



Ἐπέκεινα

International Journal of Ontology
History and Critics

IVAN ADRIANO LICCIARDI

Sinfonia dei Presocratici. Su due παρεμβάσεις in Simplicio (*IN
PHYS.* 6,31-8,15 E 28,32-37,9)

ΕΠΕΚΕΙΝΑ, vol. 10, n. 1 (2019), pp. 1-32
History of the Platonic-Aristotelian Tradition

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.1

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Sinfonia dei Presocratici. Su due παρεμβάσεις in Simplicio (*IN PHYS.* 6,31-8,15 E 28,32-37,9)

Ivan Adriano Licciardi

1. Dalla “costruzione” di Platone e Aristotele alla loro reciproca συμφωνία

È noto che all'interno della tradizione platonica di età tardoantica il rapporto fra Platone e Aristotele è stato concepito ed esegeticamente ricostruito nei termini di un sostanziale accordo fra i due.¹ Alla

1. L'inizio del processo di armonizzazione fra Platone e Aristotele va fatto risalire almeno al Medioplatonismo (forse, secondo I. Hadot e F. Romano, *Porfirio e la fisica aristotelica*. In appendice la traduzione dei frammenti e delle testimonianze del *Commentario alla Fisica*, Catania 1985, pp. 28-31, ad Antioco di Ascalona). Cfr. anche F. Ferrari, *Verso la costruzione del sistema: il medioplatonismo*, «Paradigmi» 21 (2003), pp. 343-354; P.L. Donini, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II 36.7, hrsg. von Wolfgang Haase, Berlin-New York 1994, pp. 5027-5100, successivamente ripubblicato in *Commentary and tradition: Aristotelianism, Platonism, and post-Hellenistic philosophy*, ed. by M. Bonazzi, Berlin-New York 2011, pp. 211-281 (d'ora in avanti il saggio verrà citato secondo questa edizione); F. Romano, *Il neoplatonismo*, Roma 1998, pp. 18-28. La svolta fondamentale, nel Neoplatonismo, è costituita dall'esegesi dei testi di Aristotele (principalmente nell'ambito logico, ma anche in quello fisico) operata da Porfirio, svolta che consiste essenzialmente in questo: mentre nel medioplatonismo la filosofia di Aristotele (ma anche lo Stoicismo) viene considerata una filiazione di quella di Platone, da Porfirio in poi lo studio di Aristotele viene considerato propedeutico a quello di Platone. Siffatto rovesciamento dei termini venne a determinare una “situazione” teorica in base alla quale mentre nel medioplatonismo Aristotele viene “dopo” Platone in tutti i sensi, sia storico che teorico, con Porfirio invece Aristotele, e in particolare la sua logica, viene ad essere “primo” rispetto a Platone nell'accezione propedeutica o introduttiva del termine. Non essendone più una filiazione, ma una sorta di εἰσαγωγή, ne diventa dunque relativamente indipendente, ferma restando naturalmente la superiorità teoretica di Platone rispetto ad Aristotele. Prende avvio da qui, dunque, il cosiddetto “sfruttamento” neoplatonico dei testi di Aristotele (cfr. F. Romano, *Porfirio*, cit., pp. 19-20; ID., *Lo «sfruttamento» neoplatonico di Aristotele*, in ID., *Studi e ricerche sul Neoplatonismo*, Napoli 1983, pp. 35-47; ID., *Materia e forma dell'universo. Aristotele nel Commentario al Timeo di Proclo*, Catania 2010). Per un rapido ma efficace sguardo sinottico della storia dell'accordo fra Platone e Aristotele da Plotino a Simplicio e Giovanni Filopono vd. l'appendix di R. Sorabji, *The Commentators*, in B. Fleet, *Simplicius. On Aristotle Physics 2*, London 1997, pp. 194-196.

base di questo tipo di interpretazione vi sono da porre ragioni di ordine interno al platonismo (sia quello del periodo di mezzo sia quello post-plotiniano)² e probabilmente anche di ordine esterno, come ad esempio la necessità di disporre di un sistema il più possibile articolato, comprensivo e coerente a fronte di filosofie o, più in generale, di *Welt-*

2. La linea “oltranzista” antiaristotelica di Eudoro di Alessandria, Attico, Lucio e Nicostrato, ma anche quella meno radicale ma non per questo meno antiaristotelica sostenuta da Plotino, a partire da Porfirio cederà via via il passo a programmi (più o meno moderati) di armonizzazione fra i due filosofi in autori quali Giamblico, Siriano, Proclo e lo stesso Simplicio. Tutto questo avvenne principalmente sul versante della logica e parzialmente in quello della fisica, mai della metafisica in senso proprio (essendo qui Platone l'autorità indiscussa). Sul fatto che questa graduale integrazione dell'aristotelismo avrebbe determinato, in pari tempo, un atto di deformazione (un *gauchissement*, come sintetizza P. Aubenque, *Plotin et Dexippe, exégètes des Catégories d'Aristote*, in *Aristotelica. Mélanges offerts à M. De Corte*, Bruxelles-Liège 1985, p. 8) dell'aristotelismo stesso, trasfigurandolo in una sorta di pseudoaristotelismo che condurrebbe indirettamente, in ultima analisi, ad un antiaristotelismo, cfr. D.P. Taormina, *L'antiaristotelismo di Plotino e lo pseudo-aristotelismo di Giamblico. Due interpretazioni di Aristotele, Categ. 6, 5b11 ss.*, in *Antiaristotelismo*, a cura di C. Natali-S. Maso, Amsterdam 1999, p. 233. Su alcune tappe di questo processo di armonizzazione, niente affatto lineare, cfr. P. Golitsis, *Simplicius, Syrianus and the Harmony of Ancient Philosophers*, in B. Strobel (ed.), *The Art of Philosophical Exegesis*, Stuttgart (in corso di stampa, ma il contributo è consultabile da academia.edu; in questa sede citerò da quest'ultima fonte), pp. 1-6; D.J. O' Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989, pp. 77-78 e 128; R. Sorabji, *The Commentators*, cit., p. 195; su Siriano si vedano A. Madigan, *Syrianus und Asclepius on Forms and Intermediates in Plato and Aristotle*, «Journal of History of Philosophy», 24 (1986), pp. 149-171; R.L. Cardullo, *Syrianus défenseur de Platon contre Aristote, selon le témoignage d'Asclepius* (Metaph. 433, 9 – 436, 6), in *Contre Platon, t. I: Le platonisme dévoilé. Textes réunis par M. Dixsaut*, Paris 1993, pp. 197-214; A. De Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris 1996; P. Golitsis, *Simplicius, Syrianus* cit., pp. 1-2. Su Proclo si veda almeno F. Romano, *La défense de Platon contre Aristote par les néoplatoniciens*, in *Contre Platon*, cit., pp. 175-195. Per un inquadramento complessivo della questione nel III sec. d.C. si veda F. Romano, *Porfirio di Tiro: filosofia e cultura nel III sec. d.C.*, Catania 1979 e da ultimo, per ciò che riguarda Simplicio, H. Baltussen, *Philosophy and exegesis in Simplicius. The methodology of a Commentator*, London 2008, pp. 84-87 e *passim*, e P. Golitsis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*, Berlin 2008, pp. 196-203 e *passim*. In Simplicio, infine, l'accordo fra Platone e Aristotele divenne un vero e proprio *topos* esegetico da perseguire in maniera sistematica, per quanto possibile, in tutti gli ambiti, e in ciò egli sarebbe andato al di là di tutti i suoi predecessori. Cfr. ad es. H.J. Blumenthal, *Neoplatonic elements in the De anima commentaries*, «Phronesis» 21 (1976), pp. 64-87 e R. Sorabji, *The Commentators*, cit., p. 196.

anschaauungen di diversa estrazione e prossime ormai alla definitiva affermazione. Più precisamente, occorre tenere nella debita considerazione il fatto che il Cristianesimo era ormai in procinto di soppiantare il paganesimo e di raccoglierne, con le dovute trasformazioni, l'eredità dottrinale.

Il presupposto di questa *συμφωνία* tra Platone e Aristotele che i Platonicus hanno, a vario titolo, creduto di rinvenire, è costituito, a sua volta, dall'ipotesi che Platone e Aristotele fossero a loro volta ciascuno in *συμφωνία* con se stesso. Mi riferisco al fatto che l'interpretazione di ciascuna delle filosofie, rispettivamente, di Platone e Aristotele, come un'unità compatta, strutturata *more geometrico*, teoricamente coerente e, in altri termini, come un "sistema",³ costituisce l'esito storico di un processo di interpretazione dei dialoghi di Platone e dei trattati di Aristotele compiuto, rispettivamente, dai filosofi medioplatonici da un lato e da quelli aristotelici dall'altro. Questo processo, alla fine dell'ellenismo, se non addirittura nel I secolo a.C., era ancora tutto da avviare.⁴ Per quanto riguarda la tradizione platonica, è nota infatti la deriva scettica che l'Accademia aveva assunto nel periodo ellenistico. La cosiddetta riduzione a sistema della filosofia platonica è opera delle generazioni di filosofi che si susseguirono fra Antioco e Attico.⁵ Si trattò di un processo, in ogni caso, di difficile gestazione, dal momento che bisognava innanzitutto affermare, dopo la rottura che Antioco aveva operato nei confronti dello scetticismo accademico e nei riguardi di Arcesilao in particolare,⁶ l'esistenza di una tradizione platonica unitaria e coerente, cosa che verosimilmente fecero Filone di Larissa prima⁷ e Plutarco poi. In secondo luogo, occorre ricondurre la variegatezza dei temi e dei problemi contenuti nella produzione dialogica di Platone a una versione più semplificata e "manualistica" della filosofia di que-

3. Intendo qui il termine "sistema" come «un organismo di pensiero assolutamente coerente, in cui tutte le parti che lo articolano sono tra loro ben connesse e logicamente congruenti e il risultato complessivo è quello di prospettare una totalità di concetti che spiegherebbero tutto quel che c'è da spiegare» (P.L. Donini, *Testi*, cit., p. 218, n.15).

4. Cfr. P.L. Donini, *Testi*, cit., p. 218, n.15; F. Ferrari, *Esegesi, commento e sistema nel medio platonismo*, in *Argumenta in dialogos Platonis*, hrsg. von A. Neschke-Hentschke, Basel 2006, p. 54.

5. Cfr. P.L. Donini, *Testi*, cit., p. 218.

6. Cfr. *ivi*, p. 224. Si veda la testimonianza di Cicerone, *Acad. Pr.* II 17.

7. Cfr. *ivi*, p. 242 e Cicerone, *Acad. Post.* II 13.

st'ultimo: è quel che fecero, sostanzialmente, Alcinoo nel *Didaskalikos*, in cui è presente «un'interpretazione dei *Dialoghi* orientata in funzione della centralità del *Timeo* e fortemente influenzata da dottrine di origine aristotelica, non senza qualche concessione allo stoicismo»,⁸ e Plutarco di Cheronea, in cui da un lato è presente il criterio esegetico del *Platonem ex Platone legere* (seppur con una certa libertà, se paragonato all'*Aristotelem ex Aristotele* presente in Alessandro),⁹ come si evince nelle *Questioni platoniche* e nel trattato *Sulla generazione dell'anima nel Timeo*,¹⁰ e dunque sarebbe presente una chiara tendenza di riduzione a sistema coerente della filosofia platonica, e dall'altro lato, nel perduto scritto *Sull'unità dell'Accademia discesa da Platone* (si tratta dell'opera n. 63 del catalogo di Lampria),¹¹ sarebbe contenuta, non senza forzature, l'affermazione della sostanziale unità e continuità della famiglia dei filosofi platonici che discendono direttamente dall'Accademia.¹²

8. Ivi, p. 245. «Il modello – scrive a seguire Donini – [...] potrebbe ancora essere il platonismo di Antioco; ma sembra evidente che in Alcinoo le parti dell'aristotelismo sono divenute ancora maggiori, mentre si è ridotta l'influenza dello stoicismo». Il che, tradotto nei termini del nostro discorso, significa che la progressiva riduzione a sistema della filosofia di Platone va di pari passo con un progressivo assorbimento, di elementi aristotelici. Un elemento di chiara influenza aristotelica presente nel *Didaskalikos* di Alcinoo, giusto per dare un esempio concreto, è costituito dalla tripartizione delle scienze ivi (cap. 3) attribuita a Platone, che non è più quella, ellenistica, in logica, fisica ed etica, bensì quella, simil-aristotelica, in teoretica, pratica e dialettica (P.L. Donini, *Testi*, cit., pp. 245-246).

9. Seppure, tuttavia, con una certa libertà, se paragonato all'*Aristotelem ex Aristotele* presente in Alessandro. Cfr. P.L. Donini, *Testi*, cit., p. 255. Resta fermo in ogni caso che, sotto il profilo di un primo, autentico e serio tentativo di spiegare il significato di un certo passo o teoria del capostipite della scuola a partire da altri passi tratti sempre dallo stesso autore, Plutarco di Cheronea rappresenta per la tradizione platonica, in un certo senso, ciò che Alessandro di Afrodisia rappresenta per la tradizione aristotelica.

10. P.L. Donini, *Testi*, cit., p. 254, sottolinea che dal catalogo delle opere di Plutarco risulta che altri scritti congeneri a questi devono essere andati perduti.

11. Sull'interpretazione unitaria del platonismo in Plutarco si veda P.L. Donini, *Testi*, cit., pp. 249-259. Sul ruolo di Attico e Numenio nel ricondurre la filosofia di Platone a un sistema compattamente chiuso si veda ivi, pp. 259-269.

12. Come precisa P.L. Donini, *Testi*, cit., p. 250, n. 138, «la tesi dell'unità della tradizione accademica è sostenuta anche dall'anonimo commento al *Teeteto* 54,38 sgg. [...], ma in senso completamente diverso da Plutarco; la sua è un'unità assolutamente dogmatica che finisce per escludere proprio gli scettici accademici, di cui l'anonimo crede di poter minimizzare il numero e l'importanza pur trovandosi costretto a rico-

Quanto alla tradizione aristotelica, l'oblio a cui andarono incontro gli scritti esoterici nel periodo ellenistico restituisce immediatamente la dimensione di quanto poco la filosofia di Aristotele, in quel periodo, potesse essere percepita come un "sistema". Nel caso di Aristotele, in aggiunta, questa dimensione sistematica non andava semplicemente ricostruita, come avvenne nella tradizione platonica a partire da Antio-co di Ascalona, a cui generalmente si attribuisce una "restaurazione dogmatica" del platonismo, ma in un certo senso addirittura costruita. Questa "costruzione" fu possibile, come è noto, a partire dall'opera di edizione e ordinamento dei trattati esoterici operata da Andronico di Rodi.¹³ Il criterio esegetico del *Platonem ex Platone legere*, adottato in ambito platonico, e quello dell'*Aristotelem ex Aristotele legere*,¹⁴ adottato prima nell'ambito aristotelico (Alessandro di Afrodisia in primis, Adrasto, Aspasio etc.) e seguito in un certo senso, poi, dai Neoplatonici, muove proprio dalla «convinzione che esiste un'unità e una congruenza fondamentale così nel pensiero come dello stesso linguaggio di Aristotele (e di Platone), una coerenza in forza di cui deve essere sempre possibile al commentatore ricostruire il significato di qualsiasi anche minima espressione del testo inserendola in un organismo totale dotato di senso e logicamente coerente».¹⁵

noscerne l'imbarazzante esistenza». L'operazione storiografica e filosofica di Plutarco, pertanto, è assolutamente originale.

13. Per la "sistematizzazione" della filosofia di Aristotele all'interno della tradizione aristotelica si rimanda a P.L. Donini, *Testi*, cit., pp. 220-230.

14. Questi due criteri costituiscono, a tutti gli effetti, una sorta di applicazione alla critica filosofica del criterio esegetico dell'*Homerum ex Homero legere*, avviato nel periodo della grande filologia alessandrina.

15. P.L. Donini, *Alessandro di Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica*, in *Commentary and tradition*, cit., p. 92. È noto, altresì, che tanto i platonici quanto gli aristotelici riservarono i loro interessi di esegesi sistematica non solo agli scritti dei loro maestri, ma anche agli scritti composti dal fondatore dell'altra scuola, come si può evincere dal caso di Nicostrato e Attico, i quali verosimilmente studiarono, con intenzioni polemiche, le *Categorie* di Aristotele (cfr. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia*. Vol. II: *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, Berlin 1984, pp. 528-563 e J. Dillon, *Middle Platonists*, pp. 233-236), o da quello di Plutarco, il quale nel suo *De virtute morali* si servì, come pensano alcuni, delle *Etiche* di Aristotele in chiave polemica contro lo stoicismo, oppure da quello di Adrasto, il quale si interessò, pare, alle sezioni di musica, matematica e astronomia del Timeo (cfr. P. Moraux, *Der Aristotelismus* cit., vol. II, pp. 303-317 e P.L. Donini, *Testi*, cit., pp. 261-262). Non è del tutto pacifico se Plutarco si sia servito direttamente delle

È altrettanto noto che l'ipotesi dell'armonia fra Platone e Aristotele ha poi subito, per così dire, una "estensione" nel platonismo tardo-antico: anche il Pitagorismo (o meglio, il neopitagorismo, con Giamblico), l'Orfismo¹⁶ e gli *Oracoli Caldaici* (Porfirio, Siriano e Proclo), senza trascurare poi una certa dose di influenza da parte dello Stoicismo, concorsero in maniera vieppiù armonica e coerente, al pari di Platone e Aristotele, a determinare gli elementi teorici fondamentali del Neoplatonismo.¹⁷ Si andò vieppiù affermando, quindi, una tendenza progressiva ad assorbire elementi non platonici, i quali tuttavia venne-

Etiche o no. Propensi a dare una risposta negativa alla questione sono P.L. Donini, *Tre studi sull'aristolismo nel secondo secolo d.C.*, Torino 1974, pp. 78 e ss.; ID., *Testi*, cit., pp. 262, n. 195; E. Sandbach, *Plutarch and Aristotle*, «Illinois Classical Studies» 7/2 (1982), pp. 220-222.

16. Cfr. almeno L. Brisson L., *Syrianus et l'orphisme*, in *Syrianus et la métaphysique de l'Antiquité tardive*. Actes du colloque International, Université de Genève 29 september-1er october 2006, éd. par A. Longo, Napoli 2009, pp. 463-497, in cui viene mostrato come Siriano istituì, nei suoi commentari a Platone, delle corrispondenze tra figure divine orfiche ed elementi del sistema neoplatonico.

17. In realtà la teorizzazione di una certa armonia fra Platone e i Presocratici risale in qualche modo all'Antica Accademia ed è coalescente alle origini della stessa tradizione platonica. Speusippo e Senocrate, si sa, consideravano Platone perfettamente integrato nella tradizione pitagorica (cfr. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1962, trad. inglese *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972, pp. 83-96). Fra il III e il I sec. a.C. erano poi comparsi diversi scritti pseudoepigrafici pitagorici, i quali presentavano dottrine platoniche e aristoteliche come se appartenessero a Pitagora e ai suoi discepoli (su cui vd. H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Åbo 1961 e T.A. Szlezák, *Pseudo-Archytas über die Kategorien*, Berlin-New York 1972), e che avrebbero esercitato una notevole influenza sulla tradizione neoplatonica successiva. Plotino stesso, poi, considerava i Presocratici in qualche modo come precursori delle sue vedute, e con Giamblico, il quale consacrò dieci volumi alla filosofia pitagorica, si ebbe addirittura l'innesto organico del pitagorismo all'interno del neoplatonismo. Quanto a Proclo, egli concepì la filosofia greca nel suo complesso, quindi anche quella dei Presocratici, come una continua chiarificazione della verità divina. Su questi accenni ad alcuni antecedenti storici dell'integrazione di dottrine preplatoniche nell'alveo della tradizione platonica si veda R. Sorabji, *The Commentators*, cit., pp. 196-197. Le considerazioni "concordiste" di Simplicio in merito ai Presocratici non costituiscono, pertanto, *carmina non prius audita*, ma hanno degli importanti antecedenti. Il *novum* di Simplicio è tuttavia costituito dalla pervicace sistematicità con cui il Commentatore persegue il suo obiettivo, fino a far diventare l'armonia fra i Presocratici un vero e proprio *topos* esegetico. Non si può non riconoscere che vi sia una certa affinità con la parabola che ha subito la vicenda dell'accordo fra Platone e Aristotele, a tal punto che è forse possibile asserire che la progressiva formalizzazione e stabilizzazione del *topos* dell'accordo fra Plato-

ro destrutturati rispetto al loro significato originario e riallocati in un nuovo contesto teorico e mutati di significato.¹⁸ Si andò affermando, per così dire, un'indole sempre più acquisitiva e sempre meno oppositiva, sicché, in un certo senso, i territori teorici furono ampliati di là dei limiti di scuola e di setta (αἵρεσις) tipici del periodo ellenistico.

Più di recente, l'interesse degli studiosi si è rivolto a quello che parrebbe costituire l'ultimo gradino di questa "estensione" del suddetto paradigma concordista, e che trova ricetta in due digressioni (παρεκβάσεις), la seconda delle quali particolarmente cospicua, del libro I del *Commentario alla Fisica* di Aristotele¹⁹ dell'ultimo dei grandi commentatori dell'antichità, Simplicio di Cilicia, in cui è difesa la seguente tesi: il pensiero greco compreso fra i secoli VII e V a. C.²⁰ è un variegato coro polifonico la cui essenza dottrinale, nel complesso, è nondimeno coerente, armonica e unitaria.²¹ Si può verosimilmente ipotizzare che Simplicio abbia operato una sorta di estensione²² ai Presocratici in

ne e Aristotele è stata, storicamente, direttamente proporzionale a quella del *topos* dell'accordo fra Platone e i Presocratici e di questi ultimi fra di loro.

18. Si rinvia, a tal proposito, a F. Romano, *Il neoplatonismo*, cit., pp. 43-63.

19. Cfr. pp. 6,31-8,15 e 28,32-37,9 Diels. Sul genere del commentario filosofico si rimanda a F. Romano, *La scuola filosofica e il commento*, in G. Cambiano-L. Canfora-D. Lanza (edd.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Vol. I, Tomo III, Roma 1994, pp. 587-611. Utili considerazioni anche in P. Golitsis, *Les Commentaires*, cit., pp. 84, 86-87 e 196-203.

20. E cioè, diremmo noi, il pensiero presocratico – o, come alcuni pochi altri preferiscono dire, presofista –, ma che è preplatonico per Simplicio. Cfr. *In Phys.* 6,31; 7,19; 7,28 *et alii*.

21. Il contenuto di questa dottrina coinciderebbe per Simplicio con una forma di platonismo, per così dire, dispiegatasi sotto differenti punti di vista e in modo non del tutto trasparente quanto alla forma in quanto fu espressa in modo arcaico ed enigmatico, in modo niente affatto somigliante alla chiarezza (σαφήνεια) di Platone, ma nondimeno vera e autorevole nella sostanza. Sul concetto di αἰνιγματώδης nelle due παρεκβάσεις sui Presocratici nell'*In Physica* di Simplicio cfr. 7,3 (su Senofane, Parmenide e i Pitagorici); 8,10, in cui la σαφήνεια di Aristotele nel campo delle indagini sulla natura (ma anche, in generale, la filosofia di Platone) viene contrapposta all'esprimersi αἰνιγματώδως «dei più antichi (τῶν παλαιωτέρων)»; 36,30 in cui ancora una volta l'avverbio αἰνιγματώδως viene riferito in maniera generica e indistinta agli antichi (τῶν παλαιῶν), *et alii*. Sulla σαφήνεια di Platone nell'*In Physica* cfr. 7,10; 8,11; 87,24 *et alii*.

22. In altri termini, qui ci troveremmo in presenza, all'incirca, di un singolare epifenomeno dell'estensione del paradigma concordista di cui sopra si discorreva e che costituisce la tesi generale che qui difendo.

generale di quello che era da tempo un *τόπος* ormai molto diffuso fra i Neoplatonici intorno al carattere «enigmatico» del sapere di sapienti quali Ferecide di Siro e, soprattutto, i Pitagorici.²³ L'implicito riferirsi di costoro, per quanto oscuramente, alla dimensione ontologica dell'intelligibile, costituisce per Simplicio, come si cercherà di mostrare, l'arsenale concettuale e il *trait d'union a posteriori* mediante cui integrare nel sistema del platonismo la multiforme tradizione di pensiero dei Presocratici.

È doveroso, preliminarmente, precisare che per Simplicio la *συμφωνία* non riguarda solo i Presocratici, perché essa investe la storia della filosofia greca nel suo complesso, dalle origini a Simplicio stesso. Anche Platone e Aristotele, come detto, sono per Simplicio in accordo reciproco e, a loro volta, in accordo con i Presocratici.²⁴ In questa sede, tuttavia, l'interesse sia circoscritto esclusivamente ai Presocratici.

23. Vi è un interessante precedente di parallelismo testuale in PROCL., *In Ti*. I 129,16, in cui è presente la contrapposizione fra l'insegnamento di Ferecide, che è *αὐνιγματώδης*, e quello di Platone, che invece è *σαφής*. Dalla documentazione pervenutaci è possibile ricavare diversi segnali in tal senso riguardo a Ferecide, appunto, e ai Pitagorici, ma – e in questo consisterebbe la novità di Simplicio – non a tutti i Presocratici in maniera indistinta, come ha fatto invece esplicitamente Simplicio. Che le dottrine dei Pitagorici fossero state recepite come enigmatiche da lunghissimo tempo è una questione che ha una sua specificità e peculiarità che non è opportuno affrontare in questa sede. Ci limitamo, pertanto, a fornire qualche sommario riferimento testuale: il dato risale almeno a Porfirio, *Vita Pythagorae*, 54,4, ma è confermato successivamente anche da Giamblico, *De vita pythagorica*, 103,9, da Giovanni Filopono, *In de An.* 127,15 e dallo stesso Simplicio, *In Cael.* 140,26, il quale non dichiara “oscuri” alcuni piuttosto che altri insegnamenti dei Pitagorici, ma riferisce che l'insegnamento *αὐνιγματώδως* era per costoro un vero e proprio *ἔθος*.

24. Non prenderò qui in considerazione quest'ultimo aspetto, che coinvolgerebbe questioni come l'impostazione del rapporto, negli scritti di Simplicio, fra Platone e i suoi predecessori e, parimenti, fra Aristotele e i suoi predecessori, nonché il problema dello statuto che, secondo Simplicio, possiedono le critiche che, rispettivamente, Platone e Aristotele hanno mosso ai loro predecessori. Su questo aspetto cfr. P. Golitsis, *Les Commentaires*, cit., p. 100; P. Golitsis, *Simplicius, Syrianus*, cit.; H. Baltussen, *Philosophy*, cit., p. 152; I.A. Licciardi, *Parmenide tradito, Parmenide tradito nel Commentario di Simplicio alla Fisica di Aristotele*, Sankt Augustin 2016, *passim*. Ecco, di seguito, alcuni dei passi cruciali per far luce su questa questione: *In Cael.* 557,1-21; *In Phys.* 107,29-30; 461,10-11; 487,18-19.

2. La συμφωνία dei Presocratici nell'*In Physica* di Simplicio

2.1. La prima digressione

Simplicio, alla fine del proemio, espone una storia della “fisica” antica da Talete e Aristotele, che però non si esaurisce in una storia delle indagini intorno alla natura. Sappiamo che già Proclo, nei prolegomeni al suo *Commentario al Timeo* di Platone,²⁵ adottò un modello “storio-grafico” in cui la filosofia preplatonica appare come mera preparazione della vera fisica, la «fisica teologica» contenuta nel *Timeo*, mentre la fisica di Aristotele costituirebbe, in un certo senso, un “arretramento” rispetto a quest’ultima.²⁶ Non si tratta di un modello marcatamente discontinuista, perché la filosofia preplatonica costituisce qui un preludio alla filosofia di Platone, e tuttavia il ruolo ivi assegnato ad Aristotele spezza in qualche modo la continuità, la συμφωνία appunto, fra Aristotele e i suoi predecessori, e fra Aristotele e Platone in particolare. Gli strali di Siriano, maestro di Proclo, contro Aristotele, esercitano ancora qui, verosimilmente, una certa influenza sul discepolo.²⁷ Ad ogni modo, l'*excursus* di Proclo, congiuntamente al libro I della *Metafisica* di Aristotele, costituirebbero in un certo senso e con le dovute cautele il modello formale della digressione simpliciana contenuta nel proemio del *Commentario alla Fisica*.²⁸

25. PROCL., *In Ti.* I 1,24-4,5.

26. Sulla divisione procliana della storia della filosofia a lui precedente cfr. A. Lernould, *Physique et théologie. Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Villeneuve d’Ascq 2001, pp. 32-35; P. Golitsis, *Les Commentaires*, cit., pp. 89-90; I.A. Licciardi, *Parmenide tràdito*, cit., pp. 290-291.

27. Cfr. F. Romano, *Il neoplatonismo*, cit., pp. 132-140 e, più recentemente, R. Barney, *Simplicius: Commentary, Harmony, and Authority*, «Antiquorum Philosophia» 3 (2009), p. 112; P. Golitsis, *Simplicius, Syrianus*, cit., pp. 2-3.

28. Cfr. *In Phys.* 6,31-8,15 e P. Golitsis, *Les Commentaires*, cit., p. 89. Sul diluvio (κατακλυσμός), contenuto nel mito di Pirra e Deucalione, all’interno della tradizione neoplatonica (segnatamente in Proclo), cfr. L.G. Westerink, *Proclus et les Présocratiques*, in J. Pepin-H.D. Saffrey (éds.), *Proclus: lecteur et interprète des anciens*. Actes Du Colloque International Du Cnrs, Paris, 2-4 Octobre 1985, Paris 1987, pp. 105-112; J.J. Cleary, *Proclus as a Reader of Plato’s Timaeus*, in *Reading Plato in Antiquity*, ed. by H. Tarrant and D. Baltzly, London 2006, pp. 135-150, e nello specifico p. 147 sul carattere prevalentemente indiretto delle citazioni di Proclo in Simplicio. Sulla ricezione di questo mito nell’*In Physica* di Simplicio cfr. P. Golitsis, *Les Commentaires*, cit., pp. 78-79; H. Baltussen, *Philosophy*, cit., p. 214 e I.A. Licciardi, *Parmenide tràdito*, cit., pp. 291-292.

Nel complesso, d'altra parte, il quadro offerto da Simplicio sembra comunque finalizzato più ad attenuare che ad accentuare le differenze fra i pensatori che lo hanno preceduto.²⁹ È bene, per ragioni di spazio, rinunciare qui a una discussione più approfondita su questa prima digressione,³⁰ e concentrarci sulla seconda, che eccede la prima per estensione, originalità e importanza, quantomeno dal punto di vista del tema qui preso in esame, ovvero sia la *συμφωνία* dei Presocratici.

2.2. La seconda digressione (*In Phys.* 28,32-37,9)

La prima digressione ha una collocazione e una finalità proemiale, in quanto costituisce un rapido *excursus* sulle teorie dei principi precedenti a quella di Aristotele che Simplicio antepone all'inizio del commento in senso proprio del testo, mentre la seconda digressione è occasionata dall'esegesi simpliciana di *Fisica* I 2, 184b15-25, in cui è contenuta la diairesi di Aristotele delle opinioni dei filosofi precedenti sui principi del divenire.³¹ Il commento a questa diairesi di Aristotele copre le pagine 22,22-28,31 del commento, e precede immediatamente la seconda digressione sui Presocratici (28,32-37,9). È opportuno, prima di entrare nel merito specifico di questa, ripercorrere in breve gli esiti di questo commento alla diairesi di Aristotele, dal momento che Simplicio la sottoporrà ad alcune significative modifiche.

29. Ne è testimonianza il fatto che ogni qualvolta Simplicio pone in raccordo pensatori di diverso orientamento istituisce più o meno fondate analogie fra determinati concetti-chiave delle loro rispettive dottrine, mentre quando procede nelle distinzioni il discorso del Commentatore verte sempre meno sulle dottrine e viepiù sulla forma espressiva e sugli orientamenti generali di metodo. Per orientamenti generali del metodo intendo, per esempio, la chiarezza come un che di opposto all'enigmaticità; il rigore nelle dimostrazioni; l'eshaustività nelle indagini sulla natura; i presupposti metodologici dell'indagine, come ad esempio il desumere i principi della natura dalla natura stessa e via dicendo.

30. Si rinvia, a tal proposito, a I.A. Licciardi, *Parmenide tràdito*, cit., R 1 e C 1.

31. Qui le opinioni dei filosofi precedenti venivano così ripartite: (1) il principio è uno, oppure (2) i principi sono molti. Se (1), esso può essere (a) immobile (Parmenide e Melisso) o (b) mobile [i «fisici» (*Phys.* I 2, 184b17), ossia tutti i fisiologi monisti]; se invece (2) essi sono (a) di numero limitato [due (Pitagorici), tre o quattro (Empedocle)], oppure (b) illimitati, e se sono (2-b) essi saranno (a) dello stesso genere (ma, precisa Aristotele, con diversa configurazione spaziale: il riferimento è a Democrito) o (b) contrari (Anassagora).

A pagina 25,13 Simplicio pone fine alla sua διαίρεσις dei monisti,³² che può essere così sintetizzata: 1) monisti che hanno indagato l'essere che realmente è;³³ 2) monisti che hanno indagato la natura, alla vita, la sua scaturigine e le sue trasformazioni.³⁴

Anche la tradizione dei pluralisti,³⁵ come quella dei monisti, viene da Simplicio divisa in due tronconi: 1) pluralisti i quali hanno ammesso un numero limitato di principi della natura;³⁶ 2) pluralisti i quali hanno ammesso un numero illimitato di principi.³⁷ Nonostante l'impianto

32. Sul fatto che questa divisione di Simplicio dei filosofi monisti oltrepassa per estensione la concisa διαίρεσις di Aristotele, e trova in Teofrasto la sua principale fonte documentaria (cfr. i fr. 1, 2 e 5 delle *Opinioni dei fisici* Diels), si vedano M. Rashed, *Die Überlieferungsgeschichte der aristotelischen Schrift De generatione et corruptione*, Wiesbaden 2001, pp. 44-47; P. Golitsis, *Les Commentaires*, cit., p. 93, n. 11; H. Baltussen, *Philosophy*, cit., p. 73; I.A. Licciardi, *Parmenide tràdito*, cit., pp. 301-302.

33. Senofane, Parmenide e Melisso, i quali si sono divisi soprattutto in ordine alla limitatezza (Parmenide) o illimitatezza dell'unico principio (Melisso, mentre per Senofane l'essere uno-e-tutto trascende sia il limitato che l'illimitato).

34. Costoro si sono divisi, oltre che intorno all'elemento naturale da doversi considerare come principio (con l'eccezione di Anassimandro, il quale non considero nessuno degli elementi quale principio), sulla limitatezza o illimitatezza del principio, e sul modo in cui l'ἀρχή spiega la trasformazione e il divenire delle cose: all'interno di questa tradizione abbiamo da un lato Talete, Ippone, Ippaso ed Eraclito, i quali hanno ammesso l'esistenza di un principio limitato, e dall'altro lato Anassimandro, Anassimene e Diogene di Apollonia, i quali hanno invece ammesso l'esistenza di un principio illimitato. Rispetto ad Aristotele abbiamo in Simplicio una netta distinzione fra le due forme di monismo, e inoltre una più puntuale individuazione di Anassimandro. Simplicio inoltre, prende in considerazione Senofane, non considerato da Aristotele (il quale lo considerava piuttosto un teologo), come rappresentante di una prima forma di monismo.

35. Sul gruppo dei pluralisti cfr. *In Phys.* 25,16-28,31.

36. Parmenide, Stoici, Aristotele, Empedocle, Platone e i Pitagorici. La collocazione di Parmenide anche all'interno della sezione dei pluralisti, che può apparire non poco ambigua, rimonta a una delle testimonianze di Teofrasto (THPHR., *Phys. op.* fr. 3 Diels), che tuttavia non è la sola e va integrata con altre (THPHR., *Phys. op.* fr. 5 e 8 Diels) che sembrano andare in senso completamente diverso da quella del fr. 3. In Empedocle, secondo Simplicio si può parlare di quattro elementi + due principi o di sei principi (anche qui la fonte è THPHR., *Phys. op.* fr. 3 Diels).

37. Anassagora, Archelao di Atene e gli Atomisti, cioè Leucippo, Democrito e Metrodoro di Chio. Su Anassagora Simplicio (*In Phys.* 27,21-22) osserva che, a seconda se si guarda alla mescolanza anteriore a ogni processo di separazione oppure all'illimitatezza delle omeomerie che segue a tale processo, la figura del Clazomenio può oscillare tra quella, rispettivamente, di un dualista (sostenendo come principi la mescolanza originaria e l'Intelletto) o di un pluralista infinitista. Per ulteriori osservazioni sulle

all'apparenza fortemente classificatorio adottato qui da Simplicio, il suo quadro complessivo sui Presocratici è nondimeno unitario e olistico, e le differenze da autore a autore tendono, nel corso della sua analisi, a risultare via via più sfumate.³⁸

Di una certa importanza sembra l'*incipit* della seconda digressione, nella misura in cui il Commentatore introduce programmaticamente la natura dell'interpretazione dei Presocratici ivi contenuta, stabilisce specularmente quale è l'interpretazione da respingere (verosimilmente quella dei Cristiani) e precisa, infine, il mezzo o la via attraverso cui intende raggiungere il suo scopo, ovverosia la digressione. Simplicio scrive: «coloro i quali vengono a conoscenza per sentito dire³⁹ di siffatto disaccordo non devono però, ritenere che queste siano contraddizioni⁴⁰ fra coloro che filosofarono, ciò che precisamente <fanno>

differenze fra i monisti e i pluralisti si rimanda a I.A. Licciardi, *Parmenide tràdito*, cit., pp. 304-305. La sezione che Simplicio dedica ai pluralisti attinge anch'essa, come quella sui monisti, un ampio materiale documentario da Teofrasto. Su *In Phys.* 28,29-31, passo che ha fatto molto discutere, non essendo così nettamente determinabile la sua attribuzione a Teofrasto (posizione sostenuta da Diels, che ha incluso questo passo in THPHR., *Phys. op.* fr. 8 Diels [Dox. 483,11-484,17] = SIMPL., *In Phys.* 28,4-31 – oppure a Simplicio) si vedano E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II: *Aristoteles und die Alten Peripatetiker*, Leipzig 1963, p. 819; I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Berlin-New York 1978, pp. 26-27; P. Golitsis, *Les Commentaires*, cit., p. 94; H. Baltussen, *Philosophy*, cit., p. 58; I.A. Licciardi, *Parmenide tràdito*, cit., pp. 303-304.

38. Particolarmente istruttiva, in tal senso, è la polemica innescata da Simplicio nei confronti di Alessandro di Afrodisia sulla diairesi aristotelica dei Presocratici, in particolare a proposito dell'*oi φυσικοί* di *Phys.* I 2, 184b17 (cfr. I.A. Licciardi, *Una polemica filologica di Simplicio contro Alessandro di Afrodisia Su Aristotele*, *Phys.* I 2, 185a17-19, in ΚΑΛΟΣ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ. *Bellezza e virtù: studi in onore di Maria Barbanti*, a cura di R.L. Cardullo e D. Iozzia, Acireale-Roma 2014, pp. 537-549).

39. Il verbo ἀκούω (impiegato in 28,32 al participio presente sostantivato), qui, non significa letteralmente «udire», ma va reso con un verbo appartenente alla sfera della conoscenza, perché dal prosieguito del discorso si intuisce immediatamente che si deve trattare di un tipo di conoscenza, per così dire, superficiale e indebolita.

40. Le discordanze che storicamente si sono prodotte tra gli antichi in ordine alla questione dei principi del divenire vanno considerate come delle «differenze» (διαφοράς, 28,32), e non come delle «contraddizioni» (ἐναντιολογίας, 28,32).

alcuni che imbattendosi soltanto⁴¹ in registrazioni storiche⁴² messe per iscritto e non comprendono nulla delle cose dette si apprestano a biasimare, sebbene essi stessi⁴³ si diramarono in innumerevoli contrasti non relativamente ai principi fisici (di questi infatti non hanno esperienza neppure in sogno) ma relativamente alla degradazione della trascendenza divina.⁴⁴ Forse è meglio, però, facendo una breve digressione (παρεκβάντα),⁴⁵ dimostrare a coloro che sono più desiderosi di apprendere (τοις φιλομαθεστέροις)⁴⁶ in che modo gli antichi, sebbene

41. Il μόναις (28,33) e ἔντυχάνοντες (28,34) sottolineano, rispettivamente, la limitatezza e l'estemporaneità della natura del sapere degli imprecisati interlocutori qui criticati. Varie sono state le ipotesi di identificazione di questi τοὺς ἀκούοντας, se pagani (scettici) o cristiani, ma il testo lascia aperte entrambe le vie. Ad ogni modo, quello che viene qui annunciato sembra avere le caratteristiche di un vero e proprio saggio di dossografia alternativa rispetto alla tradizione dossografica affermatasi e consolidatasi in precedenza.

42. Sull'espressione ἱστορικῆς ἀναγραφῆς (28-33-34) si vedano H. Baltussen, *Plato in the Placita (Aëtius book IV): A Dielsiana Blind Spot*, «Philologus» 144/2 (2000), pp. 234-245; ID., *Philosophy*, cit., pp. 9-10, 18 e 112-113; P. Golitsis, *Les Commentaires*, cit., p. 95, n. 16. Su Platone e Aristotele critici "relativi" ed apparenti dei predecessori in Simplicio cfr. anche *In Phys.* 147,12-16; 147,17-148,13, e discussione in P. Golitsis, *Les Commentaires*, cit., pp. 99-103 e 106-107; H. Baltussen, *Philosophy*, cit., pp. 83-84; I.A. Licciardi, *Parmenide tradito*, cit., pp. 303-304.

43. *Scil.* i Cristiani (interpreta così il Diels, così come il monaco scoliasta a margine nei mss. DE).

44. Qui Simplicio attacca frontalmente i cristiani, e rivolta loro contro l'accusa di διαφωνία che i cristiani invece mossero per secoli alla tradizione filosofica.

45. Si tratta di un *hapax legomenon*. Il παρεκβάντα di 29,3 annuncia lo strumento di cui Simplicio si servirà per dimostrare la sua tesi, vale a dire la digressione.

46. Il riferimento a τοῖς φιλομαθεστέροις (29,3-4) non sembra essere casuale: la φιλομάθεια costituisce infatti, per Simplicio (*In Cat.* 8,1), uno dei requisiti essenziali di cui deve essere in possesso chi si accinge a studiare la filosofia (cfr. P. Golitsis, *Les Commentaires*, cit., pp. 95-96, n. 17, 100 e 201). Simplicio si sta pertanto rivolgendo a un ideale futuro esegeta, che garantisca la continuità della tradizione esegetica e filosofica pagana.

diano l'impressione (δοκοῦντες)⁴⁷ di essere discordi circa le opinioni sui principi, nonostante tutto concordano armoniosamente».⁴⁸

Il movimento preplatonico nel suo complesso viene qui colto da uno sguardo unitario mirante ad attenuare le differenze fra gli antichi e parimenti, all'opposto, valorizzarne le convergenze e la complementarietà dei rispettivi percorsi di indagine. In questa digressione la filosofia preplatonica viene allora così ripartita: 1) filosofi che hanno ricercato i principi dell'intelligibile;⁴⁹ 2) filosofi che hanno ricercato i principi dell'intelligibile e i principi del sensibile;⁵⁰ 3) filosofi che hanno ricercato i principi del sensibile.⁵¹

La strategia che Simplicio⁵² intende utilizzare per appianare (ma non appiattare) le differenze fra i Presocratici consiste nel muovere dal presupposto secondo cui gli antichi solo apparentemente si contraddicono tra di loro, perché in realtà essi si riferiscono a realtà fra loro

47. In questo passaggio ha una sua centralità il δοκοῦντες (29,4): il tema della illusorietà (che P. Golitsis, *Les Commentaires*, cit., p. 100, chiama carattere «phénoménale»), della filosofia degli antichi costituisce, in Simplicio, un *leit-motiv* (vfr. *In Phys.* 107,29-30; 461,10-11; 487,18-19) e un grimaldello tramite cui scardinare una consolidata tradizione dossografica che gli sta alle spalle la quale aveva consegnato un quadro della filosofia precedente caratterizzato dall'agonismo e dalla polemica fra i vari filosofi e le loro rispettive scuole.

48. *In Phys.* 28,32-29,5.

49. Senofane, Melisso e Parmenide (29,5-30,14).

50. Parmenide, Empedocle e Anassagora (30,14-35,21).

51. Gli Atomisti, Timeo pitagorico e i fisici (35,22-36,14). Sulle ragioni per le quali non c'è contraddizione tra il fatto che qui il Commentatore suddivide la tradizione dei filosofi precedenti in tre indirizzi, mentre prima l'aveva suddivisa in due sezioni, ovvero in monisti e pluralisti (22,22-28,31), cfr. I.A. Licciardi, *Parmenide tràdito*, cit., pp. 313.

52. Simplicio è alquanto destro nello "sfruttare" certi spiragli provenienti dalla *Fisica* che all'apparenza sembrerebbero confortare la sua tesi. Più avanti, infatti, Simplicio fa appello ad un passaggio di Aristotele (*Phys.* I 5, 188b30-33) a proposito delle discordanze degli antichi in cui si legge che «<gli antichi> differiscono tra loro per il fatto che alcuni assumono ciò che viene prima, altri ciò che viene dopo, e alcuni ciò che è più conoscibile secondo la definizione, altri ciò che è più conoscibile secondo la sensazione» passaggio che il Commentatore cita (*In Phys.* 36,21-23). Subito dopo, alle linee 36,23-24, Simplicio cita ancora dallo stesso contesto di Aristotele, il quale aggiunge: «sicché [...] in un certo senso, essi parlano di cose identiche e diverse tra loro <a un tempo>» (ARIST., *Phys.* I 5, 188b36-37 = SIMPL., *In Phys.* 36,23-24). Il metodo esegetico dell'*Aristotelem ex Aristotele legere* inaugurato da Alessandro, in Simplicio, è ormai abilmente piegato all'ermeneusi neoplatonica.

diverse, e precisamente otto: «in tal modo, dunque, essi⁵³ sostengono certamente⁵⁴ cose differenti quando indagano la natura, eppure⁵⁵ non contrarie per chi è in grado di giudicare correttamente, poiché (1) alcuni guardano all'«ordine» intelligibile,⁵⁶ (2) altri a quello sensibile,⁵⁷ (3) e dei corpi alcuni ricercano gli elementi prossimi,⁵⁸ (4) altri invece enti più principiformi,⁵⁹ (5) e alcuni si impadroniscono della natura elementare in maniera più particolare,⁶⁰ (6) altri in maniera più generale,⁶¹ (7) e alcuni ricercano soltanto gli elementi,⁶² (8) altri invece tutte le cause e le concause.⁶³». ⁶⁴

2.2.1 Filosofi che hanno ricercato i principi dell'intelligibile: Senofane, Melisso e Parmenide (29,5-30,14)

Vediamo, ora, il percorso seguito da Simplicio per giungere a tale conclusione. Nel primo gruppo di filosofi che hanno indagato sui principi Simplicio include, in buona sostanza, gli Eleati (escluso Zenone)⁶⁵ in aggiunta a Senofane.⁶⁶ Ora, Senofane, Parmenide e Melisso discussero «intorno al principio intelligibile e primo» (29,5-6). Simplicio scrive

53. *Scil.* gli antichi.

54. Questo μέν è concessivo rispetto a coloro i quali ravvisano delle differenze fra le posizioni degli antichi circa i principi.

55. La particella μήν, specialmente dopo una negazione, ha valore avversativo (cfr. Montanari, s.v., 1-c e *Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, s.v., IV).

56. I Pitagorici, Senofane, Parmenide, Melisso, Empedocle e Anassagora.

57. I fisiologi monisti.

58. Anassimene, Parmenide e Empedocle. P. Golitsis, *Les Commentaires*, cit., p. 99, traduce con «immédiats». Cfr. SIMPL., *In Cael.* 11,27; 438,22; 438,25; 638,20-21 (τὰ... προσεχῆ στοιχεῖα); *In Cat.* 279,20; *In Phys.* 12,1; 12,2; 262,8 (τὰ προσεχῆ στοιχεῖα); 262,10; 325,19; 532,11 (τὰ προσεχῆ... στοιχεῖα); *in Epict.* 97,14. Per questo aggettivo rimando a I.A. Licciardi, *Parmenide tràdito*, cit., p. 179.

59. Gli Atomisti, Timeo Pitagorico e Platone nel Timeo.

60. Cfr. *In Phys.* 37,19; 183,28; 189,6; 190,2; 190,11 et al.

61. Cfr. *In Phys.* 189,6 e 190,1.

62. Anassagora e Democrito.

63. Platone.

64. *In Phys.* 36,15-20.

65. Simplicio considera Zenone soprattutto nella sua veste di «soccorritore» della dottrina del maestro Parmenide (*In Phys.* 102,30; 134,4), attenendosi dunque alla via maestra già indicata da Platone nel *Parmenide* (128c6).

66. Simplicio considera Senofane maestro o quantomeno precursore di Parmenide (cfr. *In Phys.* 7,1; 22,27).

infatti: «[...] senonché,⁶⁷ Senofane ammette anche che esso [*scil.* il principio], in quanto «è» causa di tutte le cose, si eleva al di sopra di tutte le cose, sia del movimento sia della quiete, come di ogni contrapposizione, come anche Platone «ammette» nella prima ipotesi del *Parmenide*⁶⁸ [cfr. PLAT., *Prm.* 139b3]» (29,12-14), e sostiene anche che esso è uno, perché «è necessario, infatti, che l'uno preesista ai molti». ⁶⁹ È qui in questione un concetto di unità differente dal monismo dei fisici, perché il principio «si astiene da ogni mutamento» (29,15-16), ed è un principio intelligibile (Simplicio, infatti, abbozza in 29,12-14 un accostamento fra Senofane e Platone,⁷⁰ mettendo in opera una chiara platonizzazione del Colofonense).⁷¹

Anche Parmenide, scrive Simplicio, sostiene che l'essere è uno e immobile, ma in questa sezione dedicata agli "idealisti" Senofane, Par-

67. Il πλὴν di 29,12, come spesso altre volte in Simplicio (*In Phys.* 9,32; 23,32; 29,12; 31,21 *et alii*), introduce uno o più elementi di differenziazione fra elementi che immediatamente in precedenza erano stati posti fra loro in analogia. In 29,4-12 Simplicio, infatti, aveva raggruppato insieme Senofane, Parmenide e Melisso.

68. Simplicio pone qui un legame fra queste posizioni di Senofane e la prima catena di deduzioni che seguono alla prima ipotesi del Parmenide (PL., *Prm.* 137c4-142a8. Diels, nella sua edizione dell'*In Physica*, rimanda invece a *Prm.* 144e ss., ma erroneamente, per le cui ragioni si rimanda a I.A. Licciardi, *Parmenide tràdito*, cit., pp. 316-317), l'ipotesi «se l'uno è». Si tratta di quella catena di deduzioni che si propone di esaminare le conseguenze per l'uno in relazione a se stesso, e il cui esito è la negazione nei riguardi dell'uno di ogni sorta di predicato, essendo l'uno al di là di ogni coppia di predicati contrari (quali, ad es., movimento-quiete [PL., *Prm.* 139b3], identico-diverso, simile-dissimile, e così via) tra loro contrari.

69. *In Phys.* 29,8.

70. L'ἀρχή-uno di cui parla Senofane è πρώτη perché «è necessario che l'uno preesista ai molti» (29,8), e se l'uno di necessità precede la molteplicità, allora esso sarà "primo" in ogni senso; tale principio è intelligibile (νοητή), e «si eleva al di sopra di tutte le cose», non è nessuna delle cose particolari e non partecipa di nessuna delle contrapposizioni che sono proprie delle cose particolari, ed è per questa ragione fondamentale che non gli appartiene una forma del permanere che si oppone alla quiete ma piuttosto «che trascende il movimento e la quiete» (ἀπὸ κινήσεως καὶ ἡρεμίας ἐξηρημένην, *In Phys.* 23,14). Per una discussione critica delle aporie che emergono in questa ricostruzione del pensiero di Senofane cfr. I.A. Licciardi, *Parmenide tràdito*, cit., pp. 316-318.

71. Si pensi, ad esempio, all'impiego massiccio di Simplicio dell'espressione formulare platonica (e poi neoplatonica) τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον («ciò che rimane sempre identico e immutabile») in contesti riservati alla filosofia eleatica (Cfr., ad esempio, *In Phys.* 29,15; 79,28; 85,28; 143,14; 144, 22 *et alii*).

menide e Melisso, il contributo di Simplicio consiste essenzialmente nel citare Parmenide per tre volte.⁷² Viene chiamato in causa, in tutti e tre i casi, il fr. 8, in cui vengono introdotti i famosi e importanti σημεία (fr. 8,16) della ὁδός (fr. 8,18) della ἀλήθεια (fr. 8,17). Il contesto di queste linee è quello della citazione, ma la cornice è interpretativa e niente affatto innocente e neutrale, perché Simplicio interpreta i σημεία come attributi della realtà intelligibile e trascendente (ἐξηρημένον, 29,17).⁷³ Dalla ricostruzione di Simplicio si ricava, poi, che Senofane e Parmenide considerarono l'Uno limitato in quanto mossero dal presupposto che l'illimitato è sinonimo di imperfetto e incompiuto.⁷⁴ Anche Melisso, a seguire, parlò del principio intelligibile⁷⁵ e primo, considerandolo anch'egli uno e immobile ma, come è noto, si distanziò dai due considerandolo illimitato (ἄπειρον).⁷⁶

72. B 8,3 DK = 29,18; B 8,3-5 DK = 30,1-3; B 8,29-33 DK 30,6-10.

73. La distorsione, o platonizzazione, di Parmenide consisterebbe essenzialmente in questo: se da un lato è vero che il cosmo eidetico di Platone sembra evocare nei suoi attributi un'atmosfera di tipo "eleatico", non per questo è storicamente difendibile l'inverso, ossia che Parmenide, nel momento in cui determinava i "segni" della via della verità si fosse coscientemente riferito all'essere ideale, trascendente e separato, il che precisamente lascia invece intendere il commento di Simplicio. Vale in sostanza, *mutatis mutandis*, quanto abbiamo detto a proposito di Senofane: Simplicio attribuisce a un preplatonico categorie di pensiero, nella fattispecie trascendenza/immanenza, che si sarebbero affermate in modo esplicito solamente da Platone in poi.

74. Senofane muove dal presupposto che l'uno, essendo causa di ordine e limite di tutte le cose, non può essere esso stesso incompiuto e manchevole di qualcosa (cfr. quanto dice Simplicio in 29,9-12). Parmenide esplicita l'equazione essere = ciò che non manca di nulla in 28 B 8,29-33 DK = 30,6-10, e cfr. lo scolio di Simplicio in 30,11-12. Nella concezione di Senofane e Parmenide l'illimitato, in altri termini, non si dà in quanto tale, ma è solo qualcosa di imperfetto che attende di essere compiuto e portato a compimento.

75. Simplicio non ha alcun dubbio nel qualificare l'essere di Melisso come incorporeo (ἄσώματον, 113,19 e 114,19). Si noti che questa testimonianza, come altre di Simplicio su Senofane e Parmenide, è stata generalmente respinta o comunque giudicata fuorviante dagli studiosi di Melisso in sede di ricostruzione storica del pensiero di quest'ultimo.

76. Secondo Simplicio Melisso sostenne che l'essere è illimitato sulla base di un argomento che potremmo considerare, da parte nostra, *ex tempore* (cfr. 30 B 2,1-7 DK = *In Phys.* 29,22-28), in cui viene detto che l'essere di Melisso ἄπειρόν κατὰ τὸν χρόνον, ossia illimitato secondo il tempo. D'altra parte, potremmo anche dire che Parmenide attribuisce all'essere il limite piuttosto che l'illimitato sulla base di un argomento *ex fine* (l'essere parmenideo è infatti finito nel senso di compiuto, realizzato). Anche Parmenide, peraltro, scrive Simplicio citando 28 B 8,3-5 DK (= *In Phys.* 30,4-5),

In sintesi: Senofane, Parmenide e Melisso hanno incentrato la loro indagine sull'Uno che, ponendosi al di sopra del movimento fisico, trascende l'ambito naturale e le rispettive contrarietà che lo caratterizzano. Ne segue che la loro è un'indagine che verte sull'intelligibile e non sul sensibile. Sebbene ciascuno dei tre abbia delle specificità proprie (che Simplicio non ignora né omette),⁷⁷ ciò tuttavia non impedisce al Commentatore di sostenere che costoro non furono in contraddizione fra di loro sotto nessun rispetto (οὐδεμία [...] ἐναντίωσις).⁷⁸

2.2.2 Filosofi che hanno ricercato i principi dell'intelligibile e i principi del sensibile: Parmenide, Empedocle e Anassagora (30,14-35,21)

Parmenide, prosegue Simplicio, sostiene sì che l'essere è uno e immobile, e tuttavia non fu estraneo all'indagine naturale, seppur impiegando una metodologia propria. L'Eleata pervenne infatti: «agli <enti> sensibili a partire da quelli intelligibili ovvero, come egli stesso dice, all'opinione a partire dalla verità».⁷⁹ Simplicio, pertanto, legge le due sezioni del Poema di Parmenide, rispettivamente quella in cui viene indagata la via relativa alla verità e quella in cui viene indagata la via relativa all'opinione, mediante la lente dell'ontologia di Platone, riducendo la prima a un'indagine sull'intelligibile, la seconda a un'indagine sul sensibile. Questo “snaturamento” in termini platonici di Parmenide è funzionale ad assicurare all'Eleata una duplice collocazione: da un lato costui è fra gli “idealisti”,⁸⁰ dall'altro lato fra coloro i quali hanno indagato, oltre

sembra ammettere che l'essere è ἀπειρόν nel senso di κατὰ τὸν χρόνον (ossia illimitato secondo il tempo, e non in altro senso si deve intendere l'attributo di ἀπειρόν che Simplicio attribuisce all'essere parmenideo quando scrive ὡς ἀγένητον καὶ ἀπειρον εἶναι φησι), ma immediatamente dopo Simplicio precisa quale è la concezione che in senso più lato ha Parmenide rispetto all'ἀπειρόν (cfr. 28 B 8,29-33 DK = *In Phys.* 30,6-10 e successivo scolio del Commentatore), ossia come ciò che, mancando di un limite, è imperfetto.

77. Queste specificità possono essere così sintetizzate: Senofane dice l'essere è uno e trascende il movimento e la quiete; Parmenide dice che l'essere è uno, immobile e limitato; Melisso, infine, dice che l'essere è uno, immobile e illimitato.

78. «Così – scrive Simplicio –, senza dubbio, non c'è stato alcun disaccordo relativamente alle nozioni di questi uomini in quei <passi> nei quali discutono intorno a esso [*scil.* all'essere]» (*In Phys.* 30,13-14).

79. *In Phys.* 30,15-16.

80. Cfr. *In Phys.* 29,5-30,14.

ai principi dell'intelligibile, anche quelli del sensibile. Per quanto non venga qui esplicitamente chiamato in causa da Simplicio, nell'ambito della tradizione platonica già Plutarco di Cheronea, all'inizio dell'era cristiana, aveva avanzato, nell'*Adversus Colotem*, un'interpretazione simile.⁸¹

Nell'ambito dell'indagine naturale Anassimandro, Eraclito, i Pitagorici ed Empedocle (come, peraltro, lo stesso Parmenide) avevano tutti, è vero, riconosciuto e assegnato, ciascuno secondo differenti e peculiari modalità, un importante ruolo alla contrarietà (come in seguito avrebbe fatto anche lo stesso Aristotele),⁸² ma secondo Simplicio è Parmenide che «in tal modo assunse chiaramente due elementi opposti; per la qual cosa comprese per primo che i due <opposti> sono l'essere-uno,⁸³ e dice che sono caduti in errore coloro i quali non hanno visto o messo chiaramente a nudo che l'opposizione <è> la generazione degli elementi che si congiungono».⁸⁴

Anche a Empedocle, poi, è trasferibile il giudizio su Parmenide, giudizio in base al quale questi pervenne «agli <enti> sensibili a partire da quelli intelligibili»,⁸⁵ se è vero che l'Agrigentino insegnò «intorno

81. Cfr. PLU., *Adv. Col.* 1113e8-114f1. Si vedano, a tal proposito, M. Isnardi Parente, *Il Parmenide di Plutarco*, «La Parola del Passato» 43 (1988), pp. 225-236; A. Corti, *L'Adversus Colotem di Plutarco. Storia di una polemica filosofica*, Leuven 2014, pp. 144-173; I.A. Licciardi, *Parmenide tràdito*, cit., pp. 30-31; ID., *Critica dell'apparente e critica apparente. Simplicio interprete di Parmenide nel Commentario al de Caelo di Aristotele*, Sankt Augustin 2017, pp. 53-56.

82. Cfr. *In Phys.* 31,10-11, in cui Simplicio fa riferimento alla dottrina aristotelica dei contrari.

83. Fu, cioè, il primo filosofo, storicamente parlando, a riconoscere che l'essere-uno racchiude in sé la dualità degli opposti. L'espressione $\epsilon\tilde{\nu}$ τὸ ὄν indica, in questo contesto, l'essere-uno parmenideo, ma richiama anche la nozione di Uno-che-è che è oggetto della seconda ipotesi del *Parmenide* di Platone. Per osservazioni sul testo in greco di questo passo rimando a I.A. Licciardi, *Parmenide tràdito*, cit., p. 177, n. 295, in cui si propone una lettura diversa rispetto a B.M. Perry, *Simplicius*, cit., p. 111.

84. *In Phys.* 31,7-9. Purtuttavia, sottolinea qui Simplicio, Parmenide fu il primo a riconoscere, a differenza dei naturalisti, il fatto che, checché ne attestino i sensi, a monte della dualità – e della molteplicità fenomenica in generale – si pone l'uno, e che solo una $\sigma\upsilon\nu\acute{o}\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$, ovvero uno “sguardo d'insieme (o visione unificante)”, può attestare tale riconduzione della dualità all'unità, non di certo uno sguardo che si serve dell'occhio fisico.

85. *In Phys.* 30,15.

al cosmo intelligibile e intorno quello sensibile»⁸⁶ e ammettendo che «quello è modello archetipo di questo».⁸⁷ I quattro principi ammessi da Empedocle, acqua, aria, terra e fuoco, non sono soltanto principi ed elementi del mondo sensibile, ma anche (con una chiara curvatura platonica) di quello intelligibile, mentre Amore e Odio sono cause efficienti (ποιητικὰ αἴτια),⁸⁸ l'una avente funzione aggregante, l'altra disgregante.⁸⁹ Senonché, precisa Simplicio, «anche costui⁹⁰ non profetisce (φθέγγεται)⁹¹ nulla di contrario rispetto a Parmenide e Melisso, ma osservò, come anche Parmenide, l'opposizione elementare, e come causa efficiente quello⁹² pone una dea, unica comune situata in mezzo

86. *In Phys.* 31,18-19.

87. *In Phys.* 31,19.

88. *In Phys.* 31,22.

89. Segue, poi, in 33,5-34,10-, la questione se in Empedocle l'ordinamento sensibile sia da attribuire esclusivamente all'azione dell'Odio e quello intelligibile all'azione dell'Amore oppure se Amore e Odio agiscano entrambi causalmente sia in ambito sensibile che in ambito intelligibile. Citando, nell'ordine, quelli che sarebbero divenuti poi i fr. 31 B 98,1-5 DK, 31 B 35,3-17 DK, 31 B 21,3-12 DK e 31 B 26,1-12 DK Simplicio propende per la seconda opzione.

90. *Scil.* Empedocle.

91. Sull'uso, in questo contesto, del verbo φθέγγομαι, di derivazione musicale, cfr. I.A. Licciardi, *Parmenide tradito*, cit., p. 323. Il termine stesso di συμφωνία, in effetti, ha esso stesso una derivazione lessicale di tipo musicale, designando l'unisono (PL., *Cra.* 405d1; *Smp.* 187b4; *Resp.* IV, 430e3; ARIST., *APo.* II 2, 90a18; *De An.* III 2, 426a29) o, più specificamente, gli accordi di quarta, quinta e ottava (PL., *Resp.* VII, 531a2; 531c1-3). Si veda, inoltre, la celebre contaminazione musicale-astronomica contenuta nella dottrina pitagorica della συμφωνία delle sfere, di cui Aristotele parla in *Cael.* II 9, 290b22.

92. *Scil.* Parmenide. In realtà, da un punto di vista sintattico, l'ἑκείνος è collocato molto vicino a Παρμενίδης cui qui riferiamo il pronome dimostrativo, e tale posizione farebbe pensare a un riferimento estraneo o comunque lontano dal soggetto di cui si è parlato immediatamente prima, che da un punto di vista sintattico è Parmenide. Questa δαίμων di Parmenide sarebbe, nella lettura di Simplicio, causa efficiente delle cose corporee e di quelle incorporee (*In Phys.* 31,11-13). In sostanza, nonostante l'inconsueta costruzione sintattica, l'ἑκείνος va riferito a Parmenide in virtù del fatto che almeno tre elementi qui presenti, ossia: (1) la divinità (δαίμων) (2) posta in posizione intermedia (ἐν μέσῳ) e (3) che funge da principio causale efficiente (ποιητικὸν αἴτιον) si ritrovano in maniera terminologicamente identica in un altro passaggio del commentario (*In Phys.* 31,11-18) in cui Simplicio fa un chiarissimo riferimento all'Eleate.

a tutte le cose e causa di ogni generazione, mentre costui⁹³ osservò l'opposizione anche nelle cause efficienti». ⁹⁴

Fin qui, dunque, Simplicio ha istituito una linea di continuità ideale tra Senofane, Platone, Parmenide, Melisso ed Empedocle, linea che si può così riassumere: Senofane, dicendo che l'essere è uno e immobile, da un lato è, per così dire, l'avo del concetto filosofico di uno-che-è quale Platone lo esporrà nel *Parmenide*, mentre dall'altro lato è l'antecedente filosofico dell'essere immobile di Parmenide e Melisso. Parmenide, dal canto suo, indaga l'essere dal punto di vista intelligibile, così come anche Empedocle: ciò che li distingue è solo una maggiore tensione all'unità da parte del primo (Empedocle, invece, porrebbe la scissione e la molteplicità anche a livello intelligibile e principiale), mentre ciò che li accomuna è un platonismo *ante litteram*, ossia una netta separazione fra mondo sensibile e mondo intelligibile. ⁹⁵ Empedocle, inoltre, condivide con i Pitagorici, Senofane, Parmenide e Anassagora, oltre che la distinzione fra gli enti fisici e quelli al di sopra della natura, anche l'oscurità del linguaggio che, scrive Simplicio, fece sì che tutti costoro sfuggirono all'attenzione dei molti a causa della loro oscurità. ⁹⁶ L'Agrientino, inoltre, condivide con pressoché tutti gli altri Presocratici il tema dei contrari, consistente nel fatto d'aver posto, oltre le quattro radici, i principi di Odio e Amore, Νεῖκος e Φιλότης (o Φιλία). ⁹⁷

93. *Scil.* Empedocle.

94. *In Phys.* 34,13-17. In altri termini, Parmenide sembrerebbe essersi avviato con maggiore risoluzione sulla via dell'unità anche nell'ambito delle cose sensibili in virtù del fatto che egli ammise un'unica causa efficiente, la Divinità (δαίμων) posta in mezzo al fuoco e alla tenebra (cfr. 28 B 12,10 DK = SIMPL., *In Phys.* 31,14) che tutto governa, contrariamente a Empedocle il quale ammise l'opposizione già nell'ambito della causalità efficiente.

95. Fu Porfirio, nell'ambito del Neoplatonismo, a interpretare per la prima volta Empedocle come precursore di Plotino. Nella fattispecie, i cicli cosmici di cui parla Empedocle costituirebbero una rappresentazione allegorica del processo emanativo dell'Uno (cfr. S. Kohlschitter, *Parmenides and Empedocles in Porphyry's History of Philosophy*, «Hermathena» 150 (1990), pp. 43-53 e H. Baltussen, *Philosophy*, cit., p. 75).

96. Cfr. *In Phys.* 21,15-19.

97. Cfr. *In Phys.* 188,30-31. In realtà, come si evince da *In Phys.* 25,19-26,4, secondo Simplicio si può parlare, a proposito di Empedocle, di quattro elementi a cui aggiungere due principi (Odio e Amore, appunto) oppure di sei principi complessivamente (la fonte di questo passo, però, è Teofrasto, *Phys. op.* fr. 3,5-22 Diels).

Proseguendo, poi, con questa storia della *concordia antiquorum*, pare che anche Anassagora,⁹⁸ dal canto suo, avesse indagato sul sensibile a partire dall'intelligibile. Simplicio scrive che, anteriormente alla pluralità dei semi che stanno a fondamento della molteplicità e della diversità delle cose sensibili, esisteva secondo il Clazomenio un tutto quale unità indifferenziata, ossia la mescolanza,⁹⁹ «e questa totalità sarebbe <l'>essere uno di Parmenide».¹⁰⁰ Questa mescolanza sarebbe da considerarsi secondo la divisione intellettuale (κατὰ τὴν νοεράν διάκρισιν διακεκριμένην, 34,27-28), nel senso che coinciderebbe con l'essere-uno di Parmenide, solo che mentre quest'ultimo esprime l'unità dell'essere anteriormente al processo di divisione e di dispiegamento dei molti (trattasi, qui, di una anteriorità logica, non cronologica), in altri termini, secondo il linguaggio di Damascio, come l'Unificato (ἡνωμένον), il concetto anassagoreo di μίξις (ο σύμμιξις) esprime l'unità dell'essere intesa come totalità articolata, cioè l'insieme di tutte le cose considerate anteriormente al loro dispiegamento *in actu*, ma pur sempre considerate come già divise, anche se non divise in senso ontologico, bensì divise dall'intelletto (la διάκρισις, come si è appena detto, è infatti νοερά).¹⁰¹ Non è opportuno dilungarci ulteriormente su quello che sembra un complesso e articolato inquadramento della dottrina di Anassagora entro le coordinate della teoria neoplatonica delle ipostasi, e sia pertanto sufficiente, qui, rilevare che Simplicio attribuisce anche ad Anassagora (come ai Pitagorici, a Senofane, a

98. Alla cui opera, al pari di quella di Anassimandro, Diogene di Apollonia, Democrito, Ione di Chio, Parmenide, Zenone, Melisso ed Empedocle, pare che Simplicio avesse conoscenza diretta (cfr. H. Baltussen, *Philosophy*, cit., p. 79; P. Golitsis, *Les Commentaires*, cit., p. 76, n. 45).

99. σύμμιξις, *In Phys.* 34,23 = 59 B 4,33 DK, oppure anche, seguendo il lessico teofrasteo, μίξις (THPHR., *Phys. op.* fr. 4 Diels = SIMPL., *In Phys.* 27,20).

100. καὶ εἶη ἂν τὸ σύμπαν τοῦτο <τὸ> τοῦ Παρμενίδου ἐν ὄν, 34,26.

101. Ho indagato altrove, in modo più analitico, il senso di questo accostamento operato da Simplicio fra Parmenide e Anassagora, e ho cercato di dimostrare che il lessico qui adoperato da Simplicio appartiene a un linguaggio che, a rigore, non è né anassagoreo né parmenideo, ma che risale in particolare a Damascio (seppure questa fonte non viene qui esplicitata). Cfr. I.A. Licciardi, *Parmenide trådito*, cit., pp. 324-328. È presupposta da Simplicio, inoltre (almeno questa è l'ipotesi che ivi sviluppo) una certa esegesi di Platone, *Sph.* 243b, nella misura in cui il Commentatore vede in questo dialogo un approfondimento del livello ipostatico intellettuale (Cfr. ivi, pp. 48-58; 82; 324-328; 381-384; 428-30; 439-440; 446; 452-453; 464-468).

Parmenide e a Empedocle) la chiara distinzione fra il piano sensibile (la molteplicità degli enti che si presentano nell'esperienza fenomenica) e quello intelligibile (la totalità delle cose anteriormente al loro dispiegamento). La via di Simplicio consiste, in definitiva, nell'istituire analogie fra i concetti chiave del Clazomenio e quelli di altri filosofi (nella fattispecie, si tratta dell'equivalenza fra la $\mu\acute{\iota}\xi\tau\iota\varsigma$ di Anassagora e il $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{o}\nu$ di Parmenide).¹⁰²

Riepilogando questa seconda sezione consacrata ai filosofi che hanno trattato i principi dell'intelligibile e del sensibile (Parmenide, Empedocle e Anassagora): Parmenide ha trattato dell'essere intelligibile nella prima parte del poema, mentre del mondo sensibile nella sezione consacrata alla *doxa*. Empedocle, dal canto suo, ha ammesso due mondi, uno intelligibile e l'altro sensibile, laddove il primo sarebbe il modello archetipo del secondo e in cui i quattro elementi agiscono su entrambi i piani, nel primo quali modelli separati, nel secondo nella veste di sensibili. Amore e Odio hanno, rispettivamente, funzione aggregante e disgregante dei quattro elementi. Anassagora, infine, avrebbe anch'egli incentrato la sua indagine su due livelli di realtà, quello intelligibile e quello sensibile. Il primo livello corrisponde da un lato al concetto dell'Intelletto quale causa agente, come era già stato detto nella prima digressione, e dall'altro lato al concetto di mescolanza originaria, mentre il secondo a quello della molteplicità delle cose sensibili che si è dispiegata a partire da quella mescolanza.

2.2.3 Filosofi che hanno ricercato i principi del sensibile: gli Atomisti, Timeo pitagorico e i fisici (35,22-36,14)

Simplicio colloca in questa sezione – che è piuttosto breve – gli Atomisti, Timeo Pitagorico¹⁰³ e i fisiologi monisti.

Dopo l'*excursus* su Anassagora, Simplicio passa poi agli Atomisti, dicendo che essi posero da un lato gli elementi naturali e dall'altro lato le differenze qualitative tra questi elementi, e tuttavia non le ritenne-

102. Si ricorderà, di passata, che secondo Aristotele (*Metaph.* I 8, 989a30-b7) la $\mu\acute{\iota}\xi\tau\iota\varsigma$ di Anassagora non può costituire per definizione alcunché di originario, mentre Simplicio la considera addirittura equipollente all'essere parmenideo, cui in altri luoghi aveva chiaramente conferito uno *status* metafisico principale (cfr. I.A. Licciardi, *Parmenide tràdito*, cit., R 5-R 6 e C 5-C 6, pp. 324-328).

103. *Scil.* il Timeo dell'omonimo dialogo platonico.

ro ontologicamente ed esplicitivamente “prime”, bensì «ricercavano cause in qualche modo più principiformi e più semplici di queste, per mezzo delle quali avrebbero giustificato anche la differenza di questi elementi secondo le qualità»,¹⁰⁴ ossia gli atomi, le cui differenziazioni secondo figura, posizione e ordine (differenze che sono di natura matematico-geometrica, come ad es. l’acuto, il sottile, lo spesso, etc.) danno vita alle istanziazioni qualitative (ad es. il freddo, l’umido, il lucente, il tenebroso, etc.) e ne rendono ragione.¹⁰⁵ Simplicio sembra indirettamente istituire, poi, un ponte tra la cosmologia del *Timeo* e l’ipotesi atomista,¹⁰⁶ nella misura in cui viene cioè in Platone conservata e portata avanti, *mutatis mutandis*, l’idea per cui esiste in natura un ordine che è antecedente ai cosiddetti elementi naturali tradizionalmente presi in considerazione, ordine che ha una sua struttura rigorosamente geometrica e che precede ontologicamente ed epistemologicamente tutte le qualificazioni naturali successive, qualificazioni che non vengono assolutamente negate (neppure nell’atomismo di Democrito, come avverte Simplicio), ma considerate “seconde”. Così, mentre nella sezione precedente l’opposizione fra unità intelligibile e molteplicità fenomenica riallaccia Anassagora a Platone e agli Eleati, qui il concetto di un ordine geometrico sotteso alla struttura elementare della natura lega l’Atomismo a Platone. È quasi sempre Platone, quindi, a costituire il *trait d’union* e il punto di convergenza fra le diverse teorie dei predecessori.

Anche i fisiologi monisti rientrano, mediante una lettura piuttosto singolare, nel quadro sinottico offerto da Simplicio. In questo caso, però,

104. In *Phys.* 35,26-28.

105. Cfr. In *Phys.* 35,24-36,8. Questo aspetto presenta secondo Simplicio un addentellato successivo nell’ultimo Platone (e segnatamente nel Platone della cosmologia del *Timeo*, o almeno questa sembra essere l’allusione simpliciana), il quale considerò più principiforme (ἀρχοειδέστερον) la struttura geometrica sottesa ai corpi piuttosto che i cosiddetti quattro elementi. Le differenze qualitative fra questi, difatti, deriverebbero da forme geometriche, e ad esse sarebbero in ultima istanza riconducibili (cfr. In *Phys.* 35,28-30). Nella formulazione della dottrina degli elementi contenuta nel *Timeo* sarebbe in certo qual modo presente, dunque, Empedocle, ma in un certo senso anche gli Atomisti.

106. Su un’eventuale influenza dell’atomismo su alcune parti del *Timeo* si rinvia a G. Reale, *Timeo*, Milano 1994; L. Brisson, *Timée/Critias*, traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson avec la collaboration de M. Patillon, Paris 1995²; *Platone. Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Milano 2003, in particolare pp. 30-88.

il Commentatore non istituisce analogie fra le loro dottrine e quelle degli altri filosofi, poiché tale “integrazione” viene raggiunta per via, diciamo così, negativa: in altri termini, non viene detto cosa accomuna costoro agli altri filosofi, ma solo che le loro dottrine non contraddicono affatto quelle esaminate finora. I fisiologi monisti, sostiene Simplicio, cercarono di spiegare l’origine delle cose mediante un solo principio o, più precisamente, uno soltanto dei cosiddetti quattro elementi, ma «non pas parce – come sintetizza efficacemente Golitsis¹⁰⁷ – qu’ils ont ignoré le rôle des autres éléments dans la constitution du devenir, mais parce que chacun de ces philosophes a voulu mettre en relief l’efficacité génératrice de l’un quelconque des éléments (exception faite de la terre)». Simplicio, dunque, giustifica le rispettive scelte di ciascun monista sulla base del fatto, per esempio, che Talete scelse l’acqua in virtù della sua proprietà generativa, nutritiva e facilmente plasmabile, che Eraclito invece rivolse lo sguardo all’aspetto generativo del fuoco, mentre Anassimene alla plasmabilità dell’aria, la quale si converte facilmente sia nell’acqua di Talete, sia nel fuoco di Eraclito.¹⁰⁸

3. Il precedente di Plutarco a paragone con Simplicio

Nel *De Iside et Osiride* esiste un passo di un certo rilievo,¹⁰⁹ in cui Plutarco mette in relazione, ponendole tra loro in accordo, le dottrine, nell’ordine, di Eraclito, Omero, Empedocle, i Pitagorici, Anassagora, Aristotele, Platone e, infine, la teologia degli Egizi. Tutte queste dottrine, dice Plutarco, sono accomunate da un dualismo di fondo che pone due principi fra di loro opposti, l’uno coincidente con il bene, l’altro con il male. In un contesto di discorso in cui Plutarco opera un confronto fra la mitologia dei Caldei e la filosofia greca al fine di evidenziarne i punti di tangenza, vengono passate in breve rassegna le dottrine di Eraclito, e segnatamente la dottrina di Πόλεμος quale

107. P. Golitsis, *Les Commentaires*, cit., p. 97.

108. Il filo conduttore che lega tali esperienze può essere riassunto nell’aggettivo εὐπλαστον, ovvero «facile da plasmare, modellare» (cfr. *Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, s.v. εὐπλαστος, -ον = *easy to mould or put into shape, ductile*). Tanto più l’ἀρχή è εὐπλαστη, tanto più esso riesce a spiegare la molteplicità e la variegatezza delle cose (per questa ulteriore breve digressione sui monisti cfr. *In Phys.*36,8-14).

109. 48, 370d2-371a4.

padre, re e signore di tutte le cose,¹¹⁰ di Empedocle, e precisamente l'opposizione tra Φιλία e Νεῖκος, dei Pitagorici (l'opposizione fra ciò che è buono, ονverosia l'uno, il limitato, ciò che rimane costante, etc. e ciò che è cattivo, ονverosia la diade, l'illimitato, ciò che viene mosso, etc.), Anassagora (l'opposizione fra νοῦς e ἄπειρον), Aristotele (l'opposizione fra εἶδος e στέρησις)¹¹¹ e, infine, Platone (l'opposizione fra l'identico, ταῦτόν, e il diverso, θάτερον, secondo la terminologia "enigmatica e simbolica"¹¹² del *Timeo*,¹¹³ oppure, secondo la terminologia delle *Leggi*, in cui Platone userebbe termini più appropriati,¹¹⁴ l'opposizione fra l'anima che produce il bene e l'altra, a essa contraria, che produce ciò che al bene è contrario).¹¹⁵ Il capitolo 48 del *De Iside et Osiride* si conclude con un breve annuncio programmatico, consistente nell'intento di rendere manifesto, nel seguito dello scritto, come la teologia degli Egizi sia in sommo grado intimamente legata a questa filosofia suesposta.

È uno schema di presentazione presente anche nella tradizione dossografica, e segnatamente nei *Philosophoumena* di Ippolito e nei *Placita* di Aezio, nei quali queste dottrine «sono comunque sempre inserite in un quadro ragionevolmente definibile come platonico-pitagorico e caratterizzato da una costante contrapposizione di due principi fondamentali, che o sono esplicitamente identificati con l'Uno e la Diade, o a questi sono facilmente riconducibili». ¹¹⁶ In queste dottrine, inoltre, «i due principi opposti sono identificati con i principi del bene e del male». All'origine di questo tipo di presentazioni, ipotizza Mansfeld,¹¹⁷ vi sarebbe il medioplatonico Eudoro di Alessandria, il quale a sua volta avrebbe attinto da Aristotele, *Metaph.* I 3-6, mutuandone opportu-

110. In *De Iside et Osiride* 48, 370d3-4 Plutarco fa riferimento a 22 B 53 DK.

111. Cfr. ARIST., *Metaph.* I 9, 990b.

112. Cfr. 48, 370f1-2.

113. Cfr. PL., *Ti.* 35a.

114. κυρίως ὀνόμασιν, dice Plutarco in 48, 370f2.

115. A queste due anime Plutarco fa seguire una terza anima, intermedia fra le due sopra elencate, e probabilmente coincidente con il τρίτον γένος di cui Platone parla in *Timeo* 48e4 e 52a8.

116. P.L. Donini, *Testi*, cit., p. 262-263.

117. J. Mansfeld, *Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception*, in R. Van Den Broek-T. Baarda-J. Mansfeld (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden 1998, pp. 92-117 (e in particolare p. 96).

namente lo schema. Mansfeld, inoltre, pone in relazione Eudoro e il *De Iside et Osiride* di Plutarco, e quest'ultimo testo, a sua volta, con Aristotele, *Metaph.* I 3-6,¹¹⁸ in cui, effettivamente, i predecessori di Aristotele (Eraclito, Empedocle, Anassagora, Pitagorici e Platone) vengono quasi tutti presentati, a eccezione di Eraclito, come dei dualisti.¹¹⁹ Plutarco pertanto, presupporrebbe una certa interpretazione di *Metaph.* I 3-6, che non sarebbe da attribuirsi direttamente a Plutarco,¹²⁰ ma che Plutarco avrebbe mutuato da Eudoro.¹²¹

Se questa articolata catena di trasmissione (Aristotele/Eudoro/Ippolito-Aezio/Plutarco), nel modo in cui è stata ricostruita dagli studiosi, è sostanzialmente corretta, ciò significa che l'attribuzione, nella tradizione platonica, di una *συμφωνία* ai Presocratici per il tramite di una certa lettura dei testi di Aristotele (tramite cui, come visto, viene costruita la *συμφωνία* dei Presocratici nell'*In Physica* di Simplicio), costituisce un dato che risale almeno al platonismo di mezzo.¹²² Leggere i Presocratici in modo "sinfonico" attraverso il testo di Aristotele, costituirebbe dunque, nella tradizione platonica, per dirla con Fernand Braudel, una prassi di *long durée*.

Anche Simplicio, peraltro, sulla base di una certa esegesi di Aristotele,¹²³ attribuisce agli antichi una *συμφωνία* consistente nel fatto che tutti costoro hanno ammesso principi fra loro contari.¹²⁴ Questo,

118. J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden-New York-Köln 1992, pp. 278-295.

119. Sulle affinità e sulle differenze fra Aristotele e Plutarco si veda P.L. Donini, *Testi*, cit., pp. 263-265.

120. È questa la conclusione, in buona sostanza, cui è giunto E. Sandbach, *Plutarch*, cit..

121. Cfr. P.L. Donini, *Testi*, cit., pp. 265-266.

122. Come nota P.L. Donini, *Testi*, cit., p. 266, ciò significa, tra l'altro, che l'influenza dei testi di Aristotele sui medioplatonici non è vincolata all'impostazione moderata e conciliante nei confronti di Aristotele che sarebbe presente in Antioco, e contro la quale si erano schierati in modo veemente i platonici "radicali" Attico e Nicostrato. Eudoro, infatti, è notoriamente considerato uno dei primi critici della dottrina aristotelica delle categorie (cfr. P. Moraux, *Der Aristotelismus*, cit., vol. II, pp. 519-527).

123. In particolare *Phys.* I 5, 188b30-189a9, in *In Phys.* 188,13-14. Immediatamente dopo Simplicio enumera, sempre seguendo il testo di Aristotele, la *διαφορά* tra gli antichi fisiologi, senza che questo purtuttavia implichi, precisa il Commentatore, che fra di essi vi sia stata una effettiva *διαφωνία*, cfr. 188,14-16).

124. Cfr. I.A. Licciardi, *Parmenide tràdito*, cit., p. 49, n. 98; si vedano, inoltre, R 43, C 7 e C 43.

che può sembrare un punto di tangenza fra Plutarco e Simplicio, in realtà lo è solo all'apparenza. Plutarco, infatti, intende le varie ἀρχαί enunciate dai predecessori come figurazioni diverse di un'unica opposizione fondamentale, quella fra Bene e Male, che è metafisica. Il passo di Simplicio, invece, enuncia una συμφωνία fra gli antichi fisiologi relativamente all'accordo circa i principi del divenire. Trattasi, anche in quest'ultimo passo, certamente, di una συμφωνία, ma non mi sembra, alla luce di quanto detto finora, che sia questa la cifra autentica che caratterizza la συμφωνία dei Presocratici secondo Simplicio, perlomeno non l'aspetto decisivo, che a mio avviso va invece rintracciato nella progressiva affermazione, nel periodo che va dagli antichi fisiologi a Platone, della ricerca sull'intelligibile. La συμφωνία fra gli antichi fisiologi relativamente all'accordo circa i principi del divenire rappresenta, allora, nient'altro che la conferma esegetica sul testo di Aristotele del fatto che i Presocratici furono in accordo fra di loro *anche* allorquando si cimentarono nella ricerca dei principi del mondo sensibile.

Più in generale, mi sembra che la differenza fra la συμφωνία del medioplatonico Plutarco e la συμφωνία del neoplatonico Simplicio consista in questo: a Plutarco preme, come si evince chiaramente dall'*explicit* di *De Iside et Osiride* 48, mostrare la συμφωνία dei filosofi greci fra loro e, a loro volta, fra questi e la teologia degli Egizi, συμφωνία *che ha il suo asse in un dualismo metafisico fra Bene e Male*. È operativa in Plutarco, sacerdote presso il santuario di Delfi e console romano, in sostanza, un'*indole acquisitiva* nei confronti delle tradizioni del Vicino Oriente, corrispondente alla fase politica di egemonia, congiunta a tolleranza, che gli imperatori romani Nerva, Traiano (sotto cui Plutarco fu *vir consularis* e sotto il quale, non a caso, l'impero raggiunse nel 117 la sua massima estensione), Adriano e Antonino Pio, sotto i quali Plutarco visse, notoriamente esercitarono nei confronti delle province del Vicino Oriente.¹²⁵ A Simplicio, invece, preme mostrare, in opposizione implicita al Cristianesimo, la συμφωνία dei filosofi greci fra di loro, συμφωνία *che ha il suo asse nel progressivo disvelamento della dimensione ontologica e gnoseologica dell'intelligibile*. È allora

125. «Una profonda pace – scrive V. Cilento (a cura di), *Plutarco. Iside e Osiride e Dialoghi delfici*, Milano 2002, pp. XXVIII-XXIX –, ancora frutto dell'ordine augusteo, dominava l'Impero, nella seconda metà della vita di Plutarco – che trascorse tra Nerone e Adriano, tra il 46/47 e il 120 circa –».

operativa, in Simplicio, un' *indole oppositiva* nei confronti di una delle religioni provenienti dal Vicino Oriente, il Cristianesimo, ormai prossima a diventare egemonica, se non addirittura già tale. Questa indole oppositiva riflette, su un piano storico e politico, la mutata situazione che vede, nel 529, la scuola di Atene soccombente di fronte agli editti di Giustiniano.

4. Conclusioni

Osserviamo, a bilancio finale, quanto segue: Simplicio affida a due digressioni di *In Physica* I la sua veduta complessiva sui Presocratici. Mentre Aristotele, nella sua ricostruzione storico-dialettica, inserisce i predecessori dentro griglie concettuali nelle quali le posizioni vengono poste come contraddittorie fra di loro, Simplicio muove invece dal presupposto che la filosofia dei Presocratici nel suo complesso sia in realtà unitaria, armonica e coerente. Ma Simplicio, a differenza dello Stagirita, opera alla fine del mondo antico, e la sua necessità fu innanzitutto quella di tramandare ai posteri la tradizione antica affinché tale patrimonio non andasse disperso.¹²⁶ Trattasi, qui, non di una necessità archeologica o erudita, bensì filosofica e ideologica a un tempo. Occorreva, peraltro, tramandare questo patrimonio come un che di armonico, unitario e intimamente coerente a un grado almeno paritetico rispetto a un'altra tradizione, quella cristiana, che dopo le incertezze e le transizioni che avevano caratterizzato il suo affacciarsi alla storia mondiale, aveva ormai consolidato il suo apparato dogmatico (specialmente dopo i concili di Efeso, Nicea e Calcedonia) e aveva dato concretezza strategica al suo piano di espansione e diffusione per il tramite di adeguati strumenti politici (editti di Milano e Tessalonica) atti a imporsi definitivamente quale visione dominante nell'Occidente alla fine del mondo antico.

126. Si confronti, a tal riguardo, l'espressione impiegata da Simplicio in *In Phys.* 144,27-28, διὰ τὴν σπάνιν τοῦ Παρμενιδείου συγγράμματος («in ragione della rarità dello scritto di Parmenide»), in un contesto di discussione nel quale il Commentatore motiva e giustifica il suo ricorso alla citazione dei versi di Parmenide.

Lo strumentario di cui si serve Simplicio è un ampio ricorso alla citazione diretta dei predecessori,¹²⁷ congiuntamente a un trattamento mirante a “limare” le differenze che intercorrono fra loro e ad accentuarne i tratti comuni. La cornice teorica che accoglie questo tipo di operazione, in buona sostanza una “platonizzazione” di tutti i Presocratici, è il neoplatonismo, della cui tradizione Simplicio è l’ultimo erede pagano. Vale la pena, a tal proposito, sottolineare un ultimo fatto: quando Simplicio fa riferimento a una tradizione filosofica unitaria e coerente, che dalle origini giunge fino al suo tempo, egli non qualifica siffatta tradizione come *platonica*, bensì come *antica*.¹²⁸ Si tratta di un fatto che solo apparentemente contraddice quanto abbiamo asserito, e cioè che la teoria della *συμφωνία* dei Presocratici scaturisca da una interpretazione, fondamentalmente, neoplatonica. Il riferirsi, da parte di Simplicio, a una tradizione indeterminata di *veteres* non andrà interpretato come uno sbiadimento della consapevolezza di possedere una identità e un’eredità storica e filosofica ben determinata (che, fondamentalmente, è quella del neoplatonismo ateniese), bensì come testimonianza di un passaggio storico ormai avvenuto, passaggio storico che consiste in questo: Simplicio non opera in un contesto quale quello dell’età classica, in cui l’Accademia e il Peripato si contendevano l’egemonia filosofica e culturale ateniese, e non opera nemmeno, a seguire, in un contesto paragonabile al periodo successivo alla morte di Alessandro Magno, in cui il pensiero greco si trova disperso nei rivoli delle *αἰρέσεις* ellenistiche e in cui una delle cifre dominanti è costituita da un agonismo che non sembra avere mai fine.¹²⁹ Il contesto storico in cui opera Simplicio è, diversamente, quello della fine di un mondo, quello pagano, a cui ne sta per subentrare un altro, quello della *Christianitas*. Non si tratta più, in sostanza, di affermare il primato di una scuola o di una tradizione di pensiero rispetto ad altre tradizioni che non appartengono a quella platonica, perché le priorità,

127. Sul significato della citazione in Simplicio cfr. H. Baltussen, *Philosophy*, cit., pp. 23, 43-48 e 56, su cui si vedano gli opportuni rilievi contenuti nella recensione al volume da parte di R. Todd in «Aestimatio» 5 (2008), pp. 210-224.

128. Cfr. *In Phys.* 29,24; 36,25; 36,30; 39,21; 77,11; 640,12-18 *et alii*.

129. Su questo aspetto cfr. C. Lévy, *Le filosofie ellenistiche*, Torino 2002, pp. XV-XVI (ed. orig. *Les Philosophies hellénistiques*, Paris 1997, la traduzione italiana è di Angelica Taglia).

adesso, sono mutate. In questo passaggio epocale la proposta filosofica e culturale di Simplicio sembra consistere, in altre parole, in una sorta di *panellenismo filosofico*. Come Isocrate, *al fine di proseguire la lotta contro i Persiani*, aveva cercato di superare i contrasti fra le varie πόλεις, cercando di radunare le loro energie e di riunirle politicamente sotto l'egemonia ateniese,¹³⁰ così Simplicio, *al fine di proseguire la lotta contro i Cristiani*, mira a superare i contrasti e le divergenze fra le varie tradizioni di pensiero, dichiarandoli apparenti, e teorizza, appunto, la loro συμφωνία, *sotto l'egemonia platonica*.¹³¹

L'ermeneutica che caratterizza il procedere di Simplicio è segnata, in particolare, dalla coppia concettuale "enigma/chiarezza". Secondo il Commentatore, il secondo modulo espressivo appartiene in modo eminente a Platone (e in parte anche ad Aristotele), mentre il primo ai Presocratici, e in particolare Parmenide, Empedocle e i Pitagorici. Sarebbe proprio la modalità espressiva enigmatica, per Simplicio, la causa principale dei fraintendimenti che avrebbero condotto alcuni a concepire i Presocratici in agonismo fra di loro, proprio come vorrebbe lasciar intendere certa dossografia cristiana.¹³² La classificazione simpliciana dei Presocratici (che è, come si è visto, è una tripartizione) è

130. Il fatto che Isocrate propendesse per una egemonia ateniese è esatto, a dire il vero, relativamente alla prima fase dell'attività e dell'opera del retore, dal momento che, successivamente, Isocrate si orientò, nell'ordine, verso i signori di Cipro, Dionisio di Siracusa, Archidamo di Sparta e, infine, Filippo il Macedone (quest'ultima opzione fu invece osteggiata, come è noto, da Demostene).

131. Non mi sembra che R. Barney, *Simplicius*, cit., p. 117, dia il dovuto risalto al fatto che Simplicio si rivolga a una tradizione antica, e non platonica. Cfr., *contra* Barney, gli opportuni rilievi di P. Golitsis, *Simplicius, Syrianus*, cit., pp. 15-16.

132. Sulla "funzione preventiva" della critica filosofica di Aristotele ai suoi predecessori, a beneficio dei più superficiali (ἐπιπολαιότεροι) e dei più semplici (ἀπλούστεροι), tratto che accomunerebbe Simplicio ad Ammonio, cfr. P. Golitsis, *Simplicius, Syrianus*, cit., pp. 4-13, in cui lo studioso enuncia anche la differenza fra i due commentatori, differenza che sostanzialmente coinciderebbe in questo: mentre secondo Ammonio Aristotele, con le sue critiche preventive, avrebbe inteso tutelare i "pochi" in grado di comprendere i testi degli antichi dai fraintendimenti nei quali incorrono i "molti", per Simplicio Aristotele avrebbe inteso, invece, venire incontro proprio ai "molti", cioè ai più inesperti, al fine di evitare che essi fraintendessero i testi degli antichi (p. 10). Detto in altri termini, secondo Golitsis, sarebbe maggiormente operativa in Simplicio, rispetto ad Ammonio, un'indole e un'intenzione maggiormente *pedagogica*, se non addirittura *filantropica* (p. 11).

funzionale, però, solo a una migliore comprensione delle ragioni della loro profonda unità.

Conformemente all'uso tecnico e tardo settecentesco del termine «sinfonia», possiamo dire che nell'ottica di Simplicio la filosofia dei Preocratici fu una sinfonia nel senso di un brano composto da più movimenti – più propriamente una “sonata per orchestra”: ἡ παλαιὰ φιλοσοφία μένει ἀνέλεγκτος.¹³³

133. *In Phys.* 77,11.