

RECENSIONI – COMPTES RENDUS

Charles E. SNYDER, *Beyond Hellenistic Epistemology. Arcesilaus and the Destruction of Stoic Metaphysics*, Bloomsbury, London-New York 2021, 224 pp., ISBN 9781350202382.

Provocatorio sin dalle primissime battute, il volume *Beyond Hellenistic Epistemology. Arcesilaus and the Destruction of Stoic Metaphysics* di Charles E. Snyder, edito da Bloomsbury nel luglio 2021, si presta senz'altro a divenire un testo difficilmente trascurabile nell'ambito degli studi dedicati non soltanto all'Academia ellenistica, ma alla storia della filosofia ellenistica in generale. Lo studio si presenta infatti, nelle parole dello stesso Autore (d'ora in poi A.), come «an attempt to persuade historiographers to improve upon the myopic specifications of epistemological change in the early Hellenistic period» (181). Se una svolta, in particolare in seno all'Academia, vi fu (e, secondo l'A., certamente vi fu), essa non fu epistemologica.

Figura di punta dell'opera è Arcesilao di Pitane (scolarca dell'Academia a partire dal 268/264 a.C.)¹ e, più nello specifico, la sua tanto nota quanto intricata e, spesso, sfuggente diatriba con la Stoa di Zenone di Cizio. La scelta dell'accademico – inquadrabile, con ogni probabilità, nel contesto del lascito socratico, che vedremo rivestire un ruolo cruciale nella lettura proposta dall'A. – di non registrare il proprio pensiero in forma scritta, rende il compito dello storico della filosofia ancor più ostico di quanto già non lo sia in relazione alle scuole e agli indirizzi di pensiero di età ellenistica. Nell'ambito della ricostruzione promossa dall'A., la mancata produzione scritta da parte di Arcesilao, che pure colloca coloro che vi si dedicano in una posizione inevitabilmente sfavorevole, non costituisce tuttavia, da ultimo, un ostacolo realmente inaggirabile. La ragione di ciò, che reputo doveroso chiarire sin da subito, risiede nella peculiare prospettiva adottata dall'A., e da lui stesso qualificata come (una variante della) «*de re interpretation*». L'interpretazione *de re*, diversamente da quella *de dicto*, mira a specificare ciò che *effettivamente* fa seguito alle argomentazioni sviluppate da un certo autore del passato, a *prescindere* dal fatto che questi ne fosse consapevole e riconoscesse come proprie le conclusioni così dedotte (46-48). In altri termini, l'ascrizione *de re* di idee o argomenti a una data figura storica non si limita alle credenze che, secondo lo storiografo, sarebbero da suddetta figura riconosciute

¹ Sulla datazione dello scolarcato di Arcesilao si veda Dorandi 1991, 5-6, seguito, recentemente, da Fleischer 2023, 36-37.



e riconoscibili, ma tenta di attingere al vero contenuto di quanto da essa asserito intorno a un dato tema *indipendentemente* dalle sue opinioni o convinzioni esplicite intorno al tema in oggetto (47-48).

Nel caso specifico di Arcesilao, l'interpretazione *de re* che l'A. intende offrire consiste nella chiarificazione del contenuto metafisico del suo pensiero, chiarificazione che si snoda attraverso l'esplicitazione del contenuto metafisico delle nozioni di ἀκαταληψία ("inapprensibilità") e ἐποχή περὶ πάντων ("sospensione [dell'assenso] su tutte le cose"). Al cuore del volume sta infatti il tentativo di minare quella che è la visione tradizionale (il *mainstream*) della disputa che intercorse tra Arcesilao e gli Stoici. Tale visione, etichettata dall'A. come "centrismo epistemologico" (spec. 5-6), ritrae Arcesilao come un pensatore che, rifiutando qualsivoglia speculazione di carattere metafisico, promuoverebbe una sorta di scetticismo epistemologico, limitando, per conseguenza, la sua critica alla filosofia stoica al solo ambito dell'epistemologia. Siffatta convinzione si fonderebbe, a propria volta, su di una prospettiva o, meglio "assunzione" umanistica («humanistic assumption», 5), la quale «takes for granted that human beings are the focal point, or "center-piece", of the reconstructed theses and arguments originally formulated in the ancient texts» (2). Lo sforzo operato dall'A., nonché l'intento che guida l'intero volume, consiste proprio nel tentativo di muovere da questa cornice epistemologico-antropocentrica – incentrata su problematiche esclusivamente legate al nostro accesso epistemico alla realtà, a prescindere dalla struttura della realtà stessa – a quello che è descritto come quadro antiumanistico dell'«ontologia della conoscenza» (*ibid.*), ove quest'ultima designa l'esame delle condizioni ontologiche che regolano la possibilità epistemica della conoscenza (45).

L'operazione che l'A. si propone di implementare, come dichiarato nell'Introduzione (1-25, spec. 6), richiede anzitutto che sia portato finalmente in primo piano ciò che il centrismo epistemologico tende sistematicamente ad occultare; in secondo luogo, essa implica la difesa di uno schema teorico alternativo che permetta di ricostruire le premesse metafisiche in gioco nella disputa tra l'Academia di Mezzo e la Stoa. A tal fine, l'A. struttura lo sviluppo argomentativo della propria ricerca in quattro capitoli, cui fa seguito una sezione conclusiva la quale, stante i contenuti, costituisce, di fatto, un capitolo ulteriore. Conviene, a questo punto, attraversare, capitolo per capitolo, l'intero volume, cercando di evidenziare, a mano a mano, gli elementi fondamentali e le eventuali criticità.

Il **Capitolo Primo** (*The Structure of Early Stoic Metaphysics*, 27-53), di natura prettamente propedeutica, oltre a delineare, nelle pagine finali (46-53), il peculiare (e già menzionato) approccio storiografico (che è filosofico e non storico, secondo la distinzione di Frede)² impiegato nel volume, illustra in maniera abbastanza dettagliata la teoria metafisica della Stoa antica. Sin dalle prime righe è enfatizzata la stretta interrelazione e codipendenza dispiegata, nello Stoicismo, dalle tre “parti” del discorso filosofico (logica, fisica, etica). Questa (radicale) unità e compenetrazione comporta il coinvolgimento in una tipologia di “olismo disciplinare” per cui la piena comprensione di ciascuna area del sapere filosofico riposa su di una comprensione sistematica dell’ontologia dell’essere nel suo complesso. Il “realismo metafisico” che ne deriva dipinge il mondo come un’unità le cui parti costituenti sono realmente correlate e relativamente disposte in maniera tale da essere accessibili alla facoltà epistemica dell’essere umano (e, dunque, conosciute). E questo in ragione del fatto che «one and the same *Logos* is responsible for producing the world and the epistemic faculties of mortal animals partaking in reason, which are expressed in speech and exercised in action» (30).

Le informazioni contenute nel primo capitolo risultano direttamente funzionali alla trattazione svolta nel **Capitolo Secondo** (*The Ontology of Stoic Apprehension*, 55-100). L’A. esplicita quelli che sono i principi metafisici sottesi alla concezione causale della *κατάληψις* stoica, riassumibili nella tesi per cui “se un soggetto umano ha rappresentazioni vere, allora l’animale ha esperienze causate da oggetti reali che sono *esterni* a lui” (57-59). Ciò significa che deve esistere una classe di *φαντασῖαι* (dacché le *φαντασῖαι* costituiscono la sola via d’accesso alla realtà oggettiva di cui l’uomo dispone) capaci di rappresentare fedelmente il modo in cui i corpi effettivamente si trovano, *a prescindere* dal darsi di un soggetto in grado di percepirli. Al fine di garantire l’esistenza di rappresentazioni siffatte, gli Stoici isolarono le condizioni (divenute note come “clausole” della *καταληπτικὴ φαντασῖα*) in grado di garantire che una data rappresentazione possieda quella “certa manifestazione” che è “propria” di un dato corpo (*propriam quandam haberent declarationem*, Cic. *Varro* 41 = *SVF* I 55), e sia tale cioè, da afferrare la “qualità individuale” (*qualitas*, *ποιότης*, Cic. *Varro* 6, 24 – 7, 25) propria di esso. Al «realism of absolute difference» (65) che ne consegue, fa da corollario l’impossibilità di rinvenire, in

² Frede 1992, 323-324.

natura, due corpi tra loro identici (Cic. *Luc.* 85 e 56). Come correttamente annotato da Snyder (spec. 62 e 64), anche la dottrina della “qualità individuale”, come già quella della rappresentazione catalettica, affonda le proprie radici nel *Teeteto* di Platone, in particolare nelle pagine 208c-e. Mi chiedo, tuttavia, se non sia lecito intravedere, sullo sfondo della nozione stoica di *ἰδία ποιότης*, anche, almeno in parte, un portato antisteneico. Mi riferisco, in particolare, alla dottrina dello *οἰκειὸς λόγος* (cf. Arist. *Metaph.* 5, 29, 1024b 26-34 = V A 152 SSR, e Alex. *Aphr. in Metaph.* 434, 25-435, 20 Hayduck = V A 152 SSR), quel discorso (definitorio) che manifesta la qualità propria dell’oggetto cui si riferisce e che, in quanto tale, «è δηλωτικός e quindi οἰκειὸς di esso»³. Una breve considerazione, poi, sul resoconto concernente le clausole della rappresentazione catalettica (cf. Cic. *Luc.* 18 = SVF I 59; Sext. *Emp. adv. Math.* 7, 248 = SVF I 59, e *adv. Math.* 7, 426 = SVF II 69; D.L. 7, 46 e 50 = SVF II 53 e 60). Da quanto si legge (60-63), l’A. sembra ricondurre tutte e tre le clausole all’insegnamento di Zenone («Zeno identifies the three conditions»). Come acutamente osservato da Ioppolo⁴, e recentemente ribadito da Alesse⁵, tuttavia, l’assenza, in Cic. *Luc.* 77 (SVF I 59), della terza clausola lascia intuire che essa sia stata integrata (da Crisippo?) in seguito alla critica da parte di Arcesilao, e che Zenone non ne avesse tenuto inizialmente conto. Sarebbe poi risultato forse utile, per completezza, un rapido cenno all’aggiunta, da parte dei νεώτεροι τῶν στωικῶν, della cosiddetta “quarta” clausola della definizione della καταληπτικὴ φαντασία, rintracciabile, seguendo Alesse (a cui si rinvia per tutte le delucidazioni e i dettagli del caso)⁶, in Sext. *Emp. adv. Math.* 7, 253 e 257 (il passo non è ricompreso negli SVF).

Come che sia la questione, il Capitolo Secondo costituisce, di fatto, il cuore dell’intero lavoro, dal momento che in esso è portata a termine, in particolare a partire da p. 66 e seg., la ricostruzione delle argomentazioni accademiche fondate su (l’identità de)gli indiscernibili nel contesto dell’ontologia della conoscenza. Ad avviso dell’A., infatti, gli argomenti degli indiscernibili sono indirizzati, per lo meno in prima istanza, alle condizioni *metafisiche* della κατάληψις stoica, vale a dire alla possibilità *metafisica* dell’unicità di corpi individuali. Gli esempi dei gemelli, delle

³ Brancacci 1990, 242. Cf. D.L. 6, 3, πρῶτος τε ὠρίσατο λόγον εἰπών, «λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν». ἔλεγέ τε συνεχές, «μανεῖν μᾶλλον ἢ ἡσθεῖν».

⁴ Ioppolo 2009, 93 (n. 38).

⁵ Alesse 2018, 148 (n. 11).

⁶ Alesse 2018, spec. 152-158.

uova e dei granelli di sabbia, cui si accompagnano quelli relativi a stati psichici particolari, si pensi al caso dei sogni, della follia o delle allucinazioni (Cic. *Luc.* 54-58; 84-86), sono vagliati e indagati, nel contesto del centrismo epistemologico, come un'offensiva ai danni della *καταληπτικὴ φαντασία*, offensiva che si manterrebbe "metafisicamente neutrale" rispetto al modello causale avanzato dal fondatore della Stoa. Secondo l'A., diversamente, nello stabilire, attraverso l'argomento della *ἀπαρραλλασία*, che per ogni rappresentazione vera di un certo oggetto esiste una rappresentazione da essa indiscernibile la quale proviene, non di meno, dal falso (o da qualcosa di non realmente sussistente), Arcesilao dispiega e promuove, in realtà, una ben precisa prospettiva metafisica. Quest'ultima prevede che per ciascun oggetto x numericamente distinto esista perlo meno un altro oggetto x^* numericamente distinto che risulta indistinguibile da x ed è in grado di provocare una *φαντασία* avente il medesimo contenuto rappresentazionale di una *φαντασία* generata da x (71). Tale indistinguibilità, sebbene non si dia *in atto*, rimane comunque valida per lo meno a livello potenziale; come a dire che per ogni oggetto realmente esistente, benché non esista *in atto* nessun altro essere che sia, al contempo, numericamente distinto e indiscernibile da esso, è almeno *genuinamente possibile* che un corpo siffatto si dia (75-77). Arcesilao introdurrebbe, così facendo, una vera e propria "variazione" metafisica (76-77), esprimibile nella tesi per cui in se stessi, e non – si badi bene – in quanto oggetti di percezione, i corpi individuali sono inapprensibili (*ἀκατάληπτα*). E anche qualora *in atto* i corpi individuali soddisfino il principio metafisico stoico dell'unicità sostanziale, ciò non è sufficiente ad eliminare la *possibilità* del darsi, per ogni oggetto reale, di un essere numericamente distinto ma indistinguibile da esso. Questa situazione si spiega tenendo conto del contenuto metafisico che l'A. si sforza di riconoscere nella tesi della *ἀκαταληψία* promossa da Arcesilao, tesi che denoterebbe lo "status relazionale" che i singoli corpi posti nel modello causale stoico sono *disposti* ad avere, in virtù della loro mancanza di relazione con animali dotati del potere di concedere e negare l'assenso (81). L'inapprensibilità costituisce, dunque, più che una proprietà *intrinseca* dei corpi esistenti, l'esito della mancata relazione tra questi ultimi e una determinata classe di esseri, quella degli esseri umani. I corpi causalmente responsabili della generazione di rappresentazioni vere nello spazio e nel tempo sono infatti relativamente disposti in modo tale da *non* poter generare rappresentazioni catalettiche per alcuno degli animali mortali

che partecipano della ragione. Parallelamente, sottoscrivere la tesi della ἐποχή περί πάντων (Sext. Emp. *M* VII 156-157 = part. 87 Vezzoli) non significa sospendere l'assenso *sempre* (come Cic. *Luc.* 78, nonché 68, potrebbero indurre a pensare), ma sospenderlo *su tutte le cose*. Nel passo di Sesto appena indicato l'invito a sospendere l'assenso su tutte le cose poggia in maniera piuttosto perspicua sulla tesi per cui tutte le cose sono inapprensibili (ἀκατάληπτα). Tale inapprensibilità, come si evince da *M* VII 155, non è riferita alle rappresentazioni, ma alle cose stesse (πάντ' ἔσται ἀκατάληπτα). Insomma: le cose intorno a cui il saggio sospende l'assenso non sono le rappresentazioni, ma gli oggetti/le cose in quanto corpi spaziotemporali che provocano l'insorgere di φαντασῖαι vere e false.

Il contenuto metafisico delle tesi di ἀκαταληψία e ἐποχή περί πάντων è corroborata, a ben vedere, anche da Cicerone, che pure tende sovente ad annullare (per ragioni legate anche al comportamento del verbo latino *percipi*, predicabile tanto degli oggetti quanto delle rappresentazioni, 91) la distinzione tra oggetto e percezione. In alcuni passi degli *Academica*, infatti, l'Arpinate lascia comunque trasparire in maniera piuttosto chiara la natura metafisico-ontologica della polemica anti-stoica di Arcesilao, la quale pone in questione non solo (o non tanto) la nostra facoltà conoscitiva, ma la conoscibilità delle cose in se stesse. È a causa dell'oscurità delle cose stesse (*earum rerum obscuritate*) e del loro essere avvolte nelle tenebre (*omnia tenebris circumfusa*), come si legge in *Varro* 44 (part. F 45 Vezzoli), che Arcesilao intraprese ogni sua battaglia contro Zenone, ed è la natura stessa che, occultando profondamente la verità nell'abisso (*in profundo veritatem [...] penitus abstruserit, Luc.* 32; cf. anche *Varro* 44, *in profundo veritatem esse demersam*), ha reso *omnia incerta* (*Luc.* 32).

Ora, ammettendo anche che la lettura metafisica di ἀκαταληψία e ἐποχή περί πάντων avanzata da Snyder funzioni in relazione ad Arcesilao, dobbiamo ammettere che la sua validità si estenda anche ai persecutori della sua linea di pensiero, in particolare a Carneade e ai suoi discepoli? O è lecito ipotizzare che con questi ultimi avvenga un "cambio di rotta", e si assista effettivamente a una sorta di svolta di natura epistemologica? L'A. mi pare propendere per la prima opzione. Si consideri il paragrafo 84 del *Lucullus* (discusso 77-80), incentrato sul caso dei gemelli. L'A. offre un'esegesi metafisica del passo, forzandolo in una direzione che contrasta con quella che mi pare essere la lettura più naturale di esso, ossia quella epistemologica. È bene anzitutto rimarcare che Cicerone (portavoce dell'Academia "scettica"), nel paragrafo in oggetto, rammenta

a Lucullo (portavoce di Antioco di Ascalona) di essere dinanzi un avversario condiscendente (*cum adversario facili*), un avversario, cioè, disposto a sottoscrivere (per quanto si tratti, a suo giudizio, di un principio comunque scarsamente credibile, cf. *Luc. 85, nec admodum credibile*) che una indiscernibilità come quella in gioco nell'argomento della ἀπαρλλαξία nelle cose stesse non si dia (cf. *ne sit sane*). Il problema è che essa può apparire (*videri certe potest*), ovvero può darsi al livello delle φαντασίαι. E poiché queste ultime costituiscono la nostra sola via d'accesso alla realtà, poco conta che le cose *in se stesse* siano perfettamente discernibili. Il *sensus*, da ultimo, ne esce comunque ingannato (cf. *fallet igitur sensum*)⁷. Del resto, come si legge poco dopo, «per quello di cui ora trattiamo non importa nulla sapere se un oggetto veduto non differisca affatto da un altro ovvero non possa esser distinto da quello anche se ne differisce» (*Luc. 85*)⁸.

Che la polemica con gli Stoici (e Antioco) assuma, almeno a partire da Carneade, carattere eminentemente gnoseologico, e concerna le nostre possibilità conoscitive (più che la struttura della realtà in sé), è ipotesi suffragata o suffragabile, mi pare, anche da quanto si legge in *Luc. 92*, ove Cicerone, trattando la questione dei soriti, afferma che «[l]a natura non ci ha dato alcuna cognizione di limiti in maniera tale che noi possiamo, rispetto a checchessia, stabilire fin dove si possa arrivare» (*Rerum natura nullam nobis dedit cognitionem finium ut ulla in re statuere possimus quatenus*)⁹. Il problema qui, diversamente da quanto emerge dai passi direttamente connessi alla posizione di Arcesilao, non è l'occultamento, da parte della natura, di tutte le cose, ma l'aver la natura imposto alle cose dei confini precisi, negandocene però la cognizione (*contra Snyder, 97*). Per Carneade e i suoi la posta in gioco non è ontologica, ma epistemologica. E non è un caso se proprio a costoro risale, con ogni probabilità, la distinzione, tracciata in *Luc. 32, inter incertum et id quod percipi non possit* (cf. anche *Luc. 110*, nonché la testimonianza, seppur non scevra di problemi, di Numen. *ap. Euseb. PE 14, 7, 15 = 26 des Places = F 124 Vezzoli*). Si potrebbe sostenere che, laddove la scaturigine dello “scetticismo” accademico, che riemerge, fra l'altro, in *Luc. 122*, è da ricercarsi in una riflessione di carattere eminentemente metafisico, im-

⁷ La lettura epistemologica è avallata anche da Reinhardt 2023, 56 (e relativo commento).

⁸ Cic. *Luc. 85, ad id enim quod agitur nihil interest omnibusne partibus visa res nihil differat an internosci non possit etiamsi differat* (trad. Del Re).

⁹ Trad. Del Re.

perniata, in prima istanza, sulla struttura di ciò che è, e solo in seconda battuta (e come conseguenza) sul nostro accesso epistemico a esso («Tutte codeste cose, Lucullo, ci si nascondono, occultate come sono e avvolte in tenebre fitte, di modo che [= rapporto di consequenzialità] nessun acume di umano ingegno ha tanta forza da poter penetrare entro il cielo, entro la terra»)¹⁰, con l'evolversi della polemica antistoica i caposaldi della posizione di Arcesilao finiscono per assumere una portata primariamente epistemologica. Faccio notare, solo di sfuggita, che una prima traccia dell'argomento della ἀπαρραλλαξία, rintracciabile, a mio giudizio (e forse non accidentalmente), nel *Teeteto* di Platone, precisamente a 158c, detiene valore chiaramente epistemologico.

A questo punto, e prima di procedere con una concisa presentazione dei contenuti della seconda metà del volume, vorrei proporre una riflessione di carattere generale sulla lettura che l'A. propone di Arcesilao. Pur concordando sull'esegesi ontologica del suo pensiero, non ne condivido le motivazioni. L'interpretazione avanzata da Snyder, da un lato, fa di Arcesilao, in ultima istanza, un mero parassita dell'ontologia zenoniana, negandogli qualunque originalità di pensiero; dall'altro, tende a trascurare – o, comunque, a tacere – la “patente” filosofica di Arcesilao, ovvero la sua appartenenza alla scuola di Platone. In un suo recentissimo contributo, Verde, insistendo sul «convinto platonismo di Arcesilao», ha mostrato come la proposta teorica di questi sia «ben comprensibile rimanendo nell'alveo della filosofia di Platone», *a prescindere* dalla polemica con gli Stoici (e con Zenone in particolare), polemica che servì, semmai, ad approfondire o, ancor meglio, *sistematizzare* il pensiero dell'accademico¹¹. Muovendo, in parte, sul solco tracciato da Tarrant¹² e Trabattoni¹³, Verde suggerisce di intravedere nella dottrina del flusso di tutte le cose richiamata da Socrate nella prima metà del *Teeteto* l'origine della filosofia di Arcesilao, dottrina che questi avrebbe potuto interpretare come platonica e che avrebbe potuto estendere a tutte le facoltà conoscitive dell'essere umano (non limitandola alla percezione sensibile, come accade nel *Teeteto*). L'idea del flusso universale avrebbe indotto Arcesilao a reputare *omnia incerta/ἀδηλα* (tesi, dunque, avanzata dell'accademico in prima per-

¹⁰ Cic. *Luc.* 122, *latent ista omnia, Luculle, crassis occultata et circumfusa tenebris, ut nulla acies humani ingenii tanta sit quae penetrare in caelum, terram intrare possit* (trad. Del Re; aggiunta tra parentesi quadre mia).

¹¹ Verde 2024.

¹² Tarrant 1985.

¹³ Trabattoni 2005.

sona, e non *contra Stoicos*), conclusione a cui sarebbe seguita, a propria volta, la formulazione (e sottoscrizione) della ἐποχή περὶ πάντων. E non è un caso che nel già citato par. 122 del *Lucullus*, alludendo alla posizione di Arcesilao, Cicerone richiami una visione del reale in sintonia con la *flux theory*. Certamente, quindi, la prospettiva difesa dal centrismo epistemologico è, se non falsa, almeno *incompleta*, e Arcesilao non è per nulla un pensatore “metafisicamente neutrale”, come vorrebbe il *mainstream*; ma non necessariamente per le ragioni avanzate da Snyder.

Il **Capitolo Terzo** (*Total Inaction and the Impossibility of Stoic Ethics*, 101-133) e il **Capitolo Quarto** (*The Old Academy's Traditional Hierarchy of Goods*, 135-180) costituiscono un unico blocco tematico. Nel Capitolo Terzo è esaminata la risposta fornita da Arcesilao all'accusa stoica di ἀπραξία e l'elaborazione, da parte sua, di una nozione “non-metafisica” o “minimalista” di “azione retta/appropriata” (τὸ καθήκον), in contrasto con quanto previsto dall'etica zenoniana, la cui coerenza poggia sull'impianto metafisico sotteso alla teoria della conoscenza (impianto, come ricordato, confutato da Arcesilao). Criticando la concezione causale della κατάληψις stoica, Arcesilao sovverte, da ultimo, l'intero edificio dell'etica eudemonistica della prima Stoa. In altri termini: Zenone, secondo Arcesilao, patrocina un'ontologia che non solo rende inapprensibili i corpi individuali, ma preclude, altresì, al contempo, la possibilità di una vita virtuosa. Quest'analisi preliminare sfocia, nel Capitolo Quarto, nel disvelamento di quello che l'A. ritiene essere il reale elemento di svolta insito nella proposta teorica di Arcesilao. Il “ridimensionamento” o, meglio, lo “sgonfiamento” metafisico del concetto di τὸ καθήκον da parte di quest'ultimo non solo osteggia la teoria della virtù zenoniana, ma si allontana, altresì, dalla tradizione etica propria dell'Academia Antica, da Speusippo a Polemone. Da sempre trascurato e omesso dai fautori del centrismo epistemologico, l'esame delle prospettive etiche dei membri dell'Academia che precedettero Arcesilao – esame meticolosamente condotto dall'A. –, mostra infatti come l'intera tradizione dell'Academia Antica, non diversamente da quanto accade nel caso della tradizione stoica, si espliciti nella identificazione e classificazione di carattere metafisico di una ben precisa gerarchia di beni, a partire da una *comprensione sistematica* del mondo nel suo complesso. Proprio nella scelta di adottare un'etica *senza metafisica* si cela, secondo Snyder, la vera svolta dell'Academia ellenistica. Per quanto concerne l'approfondita e attenta ricostruzione, condotta in questa sezione del volume, delle diverse dot-

trine etiche in gioco, merita forse fornire una precisazione in riferimento a quanto si legge a p. 102. Qui l'A., commentando un noto passo di Sesto (*adv. Math.* 7, 158 = F 87 Vezzoli), afferma che «Arcesilaus appropriates concepts used in Zenonian ethics, such as εὐλογον, ἀπολογία, κατόρθωμα, but in doing so reduces the latter (“right action”) to the Stoic notion of appropriate action that is assigned to the non-virtuous». Questo è, a mio giudizio, solo parzialmente vero, dacché la nozione di κατόρθωμα, come è stato spiegato, non è *mai* attestata nelle testimonianze su Zenone di cui disponiamo, e fu probabilmente introdotta, nel lessico tecnico stoico, soltanto a partire da Crisippo e proprio in seguito e in risposta alla posizione di Arcesilao¹⁴. Ciò significa che il termine κατόρθωμα non assume, in Arcesilao, significato esclusivamente dialettico, e costituisce, in qualche modo, un elemento originale della proposta dell'accademico. Sarà piuttosto Crisippo, successivamente, a impiegare il concetto con intento dialettico.

Infine, nell'**Analisi conclusiva** (*Concluding Analysis*, 181-188), l'A. pone in luce in che cosa realmente consista e si espliciti il recupero di Socrate da parte di Arcesilao e in che senso proprio in un certo “ritorno” a Socrate da parte di quest'ultimo risieda, da ultimo, il suo “cambio di direzione” rispetto all'Academia Antica. I sostenitori del centrismo epistemologico, i quali fondano sulla prospettiva epistemologica ascritta ad Arcesilao in *Varro* 45 la loro esegesi dell'iniziatore della Academia di Mezzo, falliscono nel comprendere che la continuità con la tradizione socratica che da esso emerge rispecchia null'altro che la lettura ciceroniana di suddetta continuità (ossia quello che l'A. definisce il “terzo stadio” della «three-stage genealogy of increasing selfconsciousness», la struttura concettuale che tiene insieme la tradizione socratica, cf. *Varro* 44-46: 184-186). Il lascito socratico di Arcesilao si concretizza semmai, secondo l'A., nello stile e nella metodologia argomentativi da lui adottati, i quali segnano una netta dipartita dall'approccio pedagogico adottato da Polemone (fondato su di un ben preciso impianto metafisico) nel contesto della sua polemica nei confronti dell'etica zenoniana (181-182, 188). La modalità argomentativa di Arcesilao, diversamente da quanto accade con i suoi predecessori, procede accettando provvisoriamente le premesse e i concetti della fisica di Zenone, al fine di esaminare criticamente l'ontologia sottesa alla dottrina della κατάληψις e, di conseguenza, l'etica eudemonistica stoica che su di essa riposa.

¹⁴ Si veda almeno Ioppolo 1986, 131-134, 185-187.

Sul piano strettamente formale, la ricerca è senza dubbio intelligentemente organizzata e strutturata nelle sue varie parti. La bibliografia (189-201) è completa e aggiornata, e molto apprezzata, almeno ad avviso di chi scrive, è la presenza, in chiusura, di un indice tematico e dei nomi (antichi e moderni, 202-208), seguito da un accurato *index locorum* (209-217), strumenti preziosi per chiunque intenda affrontare il volume. Volendo rilevare una possibile criticità dell'opera (forse legata principalmente a preferenze soggettive e non a un difetto oggettivo), segnalerei che, nonostante la relativa sinteticità e concisione dello studio, l'approccio tendenzialmente analitico adottato dall'A. rende la lettura e la comprensione a tratti ostiche; inoltre, il continuo ricorso a nomenclature («interpretation *de re/de dicto/de traditione*», «humanistic/anti-humanistic viewpoint», ecc.) finisce, contro le intenzioni dello stesso A., per disorientare il lettore, conferendogli talvolta l'impressione di non trovarsi dinanzi a uno studio di storia della filosofia antica. Va ribadito, in ogni caso, che tutto ciò non inficia la bontà argomentativa dell'indagine svolta da Snyder, la quale, seppur non integralmente condivisibile nei dettagli, pone in essere, a mio parere, un'operazione culturale importante e meritevole, proponendo un mutamento di paradigma che, andando ben oltre la figura e la posizione di Arcesilao, coinvolge il nostro intendimento e la nostra concezione della filosofia ellenistica nel suo complesso.

Bibliografia

- Alesse 2018: F. Alesse, *La rappresentazione catalettica nella Stoa post-crisippea*, in F. Verde, M. Catapano (eds.), *Hellenistic Theories of Knowledge*, «Lexicon Philosophicum» (Special Issue), Rome 2018, 145-168.
- Brancacci 1990: A. Brancacci, *Oikeios Logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli 1990.
- Dorandi 1991: T. Dorandi, *Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici*, Berlin-Boston 1991.
- Fleischer 2023: K. Fleischer (Hrsg.), *Philodem, Geschichte der Akademie*, Leiden 2023.
- Frede 1992: M. Frede, *Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie*, «Revue de Metaphysique et de Morale» 97/3, 1992, 311-325.

- Ioppolo 1986: A.M. Ioppolo, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Napoli 1986.
- Ioppolo 2009: A.M. Ioppolo, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Napoli 2009.
- Reinhardt 2023: T. Reinhardt, *Cicero's Academic libri and Lucullus: A Commentary with Introduction and Translations*, Oxford 2023.
- Tarrant 1985: H. Tarrant, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge 1985.
- Trabattoni 2005: F. Trabattoni, *Arcesilao platonico?*, in M. Bonazzi, V. Celluprica (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul Platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli 2005, 13-50.
- Verde 2024: F. Verde, *Arcesilao scettico? Problemi e considerazioni*, in M. De Palo, L. Marchetti, F. Sterpetti (a cura di), *Quaderni di Villa Mirafiori 1*, Milano 2024, 15-39.

Chiara ROVER