

5363
ANDREONI, E.
1978

IL MODO DELLA CONTEMPLAZIONE NEL DISCORSO DI SCIPIONE

(Cic. Rep. I 26)

Prima che si apra la discussione sullo Stato, tema che dà significato all'intera opera, si svolge nel *De re publica* ciceroniano un breve, ma non per questo meno interessante dibattito sull'astronomia e sul valore che lo studio di essa può assumere.¹ Come poi il tema politico sarà trattato da Scipione, con gli importanti interventi di Filo nel III libro, ma soprattutto di Lelio sulla 'giustizia' e la 'legge' (non possiamo sapere se questo avveniva anche negli altri libri), così il tema scientifico è trattato più ampiamente da Scipione con gli interventi di Filo, Tuberone e Lelio. Quello che qui vogliamo indagare non è tanto il significato che tale argomento assume all'interno del *De re publica*,² quanto la possibilità di ricostruire in qualche modo il discorso di Scipione là dove, per la caduta del secondo foglio del VII quaternione che conteneva l'inizio del suo secondo intervento, si offusca il procedere logico del suo intero pensiero. Per ritrovare la linea del discorso di Scipione, bisogna seguire brevemente lo svolgimento delle sue idee dal principio, da quando cioè Tuberone propone come argomento di discussione (Rep. I 15): *quidnam sit de isto altero sole quod nuntiatur est in senatu*.

¹ Diverse ipotesi sul perché di questo avvio dell'opera sono state formulate da M. RUCH, *Zur Bedeutung des Vorgespraches in de Republica*, «Philologus» 1944, pp. 213-233. Il discorso di A. HAURY, *Cicéron et l'astronomie* (ad rep. I,22) «Rev. Ét. Lat.» 1964, pp. 198-212 è piuttosto imperniato sui dati scientifici offerti dall'intera dissertazione, come già l'altro del RUCH, *Météorologie, astronomie et astrologie chez Cicéron*, «Rev. Ét. Lat.» 1954, pp. 200-259.

² Ci ripromettiamo di essere più esaurienti in merito, in un prossimo lavoro.

L'arrivo dei diversi personaggi non fa cambiare il tema proposto, che anche Lelio finisce con l'accettare; e Filo, a cui sin dall'inizio era stata data la parola, comincia senz'altro (Rep. I 21-22) richiamandosi alla sfera di Archimede, e a Sulpicio Gallo che su di essa aveva dimostrato come avvenissero i fenomeni di eclissi. Non abbiamo la conclusione del discorso di Filo, ma troviamo che Scipione è già intervenuto (Rep. I 23-25) ricordando anch'egli Sulpicio Gallo e l'aiuto che aveva porto a suo padre, quando si trovavano in Macedonia e i soldati si erano spaventati per un'eclissi di luna. La spiegazione scientifica di Gallo aveva riportato la calma fra le truppe di L. Emilio Paolo. Uguale utilità aveva tratto dagli studi di astronomia, come discepolo di Anassagora, Pericle, quando ad Atene si era avverato un fenomeno di eclissi di sole. Al termine di questo intervento positivo a favore degli studi di astronomia, Tuberone non può non osservare (Rep. I 26): *videsne, Africane, quod paulo ante secus tibi videbatur doc** (qui c'è lacuna nel codice); e questo perché all'esordio dell'intera discussione Scipione aveva premesso il suo giudizio sugli studi di astronomia in questi termini (Rep. I 15): *sed ego, Tubero — nam tecum aperte quod sentio loquar — non nimis adsentior in omni isto genere nostro illi familiari* (sc. Panaetio), *qui quae vix coniectura qualia sint possumus suspicari, sic adfirmat ut oculis ea cernere videatur aut tractare plane manu. quo etiam sapientiore Socratem soleo iudicare, qui omnem eius modi curam deposuerit, eaque quae de natura quaerentur, aut maiora quam hominum ratio consequi possit, aut nihil omnino ad vitam hominum adinere dixerit*. Per la caduta del foglio manca l'inizio della risposta di Scipione a Tuberone che riprende per noi con l'elogio dei *caelestia* (Rep. I 26): **lis, quae videant ceteri. quid porro aut praeclarum putet in rebus humanis, qui haec deorum regna perspexerit...* Se non sapessimo che è sempre Scipione a parlare, difficilmente a prima vista attribuiremmo allo stesso personaggio e il giudizio formulato d'accanto (Rep. I 15) e il suo primo intervento di I 23-25, e soprattutto questo secondo (Rep. I 26-29), dove egli parla con entusiastico fervore dei *caelestia*, e anzi conclude: *quam ob rem Tubero, semper mihi et doctrina et eruditi homines et tua ista studia placuerunt*.

Accettare il giudizio iniziale e quindi il primo intervento era sembrato già difficile a Tuberone, che, in altre parole, aveva certo rivolto velatamente un'accusa di incongruenza a Scipione dicendogli (Rep. I 26): *videsne, Africane, quod paulo ante secus tibi videbatur*,

doc*. Nessuna obiezione di incongruenza troviamo invece dopo la fine del secondo intervento di Scipione, che invece, a prima lettura, non può non apparire ancor più distante dal giudizio dato all'esordio, e che si muove comunque su un piano diverso dal primo intervento. È chiaro perciò che la spiegazione del suo comportamento Scipione la doveva dare subito in risposta a Tuberone, chiarendo secondo quali presupposti egli aveva formulato il suo giudizio prima, e tanto più avrebbe formulato il giudizio poi. Che qui egli doveva spiegare la sua posizione ce lo dimostra il fatto che — come dicevamo — nessuna obiezione in tal senso gli viene più mossa, quando invece senza una premessa chiarificatrice ci sarebbero state tutte le ragioni per farlo.

Ora sulla prima giustificazione che Scipione doveva dare a Tuberone, e cioè su come egli adattava al giudizio iniziale il suo primo intervento, quello che comunque aveva causato l'osservazione di Tuberone, non possiamo formulare — per quanto ci possa sembrare plausibile — nient'altro che un'ipotesi, perché non abbiamo indizi tangibili nel testo. Ma per quel che riguarda invece il secondo momento della risposta di Scipione, e cioè su quanto egli, per evitare qualsiasi altra obiezione e per chiarire la sua posizione, avrebbe premesso all'elogio dei *caelestia*, formuliamo qualcosa di più di un'ipotesi, in ragione del fatto, comunque, che qui forse una leggera traccia ci è restata: il **lis*, che si suole integrare in <*cernamus ocu*>*lis*, senza che sia stata mai proposta un'alternativa. Sembra utile perciò — e questo soprattutto vogliamo mettere in evidenza — discutere tale integrazione, dovuta all'Otto, che possiamo leggere nell'apparato critico delle più note edizioni del trattato ciceroniano.¹

Se pure non riportata da nessuno nel testo, l'integrazione ha però

¹ Questo e gli altri contributi testuali di W. Fr. Otto, riportati in genere dagli editori del *De re publica* senza indicare la fonte, figurano nell'edizione di FR. OSANN, Göttingae 1847. Ringrazio deferentemente il prof. Andreas Thierfelder che molto gentilmente ha per me consultato l'opera dell'Osann, dove a p. VII dell'introduzione si legge: «restat ut Guil. Frid. Otto, collegae meo doctissimo, de me in absolvendo hoc opere multis nominibus merito gratias persolvam maximas: qui... non solum observationum in libros hos Tullianos a se conscriptarum fasciculum septem abhinc annis ultro... perhumaniter communicavit, quas editioni meae... integras inserere non dubitavi, sed etiam opellam meam et mirifica, qua in paucis pollet, sermonis Latini praecipue Tulliani scientia liberaliter me audivit».

contribuito notevolmente, io credo, a fuorviare l'indagine, dal momento che la sua stessa apparente facilità doveva distogliere dalla ricerca di altre soluzioni. Prima di esaminare questa seconda parte della risposta a Tuberone, abbiamo detto sopra che, anche se solo in via di ipotesi, forse si può individuare che cosa Scipione avesse portato a sua difesa per dimostrare che quanto aveva sostenuto, riconoscendo i vantaggi pratici offerti dall'astronomia, non era incongruente con il suo primo intervento. In effetti Scipione non aveva fatto altro che rimanere sulla scia di Socrate, cui appunto egli si era appellato all'inizio. Anche Socrate infatti, se lo ascoltiamo nelle parole di Senofonte,¹ aveva apprezzato proprio i vantaggi pratici che si possono ottenere dallo studio dell'astronomia, in quanto — e ciò valeva anche per le altre discipline liberali — questo utile andava considerato nell'ambito degli *ἀνθρώπινα*, oggetto essenziale della sua ricerca. Il discorso sui vantaggi secondari era un'appendice al principio socratico sopra esposto, che non puntava sulle frange del problema, ma confutava *in toto* ben altro, cioè negava allo studio empirico² dell'astronomia la possibilità di conoscere il vero. Questa è la linea essenziale del pensiero di Socrate al riguardo, ribadita e da Senofonte, e da Platone nella *Repubblica*. Il fatto è che Platone fa qui negare a

¹ Soprattutto *Mem.* IV, 7, 4. Che questa doveva essere proprio la posizione di Socrate sostiene W. JAEGER, *Paideia*, trad. it. A. Setti, Firenze 1963, vol. II pp. 76-77 e n. 92; p. 529, dove è anche ben evidenziato che l'utile è inteso in senso sociale. Proprio questo utile vediamo sottolineato da Scipione. Per il pensiero di Socrate sull'importanza delle discipline liberali vedasi anche F. ADORNO, *La filosofia antica*, Milano 1961, vol. I p. 139.

² Si legga particolarmente Platone, *Rep.* 527 d. 529 a-d; Xen. *Mem.* IV, 7, 5-7. Su questo punto si tengano presenti F. ADORNO, *Introduzione a Socrate*, Bari 1973, pp. 65-69 dove è sottolineato in proposito che Platone doveva fondarsi rispetto alle conclusioni di certa fisica, su una presa di posizione realmente socratica; e JAEGER, *op. cit.*, vol. II pp. 75-76 ove l'autore ritiene che oltre naturalmente ai filosofi naturalisti «che accampavano con le loro discipline pretese pedagogiche» tali «riserve... Socrate faceva riguardo agli studi matematici e astronomici praticati da Sofisti di indirizzo più realistico del tipo di Ippia dell'Elide». Si confronti sotto, p. 29 e nota, anche quanto sostiene il Farrington, e ivi ulteriori precisazioni sulla posizione socratica. Sulla contestazione di Socrate allo studio materialistico degli astri cfr. A. J. FESTUGÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1949, vol. II p. 144.

Socrate anche i vantaggi secondari,¹ mentre Senofonte insiste nel sostenere che essi erano presi in considerazione da Socrate.² Ma Platone così facendo non fa altro che portare Socrate sulle proprie posizioni, in quanto gli fa rilevare unicamente il valore propedeutico dell'astronomia, abbassata successivamente dal terzo al quarto livello in vista del raggiungimento dell'Uno intellegibile. Indagine questa sulle cause prime, negata esplicitamente come parte della dottrina socratica da Senofonte (*Mem.* IV 7, 5) che fa contestare al filosofo anche l'indagine fisico-matematica dei fenomeni celesti, ad essa connessa.³ Quanto la posizione di Socrate, proprio intorno alle speculazioni matematiche fosse invenzione di Platone aveva anticipato già Scipione, il quale ribattendo a Tuberone che aveva sostenuto (*Rep.* I 16): *cuius* (sc. *Platonis*) *in libris multis locis ita loquitur Socrates ut etiam cum de moribus de virtutibus denique de re publica disputet, numeros tamen et geometriam et harmoniam studeat Pythagorae more coniungere*, spiegava che Platone aveva conosciuto la dottrina pitagorica dopo la morte di Socrate e concludeva (*ib.*): *itaque cum Socratem unice dilexisset, eique omnia tribuere voluisset, leporem Socraticum.... cum obscuritate Pythagorae.... coneruit.*

Non è improbabile perciò che Scipione, considerando come fatto positivo i risultati pratici che potevano essere colti dallo studio dell'astronomia si sentisse in piena coerenza con il pensiero di Socrate. Forte di tale coerenza, egli doveva rispondere conformemente. D'altra parte aver contestato con Socrate (e su questo punto abbiamo visto concorde la testimonianza e di Senofonte e di Platone) il criterio di verità alla scienza astronomica non voleva dire per Scipione

¹ Per il commento a *Rep.* 527 d dove Socrate contesta l'utilità pratica sottolineata da Glaucone, si veda JAEGER, *op. cit.*, vol. II, p. 529. Solo più tardi Platone, come rileva JAEGER, *ib.*, p. 76 « nelle Leggi dove non parla di alta cultura ma di educazione elementare fa suo l'atteggiamento del Socrate senofonteo ».

² Xen. *Mem.* IV, 7, 2-7 ove il discorso si estende anche alle altre discipline liberali. JAEGER, *op. cit.*, vol. II p. 529 ritiene che Senofonte controbatta così con intenzione la posizione che Platone fa assumere a Socrate nella Repubblica.

³ Per una chiarificazione in proposito all'indagine di tale tipo rifiutata, quando le si vogliono dare le credenziali di sapere assoluto, e in particolare per una chiarificazione al rifiuto di Socrate per una ricerca delle cause prime cfr. ADORNO, *Introduzione cit.*, *ib.*

rinunciare per questo definitivamente all'astronomia, ma soltanto rifiutare quel metodo errato di accostarsi ad essa, metodo che Scipione rimproverava nella fattispecie anche a Panezio (*Rep.* I 15): *non nimis adsentior nostro illi familiari, qui.... sic adfirmat ut oculis ea cernere videatur aut tractare plane manu.* Infatti Scipione – e questo per chiarire meglio la sua intera posizione – non muove un appunto al filosofo per il suo interesse scientifico, che è ricordato anzi con stima fra i suoi diversi campi di ricerca (*Rep.* I 15): *quam vellem Panaetium nostrum nobiscum haberemus, qui cum cetera tum hae caelestia vel studiosissime solet quaerere*,¹ ma soltanto mira a riprendere in lui quel sensismo (che mentre è tale in campo puramente gnoseologico, diviene, una volta immesso nel campo scientifico, metodo empirico) che altra volta rimprovera – e con la stessa espressione *tamquam oculis* – ancora agli Stoici (*Rep.* I 56): *audiamus communis quasi doctores eruditorum hominum, qui tamquam oculis illa viderunt, quae nos vix audiendo cognoscimus*.² Un siffatto passo

¹ Su questo studio che noi definiremmo scientifico dei fenomeni celesti da parte di Panezio si veda M. POULENZ, *La Stoa*, trad. it. O. De Gregorio - B. Proto, Firenze 1967, vol. I p. 396.401 e particolarmente pp. 410-411 e qui n. 32, che parlando di un suo atteggiamento scientifico vuol ridurre lo scientismo attribuitogli da A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano 1953, p. 121; e si veda anche M. VAN STRAATEN, *Panaetius, su vie, ses écrits, et sa doctrine avec un'édition de ses fragments*, Paris-Amsterdam 1946, p. 82 e n. 2.

Il Grilli comunque su questa base esagerava, come è stato osservato (per la *verata quaestio* sul-Panezio del Pohlenz e del Grilli cfr. anche di sfuggita P. BOYANCÉ, *Le stoïcisme à Rome*, Act. VII Congr. Ass. G. Budé 1963, p. 225, a cui vanno aggiunte le precisazioni ulteriori al Grilli di R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles 1956, pp. 159-161 e 143), il *θεωρεῖν* di Panezio. Da parte nostra desideriamo sottolineare che non va trascurato l'apprezzamento evidente che del *θεωρεῖν* fa Panezio (cfr. Cic. *Off.* I 13-15), ma che i suoi studi scientifici fanno parte di una più vasta gamma di interessi, così come dice esplicitamente Scipione (vedi sopra), per cui non deve far meraviglia poi che l'argomentare di Scipione sullo Stato si riallacci anche alla dottrina politica di Panezio (così secondo la dichiarazione di Lelio *Rep.* I 34).

² Sulla base sensistica della teoria della conoscenza degli Stoici, nonostante il sempre più netto primato del *λόγος* si leggano POULENZ, *La Stoa*, vol. I pp. 98-117.369-70.474; J. M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, p. 134; G. WATSON, *The Stoic Theory of Knowledge*, Belfast 1966. Per l'identificazione nel passo sopra citato (*Rep.* I 56 su cui cfr. anche Cic. *N. D.* I 4)

avanti sulla base del pensiero socratico, Scipione non poteva che compierlo con Platone, il quale già nella critica allo studio contemporaneo dell'astronomia (*Rep.* 529 a-c, 530 a-c)¹ aveva aperto la via a un nuovo tipo di indagine attraverso di essa, seppur nel significato – come abbiamo accennato sopra – semplicemente propedeutico, in una scala di discipline (*Rep.* 527 d-530 c) che vedeva al primo posto la dialettica, come quella che conduce direttamente al Primo Principio, l'Uno. Discipline certo – va annotato – che non servono a 'vedere con gli occhi' (= metodo sperimentale) ma si riferiscono all'anima (*Rep.* 527 d): τὸ δ' ἔστιν οὐ πᾶν φαῦλον ἀλλὰ χαλεπὸν πιστεῦσαι ὅτι ἐν τούτοις τοῖς μαθήμασι καὶ ἐκαστον ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκκαθαίρεται τε καὶ ἀναζωπυρεῖται ἀπολλύμενον καὶ τυφλούμενον ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων, κρεῖττον δὲ σωθῆναι μολίων ὀμμάτων· μόνῳ γὰρ αὐτῷ ἀλήθεια ὁράται.

Non infatti gli astri 'visibili' servono a 'sollevare' l'anima (528 b), ma agli astri invisibili dobbiamo rivolgerci, per i quali va precisato (529 d) ἃ δὲ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτὰ, ὅφει δ' οὐ.

Nel *Timeo* le cose cambiano. L'astronomia diviene ora la prima delle scienze, quella che conduce direttamente alla conoscenza proprio del Primo Principio, che ora non è tanto «l'Un unifiant les idées», ma «l'Intellect qui meut le monde d'un mouvement ordonné»,² e che soprattutto si coglie nel regolare movimento degli astri (*Tim.* 47 a-c, 90 a-e). È mutato l'obiettivo, ed essendo ora gli astri visibili rilevatori dell'ordine cosmico, la visione diretta ne viene conseguentemente rivalutata. Ma essa resta pur sempre solo nei limiti in cui fornisce un primo gradino verso la contemplazione (39 b-d, 47 a-c), perché la vera comprensione dell'Universo, della reale essenza degli astri, dell'ordine cosmico, dell'essere – e questo va sottolineato –

di un preciso riferimento si veda G. H. SABINE - S. B. SMITH, *On the Commonwealth, Marcus Tullius Cicero*, Columbus Ohio 1929, pp. 141-142 n. 97, ove inoltre l'apprendimento in questi termini della teologia stoica da parte di Cicerone viene fatto risalire a Panezio. Ritengo però che, per una migliore identificazione del pensiero di Panezio, vada tenuto conto parallelamente del passo di Cic. *Off.* I 14 dove si precisa una conoscenza che si volge *ab oculis... ad animum* (posizione che sembra avere il suo archetipo nel *Timeo*, come si può leggere sopra nelle pagine seguenti).

¹ V. sopra, p. 120 e note.

² FESTUGIÈRE, *La révélation*, vol. II p. 139.

si acquista solo attraverso la parte più alta della ψυχή, cioè quella intellettuale, che è stata data dagli dèi come δαίμων (90 a-d).

Così è detto, pur con le dovute precisazioni e distinzioni, anche nel *Fedone* 83 a, nelle *Leggi* 898 d-e, nel *Teeteto* 173 e. Vale comunque la pena di riportare dal *Fedone* il concetto cui sempre Platone rimase fedele che αὐτὴ ἡ οὐσία... αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον δ' ἔστω, τὸ δὲ (78 d) sono percepibili solo τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ (79 a) e non con gli occhi ἀευδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὁρατά (*ibid.*). Certo è che questo senso cosmico ha acquistato ragion d'essere perché inserito nell'ambito di tutta una dottrina, ormai volta alla rivalutazione in sé e per sé del mondo ora vivificato nell'intimo dal soffio dell'Anima universale.¹ È questo senso cosmico con il suo profondo valore spirituale – che perciò si oppone al sensismo e allo sperimentalismo – che Scipione ha presente quando tesse l'elogio dei *caelestia*: non volgersi quindi allo studio degli astri con il metodo degli empiristi che si riassume nell'*oculis cernere* e nel *tractare plane manu*. Non diversamente da quanto sopra abbiamo osservato per l'*oculis cernere*, ritengo infatti che nel *tractare plane manu* vada letta ancora la critica al metodo empirico: l'espressione è usata per l'appunto da Cicerone similmente un'altra volta e sempre in riferimento alla conoscenza empirica della natura; ma, essendo in questo caso messa in bocca all'epicureo Velleio, il tono è ovviamente polemico rispetto al *videre animo*, mentre l'aspetto positivo è nel *tractare ut manu* (*N. D.* I 49): *Epicurus autem qui res occultas et penitus abditas non modo videat animo sed etiam tractet ut manu*.²

Ma per l'appunto bisogna scoprire al di là degli astri stessi il mirabile equilibrio, l'ordine sovrano che regge il mondo. Siamo perciò

¹ Su somiglianze e differenze della contemplazione nella Repubblica e nel *Timeo* si legga A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1950, pp. 157-249, e, per il parallelo significato universale assunto dall'anima, del medesimo autore, *La révélation*, vol. II pp. 132-152. Per una più ampia generale trattazione sull'Anima del mondo: J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoiciens*, Paris 1939; G. VERBECKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma*, Paris-Louvain 1945.

² Costituisce un capitolo a parte nella dottrina epicurea il principio, al quale nello stesso contesto si fa riferimento, per cui *vim et naturam deorum... non sensu sed mente cernatur* (utile il commento nell'ed. di A. S. PEASE, Cambridge Mass. 1955, sia come commento al passo pp. 314-315, sia per il rinvio al commento a *N. D.* I 19, pp. 179-181).

su quella posizione che, stabilita dal *Timeo* di Platone si manifesta ancora chiara nell'*Epinomis*,¹ nel *Ἡερὶ φιλοσοφίας* di Aristotele e vivifica i protrettici dando specifico significato alla contemplazione, pervade quindi lo stoicismo in cui il monismo assorbe dentro di sé ancor più questo motivo della religione cosmica.²

L'indagine, come già nella *Repubblica*, se pure adesso con una meta diversa e meno distante, travalica comunque – se pure è riaffiorata la *θεωρία* fisica dei presocratici, che sarà poi nell'arricchimento platonico quella del 'dopo Platone', in quanto filtro che ci rende capaci di ulteriore apprendimento³ – il contatto delle cose, rinnega i mezzi degli empiristi, si affida sempre alla *ψυχή* e al *νοῦς* per individuare il suo oggetto, e nasce così, come formula di fede, la credenza nell'*ἀνάβασις ψυχῆς* che s'avvera in vita e dopo la vita.⁴ E valga a provare che l'elogio di Scipione dei *caelestia* è interamente in questa sfera di pensiero l'osservazione che l'intero passo del I libro nient'altro è se non l'anticipazione del VI libro e dell'*ἀνάβασις ψυχῆς* che lì si avvera nel Sogno.⁵ Infatti qui sono enunciati i temi del

¹ Come nel *Timeo*, anche qui è cenno al valore, seppur limitato, della vista (978 b-979 a), infatti l'unità, il coordinarsi dei fenomeni si svela solo (992 a) *διανοούμενους*.

² Per una completa indagine sul significato della contemplazione cfr. l'opera già più volte qui citata del FESTUGIÈRE, *La révélation*, vol. II pp. 153-269, 310-40; e particolarmente sul misticismo cosmico che parte da Platone e pervade l'Ellenismo: *ib.*, p. 141, 150, 256.

³ Sul valore della *contemplatio-cognitio* già in Platone: FESTUGIÈRE, *Contemplation*, p. 15 e *La révélation*, p. 262. Da confrontare le osservazioni che aggiunge, in fruttuosa polemica col Bréhier, R. JOLY, *op. cit.*, pp. 103-104, tendenti a riconoscere questo rapporto più come fatto sentito che come realizzazione in dottrina. Sul valore di conoscenza dato alla *θεωρία* dagli Stoici: M. ANDRÉ, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine*, Paris 1966, pp. 332-333, e dallo stesso Cicerone, *ib.*, p. 79.

⁴ Si veda FESTUGIÈRE, *La révélation*, vol. II pp. 441-456 e nota bibliografica a p. 442 n. 1, ed il concetto della « contemplation des astres, anticipation de la béatitude » sviluppato da F. COMONT, *Lux perpetua*, Paris 1948, pp. 149-160.

⁵ Sull'*ἀνάβασις ψυχῆς* del *Somnium* si legga FESTUGIÈRE, *La révélation*, vol. II particolarmente pp. 456-459; P. BOYANCÉ, *Études sur le Songe de Scipion*, Paris 1936, pp. 121-140; A. RONCONI, *Somnium Scipionis*, Firenze 1961, p. 23; A. TRAGLIA, *Cicerone. Il sogno di Scipione*, Roma 1969, pp. 13-14 dell'introd. A titolo d'es. sull'*ἀνάβασις ψυχῆς* come in vita, così dopo la morte cfr. anche i passi affini di Seneca *Helv.* 9, 2; *Marc.* 26, 4-5; *N. Q.* I

Somnium, temi propri della fede nella risalita dell'anima, che, comuni a ogni testo che esalti la contemplazione, si riassumono nel disprezzo delle cose terrene con i loro esigui limiti, nel disprezzo perciò anche della gloria umana, e nel rapito fervore per l'estasi e per chi sa levarsi ad essa.¹ Ecco che così si intravede quale poteva essere la premessa di Scipione al suo elogio dei *caelestia*, onde possiamo immaginarci i termini con cui press'a poco Scipione, contestando il metodo del *cernere oculis, tractare plane manu*,² poteva formulare il metodo che egli proponeva e stimava valido.

Non perciò nel modo suggerito dall'Otto è da integrare lo spezzone di frase che precede l'elogio: *<cernamus oculis, quae videant ceteri>*, perché se in **lis* leggiamo *oculis*, mai poteva precedere il solo *cernamus*: così Scipione seguirebbe il metodo che egli contesta. Il significato che si richiede è proprio l'opposto. Così infatti anche il Ferrero, che pur nell'edizione critica (Bononiae 1955) riportava semplicemente in apparato l'integrazione dell'Otto, poi nella edizione divulgativa (Firenze 1969, p. 36), per colmare in qualche modo la lacuna, non può non richiamarsi come noi al § 15 e fa dire a Scipione: « Certamente, ma a condizione che il saggio non si limiti a guardare con i suoi occhi (v. sopra X, 15) ». Frase di senso poco

praef. 7-13. L'anticipazione nel nostro passo al tema del *Somnium* era stata già vista dal Mai nell'ed. del *De re publica* del 1846 che scriveva come commento a questo capitolo (cfr. p. 31) « Haec copiosius in *Somnio* dicuntur a Scipione », e da E. BIGNONE, *Lucrezio come interprete della filosofia di Epicuro*, in *Italia e Grecia*, Firenze 1939, p. 138, che nei due contesti dimostrava la stessa ispirazione dal Protrettico di Aristotele. Il collegamento della prefazione astronomica del I libro con il VI era avvertito anche dal RUCH, *Zur Bedeutung des Vorgespraches*, pp. 218-219. Diversamente il GRILLI, *I proemi del De re publica di Cicerone*, Brescia 1971, pp. 108-109 nega per certi aspetti il collegamento.

¹ Si confronti FESTUGIÈRE, *La révélation*, vol. II soprattutto pp. 446-456 e quindi a p. 446 n. 1 il riferimento a Platone, *Rep.* VI, 476 e *Theet.* 173e come i primi testi in cui si legge questa lezione morale che deriva dalla contemplazione del cosmo e induce al disprezzo della terra e delle cose terrene.

² Qui annotiamo che far riferimento alle mani, o ad occhi e mani per indicare l'apprendimento attraverso la sensazione diviene proverbiale fino ad estendersi anche al di fuori dello stretto significato filosofico di cui sopra abbiamo trattato: cfr. A. OTTO, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890, p. 211, 10 e R. HÄUSSLER, *Nachträge zu A. Otto*, Hildesheim 1968, p. 75 e p. 278 (C. Weyman), p. 109 (A. Sonny), p. 189 (M. C. Sutphen).

chiaro, ma dove traluce l'esigenza di una vista 'non fatta con gli occhi', anche se poi il Ferrero rendeva confusa ancora l'interpretazione con l'aggettivo 'suoi'. Più semplicemente il Villemain¹ annotava, intuendo però lo spirito dell'evolversi del discorso di Scipione: « une lacune fait perdre ici la suite des paroles de Tubéron, et inutile même la première phrase, dont le sens reste pourtant assez visible. Il est à croire qu'après quelques autres phrases, Scipion, reprenant la parole, expliquait sa pensée sur les études astronomiques, dans leur rapport avec la contemplation de la puissance céleste, ce qui le conduisait à l'admirable passage qu'on lit dans le texte ». Per cui riteniamo che Scipione doveva a un di presso esprimersi con una frase sul tipo: <Non ergo nobis satis est, ea cernere oculis quae videant ceteri.>² E questo se in *lis continuiamo a vedere, come sembra abbastanza plausibile, l'ultima sillaba di *oculis*.

Comunque, anche nel caso di un'integrazione, per noi meno fondata, <il>lis, il pensiero di Scipione non poteva se non delinearsi nel senso che lo studio dell'astronomia non deve fermarsi ai dati che i sensi, la vista (metodo contestato) offrono, ma bisogna oltrepassare il dato fisico (quae videant ceteri), per 'vedere' dietro di essi il significato di quanto si contempla: cioè non si tratta più di sguardo degli occhi, ma di sguardo dell'anima, di possibilità propria all'intelletto, e soprattutto, come dice il termine latino che tutto ciò riassume, si tratta di *animus*.³ La frase doveva essere preceduta

¹ *La république de Cicéron*, Paris 1958, p. 91 n. 17.

² Va precisato che l'*usus scribendi* ciceroniano sembra non conoscere l'espressione *quae videant ceteri*, usata assolutamente con il significato di un congiuntivo concessivo. Non è il caso cioè di pensare ad espressioni del tipo p. es. di Petr. *Sat.* 82 *viderint*.... *alii*, ignote in questa forma a Cicerone presso cui si trovano piuttosto frasi di questo tipo: *hunc locum ceterarum disciplinarum philosophi*.... *ipsi viderint* (*Tusc.* V 120); *quid de te alii loquantur, ipsi videant* (*Rep.* VI 25). Per cui bisogna pensare ad un periodo in cui il relativo che ci è conservato è, come normalmente, di richiamo a un dimostrativo precedente, e il *ceteri* deve opporsi a un *nos*, espresso o sottinteso come ad es. *Off.* II 7: *ut ceteri alia certa*.... *dicunt, sic*.... *dicimus*. Per l'intensità espressiva di *video* che in un contesto paritetico vediamo significare propriamente *videre oculis* cfr. *Tusc.* I 46 *nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quae videmus*.

³ A illustrazione dell'opposizione *oculi/animus* in Cicerone (ove notiamo che sul sinonimo significato di *acies mentis* (*N. D.* II 45 e anche cfr. *Leg.* I 60 *acies ingenii*) o solo *mens* (cfr. *Leg.* II 26) prevale ampiamente il termine

da una esposizione del metodo secondo cui Scipione riteneva valido considerare i *caelestia*, consistente nel *cernere animo*, naturalmente.¹ Non a caso infatti leggiamo in altre opere di Cicerone che questo rapporto che l'uomo istituisce con gli astri si avvera attraverso l'*animus*. Si veda *Tusc.* I 62: *quorum* (sc. *astrorum*) *conversiones omnisque modus qui animo vidit, is docuit similem animum suum eius esse qui ea fabricatus esset in caelo*; *Div.* II 91: *oculorum fallacissimo sensu iudicant* (sc. *Chaldaei*) *ea, quae ratione atque animo videre debebant*; *N. D.* II 153: *quid vero hominum ratio non in caelum usque penetravit? soli enim ex animantibus nos astrorum ortus obitus cursusque cognovimus*.... *quae contuens animus accedit ad cognitionem deorum*. Né va trascurato *Ac.* I 127: *est enim animorum ingeniorumque naturale quoddam pabulum consideratio contemplatioque naturae: erigimur, altiores fieri videmur, humana despicimus cogitantesque supera atque caelestia haec nostra ut exigua et minima contemnimus*,

animus), citiamo oltre i passi su cui sopra ci soffermiamo: *N. D.* I 108; II 91.99.161; III, 9.20; *Off.* I 14; *Tusc.* I 37.46.64; *Ti.* 50; *fr. ap. Quint. Inst.* IX, 2, 41 (inc. or. fr. n. 19 Puccioni). Non è senza intenzione che a *N. D.* I 49 Velleio sostiene in tono positivo che Epicuro, seppur in senso più lato, non si limita a *res occultas et penitus abditas* (per i *caelestia* da intendersi anch'essi come *res occultae* cfr. *Ac.* I 15 e *Off.* I 13) *videre animo*. (Per il commento all'intero passo cfr. p. 123 e nota). La distinzione comune *oculi/animus* in rapporto anche con i *caelestia* entra nel linguaggio proverbiale, come risulta dai *Nachträge* di HÄUSSLER, particolarmente p. 83 (A. Soumy) e p. 134 (M. C. Sutphen). Da osservare in proposito anche la numerosa e discussa documentazione al passo del *De natura deorum* (I 19): *quibus enim oculis [animi] intueri potest vester Plato fabricam illam tanti operis*, che si legge nel commento del Pease, *op. cit.*, pp. 179-181.

Interessante anche l'osservazione di C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928, p. 592 che riconosce nell'espressione *λόγῳ θεωρητός* « a traditional phrase in Greek philosophy for what is mentally conceived as opposed to what is sensorially perceived ». Si confronti qui anche: *Cic. Tusc.* V 111, *Sen. N. Q.* VII 30, 3, nonché *Lact. Div. Inst.* III 9, 13.

¹ I verbi usati di preferenza da Cicerone per la 'vista' dell'*animus* sono *videre* (*Tusc.* I 37; *N. D.* I 49; II 99; *Div.* II 91) e *cernere* (*Lac.* 22; *Fin.* I 64; *N. D.* III 20; *Cato* 82; *Ti.* 11; *fr. ap. Quint. Inst.* IX 2, 41). Sporadico l'uso di *voluto*, *complector*, *contuor*, *lusto*, *intueor*, *contueor*, *comprehendo*. Data la vicinanza di *videant* si può presumere che il verbo usato da Cicerone, nella lacuna, fosse *cernere*.

dove il significato si apre spontaneamente al più vasto orizzonte dell'ἀνάβασις ψυχῆς (sul valore del quale tema abbiamo avuto modo di accennare più sopra).

Gli indizi che ci hanno confortato nell'individuazione del pensiero di Scipione sono stati fin qui vistosi, ma non va tralasciato neanche quel breve riferimento con cui, quasi a conclusione dell'elogio dei *caelestia* e di chi li contempla, Scipione sembra riassumere il suo intervento (*Rep.* I 28): *quod autem imperium, qui magistratus, quod regnum potest esse praestantibus, quam deficientem omnia humana et inferiora sapientia ducentem nihil umquam nisi sempiternum et divinum animo volutare?* Ritengo in conclusione, quindi, che se vogliamo spiegare la mancanza, alla fine del discorso di Scipione, di ogni appunto d'incongruenza con quanto egli aveva sostenuto nell'arco di tutto il suo intervento, bisogna ammettere che nelle lacune doveva esserci una premessa fatta in nome della distinzione *oculi/animus* e della visione dell'*ordo*, elementi espressivi di tutta una corrente filosofica che nell'ambito del circolo Scipionico non poteva trovare obiettori, condensando in sé appunto significati e accezioni comuni al platonismo, all'aristotelismo e allo stoicismo.

L'obiezione infatti all'*ordo* dei *caelestia* come pure alla conoscenza che non sia pura deduzione dai dati sensibili era estranea al circolo Scipionico, essendo solo epicurea e costituendo, appunto, l'essenza della polemica contro le diverse correnti spiritualistiche, la cui ideologia, comune in questi principi fondamentali, abbiamo visto invece rappresentata nelle parole di Scipione.¹ Partito dal principio socratico che criticava il metodo degli astronomi di professione, Scipione lo aveva superato sulla scorta di Platone che, pur avanzando decisamente in senso metafisico contemplativo rispetto a Socrate, gli si manteneva fedele sulla linea di principio: la contestazione del metodo degli astronomi di professione. E questo significava a sua volta opporre quel metodo nell'osservazione degli astri che a sentire Aristofane era stato proprio di Socrate (*Nub.* 227): οὐ γὰρ ἄν ποτε

¹ Sulla posizione epicurea si veda B. FARRINGTON, *Scienza e politica nel mondo antico*, trad. it. Rotondò, Milano 1976, pp. 80-88-95; e del medesimo autore *Che cosa ha veramente detto Epicuro*, trad. it. F. Cardelli, Roma 1967, pp. 110-114; e anche D. PESCE, *Saggio su Epicuro*, Bari 1974, pp. 10-11; ADORNO, *La filosofia antica*, vol. I pp. 441-445.

ἐξεῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα, εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα, καὶ τὴν φροντίδα / λεπτήν καταμίξας ἐς τὸν ὁμοῖον ἀέρα¹.

Posizione a cui già da tempo infatti è stato affiancato² l'iden-

¹ Sulla facoltà intellettuale che Socrate chiaramente include nel termine *ψυχή* cfr. l'interessante saggio di F. SARRI, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale dell'anima*, Roma 1975, vol. I, pp. 71, 94 e 21-28 e anche W. K. C. GUTHRIE, *Plato's view on the Nature of the Soul*, *Entretiens sur l'antiquité classique*, t. III, Vandoeuves-Genève 1955, p. 5. L'uso piuttosto del termine *ψυχή* in Platone (oltre che *νοῦς* che troviamo in *Tim.* 46d) lo si può trovare in passi cui facciamo riferimento a p. 122. D'altra parte è evidente che quando si parla di *νοῦς* 'che conosco' si intende il *λογικόν* che è in essa, sia che venga considerato parte sia che venga ritenuto sua funzione. Senza entrare ovviamente nelle distinzioni della psicologia delle diverse scuole, va citato (soprattutto ai nostri fini lessicali della ricostruzione del testo di *Rep.* I 26) l'articolo di M. van den BRUWAENE, *Ψυχή et νοῦς dans le 'Somnium Scipionis' de Cicéron*, «L'Antiq. class.» 1939, pp. 128-152, dove è per noi indicativo che l'uso di *animus* nel *Somnium* assume in sé anche il termine *mens* (e ne viene qui sottolineato il significato stoico). Ma per una più ampia disamina delle interrelazioni del *νοῦς* individuale con l'anima e quindi della facoltà conoscitiva - oltre che di quella biologica - con quel concetto di anima eticizzata che nasce nei miti e nella religione e che abbiamo incontrato quando trattavamo dell'ἀνάβασις ψυχῆς (presenza questa del mito nel *Somnium* e nel passo in questione *Rep.* I 26 che mi autorizza vieppiù a ritenere, oltre che per i motivi fin qui esaminati, a integrare il pensiero di Scipione con un riferimento all'*animus* piuttosto che alla *mens*, e comunque non all'*anima*, perché nell'unico caso in cui leggiamo in Cicerone: *numquam vidi... animam rationis consiliique participem in ulla alia nisi humana figura* (*N. D.* I 87 e cfr. MERGUER, *Lex. za den Phil. Schr. Cicero's*, s. v. *anima*), si tratta di un concetto espresso dall'epicureo Velleio) cfr. l'ampio esame di G. FAGGIN, *L'anima nel pensiero classico antico* in *L'anima* a cura di M. F. SCIACCA, Cremona 1954, pp. 25-69, nonché soprattutto in riferimento a Platone, Aristotele e agli Stoici che più ci interessano E. RONDE, *Psiche*, trad. it. E. Codignola-A. Oberdorfer, Bari 1970, particolarmente pp. 603-605, 642 n. 1, 656 n. 1.

² I. H. M. BLAYDES, *Aristophanis Nubes*, Halis Saxonum 1890, pp. 275-276 commento al v. 229 (ove è precisato che *νοῦς νόημα διάνοια* significano *vulgo cogitatum*). Per cui - aggiungiamo - non va vista discrepanza precisa con l'accezione che in Platone assume il termine *διάνοια* e perciò con il passo qui raffrontato del Teeteto. Per una esauriente bibliografia a proposito della *veritata quaestio* della realtà storica del Socrate di Aristofane si confronti G. GIANNANTONI, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, Roma 1971, pp. 198-200; F. ADORNO, *Introduzione a Socrate*, Bari 1973, pp. 22-23, 26-31 e anche bibliografia sul Socrate 'fisico', pp. 186-187, 203-205, e per un giudizio conclusivo su Socrate e la scienza, pp. 66-69. Si veda anche SARRI,

tico pensiero del *Teeteto* (173 e): ἡ δὲ διάνοια ταῦτα πάντα ἡγεσαμένη σμικρὰ καὶ οὐδὲν ἀτιμάσασα.... τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα οὐρανοῦ τε ὑπὲρ ἀστρονομοῦσα.

Passo a sua volta che più sopra richiamavamo vicino ad altri consimili, quando identificavamo i significati del *Timeo*: il che dimostra la fedeltà di Platone a Socrate circa il metodo da opporre agli empiristi, che consiste nel rapporto diadico *μετέωρα* - *νόημα*. A prescindere dalle implicazioni ulteriori della *θεωρία*, che non possiamo al di là di questi soli due termini attribuire a Socrate, questo principio, da lui in poi, resta comune a tutte quelle scuole che possiamo raccogliere sotto il comune denominatore dello spiritualismo (il materialismo stoico - si ricordi - è un materialismo pervaso di *πνεῦμα*). È questo il metodo del conoscere che le dottrine spiritualistiche quindi opposero al materialismo ed è in questa ampia dimensione dei significati che l'opposizione *oculi/animus* assume tutto il suo valore.

Cicerone, e per lui Scipione, evidenziando all'inizio dell'opera il valore dell'*animus* in riferimento alla *θεωρία* - significato che il *Somnium* in chiusa conferma ed esalta -, precisa anche con chiarezza quella presa di posizione ideologica polemicamente anti-materialista che, per altri tramiti, avevamo avuto già modo di sostenere per il *De re publica*.¹

EMANUELA ANDREONI

op. cit., vol. II pp. 133-134 e n. 23. Mi sembra comunque puntuale la interpretazione del FARRINGTON, *Scienza e politica*, p. 58 che sostiene che Socrate «aveva iniziato il suo vigoroso movimento di ribellione al materialismo ionico» (sull'annosa problematica comunque dei 'più' Socrate, si legga ADORNO, *ib.*, pp. 20-27 e la bibliografia discussa da GIANNANTONI, *ib.*, pp. 206-207). Da notare in proposito anche il breve commento di H. SCHWAMBORN, *M. Tullius Cicero De re publica*, Paderborn 1958, p. 106. Altra cosa - desideriamo avvertire - è il fatto per cui Socrate rinunciò all'investigazione delle cause prime e della natura (vedi sopra *Rep.* I 15 a p. 117, nonché *Tusc.* V 10 e *Ac.* I 15): sulla distinzione infatti cronologica e logica di questi momenti della speculazione socratica si veda bibliografia sopra indicata in Adorno e Giannantoni.

¹ Si veda quanto ho esposto nel mio lavoro: *Sul contrasto ideologico fra il De re publica e il poema di Lucrezio (La genesi della società civile)*, in «Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia», Roma 1979, pp. 281-321.