosofi greci da Pitagora in poi. Questo schizzo storico eudemeo incontrò grande fortuna in età ellenistica e oltre. Su ciò non ci soffermeremo qui<sup>50</sup>, a parte due osservazioni. Aristotele stesso si sarebbe avvalso

<sup>46</sup> Ho tradotto "anno" perché è parola che, almeno etimologicamente, conserva una connotazione di ciclicità.

<sup>47</sup> Cf. Herod. 2, 109, ma non si può escludere che Eudemo abbia trovato lo stesso racconto anche altrove.

<sup>48</sup> Nell'uso della parola θεωρία si avverte la concezione ionica ed erodotea del termine

<sup>49</sup> Qui Eudemo chiama καθολικώτερον "più universale", cioè "più astratto", ciò che avrebbe potuto chiamare λογικώτερον, "più concettuale".

<sup>50</sup> Una rassegna ragionata si trova in Reggi 2015, 167-172, cui rinvio. Qui mi limito a riportare i riferimenti. Entro la scuola peripatetica: Alex. in Aristot. metaph. CAG 1, 198-

di questo modello a proposito della retorica, se possiamo far fede a una testimonianza ciceroniana<sup>51</sup>. I trattatisti di tecniche, fra III e II secolo a.C., si resero conto che non tutto poteva raggiungere esattezza epistemica, ma restava insopprimibile una componente stocastica; parlo di meccanici balistici come Filone di Bisanzio e di medici come Erasistrato<sup>52</sup>. Prende forma in quel contesto, secondo me, il concetto di *στοχαστικὴ τέχνη*<sup>53</sup>.

Esaminiamo ora un passo di Temistio, ben comparabile con quello eudemio (Themist. *in anal. post. paraphr.* CAG 5, 1 29, 18-23 Wallies):

Ἀεὶ μέντοι γε ἀποδιδόασι τὸ αἴτιον αἱ μαθηματικώτεραι καὶ λογικώτεραι καὶ μᾶλλον κεχρημέναι τοῖς εἶδεσιν ἄνευ τῶν ὑποκειμένων, οἷον γεωμετρία ποιεῖ πρὸς ὀπτικὴν· ἢ μὲν γὰρ τῷ εἶδει μόνον τῆς εὐθείας χρῆται, ὅπερ οὐκ ἔστι μὲν καθ' αὐτὸ ἀλλὰ πάντως ἐν οὐσίᾳ τινί· τὸ γὰρ εὐθὺ ἢ ἐν ἀέρι ἢ ἐν λίθῳ ἢ ἐν ξύλῳ ἢ ἐν ἄλλῳ τινί· ἐξετάζει δὲ αὐτὸ ὁ γεωμέτρης οὐχ ἢ ἐν τινι τούτων ἐστίν, ἀλλὰ καθ' αὐτὸ· ὁ δὲ ὀπτικὸς τὴν ἐν τῷ κανόνι εὐθείαν καὶ τὴν ἐν τῷ ἀέρι παραλαμβάνει.

*Sempre, le scienze più matematiche e più ragonative, che più si avvalgono di idee astratte dalla materia concreta soggiacente, rendono conto della causa; è ciò che fa la geometria rispetto all'ottica. La geometria, infatti, si avvale solo dell'idea della retta, che però non esiste in sé e per sé, ma necessariamente calata in qualche sostanza: infatti ciò che è rettilineo si coglie nell'aria o su una pietra o su un legno o su qualche altro oggetto. Il geometra però non lo considera in quanto si trova in qualcuna di queste cose, ma in sé.*

---

199 Hayduck; Ascl. *in Aristot. metaph.* CAG 6, 2, 170-171 H. Al di fuori, Stoici: Posidon. fr. 57a Theiler (= *FGH* 87 F 67), che tuttavia considerava filosofi anche i primi inventori non greci delle tecniche; medio-platonici: Iambl. *de vita Pythag.* 29, 158; neoplatonici: Procl. *in Plat. Tim. comm.* 1, 118; meccanici: Phil. Byz. βελοποικὰ 3, 9 Diels-Schramm (50 Wescher; 108 Marsden); Heron. βελοποικὰ 4-15 (8-25 D.-Schr.; 75-91 W.; 20-28 M.); medici: ps. Gal. *introd. s. med.* 14, 674-678 K.

<sup>51</sup> Cic. *Brut.* 46 (= Aristot. fr. 137 Rose). Non sappiamo attraverso quale canale la notizia sia giunta a Cicerone: forse attraverso la retorica; perciò bisogna valutarla con una certa cautela. Fatto sta che il concetto non si trova nella *Retorica* giunta a noi. Nel caso in cui la testimonianza fosse attendibile, bisognerebbe pensare a uno scritto essoterico di Aristotele, cioè all'Aristotele ancora platonico.

<sup>52</sup> Phil. Byz. βελοποικὰ 3, 9 D.-Schr. (108 M.); Erasistr. fr. 32 Garofalo, Τινὲς τῶν λογικῶν, ὧν ἐστὶ καὶ Ἐρασίστρατος, ὑπέλαβον τὸ μὲν τι ἐπιστημονικὸν ἔχειν τὴν ἰατρικὴν, οἷον τὸ αἰτιολογικὸν καὶ φυσιολογικόν, τὸ δὲ στοχαστικόν, οἷον τὸ θεραπευτικόν καὶ τὸ σημειωτικόν, «alcuni dei dogmatici, fra cui c'è anche Erasistrato, considerarono che la medicina ha due componenti: l'una epistemica (tale è quella eziologica e quella fisiologica), l'altra stocastica (tale è la terapeutica e la sintomatologica)».

<sup>53</sup> Reggi 2021, 68-71 (discussione e bibliografia *ivi*).



*L'ottico invece rileva la retta che si trova sullo strumento di misurazione e il suo prolungamento nell'aria.*

Il testo non è facile ma il linguaggio è aristotelico: diversamente da Platone, per cui gli εἶδη οἰδέαι sono in sé e per sé, per Aristotele gli εἶδη non esistono al di fuori della realtà materiale, anche se li possiamo pensare in astratto. Già Aristotele aveva osservato che «la geometria considera la retta fisica, ma non in quanto fisica, l'ottica invece la retta matematica, ma non in quanto matematica, bensì in quanto fisica»<sup>54</sup>.

Ci troviamo in piena tradizione peripatetica, e l'esempio calza anche per Eudemo, perché l'agrimensura, in quanto diottrica, fa parte dell'ottica (l'agrimensore traguarda)<sup>55</sup>. Di più: come Erasistrato sette secoli prima, Temistio afferma che è la scienza compiuta ciò che dà conto della causa (ἀποδιδόασι τὸ αἴτιον = τὸ αἰτιολογικόν). Insomma, sulla linea strettamente filosofica e su quella medica o delle altre tecniche c'è un comune terreno di cultura peripatetico o peripatetizzante. Ma anche la retorica è στοχαστική τέχνη, e in quel caso si arriva da Aristotele a Cicerone attraverso la retorica ellenistica e Filone di Larissa<sup>56</sup>. Cicerone usando il comparativo λογικώτερα in *Att.* 13, 19, 5 guardava in qualche misura a questo mondo culturale, ma l'impiego del vocabolo entro il testo della lettera ad Attico va spiegato in altro modo.

Per capire bisogna leggere le lettere che testimoniano la transizione tra la prima stesura degli *Academici* e la seconda<sup>57</sup>. Questi, nella data in cui la citata lettera ad Attico fu scritta, si trovavano in prima versione nell'*atelier* editoriale di Attico, ma non erano ancora stati interamente copiati.

<sup>54</sup> Aristot. *phys.* 194a 9-12, ἡ μὲν γὰρ γεωμετρία περὶ γραμμῆς φυσικῆς σκοπεῖ, ἀλλ' οὐχ ἢ φυσικῆ, ἢ δ' ὀπτική μαθηματικὴν μὲν γραμμὴν, ἀλλ' οὐχ ἢ μαθηματικὴ ἀλλ' ἢ φυσικῆ; cf. *anal. post.* 75b 16; 76a 24; 77b2; 78b 37; 79a 12; 79a 20

<sup>55</sup> Aristot. fr. 7, 43 Rose.

<sup>56</sup> Reinhardt 2003, 36-52; Reggi 2021, 68-69.

<sup>57</sup> Ermanno Malaspina ha ragione ad osservare che non si tratta di una seconda edizione, perché la prima non era ancora uscita dalla copisteria. Il rifacimento fu rapido, con una piccola *iactura* per l'editore, che aveva fatto copiare invano la parte della prima stesura in suo possesso. Cicerone scrive di avere prodotto uno scritto in quattro libri invece che in due, ma complessivamente più breve, detratte alcune cose. Data la rapidità del rifacimento, è pensabile che i secondi *Academici* non presentassero un testo troppo differente rispetto ai primi. Che poi noi abbiamo perduto la versione definitiva, ma conservato il *Lucullus*, parte della prima stesura, ma con il proemio rifatto, è un incidente della trasmissione dei testi difficile da spiegare. Queste considerazioni di Malaspina non solo sono convincenti, ma hanno il pregio di avere una solida base di filologia materiale. Saranno comprese nella *Introduction* dell'edizione della CUF, in corso di elaborazione. Lo ringrazio di avermi passato in anteprima il suo scritto.

Lo stesso concetto che si legge in Cic. *Att.* 13, 19, 5 (del 28 giugno 45) si trova, ma espresso in termini diversi, già in *Att.* 13, 12, 3 *exp.* (scritta probabilmente il 23 giugno, cinque giorni prima):

Ergo illam Ἀκαδημικήν, in qua homines nobiles illi quidem sed nullo modo philologi nimis acute loquuntur, ad Varronem transferamus. Etenim sunt Antiochia quae iste valde probat.

Qui l'autore non dice *nullo modo philosophi*, bensì *nullo modo philologi*. L'inadeguatezza di Catulo, Lucullo e Ortensio sembra stare non sul piano della filosofia, ma anche su quello della retorica di scuola. È giusto osservare, tuttavia, che *nimis acute*, predicativo avverbiale rispetto a *homines nobiles illi quidem sed nullo modo philologi*, fa il paio con il comparativo λογικώτερα di *Att.* 13, 19, 5, predicativo rispetto a *haec Academica*. In particolare, l'avverbio *nimis*, «troppo», fa il paio con il comparativo, che ha la stessa connotazione.

Puntualmente, il 27 giugno Cicerone si corregge, forse sollecitato in tal senso da Attico, ammettendo che i tre politici, e soprattutto Ortensio, una cultura retorica l'avevano, ma tien fermo che erano del tutto digiuni di cultura filosofica. Ecco che cosa scrive (Cic. *Att.* 13, 16, 1):

Nos cum flumina et solitudinem sequeremur quo facilius sustentare nos possemus, pedem e villa adhuc egressi non sumus; ita magnos et adsiduos imbris habebamus. Illam Ἀκαδημικήν σύνταξιν totam ad Varronem traduximus. Primo fuit Catuli, Luculli, Hortensi; deinde quia παρὰ τὸ πρόπον videbatur, quod erat hominibus nota non illa quidem ἀπαιδευσία sed in iis rebus ἀτριψία, simul ac veni ad villam, eosdem illos sermones ad Catonem Brutumque transuli. Ecce tuae litterae de Varrone. Nemini visa est aptior Antiochia ratio.

Vocabolo chiave, qui, è ἀτριψία, cioè mancanza di τριβή (*usus* in latino), che è l'esperienza pratica abituale, diversa dalla πείρα, che è l'esperienza singola o ripetuta, ma occasionale<sup>58</sup>. Nel caso di Lucullo, an-

<sup>58</sup> La locuzione πείρα λαβεῖν, infatti, presenta più di 200 occorrenze nel *TLG* da Isocr. 12, 236; Xen. *anab.* 6, 6, 33 e Plat. *Charm.* 171a fino al tramonto dell'impero bizantino; non si trova, invece, alcuna occorrenza di τριβήν λαβεῖν né di τριβήν λαμβάνειν. La τριβή / *usus* insieme con la πείρα costituiva la prima gamba del tripode su cui si reggeva la medicina empirica; le altre due erano la ἱστορία, cioè l'esperienza altrui, appresa dal maestro e dai libri, e la μετὰβασις ἢ ἀπὸ τοῦ ὁμοίου, "passaggio dal simile al simile" (su quest'ultima cf. Gal. *de sectis ad eos qui introd.* 2 [3, 21 – 4, 12 Helmreich; 1, 68 K.]). Per i frammenti dei medici empirici e la complessiva *Darstellung der Lehre* di quella scuola rimane fondamentale Deichgräber 1930 (1965<sup>2</sup>). Conosciamo l'uso del termine greco τριβή nella vera e propria

cora di più in quello di Catulo e soprattutto in quello di Ortensio, Cicerone non se la sentiva, per quanto riguarda la retorica, di parlare di ἀπαιδευσία «incultura», né di empirismo grezzo, fondato sulla sola τριβή/*usus*. Di totale ἀτριψία sui problemi filosofici invece sì<sup>59</sup>.

Ciò strideva, per esempio, con i ragionamenti che egli inizialmente aveva posto sulle labbra dei tre politici, e segnatamente – parlo per quanto ci è dato di verificare – dalla dialettica serrata che caratterizza il *Lucullus*: donde la scelta di λογικώτερα.

#### 4. Φιλостоργία *tra* Epistulae ad Atticum e Laelius de amicitia

L'ultimo termine di cui ci occuperemo qui è φιλοστοργία, riconoscibile, secondo me, nel latino *caritas* della celebre definizione dell'amicizia in Cic. *Lael.* 19b-20<sup>60</sup>. Nell'epistolario si incontra una volta l'aggettivo greco φιλόστοργος (al comparativo), due volte l'avverbio φιλοστόργως. La prima occorrenza è in una lettera del 45, coeva al *De finibus bonorum et malorum*<sup>61</sup>, le altre due in altrettante lettere del 44, coeve al *Laelius*. Ecco i testi.

---

scuola empirica di medicina unicamente attraverso Gal. *subfig. emp.* 48, 20 – 49, 1 Deichgräber, un testo pervenutoci nella traduzione latina fattane da Nicolao da Reggio nel XIV secolo, prima metà. È importante osservare che la scuola empirica di medicina era strettamente legata, dal punto di vista filosofico, all'Accademia scettica (lo conferma Cic. *Luc.* 122; cf. Mudry 1990, poi 2006, 375-385; Stok 1993, 616-617).

<sup>59</sup> A Catulo Cic. *Brut.* 132 riconosceva d'essere *non antiquo illo more, sed hoc nostro, nisi quid fieri potest perfectius, eruditus* (gli mancava la cultura filosofica, che lo avrebbe reso τελειότερον). A Ortensio riconosceva un *minime vulgare genus dicendi*, abilità somma nelle *partitiones quibus de rebus dicturus esset et conlectiones, memor et quae essent dicta contra quaeque ipse dixisset* (Cic. *Brut.* 302), e che *erat in verborum splendore elegans, compositione aptus, facultate copiosus; eaque erat cum summo ingenio tum exercitationibus maximis consecutus* (ivi, 303); gli attribuiva un *genus [...] orationis Asiaticum*, con grande padronanza dei due sottogeneri, quello *sententiosum et argutum, sententiis non tam gravibus et severis quam concinnis et venustis*, e quello *non tam sententiis frequentatum quam verbis volucre atque incitatum [...] nec flumine solum orationis sed etiam exornato et faceto genere verborum, in quo fuit Aeschylus Cnidius et meus aequalis Milesius Aeschines* (ivi, 325). Insomma, un anno prima di *Att.* 13, 16, 3 e 13, 19, 5 Cicerone aveva riconosciuto a Ortensio una cultura retorica di scuola e una formazione greca. Era forse più legata all'*usus* l'oratoria di Lucullo, ma Cicerone la giudicava comunque efficace (*Brut.* 222).

<sup>60</sup> Qui dissento da Aubert-Baillet 2011 e 2021, 591-611: a me non pare che φιλοστοργία sia un termine intraducibile, anche se non sempre viene reso in latino allo stesso modo, neppure da Cicerone (ma i termini latini, diversamente dai greci, non erano mai tecnici).

<sup>61</sup> Per quanto riguarda la φιλοστοργία, Cic. *fin.* 3, 63, *pertinere autem ad rem arbitrantur intellegi natura fieri ut liberi a parentibus amentur; a quo initio profectam communem humani generis societatem persequimur [...] Quare, <ut> perspicuum est natura nos a dolore abhorrere, sic apparet a natura ipsa ut eos quos genuerimus amemus impelli.*

Cic. *Att.* 13, 9, 1 (7 giugno 45)

Commodum discesseras heri cum Trebatius venit, paulo post Curtius, hic salutandi causa sed mansit invitatus. Trebatium nobiscum habemus. Hodie mane Dolabella. Multus sermo ad multum diem. Nihil possum dicere ἐκτενέστερον, nihil φιλοστοργότερον. [...] εὐκαίρως ad me venit, cum haberem Dolabellam, Torquatus humanissimeque Dolabella quibus verbis secum egissem exposuit. Commodum enim egeram diligentissime; quae diligentia grata est visa Torquato.

Cic. *Att.* 15, 17, 1-2 (14 o 15 giugno 44)

Sicca enim φιλοστόργως ille quidem sed tumultuosius ad me etiam illam suspicionem pertulit. [...] Gratissimum quod polliceris Ciceroni [scil. M. filio] nihil defuturum; de quo mirabilia Messalla, qui Lanuvio rediens ab illis venit ad me, et me hercule ipsius litterae sic et φιλοστόργως et εὐπινῶς scriptae ut eas vel in acroasi audeam legere.

Cic. *Att.* 15, 27, 1 (3 luglio 44)

Gaudeo id te mihi suadere quod ego mea sponte pridie feceram. Nam cum ad te VI Nonas darem, eidem tabellario dedi etiam ad Sestium scriptas πάνυ φιλοστόργως. Ille autem, quod Puteolos persequitur, humane, quod queritur, iniuste. Non enim ego tam illum exspectare dum de Cosano rediret debui quam ille aut non ire ante quam me vidisset aut citius reverti. Sciebat enim me celeriter velle proficisci seseque ad me in Tusculanum scripserat esse venturum.

Come si vede, Cicerone mostra d'amare aggettivi e avverbi legati al concetto di φιλοστοργία, che già nel vetero-stoicismo era l'amore dei genitori per i figli e, per estensione, per la sfera degli affetti familiari<sup>62</sup>. Sophie Aubert-Baillet ha osservato che nel caso di Sicca (*Att.* 15, 17, 1-2) e della lettera a Sestio di cui Cicerone riferisce in *Att.* 15, 27, 1, φιλοστόργως riguarda rapporti d'amicizia privata, ed è un'osservazione capitale<sup>63</sup>. La studiosa francese, fondandosi sull'impiego simultaneo di

---

<sup>62</sup> Diog. Laert 7, 120 (*SVF* 3, 731), φασὶ δὲ καὶ τὴν πρὸς τὰ τέκνα φιλοστοργίαν φυσικὴν εἶναι αὐτοῖς καὶ ἐν φαύλοις μὴ εἶναι, «Affermano anche che anche l'affetto per i figli sia naturale per loro [scil. i sapienti] e che negli stolti esso non ci sia». La frase garantisce l'origine vetero-stoica del testo (*SVF* 3, 731, cit. da Diog. Laert. 7, 120). Aubert-Baillet 2011, 179 n. 1; 2021, 592, dà come prima attestazione sicura per l'amore genitoriale Theocr. *idyll.* 18, 12; ce ne sono anche di antecedenti (a partire da Antiph. fr. 73 Thalheim), dove il termine è usato anche in senso esteso. Che comunque la famiglia di parole φιλοστοργία, φιλοστοργέω, φιλόστοργος e φιλοστόργως sia di tradizione stoica è confermato dalla presenza di tutti e quattro i vocaboli entro il contesto della dottrina della οἰκείωσις in Epict. 1, 11, 21-26.

<sup>63</sup> Aubert-Baillet 2011, 179-180; 2021, 592.

ἐκτενέστερον, che traduce «avec plus d'empressement» e «avec plus d'ardeur», e di φιλοστοργώτερον, nonché sull'impiego isolato di ἐκτένεια, «application continue», «persévérance» (detto di Ortensio nei confronti di Cicerone in *Att.* 10, 17, 1, del 16 maggio 49)<sup>64</sup>, individua gli stessi termini in un passo di Clemente Alessandrino che fa propri spunti stoici (*strom.* 2, 9, 41, 2; 2, 9, 41, 3; 2, 9, 41, 6 = *SVF* 3, 292):

ἀγάπη δὲ ὁμόνοια ἄν εἴη τῶν κατὰ τὸν λόγον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ἢ συνελόντι φάναι κοινωνία βίου ἢ ἐκτένεια φιλίας καὶ φιλοστοργίας μετὰ λόγου ὀρθοῦ περι χρῆσιν ἑταίρων. [...] παράκειται δὲ τῇ ἀγάπῃ ἢ τε φιλοξενία, φιλοτεχνία τις οὕσα περι χρῆσιν ξένων [...]. Ἡ τε φιλανθρωπία – δι' ἣν καὶ ἡ φιλοστοργία –, φιλικὴ χρῆσις ἀνθρώπων ὑπάρχουσα, ἢ τε φιλοστοργία, φιλοτεχνία τις οὕσα περι στέρεξιν φίλων ἢ οἰκείων, συμπαραμοαρτοῦσιν ἀγάπῃ.

*L'amore disinteressato sarebbe un comune sentire su tutte le cose in parole, vita e atteggiamenti o, per dirla riassumendo, una comunanza di vita o una perseveranza dell'amicizia e dell'affetto unito a retta ragione riguardo alle relazioni con i propri sodali. [...] All'amore disinteressato è contigua la disponibilità all'accoglienza, che è una propensione a un atteggiamento fine nel trattare i forestieri. [...] e l'umanità (da cui nasce l'affetto stesso), che è un trattare amichevolmente il prossimo, e l'affetto (che è una propensione a un atteggiamento fine nel coltivare le relazioni con amici e familiari) accompagnano l'amore disinteressato.*

Secondo me la definizione ἀγάπη δὲ ὁμόνοια ἄν εἴη τῶν κατὰ τὸν λόγον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ha sapore cristiano, non stoico, sia nel soggetto della definizione, sia nella parte predicativa, con il trimembre sostantivizzato da τῶν. Anche il sostantivo ἀγάπη è cristiano; non per caso *SVF* lo attesta soltanto in due passi di derivazione clementina, sempre senza distinguere l'effettivo frammento stoico dal contesto in cui esso è inserito<sup>65</sup>. Quanto al trimembre, è attestato in paratassi solo in un altro passo di Clemente e in Eusebio di Cesarea<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Aubert-Baillet 2011, 179; 2021, 597-598.

<sup>65</sup> *SVF* 3, 292, 1 e 5; 3, 723. In realtà ἀγάπη, sostantivo pressoché sconosciuto nella letteratura arcaica e classica, è d'uso nei *Settanta*, la versione greca della *Bibbia* (*regn.* 2, 13, 15; *Eccl.* 9, 1; 9, 6; *cant.* 2, 5; 2, 7; 3, 10; 5, 8; 8, 4; 8, 6; 8, 7; *sap.* 6, 18; *psal.* *Sal.* 18, 3; *Ier.* 2, 2), e ancora prima, sempre in ambiente giudeo-ellenistico, nell'*Epistola a Filocrate* (§ 229) dello ps. Aristeo. In seguito *Phil. Iud. quod deus sit immutabilis* 69; *quaest. in exodum* 2, 21 (*bis*). L'uso nel *Nuovo Testamento* (115 occorrenze) e nei Padri deriva da quel mondo culturale. Vale lo stesso per i *Testamenti dei XII Patriarchi* (10 occorrenze).

<sup>66</sup> *Clem. strom.* 2, 20, 104 ([ὁ γνωστικὸς] ἐν λόγῳ, ἐν βίῳ, ἐν τρόπῳ μαρτυρήσει); *Eus. theoph.* fr. 3 Gressmann. Quando sono usate con ipotassi la concettualizzazione non può

Il linguaggio stoicizzante comincia con *κοινωνία βίου* e risulta evidente nella menzione dello *ὀρθὸς λόγος*. Ciò precisato, è interessante confrontare la definizione clementina di *ἀγάπη* con quella di *amicitia* nel *Laelius* ciceroniano (Cic. *Lael.* 19b-20, di cui do tutto il contesto):

Sic enim mihi perspicere videor, ita natos esse nos, ut inter omnis esset societas quaedam, maior autem, ut quisque proxime accederet. Itaque cives potiores quam peregrini, propinqui quam alieni; cum his enim amicitiam natura ipsa peperit, sed ea non satis habet firmitatis. Namque hoc praestat amicitia propinquitati, quod ex propinquitate benevolentia tolli potest, ex amicitia non potest; sublata enim benevolentia amicitiae nomen tollitur, propinquitatis manet. 20. Quanta autem vis amicitiae sit ex hoc intellegi maxime potest, quod ex infinita societate generis humani, quam conciliavit ipsa natura, ita contracta res est et adducta in angustum, ut omnis caritas aut inter duos aut inter paucos iungeretur. Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensus, qua quidem haud scio an excepta sapientia nil quicquam melius homini sit a dis immortalibus datum.

Qui la fonte stoica risulta evidente per la presenza della dottrina della οἰκείωσις (§ 20a: *ex infinita societate generis humani quam conciliavit ipsa natura*)<sup>67</sup>. Cicerone e Clemente definiscono rispettivamente la *ἀγάπη* e l'*amicitia* come una ὁμόνοια o *consensio* su qualche cosa: Clemente parla di ὁμόνοια [...] τῶν κατὰ τὸν λόγον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον (trimembre patristico, come dicevo), Cicerone parla di *omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensus*, che è locuzione d'impronta stoica e la cui retroversione in greco potrebbe essere *περὶ θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων ὁμόνοια μετ' εὐνοίας καὶ φιλοστοργίας*<sup>68</sup>.

---

essere identica; anche in tal caso, tuttavia, la tradizione è cristiana: Eus. *hist. eccl.* 7, 31, 1; *laud. Const.* 10, 5; Greg. Naz. *carm. de se ipso* PG 37, 1342, 8; ps. Cyrill. Alex. *coll. dict. Vet. Test.*, PG 77, 1280, 4; Isid. Pelus. 1282, 3 (che addirittura oppone allo *ὀρθὸς λόγος* stoico il *τρόπος καὶ βίος* cristiani), eccetera. Al di fuori della tradizione cristiana ho trovato due soli riscontri, ma con una sintassi diversa (Dion. Hal. *ant. Rom.* 7, 65, 2; ps. Apollon. Tyan. *epist.* 43); anche queste ultime occorrenze sono estranee allo stoicismo.

<sup>67</sup> Sul rapporto fra *φιλοστοργία* e *οἰκείωσις* ottime le pagine di Aubert-Baillet 2021, 598-604. Quanto a Steinmetz 1967, di cui condivido sostanzialmente la valutazione del passo che qui interessa, non ne condivido la rigidità interpretativa sull'insieme del dialogo.

<sup>68</sup> Steinmetz 1967, 23 di fronte a *cum benevolentia et caritate* si fermò, pur riconoscendo in *benevolentia* la εὐνοία. Questo studio e quello di Bellincioni 1970b sono i più pertinenti che io abbia letto sul sostrato greco del *Laelius*. Non mi convincono, per contro, quelli che, anche per la frase qui in esame, richiamano Plat. *Lys.* o Aristot. *eth. Nic.* 1167e 7, dove la terminologia impiegata da Cicerone è del tutto assente, come fanno Bringmann 1971, 206-228: 221 n. 49 (*eth. Nic.*), Powell 1990, 89 (considera l'idea «commonplace», esemplificando su varie fonti), Combès

Per *divinarum humanarumque rerum* si confronti Aët. *plac.* 1, *proem.* 2 (DG 273, 11 = SVF 2, 35)<sup>69</sup>:

οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ ἔφασσαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην, τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης.

*gli Stoici affermavano la sapienza essere scienza delle cose divine e umane, la filosofia invece essere l'esercizio della tecnica a ciò appropriata*<sup>70</sup>.

Testimonianza simile in Sext. Emp. *adv. math.* 9, 13 (SVF 2, 36)

Τὴν φιλοσοφίαν φασὶν ἐπιτήδευσιν εἶναι σοφίας, τὴν δὲ σοφίαν ἐπιστήμην θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων.

*Affermano [scil. gli Stoici] la filosofia essere studio di sapienza, la sapienza invece essere scienza di cose divine e umane.*

Ci troviamo di fronte a due testimonianze dossografiche, più che a veri e propri frammenti. In entrambi si parla di *θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμη* che costituisce la *σοφία* portata a compimento. Cicerone non parla di *scientia*, bensì di *consensio*, cioè di *ὁμόνοια*, ma ciò non costituisce una difficoltà. Lo si vede da un passo antologizzato da Giovanni Stobeo (2, 7, 11m)<sup>71</sup>:

Ἐν μόνοις τε τοῖς σοφοῖς ἀπολείπουσι φιλίαν ἐπεὶ ἐν μόνοις τούτοις ὁμόνοια γίνεται περὶ τῶν κατὰ τὸν βίον· τὴν δ' ὁμόνοιαν εἶναι κοινῶν ἀγαθῶν ἐπιστήμην.

*Gli Stoici riservano l'amicizia ai soli sapienti poiché solo tra di essi esiste concordia su ciò che riguarda la vita; ma la concordia, secondo loro, è scienza dei beni comuni tra gli amici.*

---

1983, X-LII (evasivo), Vielberg 2017, 71 (*Liside*). Non sono centrali rispetto al nostro assunto gli studi che, senza soffermarsi su *Lael.* 20, platonizzano troppo l'interpretazione dell'intero dialogo, come Prost 2008a, 2008b, 2018; oppure puntano l'attenzione, anche utilmente, su altri aspetti ma sono evasivi sulle fonti, come Gotter 1996, 339-342 (norme sull'*amicitia* tra politica e filosofia greca), Konstan 2017, 292-293 (differenza fra amore animale e umano), Evangelou 2018 (relatività dell'incoerenza, rispetto alla definizione dell'amicizia in *Lael.* 20, tra il presunto anti-epicureo Cicerone e il presunto epicureo Attico), Lockwood 2019, 413-417 (opposizione alla teoria epicurea sull'amicizia originata dal bisogno).

<sup>69</sup> Deriva da ps.Plut. *plac. phil.* 874e.

<sup>70</sup> Cf. Philon. *rer. div. her.* 126; 129; *congr. erud. grat.* 79; Clem. Alex. *paed.* 2, 2, 25, 3; *strom.* 1, 5, 30, 1 (e altri autori cristiani).

<sup>71</sup> Sul passo attira l'attenzione Steinmetz 1967, 26, che però lo cita soltanto in parte.

Questa «scienza dei beni comuni» (κοινῶν ἀγαθῶν ἐπιστήμη), che è *consensio* (ὁμόνοια) tra amici, concorda bene con la «scienza delle cose umane e divine» (θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην), di cui è una applicazione. Fin qui ci muoviamo su un terreno sicuro, anche se i frammenti tramandati, giuntici per tradizione indiretta, sono riferiti genericamente agli Stoici, senza le precisazioni necessarie per stabilire una cronologia.

Quanto a *cum benevolentia et caritate*, il binomio rinvia a un μετ'εὐνοίας καὶ φιλοστοργίας. Il bimembre paratattico è attestato per la prima volta in Polibio (22, 20, 3), dunque al di fuori della scuola stoica. Conviene tuttavia esaminare il passo, perché una recezione culturale di uno spunto stoico secondo me c'è<sup>72</sup>. Polibio elogia Apollonide, vedova del re Attalo I Sotere (morto nel 197 a.C.) nei seguenti termini<sup>73</sup>:

τέτταρας υἱοὺς γεννήσασα πρὸς πάντας τούτους ἀνυπέρβλητον διεφύλαξεν τὴν εὐνοίαν καὶ φιλοστοργίαν μέχρι τῆς τοῦ βίου καταστροφῆς, καίτοι χρόνον οὐκ ὀλίγον ὑπερβίωσασα τάνδρως.

*Generati quattro figli, verso tutti loro conservò in modo insuperato la benevolenza e l'affetto fino alla fine della propria esistenza, pur sopravvissuta al marito non per poco tempo.*

Il passo è encomiastico, ma contiene un riflesso stoico nel sottolineare la perseveranza della donna nell'amore per i figli. Il paragone va fatto con gli animali – e, a mente di Crisippo, anche con gli stolti (φαῦλοι) – che accudiscono i propri nati solo fin quando questi ne hanno bisogno (συμμέτρως τῇ χρειᾷ τῶν ἐκγόνων), perché non hanno percezione (αἴσθησις) né comprensione (ἀντίληψις) di ciò che appartiene loro (τοῦ οἰκείου), perciò non sono capaci di una οἰκείωσις paragonabile a quella umana<sup>74</sup>. In termini strettamente dottrinali si potrebbe dire che i bruti e gli stolti, spinti solo dai πρῶτα κατὰ φύσιν, sono capaci soltanto di δόξα, non di ἔννοια, cui sono connessi la ὁμολογία, «costanza» e il ὁμολογουμένως ζῆν, che Cicerone nel *De officiis* traduce *aequabilitas in omni vita*<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> Quando dico “recezione culturale” intendo “senza adesione necessaria alla dottrina”.

<sup>73</sup> Polyb. 22, 20, 3.

<sup>74</sup> Chrys. in Plut. *Stoic. rep.* 1038b (SVF 3, 179, dove però è data solo una parte del testo che qui interessa, dove sono conglutinati due frammenti diversi). Sul problema Konstan 2017, 294, che parte da Sen. *dial.* 6, 7, 2; anche Blundell 1990, 222.

<sup>75</sup> Cic. *off.* 1, 90, in cui giustamente Pohlenz 1934, 49 n. 3 ravvisava lo ὁμολογουμένως ζῆν già zenoniano (Stob. 2, 75, 11) poi passato a Crisippo, a Panezio e agli altri (Pohlenz



Dopo Polibio troviamo poche attestazioni antiche del bimembre e soltanto una, in greco, con una connotazione filosofica, ma non stoica: in Plutarco, *de fraterno amore* 489C<sup>76</sup>. Invece ne troviamo una seconda d'ascendenza stoica sicura in latino, in Cic. *off.* 1, 54:

Nam cum sit hoc natura commune animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia. Id autem est principium urbis et quasi seminarium rei publicae [...] quae propagatio et suboles origo est rerum publicarum. Sanguinis autem coniunctio et benevolentia devincit homines <et> caritate.

Il binomio bimembre *et benevolentia* [...] <et> *caritate* è il medesimo del *Laelius* e, come nel *Laelius*, è contestualizzato entro la dottrina della οἰκείωσις. In più, nel primo libro del *De officiis* l'uso di Panezio a parte di Cicerone è dichiarato<sup>77</sup>.

Nel *Laelius* Cicerone fa pensare a Panezio non solo perché presenta il medesimo binomio paratattico, ma anche perché pone la definizione dell'amicizia sulle labbra di Lelio entro un'ambientazione posteriore di pochi giorni a quella del *De re publica*, e il filosofo di Rodi, come lo stesso Lelio, come Polibio e Q. Muzio Scevola l'Augure, era parte del mondo politico e culturale intorno a Scipione Emiliano<sup>78</sup>.

---

1959<sup>2</sup>, 1, 116-118 e 2, 67; in trad. it. riveduta dall'autore: 1967, 1, 235-239 e n. 34). Vedere anche Cic. *fin.* 3, 50, *quod virtus stabilitatem firmitatem constantiam totius vitae complectatur*. Su δόξα ed εὔνοια cf. quanto ho scritto *supra*, 134.

<sup>76</sup> Le altre si trovano in Ios. *ant. Iud.* 8, 193; 15, 69; Io. Chrys. *in de Dav. et Saul. hom.* 2, 1; *in Io. hom.* 86, 1; *in Tim.* 1 *hom.* 7, 2 (PG 54, 687, 11; 59, 469, 8-9; 62, 536, 30-31); Theod. Cyr. *in Cant.* (PG 81, 65, 24). In questi autori il bimembre è topicizzato, cioè recepito attraverso la retorica, decontestualizzato e in parte desemantizzato.

<sup>77</sup> A parte le numerose citazioni, cf. Cic. *off.* 2, 60, *quem multum in his libris* [scil. il I e il II] *secutus sum non interpretatus*. Tieleman 2003, 245-246 a mio avviso forza a fini propri l'interpretazione di questo passo fino, oserei dire, a trasformare *multum* in "*parum*".

<sup>78</sup> In Cicerone sono effettivi *loci paralleli* (oltre al già citato Cic. *off.* 1, 54) Cic. *Lael.* 46 (*praesidi adiumentique causa, non benevolentiae neque caritatis*); 102 (*caritate enim benevolentiae sublata omnis est e vita sublata iucunditas*). Sono meno probanti Cic. *Lael.* 28 (*cum caritate aliqua benevola*); 32 (*sensum diligendi et benevolentiae caritatem*); 52 (*nulla caritas nulla stabilis benevolentiae [...] fiducia*), dove i termini greci soggiacenti possono essere i medesimi, ma non si trova la medesima paratassi. In Cic. *fin.* 1, 52 (parla Torquato) le rese latine sono uguali, ma il lessico soggiacente, epicureo, differisce di una sfumatura: in *quam qui utuntur benevolentiam sibi conciliant et, quod aptissimum est ad quiete vivendum, caritatem*, dove a *benevolentia* soggiace sì εὔνοια, ma a *caritas* soggiace στοργή, non φιλοστοργία. Un recensore anonimo aggiunge Cic. *Sest.* 6 (pertinente in quanto si parla di affetti familiari duraturi, ma il riflesso filosofico è mascherato, come quasi sempre nell'oratoria) e *Phil.* 2, 112 (solo lontanamente pertinente, perché si tratta di un console che non dovrebbe cir-

Ci si può porre una domanda: già Crisippo parlava di εὔνοια και φιλοστοργία in paratassi? Lo ritengo improbabile, poiché il postcrisippeo Antipatro di Tarso nel περί τοῦ γάμου considera la εὔνοια una φιλία e una φιλοστοργία particolarmente forte, piena solo nella relazione coniugale e con i figli. Ecco la parte del frammento che ci interessa (SVF III 63)<sup>79</sup>:

Συμβέβηκε δὲ καὶ τὸν μὴ πεῖραν ἐσχηκότα γαμετῆς γυναικὸς καὶ τέκνων ἄγευστον εἶναι τῆς ἀληθινωτάτης καὶ γνησίου εὐνοίας. Αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι φιλίαι ἢ φιλοστοργίαι εἰοκάσι ταῖς τῶν ὀσπρίων ἢ τινων ἄλλων παραπλησίων κατὰ τὰς παραθέσεις μίξεσιν, αἱ δ' ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ταῖς δι' ὅλων κράσεσιν, ὡς οἶνος ὕδατι [...] <sup>80</sup>. Οὐ γὰρ μόνον τῆς οὐσίας καὶ τῶν φιλτάτων πᾶσιν ἀνθρώποις τέκνων καὶ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ καὶ τῶν σωμάτων οὗτοι μόνον κοινωνοῦσι.

*Conseguenza è che anche chi non ha mai fatto l'esperienza d'avere una donna come moglie e d'avere figli non ha mai provato che cosa sia la più vera e autentica benevolenza. In effetti tutte le altre amicizie e le altre affettuosità sono simili ai miscugli grossolani di legumi e altre cose simili; invece quelle di un marito e di una moglie sono simili alle mistioni totali, come quella del vino con l'acqua [...], poiché hanno comunione<sup>81</sup> non soltanto del patrimonio, dei figli (che sono gli affetti più cari per tutti gli esseri umani) e dell'anima, ma, essi soltanto, anche dei loro corpi<sup>82</sup>.*

In questo frammento di Antipatro la connessione tra εὔνοια e φιλοστοργία risulta evidente: dove ci sono φιλία e φιλοστοργία c'è

---

condarsi di soldati in armi, ma *caritate* [...] *et benevolentia civium saeptum* [...] esse). Non bisogna mai dimenticare che Cicerone rende i termini filosofici greci con parole latine preesistenti, perciò si impone cautela quando si paragonano passi apertamente filosofici con altri che non lo sono.

<sup>79</sup> Cit. da Stob. 4, 22a, 25.

<sup>80</sup> Ometto un semiperiodo dal testo incerto e dal contenuto non essenziale per noi qui.

<sup>81</sup> Ringrazio un recensore anonimo per questo suggerimento di resa, particolarmente felice perché anche noi nel linguaggio del diritto di famiglia parliamo di “comunione dei beni” tra coniugi.

<sup>82</sup> Per questo pensiero mi domando se non conti qualche cosa la cultura multi-etnica della città di Tarso: cf., posteriore di due secoli ma ancorato alla *Torah* ebraica e a una formazione rabbinica, Paolo, *1 Cor.* 6, 15-17, οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστί; ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο | οὐκ οἴδατε ὅτι ὁ κολῶμενος τῇ πόρνη ἐν σώμα ἐστιν; Ἔσονται γὰρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. | ὁ δὲ κολῶμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνευμά ἐστιν, «Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo? Dunque, levate le membra di Cristo ne farò membra di prostituta? Mai non sia! Non sapete che chi si unisce alla prostituta [ierodula] è un solo corpo con lei? Sta scritto: “I due saranno una sola carne” [Gen. 2, 24; Matth. 19, 5]. Invece chi si unisce al Signore [scil. Cristo] è un solo spirito». Importa, a noi qui, il ἐν σώμα conseguente all'unione sessuale.

εὐνοια. Importa, qui, che εὐνοια abbia acquisito, per così dire, cittadinanza stoica<sup>83</sup>. I due termini, tuttavia, non sono in paratassi.

Cicerone non pensava all'amicizia tra σοφοί utopici, ma alle amicizie tra φιλόσοφοι, cioè tra persone impegnate nella ἄσκησις etica e politica entro il mondo reale. Eppure nel *Laelius* si parla dell'amore dei *parentes* per i *procreati*, e Cicerone lo chiama *caritas*. Maria Bellincioni si rese conto di questo, e anche del fatto che è la *caritas* nell'ambito della οἰκείωσις ad affratellare tutto il genere umano; che, infine, è la *caritas* ad associare in un vincolo più stretto gli amici<sup>84</sup>. Ora possiamo concludere che a *caritas* soggiace φιλοστοργία.

---

<sup>83</sup> Invece la concezione per cui la εὐνοια è considerata una εὐπάθεια, "passione buona" secondo me è seriore. In greco il concetto stoico di εὐπάθεια è attestato soltanto in Plut. *virt. mor.* 449A-D; Ps. Andron. Rhod. π. παθ. 6, 3, 1-3 (SVF 3, 432); Diog. Laert. 7, 116 (SVF 3, 431). H. von Arnim considerava crisippe questi ultimi due frammenti, ma non credo che avesse ragione, già per il fatto che ammettere la εὐπάθεια implica il mettere in discussione la ἀπάθεια come virtù del sapiente. C'è anche un'altra ragione, filologica. Cic. *Tusc.* 4, 12-13 chiama *constantiae* le tre virtù che i testimoni sopra citati chiamano εὐπάθειαι, e c'è una corrispondenza pressoché perfetta, in particolare, tra le definizioni latine di Cicerone e quelle greche di Plutarco e Diogene Laerzio. Ciò ha indotto Tieleman 2003, 294 a scrivere: «"constancy" (*constantia*) is Cicero's standard translation of the Stoic technical term εὐπάθεια ("good emotion"), which is the counterpart of πάθος». Ebbene, potrei essere d'accordo se subito prima, al § 11, Cicerone non scrivesse: *Quidam brevius [scil. rispetto a Zenone] perturbationem esse appetitum vehementiorem, sed vehementiorem eum volunt esse qui longius discesserit a naturae constantia. Qui naturae* è dativo e *constantia* vale ὁμολογία o un lessema sulla stessa radice (molto felice la traduzione tedesca di Büchner 1966, 285: «Verwirrung sei ein zu heftiges Begehren; unter einem zu heftigen verstehen sie aber das, was zu weit abweicht von einer naturgemässen Beständigkeit»); il testo, insomma gioca sul ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν già di Cleante (SVF 3, 5), poi di Crisippo (SVF 3, 12), che precisava κατ' ἐμπειρίαν τῶν κατὰ τὴν ὄλην φύσιν συμβαινόντων ζῆν, ὅπερ ἰσοδυναμεῖ τῷ ὁμολογουμένως εἰπεῖν ζῆν (cit. da Gal. *de plac. Hipp. et Plat.* 5, 6, 12 [328, 16-17 De Lacy], dove τῇ φύσει è sottinteso per brachilogia, cf. § 7 [328, 2 De L.]); Cic. *fin.* 3, 31 guarda a Crisippo quando rende in latino *vivere scientiam adhibentem earum rerum quae natura eveniant* [...] *id est convenienter congruenterque naturae vivere* (= SVF 3, 15), confermando la bontà della citazione galeniana, pur entro la polemica. Ebbene, anche se sostengo che le rese di Cicerone non sono tecniche, non riesco ad ammettere che a distanza di poche righe l'autore latino abbia tradotto con lo stesso vocabolo due termini greci ben diversi; tra l'altro la *constantia* non è una «good emotion», bensì una *virtus* politica e militare del *mos maiorum* (cf. soprattutto Cic. *Cluent.* 196, *praeterea nobilitatem illam inter suos locumque a maioribus traditum sic tuetur ut maiorum gravitatem, constantiam, gratiam adsequatur*. Cf. e.g. *Rhet. Her.* 2, 9; Cic. *imp.* 68; *Cluent.* 141; *Cat.* 2, 25; ps. Caes. *Hisp.* 17; Liv. 42, 62, 11). Sono perciò sostanzialmente sulla linea di Gigon 1951, 531: «Sie heissen denn auch in ihrer Gesamtheit in stoischem (von Cicero nicht berücksichtigtem) Terminus εὐπάθειαι (SVF a.a.O.). Man darf vermuten, dass diese Lehre erst sekundär, in Auseinandersetzung mit dem Peripatos und als Konzession an ihn entwickelt worden ist. Das Bedürfnis, sich von der radikalen ἀπάθεια eines Pyrrhon zu distanzieren, mag dabei eine Rolle gespielt haben». Riconosco, peraltro, che se avessi ragione la retroversione di *tres constantiae* di Cic. *Tusc.* 4, 14 sarebbe τρεῖς ὁμολογία, un plurale non attestato nei testi stoici greci a noi noti.

<sup>84</sup> Bellincioni 1970b, 117.

Panezio, da parte sua, certamente accennò alla *φιλία*. Sul piano privato lo fece nel *Περὶ εὐθυμίας* (e ne abbiamo un riflesso nel *De tranquillitate animi* di Seneca)<sup>85</sup>, su quello pubblico nel *Περὶ τοῦ καθήκοντος* (e ne abbiamo un riflesso ciceroniano nel *De officiis*, oltre che nel *Laelius*<sup>86</sup>). È Seneca, dicevo, a farci capire che l'idea dell'amicizia come aiuto ai progredienti nel perseguire e nel conservare la tranquillità dell'anima si trovasse già in Panezio (Sen. *dial.* 9, 7, 3):

Nihil tamen aequae oblectaverit animum quam amicitia fidelis et dulcis. Quantum bonum est ubi praeparata sunt pectora in quae tuto secretum omne descendat, quarum conscientiam minus quam tua timeas, quorum sermo sollicitudinem leniat, sententia consilium expediat, hilaritas tristitiam dissipet, conspectus ipse delectet?

Questo è un punto importante, perché in sintonia con Cic. *Lael.* 83:

Virtutum amicitia adiutrix a natura data est, non vitiorum comes; ut quoniam solitaria non posset virtus ad ea quae summa sunt pervenire, coniuncta et consociata cum altera perveniret. [...] haec est, inquam, societas in qua omnia quae putant homines expetenda – honestas, gloria, tranquillitas animi atque iucunditas – ut et cum haec adsint beata vita sit et sine his esse non possit.

Cicerone guarda a Panezio. Lo si capisce non solo dall'accento alla *tranquillitas animi* (cioè alla *εὐθυμία*) associata con la *iucunditas* (*εὐφροσύνη*)<sup>87</sup>, ma anche nel fatto che la *vita beata* (*εὐδαιμονία*) ha bisogno non solo della *honestas* (*τὸ καλόν*) per essere conseguita, ma anche di beni di fortuna che rientrano nei *πρῶτα κατὰ φύσιν*, per cui ogni essere animato dal momento stesso in cui è venuto alla luce cerca il piacere ed evita il dolore, cerca ciò che conserva la vita, evita ciò che le

<sup>85</sup> Sen. *dial.* 9, 7, 3-6 (solo indirettamente Plut. *περὶ εὐθυμίας* 7 [= *mor.* 197e]).

<sup>86</sup> Nella precettistica sui limiti dell'amicizia in Cic. *Lael.* 36-43; *off.* 2, 30-31 (*off.* 3, 43-46 non deriva da Panezio). Sulle due sedi delle riflessioni paneziane sull'amicizia, Grilli 1957, 91-94 (letto in Grilli 1992, 171).

<sup>87</sup> Così Bellincioni 1970b, 148, a ragione, perché lo ps. Andronico di Rodi, *de pass.* 6, 3 definisce la *εὐφροσύνη* come *χαρὰ ἐπὶ τοῖς τοῦ σώφρονος ἔργοις* («gioia per l'operato di chi è temperante») e lo fa nel contesto della *εὐθυμία*, che è concetto stoicizzato da Panezio, anche se von Arnim registrò il frammento in *SVF* 3, 432 ascrivendolo a Crisippo. Il binomio *εὐθυμίας καὶ εὐφροσύνης* connesso con *τὸ τῶν παρόντων ὑπερορᾶν πραγμάτων* «il guardare dall'alto la condizione presente» ὡς τὰ περὶ φιλοσοφίας δόγματα «come insegnano i decreti dei filosofi» si trova riverberato, forse per via indiretta, in Giovanni Crisostomo (*hom. in Kal.* 2 [PG 48, 955, 56-58]; sul passo Grilli 2002, 152-156; cf. anche 157-162; il tutto già in Grilli 1952, 323-336).

nuoce<sup>88</sup>. Tra essi rientra la *gloria*, irrinunciabile per un politico romano. Ciò significa che la εὐδαιμονία è un po' fuori portata per l'uomo reale, la εὐθυμία invece è raggiungibile, e a ciò concorrono gli amici<sup>89</sup>.

Naturalmente c'è un'originalità nella riflessione ciceroniana sull'amicizia<sup>90</sup>. Essa consiste innanzitutto nell'aver fatto la collazione di pensieri paneziani sparsi sulla φιλία unificandoli in un tutto organico, con una *mise en forme* retorica interamente sua, senza disdegnare riflessi filosofici altri. Uno di questi è la riproposizione del dilemma socratico sul destino delle anime in seguito alla morte in *Lael.* 13-14<sup>91</sup>, che, anzi, secondo me ha la disposizione di una *disputatio in utramque partem* ribaltata rispetto a Plat. *apol.* 40c-41c: nel *Laelius* viene prima la prospettiva della immortalità, analoga a quella del mito di Er nella Πολιτεία di Platone, poi, in posizione vincente, più paneziana, quella della mortalità. Una seconda originalità è di avere confrontato la lezione di Panezio con il *mos maiorum* romano, dove la parola *amicitia* aveva forte connotazione di alleanza politica. Cicerone, infine, ha calato la sua riflessione nella situazione concreta, presente e viva, del crepuscolo della repubblica, quando la fedeltà all'*amicitia* tra cesariani significava sostenere il potere personale dei nuovi signori della guerra<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> Si veda la critica di Crantore allo Stoicismo in ps.Plut. *cons. in Apoll.* 102C-D e la sua ripresa da parte di Panezio in Gell. 12, 5, 7-13: § 10 (Panaet. test. 84 Alesse = 111 van Straaten). Sul vivo apprezzamento di Panezio per Crantore cf. Cic. *Luc.* 135 (Panaet. test. 89 A. = fr. 137 v.Str.). Su questi testi si veda l'eccellente indagine di Grilli 1986, 69-71 (ma l'intera introduzione al II libro delle *Tusculanae* è fondamentale). Tieleman 2003, teso a sostenere l'assenza di discontinuità tra lo stoicismo dei fondatori e il «so-called Middle Stoicism», ignora totalmente i passi qui citati. Considerazioni ben più sensate in Alesse 1997, 156-162, anche se non sono d'accordo su tutto.

<sup>89</sup> Bellincioni 1970b, 145-146 lo considerava uno dei pensieri più belli dell'intero *Laelius*. Non escludeva che potesse risalire a Panezio. Il confronto con Seneca suona a conferma.

<sup>90</sup> Specificamente sui limiti dell'amicizia nell'ambito dei καθήκοντα lo studio migliore è quello di Heldmann 1977. Su *amicitia* e politica Bellincioni 1970a e 1970b, 179-237, Narducci 1985, Gotter 1996.

<sup>91</sup> È molto opportuna l'osservazione di Setaioli 1999, 157 su questo passo, spesso frainteso per il peso unilaterale attribuito al corno dell'immortalità dell'anima.

<sup>92</sup> La vicenda della rottura dell'amicizia tra Cicerone e Mazio (in particolare Cic. *fam.* 11, 27 e 28) è effettivamente emblematica, anche se il *Laelius* non la cita (ma è ovvio, visto che il dialogo è ambientato nel 129 a.C.). Su di essa vedere soprattutto Bellincioni 1970a.

### Bibliografia

- Alessandrelli-Ranocchia 2017: M. Alessandrelli, G. Ranocchia (a cura di), Scrittore stoico anonimo, *Opera incerta. PHerc. 1020, Coll. 104-112*, Edizione, introduzione e commento, «LIESI digitale. Testi e tradizioni», 1, [Roma] 2017.
- Alesse 1997: F. Alesse (a cura di), Panezio di Rodi, *Testimonianze*, Edizione, traduzione e commento Napoli 1997.
- Aubert-Baillet 2011: S. Aubert-Baillet, *La φιλοστοργία chez Fronton, une vertu sans équivalent latin?*, «Aitia» 1, 2011, pp. 179-195 [[doi.org/10.4000/aitia.179](https://doi.org/10.4000/aitia.179)].
- Aubert-Baillet 2021: S. Aubert-Baillet, *Le grec et la philosophie dans la correspondance de Cicéron*, Turnhout 2021.
- Bellincioni 1970a: M. Bellincioni (a cura di), M. Tullio Cicerone, *Ad familiares 11, 27 e 28. Cicerone e Mazio*, Testo, introduzione, versione e commento, «Testi classici» 3, Brescia 1970.
- Bellincioni 1970b: M. Bellincioni, *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, «Antichità classica e cristiana» 9, Brescia 1970.
- Blundell 1990: M. W. Blundell, *Parental Nature and Stoic Οικειώσις*, «AncPhil» 10, 1990, pp. 221-242.
- Bringmann 1971: Kl. Bringmann, *Untersuchungen zum späten Cicero*, Göttingen 1971.
- Büchner 1966<sup>2</sup>: K. Büchner (ed.), M. Tullii Ciceronis *Tusculanae disputationes* / M. Tullius Cicero, *Gespräche in Tuskulum*, Zürich-Stuttgart 1966<sup>2</sup> [1952<sup>1</sup>].
- Combès 1983: Cicéron, *Laelius de Amicitia*, Texte établi et traduit par R. Combès, CUF, Paris 1983<sup>3</sup>.
- Deichgräber 1930: K. Deichgräber, *Die Griechische Empirikerschule. Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*, Berlin 1930 [Berlin-Zürich 1965<sup>2</sup>].
- Evangelou 2018: G. Evangelou, *Reconciling Cicero's Anti-Epicureanism in De amicitia with his Friendship with Atticus*, «Latomus» 77, 2018, pp. 991-1012.
- Garbarino 1973: G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a.C.*, I-II, Torino 1973.
- Gigon 1951: O. Gigon (hrsg.), M. Tullius Cicero, *Gespräche in Tusculum*, Lateinisch-deutsch, München 1951.
- Gotter 1996: U. Gotter, *Cicero und die Freundschaft. Die Konstruktion sozialer Normen zwischen römischer Politik und griechischer Philosophie*, in H.-J. Gehrke, A. Möller (hrsg.), *Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewusstsein*, Tübingen 1996, pp. 339-360.
- Grilli 1952: A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma 1952.
- Grilli 1957: A. Grilli, *Studi paneziani*, «SIFC» 29, 1957, pp. 31-97 [poi in Grilli 1992, pp. 109-178, omesse alcune parti che l'autore considerava superate].

- Grilli 1986: A. Grilli (a cura di), Marco Tullio Cicerone, *Tuscolane. Libro II*, Testo, introduzione, versione e commento, Brescia 1986.
- Grilli 1990: A. Grilli, *Riflessi filosofici nelle orazioni di Cicerone*, in Reggi 1990a, pp. 87-102.
- Grilli 1992: A. Grilli, *Stoicismo, epicureismo e letteratura*, Brescia 1992.
- Grilli 2000: A. Grilli, *Politica, cultura e filosofia in Roma antica*, Napoli 2000.
- Grilli 2002: A. Grilli, *Vita contemplativa. Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Brescia 2002.
- Heldmann 1977: K. Heldmann, *Ciceros Laelius und die Grenzen der Freundschaft. Zur Interdependenz von Literatur und Politik 44/43 V. Chr.*, «Hermes» 104, 1976, pp. 72-103.
- Konstan 2017: D. Konstan, [Cicero's Two Loves](#), «COL» 1, 2017, pp. 231-305.
- Lévy 1992: C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma 1992 [2017<sup>2</sup> con nuova Préface, pp. VII-XXVI].
- Lévy 2003: C. Lévy, *Cicero and the Timaeus*, in G. J. Reydams-Shils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame 2003, pp. 95-110.
- Lockwood 2019: Th. C. Lockwood, *Defining Friendship in Cicero's De amicitia*, «AncPhil» 39, 2019, pp. 409-426.
- Mazzini 2011: I. Mazzini, *Letteratura e medicina nel mondo antico*, Roma 2011.
- Mudry 1990: Ph. Mudry, *Le scepticisme des médecins empiriques dans le traité De la médecine de Celse: modèles et modalités*, in A. J. Voelke (éd.), *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*, Actes du Colloque international sur le scepticisme antique, Genève-Lausanne 1990, pp. 85-96 [= Mudry 2006, pp. 375-385].
- Mudry 2006: Ph. Mudry, *Medicina soror philosophiae. Regards sur la littérature et les textes médicaux antiques (1975-2005)*, réunis et édités par B. Maire, Lausanne 2006.
- Narducci 1985: E. Narducci, *Le ambiguità della amicitia*, in Marco Tullio Cicerone, *L'amicizia*, traduzione di C. Saggio (testo latino a fronte), Milano 1985, pp. 5-48.
- Philippson 1929: R. Philippson, *Panaetiana*, «RhM» 78, 1929, pp. 337-360.
- Pohlenz 1934: M. Pohlenz, *Antikes Führertum. Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaetios*, Leipzig-Berlin 1934 [trad. it. *L'ideale della vita attiva secondo Panezio nel de officiis di Cicerone*, trad. di M. Bellincioni, Brescia 1967].
- Pohlenz 1959: M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, I, Göttingen 1959<sup>2</sup>.
- Pohlenz 1967: M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, traduzione di O. De Gregorio riveduta dall'autore, I, Firenze 1967.

- Powell 1990: J. G. W. Powell (ed.), Cicero, *Laelius, on Friendship* (Laelius de amicitia) & *The Dream of Scipio* (Somnium Scipionis), Edited with an Introduction, Translation & Commentary, Warminster, 1990.
- Prost 2008a: F. Prost, *La philosophie cicéronienne de l'amitié dans le Laelius*, «RMM» 57, 2008, pp. 111-124.
- Prost 2008b: F. Prost, *La structure du Laelius de Cicéron*, in P. Galand-Hallyn, S. Laigneau, C. Lévy, W. Verbaal (éds.), *La société des amis à Rome et dans la littérature médiévale et humaniste*, Turnhout 2008, pp. 11-26.
- Prost 2018: F. Prost, *Le Laelius de Cicéron et le Lysis de Platon*, in J.-B. Guillaumin, C. Lévy (éds.), *Plato Latinus. Aspects de la transmission de Platon en latin dans l'Antiquité*, Turnhout 2018, pp. 93-103.
- Reggi 1990a: *Cicerone oratore. Rendiconti del corso d'aggiornamento per docenti di latino e greco del Canton Ticino*, Lugano, 22-23 ottobre 1987, a cura di G. Reggi, Lugano 1990.
- Reggi 1990b: G. Reggi, *Osservazioni critiche al testo del De officiis*, in Reggi 1990a, pp. 165-173.
- Reggi 2014: G. Reggi, *La galileiana Lettera a Cristina di Lorena nella versione latina di Elia Diodati. Osservazioni sul lessico, fra tradizione dei classici e prima modernità*, «IMU» 55, 2014, pp. 225-287.
- Reggi 2015: G. Reggi, *Spunti culturali ellenistici, Cicerone e Tucidide in Celso, praefatio 1-11*, «Latomus» 74, 2015, pp. 165-180.
- Reggi 2021: G. Reggi, [I discorsi di Antonio e Crasso nel De oratore, fra usus forense, Filone di Larissa e Antioco d'Ascalona](#), «COL» 5, 2021, pp. 41-80.
- Reggi 2022: G. Reggi, [Recensione](#) ad Aubert-Baillet 2021, in «COL» 6, 2, 2022, pp. 312-318.
- Reinhardt 2003: T. Reinhardt (ed.), M. Tullius Cicero, *Topica*, with translation, introduction and commentary, Oxford 2003.
- Setaioli 1999: A. Setaioli, *La vicenda dell'anima nella Consolatio di Cicerone*, «Paideia» 44, 1999, pp. 145-174.
- Steinmetz 1967: F.-A. Steinmetz, *Die Freundschaftslehre des Panaitios nach einer Analyse von Ciceros "Laelius de amicitia"*, Wiesbaden 1967.
- Stok 1993: F. Stok, *La scuola medica Empirica a Roma. Problemi storici e prospettive di ricerca*, «ANRW» 2, 37, 1, Berlin-New York 1993, pp. 600-645.
- Tabacco 2011: R. Tabacco, *Medicina, musica e il numero sette in Cicerone*, fam. 16, 9, 3, in "Tanti affetti in tal momento". *Studi in onore di G. Garbarino*, a cura di A. Balbo, F. Bessone, E. Malaspina, Alessandria 2011, pp. 845-854.
- Theiler 1930: W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930.
- Tieleman 2003: T. Tieleman, *Chrysippus On Affections. Reconstruction and Interpretation*, Leiden-Boston 2003.



- Vielberg 2017: M. Vielberg, [Alte Freunde im Gespräch: Anspruch und Wirklichkeit der amicitia bei Cicero](#), «COL» 1, 2017, pp. 261-289.
- von Arnim 1890: H. von Arnim, *Über einen stoischen Papyrus der herculanensischen Bibliothek*, «Hermes» 25, 1890, pp. 473-495.
- Wirszubski 1950: Ch. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate*, Cambridge 1950 [rist. 1968].
- Wirszubski 1957; Ch. Wirszubski, *Libertas. Il concetto politico di libertà tra Repubblica e Impero*, traduzione italiana a cura di G. Mosca, Bari 1957.

