



Università
Ca' Foscari
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo
Graduate School**

**Dottorato di ricerca
in Italianistica e Filologia classico-medievale
Ciclo XXVI
Anno di discussione 2015**

***Problemi aristotelici nei secondi Miscellanea di
Angelo Poliziano: «universale» ed «entimema»***

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: L-FIL-LET/08
Tesi di Dottorato di Elisa Saltetto, matricola 955859**

Coordinatore del Dottorato

Prof. Tiziano Zanato

Tutore del Dottorando

Prof. Filippomaria Pontani

Ai miei genitori

Indice

<i>Introduzione</i>	III
a. L'«archeologia» dei problemi aristotelici sull'«universale» e l'«entimema».....	III
b. Criteri di riedizione del testo.....	VIII
<i>Universale</i>	I
1) Poliziano di fronte alla «questione degli universali»	2
a. L' <i>Isagoge</i> di Porfirio alle <i>Categorie</i> di Aristotele: storia e preistoria della «questione degli universali». Alcuni brevi cenni per una contestualizzazione del problema.....	2
b. L'interpretazione boeziana dell' <i>Isagoge</i> di Porfirio e del «problema degli universali». Alcuni spunti di riflessione.....	22
c. Poliziano e l'universale (τὸ καθόλου) aristotelico.....	28
d. Alcune considerazioni conclusive sul problema degli «universali» e la soluzione proposta da Poliziano. Cenni su Plotino, maestro di Porfirio e sulla critica ad Aristotele.....	34
e. Le fonti filosofiche dirette del Poliziano e i suoi colloqui con alcuni dotti del tempo.....	41
f. Alcune osservazioni sul lessico filosofico del Poliziano nel cap. 53.....	46
2) Il capitolo 53 dei II <i>Miscellanea</i>: testo, apparato e traduzione	50

Entimema	63
1) L'entimema in Aristotele	63
a. L'entimema come elemento centrale della retorica.....	63
b. L'entimema da Sofocle ad Aristotele.....	66
c. L'entimema tra retorica e logica.....	70
d. Il verosimile e il segno.....	76
2) L'entimema come sillogismo breve	83
a. L'autorità di Quintiliano.....	83
i. Entimema come <i>argumenti conclusio vel ex consequentibus vel ex repugnantibus</i>	88
ii. <i>Argumenti conclusio ex consequentibus</i> come epichirema.....	90
iii. <i>Conclusio ex repugnantibus</i> come entimema. Entimema come <i>contrarium</i>	100
iv. Entimema come sillogismo retorico e imperfetto.....	103
b. L'entimema come συλλογισμὸς ἀτελής e l'intuizione di Giulio Pace.....	105
c. Ἀτελής: una glossa nata in ambiente stoico. Ancora su QUINT. V, 10, 1-3.....	111
d. Ἀτελής nei commentatori greci: tra Stoicismo ed esegesi del testo aristotelico. Alcune precisazioni.....	121
e. L'entimema nel Medioevo: la testimonianza di Boezio e la tradizione araba. Alcuni cenni.....	123
3) L'entimema dal tardo Medioevo al Rinascimento	128
a. La <i>Rhetorica</i> nel Medioevo e nel primo Rinascimento. Cenni sulla diffusione e il ruolo del trattato aristotelico nell'Occidente latino e nell'Oriente greco.....	128
i. La <i>Rhetorica</i> nel mondo latino.....	128
ii. La <i>Rhetorica</i> nel mondo bizantino.....	141
b. Le forme dell'entimema nella retorica di Giorgio di Trebisonda.....	156
i. L'ingresso della <i>Rhetorica</i> aristotelica nel mondo rinascimentale e la controversia platonico-aristotelica del Quattrocento: alcuni cenni.....	156
ii. Le prime opere retoriche del Trapezunzio e l'intento di coniugare retorica greca e latina.....	162
iii. I <i>Rhetoricorum libri V</i> e la dottrina ermogeniana dell'entimema.....	163
iv. L'entimema nell' <i>Isagoge dialectica</i>	167
v. La traduzione della <i>Rhetorica</i> aristotelica; la <i>Comparatio phylosophorum Aristotelis et Platonis</i> e la reazione del Cardinal Bessarione.....	177
c. L'entimema nella dialettica di Lorenzo Valla.....	185
d. L'entimema nella logica di Giovanni Argiropulo.....	193
4) L'entimema secondo Angelo Poliziano	198
a. Il capitolo 55 dei <i>Miscellaneorum Centuria secunda</i> : testo, apparato e traduzione.....	198
b. <i>Excursus di commento e contestualizzazione</i> del capitolo poliziano.....	208
i. Poliziano e i 'peripatetici'. Alcune considerazioni sulla concezione della dialettica secondo l'Umanista a partire dalle sue prolusioni ai corsi su Aristotele.....	208
ii. Cenni al dibattito umanistico in merito al rapporto tra retorica e filosofia. Ancora sul corretto valore di 'peripatetico' secondo Poliziano e gli Umanisti.....	215
iii. La definizione dell'entimema aristotelico in Angelo Poliziano.....	222
iv. Poliziano lettore della <i>Rhetorica</i>	224
v. Epilogo. Cenni sulla questione dell'entimema nel Cinquecento.....	239
Bibliografia	I-XXXVII

Introduzione

«Universale» ed «Enthymema» sono, all'interno della Seconda *Centuria* dei *Miscellanea* di Angelo Poliziano, due capitoli di interesse filosofico e, nella fattispecie, di ambito propriamente aristotelico. In essi l'umanista di Montepulciano si dedica infatti all'esame di due complesse questioni di esegesi del testo del filosofo greco: nel primo si concentra sulla corretta interpretazione dell'uso di «τὸ καθόλου» («universale»), da parte di Aristotele, nella *Physica* e negli *Analytica Posteriora*; nel secondo, invece, rivolge la sua attenzione alla precisa individuazione della natura dell'«ἐνθύμημα», il cosiddetto 'sillogismo retorico' cui Aristotele fa riferimento sia nella *Rhetorica* che in alcuni passi dell'*Organon*. In questa breve introduzione ci proponiamo di illustrare quali esigenze siano emerse dalla ricerca critica, filosofica e filologica condotta su questi due testi e di giustificare, in questo modo, il tipo di approccio metodologico adottato nella presentazione e nell'analisi dei capitoli.

a. L'«archeologia» dei problemi aristotelici sull'«universale» e l'«entimema»

Il periodo in cui si colloca la stesura della Seconda *Centuria* - rimasta, com'è ben noto, incompiuta per la prematura scomparsa dell'autore - coincide con gli anni 1493-1494¹, anni che, se pur furono gli ultimi della breve vita dell'Umanista, certo possono testimoniare appieno l'elevato grado di maturità intellettuale e di erudizione ormai raggiunto dall'Ambrogini, proprio nel momento in cui, tra l'altro, egli occupava la cattedra di Filosofia presso lo Studio fiorentino, ove teneva pubbliche letture e corsi principalmente incentrati sull'esposizione della dottrina aristotelica².

Come hanno giustamente ricordato Vittore Branca e Manlio Pastore Stocchi, moderni editori del testo della Seconda *Centuria*, sono per l'appunto soprattutto i grandi incontri e i grandi episodi occorsi al Poliziano nei suoi ultimi tre anni di vita (dopo l'affermazione e la diffusione della *Centuria prima*), a trovare puntuale riscontro nella *Secunda*:

«Sono chiari, anzitutto, i riflessi delle esperienze avute dal Poliziano nel viaggio filologico-antiquario compiuto col Pico, tra il giugno e il luglio del 1491 a Bologna, a Padova e a Venezia. Sono ricordi e citazioni, quelli nella *Centuria secunda*, che rispondono con singolare precisione [...] alle note del diario autografo conservatoci dal Monacense lat. 807 e alle notizie trasmesse, il 20 giugno [scil. 1491], a Lorenzo in una vivace lettera. Anche l'attività filologica del Poliziano, che negli ultimi anni trova soprattutto espressione impegnata e continua nei corsi accademici e nelle letture preparatorie [...], si riflette puntualmente nelle pagine della *Secunda*: a cominciare, per esempio, dalle lezioni private del '90-'91 su Plinio e la *Fisica* di Aristotele e da quelle pubbliche dello stesso anno sull'*Etica*. [...] A corsi contemporanei, o quasi, alla stesura della *Centuria Secunda* il Poliziano si riferisce poi quando parla - alle volte con una fresca immediatezza di espressioni - delle sue 'esposizioni' dei *Priora* ('92-'93) e delle *Tusculanae* ('93)»³.

Le numerose esperienze, culturalmente spesso folgoranti, dei suoi ultimi anni avevano portato, dunque, il Poliziano, già profondo conoscitore, in virtù della sua lunga militanza umanistica, delle grandi opere classiche greche e latine (tanto di quelle rimaste sempre note ai lettori quanto di

¹ BRANCA-PASTORE STOCCHI 1972, I, 3, 8-9 (in part. 9: «La redazione a noi pervenuta della *Centuria secunda* dovette esser stesa [...] dal Poliziano fra l'estate del 1493 e la morte [avvenuta a Firenze, il 29 settembre del 1494], che con tutta probabilità troncò quel lavoro impegnatissimo»).

² Sulla cronologia e gli argomenti dei corsi del Poliziano presso lo Studio fiorentino cfr. BRANCA-PASTORE STOCCHI 1972, I, 8 n. 13; per il registro completo degli anni di insegnamento del Poliziano cfr. in particolare VERDE 1973, I, 342, 345, 348, 351, 354; II, 26-29.

³ BRANCA-PASTORE STOCCHI 1972, I, 8.

quelle scoperte negli anni a lui più vicini), ad avvicinarsi, innanzitutto, alla lettura e allo studio, che diveniva man mano filologicamente sempre più preciso ed accurato, di antichi scrittori di scienza o di storia naturale, nelle cui opere egli andava spesso in cerca dei passi meno conosciuti, più oscuri o di più difficile e controversa interpretazione. L'umanista si era pertanto accostato, con curiosità intellettuale e desiderio di erudizione, ad autori come Ippocrate, Euclide, Apicio, Celso, Manilio, Plinio, Columella, Ateneo, Galeno, Eliano, Pelagonio, Simplicio⁴. La sua indole di studioso instancabile e curioso e le numerose e diversificate frequentazioni colte che popolavano il vivace mondo intellettuale dell'epoca lo avevano indotto, però, a non trascurare d'altro canto neppure la patristica, sia greca che latina ed inoltre, lo avevano invitato a riflettere anche sulle opere di molti autori medievali, più o meno noti: in questo modo egli era riuscito a crearsi un bagaglio di letture, conoscenze e competenze personali che spaziava da Filone, Paolo, Origene, Atanasio, Gregorio di Nissa, Ambrogio, Girolamo, Agostino, Paolino da Nola, Isidoro di Siviglia, fino ad Ugo di S. Vittore, Averroè, S. Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Guglielmo da Ockham, Buridano. Si trattava – e questo vale in particolare nel caso dei Padri - di scrittori che erano già ben presenti nella *Centuria prima*, opera in cui, però, essi venivano menzionati «più per puntiglio [...] e in funzione polemica contro i bigotti nemici delle *literae humaniores*»⁵ che non – come avverrà nella *secunda* - come veri e propri 'autori' da criticare, accettandone o confutandone dottrine e teorie, o da 'mettere a confronto' con altri autori ed altre «auctoritates», utilizzandoli come testimonianze più o meno attendibili per chiarire, nei testi presi in esame, luoghi ancora oscuri o per aggiungere nuove informazioni a quelle già ricavabili da una semplice lettura⁶.

L'accresciuta sensibilità del Poliziano degli ultimi anni sia per le questioni 'tecniche' o scientifiche, sia per i problemi di natura 'spirituale', e, quindi, più in generale, per tutto quanto riguardava il pensiero umano, in special modo in ambito scientifico, etico, politico, ma anche metafisico, portava necessariamente con sé, però, l'urgenza di uno studio più approfondito della filosofia. L'interesse filosofico era già stato certamente proclamato dall'umanista nella «coronide» della *prima Centuria*, in cui era stato attribuito all'influenza e, per così dire, quasi alla benevola insistenza dell'amico Pico⁷; ora, invece, nella *secunda*, esso era divenuto un interesse e un desiderio consapevole, pienamente maturo e svincolato da specifiche sollecitazioni picchiane (o anche – potremmo dire - ficiniane, dato l'ambiente fiorentino in cui il Poliziano si trovava ad agire); esso si

⁴BRANCA-PASTORE STOCCHI 1972, I, 12.

⁵BRANCA-PASTORE STOCCHI 1972, I, 13.

⁶In proposito cfr. anche quanto affermato da FERA 1998, 333-35: «Sembra che Poliziano mirasse a differenziare la seconda centuria tentando nuove strategie di ricerca ed inoltrandosi in campi che non erano peculiari dei filologi. Le ragioni di tanta incertezza dipendevano con ogni probabilità dall'accoglienza che avevano avuto i primi *Miscellanea*. [...] Il problema era costituito da un libro, la prima centuria dei *Miscellanea*, apparso nel 1489, un libro al quale Poliziano per la prima volta aveva consegnato alcuni risultati del proprio mestiere di filologo. Prima di quel libro, pur essendo in attività militante da circa dieci anni, egli non aveva dato alle stampe neppure un rigo. È naturale che a quel volume Poliziano avesse affidato il senso stesso del proprio lavoro, che era poi il messaggio di un rinnovamento nei metodi della ricerca filologica ed antiquaria. Padrone assoluto del campo dei *Miscellanea* sono le fonti, ma la regola nuova imponeva una loro preliminare corretta valutazione, contro le siepi che con esse costruivano i commentatori contemporanei, ed insieme la definitiva scomparsa del principio d'autorità. Era la strada che avrebbe gradualmente portato alla logica stemmatica; ma in quel particolare momento neppure i più agguerriti compresero la novità metodologica della proposta». Nella seconda centuria Poliziano punterà, in effetti, come sarà reso evidente dai capitoli presi in esame in questo lavoro, ad un ulteriore perfezionamento del suo metodo di lavoro filologico, tutto incentrato sull'analisi diretta delle fonti e sulla loro fedele valutazione ed interpretazione.

⁷POLIT. *Misc. I*, ed. KATAYAMA 1982, 352-53: «Is [*scil.* Picus] me institit ad philosophiam, non ut antea somniculosis, sed vegetis vigilantibusque oculis explorandam»

era, in sostanza, elevato a specifica ed autonoma esigenza personale, rivolta, dati gli interrogativi che lo stesso Ambrogini si era posto nelle sue personali ed individualissime ricerche, non tanto alla filosofia platonica (di gran lunga più 'in voga' nella Firenze di quegli anni), ma soprattutto allo studio attento ed accurato della dottrina aristotelica. Come, a ragione, è stato sottolineato da Vittore Branca e Manlio Pastore Stocchi,

«prescindendo da Platone (tanto citato e studiato nella *Centuria prima*) e da ogni riferimento all'ermetismo e alla cabala (che proprio allora entusiasmavano i suoi grandi amici), il Poliziano punta [...] su *Aristotile e gli aristotelici*. È del resto il periodo in cui si accentua l'influenza di Gerolamo Donato, interprete di Alessandro di Afrodisia, e di Ermolao Barbaro, traduttore e commentatore di Temistio e di Gilberto Porretano (letto dal Poliziano nel corso del '91-'92), e della *Logica*, della *Fisica*, dell'*Etica* e della *Poetica*; sono gli anni dei *corsi insistentemente aristotelici, delle ricerche e delle trascrizioni di testi dello Stagirita e dei suoi commentatori ed interpreti, dalla Politica alle opere di Simplicio e di Teodoro Metochite e di San Tommaso*. Sono tutti autori notevolmente presenti nella *Centuria secunda*, nella quale [...] sono sviluppati argomenti aristotelici per circa un quinto dei capitoli»⁸.

Si può dunque affermare con sicurezza che Aristotele è uno degli indiscussi protagonisti della *Centuria secunda*: il filosofo greco, pur essendo già presente, infatti, quasi come in una cornice ideale, nel primo e nell'ultimo capitolo della *Centuria prima*, non aveva avuto, in quella sede, lo spazio di analisi e approfondimento che il Poliziano gli consacrerà nei suoi *Secondi Miscellanea*⁹. Qui egli farà, invece, di Aristotele un maestro di scienza o di critica in ben sette capitoli¹⁰, e, inoltre, arriverà addirittura a delineare, all'interno dell'opera, quasi una piccola 'sezione aristotelica', che si apre con il capitolo 50 (*Politicus Aristotelis. De uxore*), il quale è, in senso proprio, il 'meno filosofico' all'interno di questo gruppo, prosegue con il 51 (*Calculi*), si interrompe brevemente per l'inserzione del 52 (*Phryne*), su un passo properziano, e raggiunge il culmine con i capitoli 53 (*Universale*), 54 (*Συναριθμουμένην*) e 55 (*Enthymema*), interamente dedicati all'analisi critica di questioni di filosofia aristotelica.

Nella nostra ricerca abbiamo scelto di soffermarci sui capitoli 53 (*Universale*) e 55 (*Enthymema*) in quanto si tratta di due testi in cui, di fatto, nonostante gli argomenti trattati siano, tutto sommato, piuttosto diversi, l'interesse per la definizione di alcune questioni di logica aristotelica è senz'altro prevalente e il metodo applicato dal Poliziano nell'esegesi dei passi aristotelici è, in sostanza, molto simile. L'obiettivo principale dell'Ambrogini sarà, infatti, in entrambi i capitoli, quello di 'andare a fondo' nell'analisi nel testo greco tornando direttamente ad Aristotele, superando il più possibile la mediazione (che spesso si rivela fuorviante) delle fonti indirette¹¹. I passi controversi o di difficile interpretazione saranno dunque riproposti dall'autore,

⁸ BRANCA-PASTORE STOCCHI 1972, I, 13-14. Corsivi miei.

⁹ Cfr. POLIT. *Misc. I*, 1 (titulus), ed. KATAYAMA 1982, 189: «Defensus a calumnia Cicero, super enarrata vi novi apud Aristotelem vocabuli, quod est endelechia» e *ibid.* cap. 100, § 8, ed. KATAYAMA 1982, 349: «Aristoteles certe in libro secundo *de caelo*, tardiores ob id ait esse superiores orbes». Oltre che in questi due luoghi, Aristotele, nella *Centuria Prima* compare, a mo' di citazione, nei capitoli 2 (al § 7), 15 (§16) e nel celebre capitolo 90, il più 'aristotelico' dei tre perché dedicato alle traduzioni del Gaza delle opere zoologiche dello Stagirita.

¹⁰ Si tratta dei capp. 9 (*Niptra*), 10 (*Aetia*), 15 (*Ocellatae*), 37 (*Crocodilus*), 42 (*Decussare et decussatim*), 46 (*Elephanti*) e 49 (*Taras*). In proposito cfr. anche BRANCA-PASTORE STOCCHI 1972, I, 55-56, n. 33

¹¹ In entrambi i capitoli, infatti, come si vedrà più nel dettaglio, l'umanista supererà l'interpretazione all'epoca più diffusa dei problemi aristotelici presi in esame: riguardo alla questione dell'«universale» non si fermerà alla contrapposizione medievale, e ancora in voga presso i suoi contemporanei, tra un 'universale della *Physica*' e un 'universale della *Logica*' (contrapposizione che si poteva ritrovare soprattutto nelle opere di San Tommaso e di

esaminati nel dettaglio, talora tradotti in latino (con un metodo di traduzione volto il più possibile a non intaccare il significato del greco, ma anzi, a valorizzarne le sfumature e a rendere più comprensibile il messaggio aristotelico, anche a destinatari privi di specifica familiarità con il lessico filosofico greco), e spesso confrontati con luoghi simili reperibili all'interno dello stesso *corpus* dello Stagirita¹². Il metodo applicato dal Poliziano in questi due capitoli ha, dunque molto di innovativo, soprattutto perché 'interpretare Aristotele con Aristotele' non era certamente ancora una pratica così diffusa ai suoi tempi¹³; non per questo, però, si può dire che l'Umanista ignori totalmente la tradizione scolastica e medievale, che tante energie aveva profuso proprio nell'esegesi del *corpus* aristotelico e che, sotto diversi aspetti, continuava ad alimentare il dibattito quattrocentesco sulla filosofia peripatetica. Il Poliziano, dunque, pur nell'indiscussa genialità della sua produzione, che senza alcun dubbio lo distingue, per talento e per originalità, da molti dei suoi contemporanei, è e resta comunque anche un figlio del suo tempo e, in quanto tale, è ben conscio del dibattito culturale che da secoli animava, soprattutto intorno ad alcuni punti cruciali e controversi (di cui le questioni dell'universale e dell'entimema sono tra gli esempi più significativi) gli interpreti del testo aristotelico.

Nei due capitoli presi in esame si palesa senza dubbio, infatti, l'eco delle accurate letture aristoteliche dell'umanista e delle sue personalissime riflessioni sull'interpretazione e sulla ricezione degli scritti di Aristotele in età bizantina, nella tarda antichità e lungo il corso del Medioevo, e si ritrovano anche i risultati di alcune delle sue discussioni con gli umanisti e con gli Scolastici suoi contemporanei sulle tematiche più dibattute e complesse dell'esegesi aristotelica¹⁴. Per questo

Averroè - cfr. *POLIT. Misc. II*, ms. Venezia, FGC I, f. 74^r, rr. 11-12: «Piget autem referre hoc loco quid Averrois, ¹² quid Thommas, qui <d> alii dicant et quantopere in ea re digladiantur, quoniam morositates istiusmodi procul Miscellaneorum proposito sunt»); allo stesso modo, riguardo all'entimema andrà oltre l'interpretazione quintiliana ancora seguita dai peripatetici del suo tempo, secondo la quale esso non era null'altro che un sillogismo privo di una delle premesse (vd. *POLIT. Misc. II*, ms. Venezia, FGC I, f. 78^r, rr. 8-10: «Nec mihi quisquam nunc auctoritatem obiciat Quintiliani: non enim illud quaerimus, quo pacto Quintilianus hoc accipiat, sed quo pacto Aristoteles»).

¹² Questo avverrà in particolare nel capitolo dedicato all'universale, per il quale si cercherà, in questo studio, di mettere il più possibile in luce l'originalità del Poliziano nella tecnica di traduzione dal greco: traducendo in latino alcuni brevi passi aristotelici egli 'rivisiterà', infatti, il lessico della tradizione scolastica. Pur servendosi, dunque, dei termini della tradizione medievale, egli ne farà un uso più consapevole, innovando laddove erano necessari termini più precisi o pregnanti e cercando, allo stesso tempo, di soddisfare principalmente il criterio di fedeltà assoluta al messaggio dello Stagirita.

¹³ In proposito vd. per es. BIANCHI 1996.

¹⁴ È in particolare nel caso del dibattito sull'«universale» aristotelico che si potrà fare esperienza diretta delle discussioni che il Poliziano intratteneva con gli intellettuali del tempo, tra i quali troviamo, naturalmente, sia altri umanisti, sia con alcuni dotti di estrazione scolastica. È questo il caso, per esempio (come si vedrà più in dettaglio nell'analisi del testo), del suo colloquio con il domenicano e scolastico Francesco di Tommaso, suo maestro di logica, con il quale l'umanista, fin da giovane età, aveva affrontato proprio il tema dell'interpretazione dell'«universale» aristotelico, e con il quale molto probabilmente intratteneva ancora legami, culturalmente molto fruttuosi, anche all'epoca della stesura dei secondi *Miscellanea*. Echi del dibattito contemporaneo su questi temi di filosofia peripatetica si osserveranno, allo stesso modo, anche nel capitolo dedicato all'entimema, soprattutto nella fase iniziale del capitolo, in cui l'Ambrogini mette in dubbio le parole di coloro che, ai suoi tempi, si definivano «Peripatetici» pur non sapendo leggere Aristotele in greco e, per questo motivo, erano rimasti fermi all'interpretazione quintiliana dell'entimema, la quale certamente non rispecchiava con fedeltà il messaggio dello Stagirita, ma era frutto di successive rielaborazioni (cfr. in particolare *POLIT. Misc. II*, ms. Venezia, FGC I, f. 76^v, rr. 4-8: «Pro recepto habent qui se peripateticos hodie profitentur nullo alio differre a syllogismis enthymemata, hoc est a ratiocinationibus commenta, nisi quod in syllogismis intentio, assumptio connexioque ponantur, hoc est, ut ipsi appellare solent, maior minorque pro<po>itiones et conclusio; sed in enthymematis, unam deesse aiunt propositionem, plerunque illam tamen quae maior vocetur»). Come verrà messo in luce dallo studio specifico sul capitolo e il suo contesto, dietro alla stesura di «Enthymema» si ritrovano, nello stesso tempo, esattamente come avveniva per «Universale», anche i frutti delle

motivo è apparso non solo necessario, ma anche veramente indispensabile, ai fini di una completa e corretta comprensione sia del contenuto stesso dei due capitoli poliziani, sia del loro significato e della loro rilevanza nel più ampio contesto della critica filosofica, presentare, innanzitutto, una sorta di ‘ricostruzione archeologica’ della genesi e dello sviluppo dell’interpretazione dei passi aristotelici presi in esame dal Poliziano nella sua indagine sull’«universale» e sull’«entimema» in Aristotele. Si sono ripercorse, dunque, le varie soluzioni e linee interpretative che la critica filosofica, dall’antichità fino all’epoca del Nostro (e, per il caso dell’entimema, poco oltre, fino al Cinquecento¹⁵), ha proposto ed adottato dinanzi a queste due complesse problematiche. Un tale tipo di ricerca ‘archeologica’ sulle origini, l’evoluzione e la stratificazione di interpretazioni di cui l’«universale» e l’«entimema» aristotelici sono stati fatti oggetto nel corso dei secoli ci ha offerto la possibilità di confrontarci con una grande quantità di testi (naturalmente in gran parte a carattere filosofico), redatti in epoche diverse e con differenti impostazioni e obiettivi, e, nello stesso tempo, ci ha consentito di attraversare e di cercare di ricostruire la storia della tradizione manoscritta di alcuni scritti aristotelici (in particolare della *Rhetorica*¹⁶), poiché proprio la storia della tradizione del testo resta senza dubbio quanto di più utile e indispensabile per rendere ragione dello sviluppo, della ripresa, dell’interpretazione (o – come si vedrà in particolare nel caso dell’entimema – del fraintendimento) di un determinato concetto nel corso dei secoli.

I risultati di quest’indagine ‘archeologica’ sono stati, per certi versi, sorprendenti: essi ci hanno resi, infatti, pienamente coscienti dell’importanza e del valore che avrebbe avuto in tutta la storia della critica ad Aristotele, se non fosse caduto nell’oblio, il contributo del Poliziano a proposito di due elementi veramente sostanziali nella dottrina aristotelica quali appunto il concetto di «universale» e di «entimema». L’approccio storico qui adottato, mirato, dunque, alla ricostruzione della storia di queste due ‘idee’ nella critica filosofica, ci ha invitati anche a rivolgere la nostra attenzione, sebbene senza alcuna pretesa di esaustività, alle soluzioni offerte dalla moderna riflessione filosofica sul pensiero dello Stagirita. Le affermazioni del Poliziano sono apparse, da questo punto di vista, come straordinariamente vicine all’interpretazione moderna e contemporanea dell’«universale» e dell’«entimema» negli scritti aristotelici, tanto che l’Umanista andrebbe senz’altro contemplato, almeno per quanto riguarda il contributo alla definizione di questi due concetti, tra gli interpreti più autorevoli del testo dello Stagirita, al pari (se non più) di molti altri filosofi ‘di professione’ medievali e rinascimentali.

È stata, dunque, probabilmente la peculiarità di questi due capitoli, oltre alla natura dei temi affrontati, a richiedere – e, forse, addirittura ad esigere – uno studio di questo tipo, che fosse, per l’appunto, in grado di offrire al lettore un quadro il più possibile completo dello sviluppo dell’analisi

discussioni che il Poliziano intratteneva, negli stessi anni, con gli umanisti dell’epoca, primi fra tutti il suo grande amico Pico della Mirandola ed Ermolao Barbaro.

¹⁵La ripresa cinquecentesca del dibattito sull’entimema, che si svolgerà, in particolare, proprio all’interno del mondo accademico, sarà ulteriore conferma dell’importanza e del senso di questo capitolo poliziano, il quale si colloca dunque in un ben preciso contesto, al quale queste tematiche non erano certamente estranee.

¹⁶L’indagine sulla tradizione manoscritta della *Rhetorica* aristotelica, testo quasi sconosciuto al mondo bizantino (molto più legato, per quanto concerne gli studi retorici, ai manuali di Ermogene, Aftonio e dei loro commentatori) e spesso trascurato anche in Occidente (dove la sua trasmissione era stata affidata a traduzioni medievali non troppo attendibili), ha permesso di gettare una piccola luce anche sul Poliziano come ‘lettore della *Rhetorica* greca’ di Aristotele, e come suo genuino interprete. La presenza, inoltre, di una significativa e particolare variante nel breve passo della *Rhetorica* citato dall’Ambrogini nel corso del capitolo ci ha consentito, inoltre, di ipotizzare che l’umanista si sia servito, per la sua personale lettura del trattato, di un manoscritto facente parte, all’epoca, della biblioteca dell’amico Pico, nella fattispecie dell’attuale ms. Città del Vaticano, Vat. gr. 1340.

di queste tematiche nel corso dei secoli e, quindi, in qualche modo, potesse anche motivare la scelta stessa del Poliziano di dedicare due interi capitoli della sua seconda *Centuria* proprio a questi argomenti, certo non secondari nel dibattito filosofico a lui precedente e contemporaneo.

b. Criteri di riedizione del testo

La necessità dell'approccio 'storico' e i risultati raggiunti in tal modo ci hanno portato a riflettere, nello stesso tempo, anche sull'opportunità di andare, per così dire, 'oltre' le acquisizioni ottenute dall'edizione della *Centuria Secunda* dei *Miscellanea* del Poliziano, la quale, pur essendo un'opera di moderna concezione e, già di per se stessa, ricchissima di riferimenti e di informazioni sulla genesi, la formazione e la struttura del testo, è, tuttavia (come, d'altro canto, anche la prima centuria, edita a Tokyo nel 1982, ma fondata su criteri metodologici filologicamente talvolta imprecisi se non discutibili¹⁷), ancora priva di un commento perpetuo ai singoli capitoli¹⁸. Una volta chiariti, dunque, almeno il più possibile, le fonti e il contesto intellettuale in cui prese forma il contributo poliziano intorno a questi particolari problemi di logica aristotelica, è parso altrettanto urgente – quasi sulla scorta dello stesso metodo del Poliziano, che interpreta Aristotele leggendo i commentatori di Aristotele, ma tornando, poi, con occhi rinnovati, direttamente sul testo di Aristotele - un ritorno all'analisi diretta del testo manoscritto dei Secondi *Miscellanea*. Nonostante il lavoro già svolto di indagini 'archeologica' sui due concetti aristotelici di «universale» e di «entimema», restavano evidenti, infatti, alcune difficoltà interne allo stesso testo poliziano, difficoltà che non permettevano ancora di raggiungere una piena comprensione del messaggio ed anche del metodo (filologico e filosofico insieme) adottato dall'Umanista in questi due capitoli¹⁹.

Com'è ben noto, il manoscritto della *Centuria Secunda*, conservato, sin da quando vi pervenne per acquisto il 22 marzo 1961, nella Biblioteca della Fondazione Giorgio Cini sull'isola di San Giorgio Maggiore a Venezia con la segnatura FGC I²⁰, è un manoscritto autografo, vergato nella

¹⁷ Cfr. KATAYAMA 1982.

¹⁸ Al lavoro di revisione e commento dei capitoli delle due centurie poliziane si stanno attualmente dedicando diversi studiosi legati al Centro Internazionale di Studi Umanistici dell'Università di Messina, sotto la guida dal Prof. Vincenzo Fera. Uno studio monografico sul cap. 58 dei primi *Miscellanea* è stato edito nel 2012 (cfr. MEGNA 2012); mentre un workshop tenutosi presso l'Università degli Studi di Messina nell'ambito del Convegno Internazionale di Studi 'Poliziano e il suo contesto' (12-13 settembre 2011) ha cercato di fare il punto sull'analisi puntuale di alcuni capitoli della seconda centuria. In proposito sono stati recentemente pubblicati (nel luglio del 2014) tre diversi contributi sul capitolo 10 (*Aetia*) - in proposito vd. D'ALESSIO 2010-2011; sul capitolo 47 (*Cresphontes*) - vd. VASSALLO 2010-2011; sul capitolo 53 - vd. SALTETTO 2010-2011 (cui ci si riferirà in seguito).

¹⁹ Devo anche alle riflessioni stimulate dai seminari condotti, nel semestre invernale 2011, presso l'Università 'Ca' Foscari' di Venezia, dal Prof. E. Burgio sulle nuove frontiere dell'ecdotica e dai Proff. G. Belloni e R. Drusi sul *Canzoniere* petrarchesco, l'invito a tornare direttamente all'analisi del testo manoscritto per cercare di completare il lavoro di ricostruzione del metodo e della genesi del pensiero del Poliziano in merito alle tematiche filosofiche.

²⁰ BRANCA-PASTORE STOCCHI 1972, I, 71: «L'ultimo proprietario, che ne aveva riconosciuto l'autografia e l'importanza, richiese, come *conditio sine qua non* per la cessione del manoscritto, il silenzio assoluto sul suo nome ma dichiarò che nel 1946-47 il codice era in un fondo del trafficante di libri vecchi Adolfo Guidi, che aveva bottega sul Ponte Vecchio di Firenze e che morì il 26 giugno 1953». Come ricorda, infatti, CAMPANELLI 2008, 245: «Gli autografi di Poliziano, ovvero i libri della sua biblioteca, furono oggetto di eccezionale interesse fin dal momento in cui egli morì, come è ben noto, e si trattò di vicende spesso oscure, al limite, e oltre il limite, del furto», sulle quali lo stesso autore rinvia al noto contributo di LO MONACO, 1989, 52-55. Per la descrizione completa e accuratissima del manoscritto FGC I cfr. ancora BRANCA-PASTORE STOCCHI 1972, I, 71-72.

caratteristica corsiva polizianesca, ed è – precisazione pressoché inutile – l'unico testimone dell'opera. Il codice è dunque stato édito nel 1972 da Vittore Branca e Manlio Pastore Stocchi, con la collaborazione di valentissimi studiosi quali, *in primis*, Teresa Lodi, Guido Martellotti, Pietro Ferrarino e Scevola Mariotti. Essi hanno compiuto un lavoro eccezionale sia per la difficoltà dell'impresa che per la complessità dell'opera stessa che si accingevano a pubblicare. Nell'introduzione alla loro monumentale edizione, proprio riferendosi al fatto di editare un testo autografo e senza altri testimoni, essi scrivevano:

«Sembra il caso più semplice che possa offrirsi a un editore, a parte le difficoltà opposte dalla grafia polizianesca, accresciute dai grovigli di correzioni, di rimandi, di riprese, di soppressioni, di aggiunte le più diverse. Ma proprio *le esperienze più impegnative e istruttive della nuova filologia italiana su autografi di opere famose [...] hanno mostrato chiaramente che la ventura eccezionale di possedere testimonianze autografe non solo non risolve tutti i problemi, ma a volte accresce a complica le responsabilità e i compiti dell'editore, specialmente quando esistano redazioni diverse*»²¹.

Il testo poliziano è, infatti, tanto più in qualità di opera incompleta e, di fatto, ancora *in fieri*, costellato di cancellature, correzioni, aggiunte, che in moltissimi casi non rendono affatto facile all'editore la scelta di una variante che possa considerarsi, in qualche modo, come la variante 'finale', 'definitiva'. Proprio perché coscienti di questo complesso problema filologico gli editori moderni hanno optato per un'edizione in quattro volumi: il primo è introduttivo, presenta la storia esterna ed interna della redazione e della stesura dell'opera, l'analisi della sua struttura (non ancora definitiva, ma soggetta a spostamenti e variazioni d'ordine nei capitoli), la descrizione del manoscritto, l'illustrazione dei criteri editoriali; il secondo consiste nella riproduzione facsimilare dell'autografo; il terzo contiene un'utile trascrizione sussidiaria del testo della *Centuria*; il quarto, infine, è dedicato alla vera e propria edizione critica 'finale' del testo. Il loro lavoro è e resta senz'altro fondamentale per avvicinarsi ad un'opera tanto complessa e densa di riferimenti dotti come i Secondi *Miscellanea*; tuttavia, in qualità di fruitrice di quest'edizione per l'inquadramento e la comprensione dei capitoli da esaminare, mi sono trovata inevitabilmente di fronte ad alcune difficoltà che ne possono aver messo in luce alcuni – per quanto piccoli – limiti.

Il primo è rappresentato dalla difficoltà stessa di utilizzare, in una maniera che sia pienamente fruttuosa, la trascrizione sussidiaria. Nel caso dell'edizione Branca-Pastore Stocchi si tratta, infatti, di una trascrizione diplomatica che dovrebbe servire, per l'appunto, come sussidio e aiuto allo studioso per una sua (eventuale) lettura autonoma del facsimile. Di fatto, però, se da un lato certamente questa trascrizione offre un aiuto non indifferente nell'interpretazione della contorta grafia del Poliziano²², dall'altro i criteri con cui essa è stata composta non la rendono di facile

²¹ BRANCA-PASTORE STOCCHI 1972, I, 72.

²² Sulla scrittura del Poliziano cfr. rimane sempre indispensabile il contributo di SUPINO MARTINI 1998; in merito alla difficoltà di interpretare la grafia del Poliziano vd. per es. GENTILE 2008, 200 «Angelo Poliziano e Giovanni Pico [...] furono accomunati, oltre che dall'amicizia, da giudizi non proprio lusinghieri, espressi nel secolo in cui vissero o in quello successivo, sulla loro scrittura. Dell'oscurità della grafia del Poliziano, della rapidità che ne stravolgeva le forme, rendendola alle volte quasi illeggibile, si lamentavano nel Cinquecento Guillaume Budé, Pier Vettori e Fulvio Orsini. In proposito cfr. anche CAMPANELLI 2008, 245-46: «Pier Vettori si presentò sempre, con buon diritto, come il legittimo erede della filologia poliziana, e per accreditarsi come tale cercò di rimettere insieme i *disiecta membra* di quel monumento, riportandolo alla luce del sole e restituendo in questo modo a Poliziano quel che era di Poliziano. Fra le tante cose che ostavano a questa impresa c'era anche la scrittura del filologo quattrocentesco, facile a riconoscersi ma difficile a leggersi. In un brano delle *Variae lectiones* il Vettori ripercorreva, sulla scorta di un capitolo dei *Miscellanea*, la vicenda della scoperta del Festo integro, che sarebbe divenuto uno dei testi più importanti dell'antiquaria e della filologia cinquecentesca, e rivelava quindi di aver ritrovato qualche anno prima in una *taberna libraria* una raccolta di *adversaria*, tra i quali figurava la trascrizione dei frammenti di Festo; il Vettori non aveva esitato a comprarli, «manu Politiani cognita». Ma

fruizione: gli editori hanno adottato, infatti, nella trascrizione, un sistema di tipo lineare, introducendo dei corsivi e aggiungendo una serie di simboli e di combinazioni di caratteri tipografici per indicare inserzioni, cancellature di lettere o di intere frasi, ‘a capo’ – tale sistema non risulta essere, però, in sostanza, molto chiaro, e talvolta non permette di individuare con precisione, per esempio, la successione degli interventi dell’autore sul testo, l’ordine delle inserzioni, la scelta di una variante piuttosto che di un’altra. Sotto certi punti di vista, dunque, sarebbe stata più utile una trascrizione, per così dire, ‘superdiplomatica’, ovvero capace di dare conto anche topograficamente della disposizione degli interventi correttori sul testo²³.

La convinzione della reale necessità di un sussidio di questo genere, almeno in una prima fase del lavoro di edizione/riedizione del testo era, in fondo, già stata suggerita dagli stessi Branca e Pastore Stocchi, proprio quando scrivevano, nel passo appena citato poco sopra, che «le esperienze più impegnative e istruttive della nuova filologia italiana su autografi di opere famose hanno mostrato che la ventura eccezionale di possedere testimonianze autografe non solo *non risolve tutti i problemi, ma a volte accresce e complica le responsabilità e i compiti dell’editore*»²⁴. Di fronte a un manoscritto come quello della Seconda *Centuria*, corretto e ricorretto, contenente un’opera non ancora conclusa, non si può pensare, infatti, di trascurare quelle che sono la genesi, lo sviluppo e la successiva stratificazione delle correzioni, dei ripensamenti, delle cosiddette ‘varianti d’autore’, perché laddove ci sono delle alternative nel testo non si può essere assolutamente sicuri che quella che appare come l’ultima versione presente sarebbe stata poi effettivamente scelta dall’autore come definitiva e, perciò, integrata e accolta nella redazione finale del testo. Per questo non è sembrato inopportuno provare ad affrontare i problemi testuali presenti nei capitoli 53 e 55 dei Secondi *Miscellanea* facendo ricorso ai metodi elaborati dalla filologia d’autore e dalla critica delle varianti. Gianfranco Contini, fondatore della filologia d’autore, scriveva:

«Che significato hanno per il critico i manoscritti corretti degli autori? Vi sono essenzialmente due modi di considerare un’opera [...]: v’è un modo, per così dire, statico, che vi ragiona attorno come su un oggetto o risultato [...]; e vi è un modo *dinamico, che la*

leggerli poteva essere un esercizio disperante: “Tanta tamen ille [*scil.* Politianus] celeritate in scribendo usus fuerat, literisque adeo minutis, ac saepe etiam per notas totis vocibus indicatis, quod suum propriumque hominis erat, cum huiusmodi aliquid, quod ipsius tantum usibus serviret, in commentariis adnotaret, ut vix intelligi possint” [cfr. VETTORI 1553, 253]. Il carattere minuto, l’abbondanza di abbreviazioni, in definitiva il fatto di usare una scrittura privatissima e quindi visivamente impenetrabile, tollerato con filiale pazienza dal Vettori, aveva invece indispettito il Budé, che [...], posto di fronte ad un altro autografo di quelli che noi eufemisticamente definiremmo ‘di difficile lettura’ (probabilmente si trattava delle annotazioni alle *Pandette*), non esitò ad affermare che Poliziano aveva usato di proposito una scrittura di quel tipo, perché così nessuno avrebbe potuto leggere le sue cose, qualora fossero finite in mani non sicure» [per ulteriori osservazioni in proposito vd. ancora CAMPANELLI 2008, 246 n. 12]. GENTILE 2008, 201-202 ricorda, però, che si registra una sorta di ‘evoluzione’ anche nello stesso stile di scrittura del Poliziano: la «*manus velox*», la sua minuta corsiva, infatti, fa la sua apparizione tra la fine degli anni ’70 circa e gli inizi degli anni ’80, ed è la scrittura che l’autore utilizzerà prevalentemente per i suoi appunti di studio; a questa sarà affiancata, negli anni successivi, una cancelleresca all’antica – in sostituzione della corsiva umanistica assai posata dei suoi primi autografi, che egli aveva impiegato quando si rivolgeva a un lettore che, auspicabilmente, doveva comprendere quanto egli aveva scritto (si tratta, per esempio, del caso delle epistole). Specie a partire dal 1490 la sua mano diventa, invece, sempre più minuta, rapida e quasi illeggibile, «palesando – come scrive Gentile – un’esigenza di velocità sempre maggiore, uno stato quasi di urgenza nello scrivere: è la grafia che utilizzò per i suoi appunti sul viaggio intrapreso col Pico nel 1491, conservati nel Mon. lat 807; la ritroviamo nell’autografo della seconda centuria dei *Miscellanea*, che risale agli ultimi mesi di vita dell’umanista, come pure nelle minute autografe delle lettere a Bartolomeo Scala e Battista Guarini (1493-1494) conservate tra gli Autografi Palatini della Biblioteca Nazionale di Firenze [per ulteriore bibliografia in proposito si vd. ancora GENTILE 2008, 202 n. 51]».

²³ Sull’uso, forse un po’ azzardato, ma certamente efficace per rendere comprensibile il concetto, dell’aggettivo ‘superdiplomatico’ cfr. TEDESCHI 2009, 28-29 con i riferimenti bibliografici ivi indicati.

²⁴ BRANCA-PASTORE STOCCHI 1972, I, 72. Corsivi miei.

vede quale opera umana o lavoro «in fieri», e tende a rappresentarne drammaticamente la vita dialettica. Il primo stima l'opera un 'valore'; il secondo, una perenne approssimazione al 'valore', e potrebbe definirsi, rispetto al primo e assoluto, un modo, in senso altissimo, 'pedagogico'. È a questa considerazione pedagogica dell'arte che spetta l'interesse delle redazioni successive e delle varianti d'autore (come, certo, dei pentimenti e dei rifacimenti di un pittore), in quanto esse sostituiscono ai miti della rappresentazione dialettica degli elementi storici più letterali, documentariamente accertati»²⁵.

La filologia d'autore, dunque, si distingue dalla filologia della copia perché prende in esame le varianti introdotte dall'autore stesso sul manoscritto (o anche, naturalmente, su una stampa), varianti che testimoniano, dunque, una sua diversa volontà, un cambiamento di prospettiva, più o meno ingente e significativo, rispetto a un determinato testo o a una determinata parte di testo. Così se nella filologia della copia allestire un'edizione critica significa ottenere un testo che si avvicini nel modo più convincente possibile all'originale perduto, nella filologia d'autore significa, invece, decidere la lezione da mettere a testo e ricostruire, attraverso opportuni sistemi di rappresentazione, le correzioni intervenute durante la gestazione e la revisione dell'opera²⁶. Attraverso una tale rappresentazione si riesce, infatti, a gettare nuova luce sul metodo correttorio e sul metodo di lavoro dell'autore, e spesso si può giungere a una migliore interpretazione e/o contestualizzazione delle opere.

Significativamente, com'è ben noto, la critica delle varianti è stata fondata da Gianfranco Contini in un articolo-recensione del 1984 ai *Frammenti autografi dell'Orlando Furioso* curati da Debenedetti²⁷. Ma la metodologia variantistica ha in realtà le sue origini – come ha giustamente osservato Cesare Segre – molto prima²⁸. In particolare, un momento saliente della sua storia va già identificato nell'esperimento, ben noto a Contini, di Federico Ubaldini, consistente nella stampa delle rime del Petrarca «come si son trovate in un suo Originale»²⁹. L'esperimento dell'Ubaldini consisteva, in sostanza, nel rappresentare con caratteri tipografici il manoscritto autografo degli abbozzi di composizioni del canzoniere che costituisce il Vat. Lat. 3196: egli voleva, dunque, rappresentare, anche graficamente, tutte le fasi di elaborazione di ogni poesia. Dal tempo di questo tipo di esperimento, poi riutilizzato dal Muratori, non solo si sono chiariti i processi compositivi del testo petrarchesco, ma è anche venuta meno l'idea che il passaggio da una lezione 'anteriore' a una lezione 'posteriore' equivalesse al passaggio da una lezione 'peggiore' ad una 'migliore'³⁰. La variante, dunque – tanto più se è d'autore – non è forzosamente un qualcosa da eliminare; anzi, spesso rappresenta uno scarto da valorizzare o, più semplicemente, un altro punto di vista sulla stessa questione³¹.

In una prima fase del mio tentativo di riedizione dei due capitoli poliziane ho provato, dunque, anch'io a trascrivere esattamente il testo, riproducendo – anche topograficamente – la disposizione e la stratificazione degli interventi correttori dello stesso Poliziano sul testo dei due capitoli. Quest'approccio ha portato ad alcuni risultati interessanti, in quanto ha permesso di

- a) comprendere meglio il metodo compositivo del Poliziano attraverso il suo metodo correttorio;
- b) analizzare il 'processo mentale' che sottosta a determinati interventi di correzione del testo;

²⁵ CONTINI 1984, 233-34. Corsivi miei. In proposito ITALIA-RABONI 2010, 10 commentano: «Si tratta non solo di un problema di ordine filologico, ma anche filosofico, anche se è significativo che le implicazioni critiche, ideologiche e filosofiche siano venute dopo alcuni concreti tentativi di realizzazione di edizioni di filologia d'autore».

²⁶ Cfr. ITALIA-RABONI 2010, 10-13.

²⁷ Vd. CONTINI 1984.

²⁸ SEGRE 2003, 1-2.

²⁹ UBALDINI 1642.

³⁰ Cfr. ancora SEGRE 2003.

³¹ In proposito cfr. anche quanto osservato da GENETTI 2009, XVI.

- c) sviluppare una sorta di ‘casistica’ delle varianti e degli interventi correttori in genere (varianti che coinvolgono l’ordine dei termini, inserzioni, correzioni sistematiche, eliminazione completa di alcune parti del testo).

Da questo tipo di trascrizione è emerso, per esempio, che in alcuni casi la trascrizione lineare adottata da Branca-Pastore Stocchi non riusciva a dare pienamente conto, almeno a livello immediato, delle *varianti che coinvolgono l’ordine dei termini* scelti dal Poliziano. In alcuni di questi casi, ad esempio, se una trascrizione ‘superdiplomatica’ avrebbe registrato tutti i passaggi, la trascrizione lineare perde, invece, quasi del tutto la sua efficacia, presentando un risultato decisamente meno chiaro e meno fedele all’originale³². Come, infatti, ha scritto Stefano Genetti, «raramente realizzabile perché tanto voluminosa quanto costosa, talvolta solo una trascrizione superdiplomatica può rendere conto a stampa di alcuni aspetti [*scil.* degli interventi sul testo]. Più diffusa, la linearizzazione sancisce inevitabilmente delle perdite»³³. Anche per quanto riguarda, infatti, il secondo gruppo di varianti che possono essere identificate nel testo (le *inserzioni*), ancora una volta una trascrizione diplomatica di tipo topografico può essere d’aiuto nella visualizzazione del processo correttorio. Nel caso, poi, delle *correzioni sistematiche*, ovvero delle revisioni che portano l’autore a sostituire sistematicamente, per esempio, un aggettivo con un sinonimo, magari più pregnante rispetto a quello precedentemente scelto, spesso è proprio la trascrizione ‘superdiplomatica’ ad aiutarci a visualizzare il momento esatto in cui l’autore, concentrato, in quel preciso momento, nella stesura del suo testo, decide di cambiare un determinato vocabolo con un termine di pari o simile significato e, tornando con l’occhio sulle precedenti occorrenze dello stesso termine, sceglie di effettuare anche in altri luoghi la stessa modifica³⁴. La trascrizione topografica si rivela altrettanto utile, infine, per quanto riguarda le *parti di testo del tutto eliminate*, che possono essere, in questo modo, recuperate e da cui si possono trarre ulteriori e interessanti informazioni³⁵.

Quanto è emerso da questo primo, ma rinnovato approccio a un testo già edito modernamente ha messo in luce l’urgenza di una vera e propria riorganizzazione dell’apparato, di fatto praticamente assente nell’edizione Branca-Pastore Stocchi, in quanto esso si limita a segnalare alcune varianti grafiche di poco conto o a registrare alcuni problemi di lettura. Essendomi servita, dunque, di un approccio che è tipico della filologia d’autore, ho pensato di proporre un apparato di

³² È il caso, per esempio, della variante nell’ordine delle parole che si trova al f. 76^v, rr. 7-8 del capitolo 55, in cui Poliziano scrive: «In enthymematis unam deesse aiunt propositionem, plerumque illam tamen quae maior vocetur». Prima di scrivere «quae maior vocetur» l’autore aveva optato, infatti, per «quae vocetur maior», come sarà registrato nel nostro apparato.

³³ GENETTI 2009, X.

³⁴ È quanto avviene, per esempio, nel capitolo 53, f. 73^v, rr. 10-14, dove Poliziano traduce un passo della *Physica* aristotelica in cui viene illustrato come il nostro processo conoscitivo, da un punto di vista propriamente gnoseologico, passi, per induzione, dal particolare all’universale. In questo passo l’Umanista, in un punto ben preciso, decide di optare per la correzione sistematica delle forme dei comparativi, che passeranno dalla forma sintetica a quella composta con *magis*. Fino alle rr. 10-11 essi comparivano, infatti, uniformemente in forma sintetica, poi, alla r. 13 – quando, per altro, il Poliziano deciderà di sostituire il termine «obscuriora» con «minus perspicua» -, essi saranno sistematicamente corretti con il passaggio alle forme composte. Di questo ci si può accorgere facilmente osservando l’originale, il facsimile, o trascrivendo ‘superdiplomaticamente’ il testo. «Minus perspicua» sta, infatti, sullo stesso rigo di «obscuriora», di seguito e non in interlinea, per cui è chiaro che il resto del testo non era ancora stato scritto quando egli decise di effettuare la modifica – che, come anticipato, andrà poi a coinvolgere anche le parti precedenti del testo. Alle righe successive il testo proseguirà, poi, con aggettivi comparativi composti con «magis» non più soggetti a modifiche e correzioni, e perciò, a questo punto, stabilizzati.

³⁵ Un esempio per tutti sia quello del f. 73^r, rr. 17-23, in cui si trova una parte del tutto cancellata dal Poliziano e che noi andremo a recuperare in apparato.

tipo genetico, che metta, cioè, a testo l'ultima lezione ricostruibile del manoscritto e rappresenti, di seguito, nel modo più economico e chiaro possibile, le correzioni attraverso le quali si è progressivamente giunti all'ultimo stadio a noi pervenuto del testo – o meglio, a quello che noi stessi possiamo identificare come 'ultimo'. Neppure questo tipo di apparato sarà, infatti, una riproduzione veramente del tutto fedele dello stato del manoscritto, in quanto molto influisce, anche in questo tipo di attività, l'interpretazione del filologo circa l'evoluzione del testo; esso vorrà rappresentare, tuttavia, per lo meno un tentativo di non escludere nessuno dei vari e numerosi passaggi redazionali cui il testo è andato incontro nella sua stesura. In questo tipo di apparato, per il quale ci siamo serviti, in particolare, delle indicazioni fornite da Paola Italia e Giulia Raboni nel loro manuale *Che cos'è la filologia d'autore*³⁶, la lezione a testo sarà seguita da una parentesi quadra chiusa (]), in quanto essa si rivela essere il segno più usato, nella critica delle varianti, per distinguere, in apparato, lezione a testo e varianti. L'abbreviazione «corr. in» indicherà chiaramente il passaggio da una prima a una seconda fase di elaborazione, le frecce (← e →) indicheranno, invece, in maniera più economica, passaggi redazionali precedenti e successivi a quello riportato come 'finale' o successivo a un determinato momento di elaborazione del testo. Naturalmente si è scelto anche di riportare, in apparato, ogni singola parte di testo cassata dall'autore, dalle più brevi alle più lunghe e significative, per le quali è stato spesso necessario proporre anche un piccolo apparato a parte, in quanto anch'esse erano andate incontro, prima di essere eliminate, secondo il classico metodo di lavoro del Poliziano, ad una cospicua serie di correzioni e revisioni.

In conclusione, crediamo che non si possa affermare con sicurezza null'altro se non che l'indagine diretta sui manoscritti, ancor più se autografi, spesso è in grado di rilevare aspetti di primaria importanza per l'edizione e per la piena comprensione dei testi nel contesto in cui essi furono composti. Proprio come ci ha insegnato il Poliziano, tornare al testo ci permette di interrogarlo in maniera nuova e, per certi aspetti, diversa, ma, soprattutto, ci consente di saper accogliere e recepire il suo messaggio in maniera più consapevole.

³⁶ Vd. in particolare ITALIA-RABONI 2010, 45-68.

Universale

Nel 1494, l'anno che l'avrebbe visto, purtroppo, scomparire prematuramente, Angelo Poliziano si trovava nel pieno della sua attività di docente di filosofia presso lo Studio fiorentino: stava, infatti, leggendo e commentando ai suoi studenti, certamente con l'attenzione e la perizia filologica che hanno tanto profondamente caratterizzato tutta la sua attività erudita, gli *Analytica Posteriora* e i *Topica*, due fondamentali testi di logica, in cui Aristotele affronta, com'è noto, non soltanto problemi di dialettica *tout court*, ma anche questioni riguardanti, più in generale, il rapporto tra logica, dialettica e scienza, e la questione della relazione tra la conoscenza (e, nella fattispecie, la conoscenza scientifica) e il ragionamento logico che ci permette sia di conoscere che di esplicitare agli altri il prodotto del nostro stesso atto conoscitivo. Allo stesso anno risale anche la stesura del capitolo 55 della Seconda *Centuria* di *Miscellanea*, «Universale», in cui l'Umanista fornisce il suo contributo su una tematica tanto complessa e da secoli tanto dibattuta quale era, per l'appunto, la 'questione degli universali'³⁷. Com'è naturale, data l'impostazione aristotelica delle lezioni poliziane presso lo Studio, l'interesse dell'Ambrogini è tutto rivolto alla corretta interpretazione del concetto di 'universale', τὸ καθόλου, nel contesto del *corpus* degli scritti dello Stagirita: egli, dunque, nel corso del capitolo, metterà a confronto due passi aristotelici ritenuti erroneamente in contraddizione tra loro (uno tratto dalla *Physica* e uno dagli *Analytica*) e, attraverso un'attenta analisi del testo greco, mediata anche dalla lettura dei commentatori greci di Aristotele (ai suoi tempi ancora molto trascurati, se non del tutto ignorati), riuscirà a dimostrare che non esiste, nelle parole di Aristotele, alcuna contraddizione, ma solo un uso differente, dovuto allo specifico contesto, dello stesso termine³⁸.

³⁷ Per la datazione del capitolo, ricavabile con certezza da riferimenti interni allo stesso testo, cfr. SALTETTO 2010-2011, 282 con i rimandi bibliografici ivi indicati.

³⁸ Sul capitolo 53 dei II *Miscellanea* del Poliziano è stato recentemente pubblicato (nel luglio 2014) un contributo della scrivente (vd. SALTETTO 2010-2011), in cui si propone un'analisi della struttura e della composizione del testo (con particolare attenzione alle varie e complesse fasi redazionali che hanno coinvolto la stesura stessa del capitolo), del lessico filosofico adottato dall'umanista (talora innovativo, ma spesso aderente alla tradizione), e delle fonti dirette e indirette che hanno condotto il Poliziano a trattare in modo tanto disinvolto e, al contempo, tanto approfondito, una tematica di tale spessore. Nel corso di questo capitolo della tesi dottorale si eviterà, dunque, di ripetere troppe volte conclusioni alle quali si è già giunti nel corso dell'articolo sopra citato; laddove utile, si forniranno, quindi, i rimandi necessari, preferendo, invece, in questa sede, ricostruire in forma abbreviata il senso del capitolo, correggere errori ed inesattezze presenti nel contributo e aggiungere alcune nuove acquisizioni in merito.

1. Poliziano di fronte alla «questione degli universali»³⁹

a. L'Isagoge di Porfirio alle *Categorie* di Aristotele: storia e preistoria della «questione degli universali». Alcuni brevi cenni per una contestualizzazione del problema.

«ὄντος ἀναγκαίου, Χρυσάοριε, καὶ εἰς τὴν τῶν παρὰ Ἀριστοτέλει κατηγοριῶν διδασκαλίαν τοῦ γνῶναι τί γένος καὶ τί τε εἶδος καὶ τί ἴδιον καὶ τί συμβεβηκός, εἷς τε τὴν τῶν ὀρισμῶν ἀπόδοσιν καὶ ὅλως εἰς τὰ περὶ διαιρέσεως καὶ ἀποδείξεως χρησίμης οὔσης τῆς τούτων θεωρίας, σύντομόν σοι παράδοσιν ποιούμενος πειράσομαι διὰ βραχέων ὥσπερ ἐν εἰσαγωγῆς τρόπῳ τὰ παρὰ τοῖς προεσβυτέροις ἐπελθεῖν, τῶν μὲν βαθυτέρων ἀπεχόμενος ζητημάτων, τῶν δ' ἀπλουστερῶν συμμιέτρως στοχαζόμενος. Αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἶτε ὑφέστηκεν εἶτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται εἶτε καὶ ὑφεστηκότα σώματα ἔστιν ἢ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστά ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστώτα, παραιτήσομαι λέγειν βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως· τὸ δ' ὅπως περὶ αὐτῶν καὶ τῶν προκειμένων λογικώτερον οἱ παλαιοὶ διέλαβον καὶ τούτων μάλιστα οἱ ἐκ τοῦ περιπάτου, νῦν σοι πειράσομαι δεικνύναι»⁴⁰.

Queste le prime parole della breve premessa che Porfirio antepone alla sua introduzione (εἰσαγωγή) alla lettura delle *Categorie* di Aristotele, dedicata al patrizio e senatore romano Crisaorio, uno dei suoi discepoli, forse non il più incline a certe sottigliezze logiche e dialettiche che

³⁹ La «questione degli universali», anche per gli indubbi legami che la portano a toccare ed abbracciare questioni gnoseologiche, logiche, epistemologiche, metafisiche e teologiche, è di un'ampiezza tale che solo il termine stesso 'universale' sembra poterla contenere. Di conseguenza, non è certamente un nostro obiettivo quello di fornire una panoramica completa sulla questione; in questa sede ci limiteremo, pertanto, a mettere in evidenza alcuni degli elementi della storia di questo problema che possono rendere più comprensibile il senso e l'importanza del capitolo poliziano, anche nella riflessione contemporanea sul concetto di 'universale'. Allo stesso modo, i rimandi bibliografici in nota non sono da considerarsi come completamente esaustivi, in generale, sulla questione, ma come utili ad un chiaro ed essenziale inquadramento dei singoli e specifici aspetti qui trattati della medesima (e ben più ampia) questione.

⁴⁰ PORPH. *Is.* ed. BUSSE 1887, I, rr. 3-16. Sembra opportuno accostare anche la versione boeziana del testo porfiriano: «Cum sit necessarium, Chrysaorie, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam nosse quid genus sit et quid differentia quidque species et quid proprium et quid accidens, et ad definitionum adsignationem, et omnino ad ea quae in divisione vel demonstratione sunt utili hac istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens temptabo breviter velut introductionis modo ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter coniectans. Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt sive substinentia corporalia suntan incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo (altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis); illud vero quemadmodum de his ac de propositis probabiliter antiqui tractaverint, et horum maxime Peripatetici, tibi nunc temptabo monstrare» [PORPH. *Is.* transl. BOETH. ed. MINIO PALUELLO 1966, 5, rr. 2-17]. Trad. dal greco di MAIOLI 1969, 87-91: «Dal momento che, o Crisaorio, per comprendere la dottrina delle categorie di Aristotele è necessario sapere che cosa è il genere, che cosa la differenza, che cosa la specie, che cosa il proprio e che cosa l'accidente, e che tale conoscenza è ugualmente necessaria per la formulazione delle definizioni e, in generale, per quanto riguarda la divisione e la dimostrazione, l'esame delle quali è di grande utilità, te ne farò una breve relazione, con la quale cercherò di esporti in poche parole, in forma, dirò così, di introduzione, quanto hanno detto in proposito gli antichi filosofi, astenendomi dalle ricerche più approfondite e toccando solo limitatamente anche le questioni più semplici. E per cominciare, per quanto riguarda i generi e le specie, circa la questione se siano entità esistenti in sé o siano solo semplici concezioni poste nella mente, e, ammesso che siano entità esistenti, se siano corporee o incorporee, e se infine siano separate o invece esistano nelle cose sensibili e in dipendenza da esse, mi asterrò dal parlare, poiché un problema del genere è troppo profondo ed esige una indagine diversa e più vasta; cercherò invece di mostrarti qui le conclusioni più attinenti da un punto di vista logico, alle quali sono arrivati, su questi ultimi punti e sugli altri oggetti della mia ricerca, gli antichi ed in particolare i Peripatetici». Per la traduzione inglese del brano porfiriano cfr. SPADE 1994, I; per le note al testo vd. ID. 1995, 9-10.

lo studio della dottrina aristotelica richiede⁴¹. Il filosofo neoplatonico aveva l'intenzione, con questo trattatello, di sintetizzare in una breve 'relazione' (παράδοσις, «traditio» come traduce Boezio)⁴², semplice e a tratti persino elementare (così come richiesto dalla natura principalmente didattica del suo scritto), le conclusioni logicamente più fondate e degne di nota a cui erano giunti i filosofi antichi – in particolare i Peripatetici – a proposito dei cinque categoremi aristotelici (genere, specie, differenza, proprio, accidente)⁴³. I categoremi, che per Aristotele sono le primissime distinzioni logiche, costituiscono, infatti, uno degli argomenti principali del trattato sulle *Categorie*, trattato con cui si apre l'*Organon* e che rappresenta, dunque – come ricorda lo stesso Porfirio-, la base per la corretta comprensione di tutti i punti fondamentali della logica aristotelica: dalla teoria della definizione a quella della divisione, fino alla stessa dimostrazione logica, la quale, per molti aspetti, rappresenta la parte scientificamente più rilevante di tutto l'*Organon*⁴⁴.

⁴¹ Vd. MAIOLI 1969, 87 n. 1; cfr. anche quanto osserva GIORELLO 1995. A MAIOLI 1969 e ID. 1973 si rimanderà ancora più volte soprattutto per la chiarezza, l'ampiezza e la capacità di sintesi dei contributi dell'autore, i quali restano, anche a fronte di contributi più recenti, un indubbio primo riferimento generale per le tematiche trattate. Nelle note si rinvierà, poi, ad ulteriore bibliografia necessaria per l'approfondimento di questioni più specifiche.

⁴² Cfr. MAIOLI 1969, 89 n. 7 in relazione alla traduzione boeziana di παράδοσις con «traditio»: secondo lo studioso la versione boeziana ricalca perfettamente il senso del termine scelto dal filosofo greco, in quanto l'obiettivo di Porfirio è esattamente quello di 'trasmettere' una dottrina ricevuta. La sua esposizione è ben lungi dall'essere, infatti, una ricerca originale: egli desidera, piuttosto, semplicemente 'riportare' quanto già è stato affermato dai filosofi precedenti, in particolare dallo stesso Aristotele e dai Peripatetici.

⁴³ In proposito cfr. quanto osserva DE LIBERA 1999, 30-31: «Il testo fondatore del problema degli universali per la metafisica occidentale, quello che servì, come punto di partenza, a tutte le discussioni da un capo all'altro del periodo tra la fine dell'antichità e l'inizio dell'età classica, è l'*Isagoge*. Concepita come un'introduzione alla spiegazione delle *Categorie* nel quadro del *cursus* neoplatonico [su cui seguiranno *infra* delle brevi precisazioni], dove la filosofia di Aristotele serviva come *prolegomenon* a quella di Platone, l'*Isagoge* introduce al testo che apriva l'intero *corpus* aristotelico dell'insegnamento neoplatonico. Primo testo dell'*Organon*, prefazione alle *Categorie*, l'*Isagoge* non ha ambizioni teoriche. È una spiegazione delle principali nozioni richieste per l'analisi della dottrina aristotelica delle *Categorie* – nella quale, pedagogicamente, Porfirio, l'editore di Plotino, adotta *essenzialmente* il punto di vista dei 'peripatetici', più adatto alla logica (λογικώτερον). [...] Il testo, tuttavia, si apre con la formulazione di un problema, quello che diventerà *il problema degli universali*, legato all'informazione filosofica e all'universo di dottrine accessibili a un autore del III secolo dell'era cristiana. Porfirio annuncia che si asterrà dal trattarne, cosa facilmente comprensibile poiché, a suo avviso, esso oltrepassa i limiti della logica e dell'*Organon*». Per un'analisi accurata e una contestualizzazione (anche dal punto di vista della moderna critica aristotelica) dell'*Isagoge* porfiriana si rimanda principalmente a CHIARADONNA 2008 e alla bibliografia cui l'autore fa riferimento nelle note.

⁴⁴ Per un breve ma esauriente richiamo alle teorie della definizione, della divisione e della dimostrazione in Aristotele si rimanda ancora a MAIOLI 1969, 87-89, nn. 4-6. La definizione, per Aristotele, è «il λόγος significativo e determinante l'essenza della cosa definita, in termini tali da poter ricondurre il definito alla definizione» (vd. ancora *ibid.* 87, n. 4; cfr. ARISTOT. *Top.* 101b 38-102a 5: «Ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων, ἀποδίδεται δὲ ἢ λόγος ἀντ' ὀνόματος ἢ λόγος ἀντὶ λόγου· δυνατόν γάρ καὶ τῶν ὑπὸ λόγου τινὰ σημαινομένων ὀρίσασθαι. Ὅσοι δ' ὀπωσοῦν ὄνοματι τὴν ἀπόδοσιν ποιοῦνται, δ ἦλον ὡς οὐκ ἀποδιδόασιν οὔτοι τὸν τοῦ πράγματος ὄρισμόν, ἐπειδὴ πᾶς ὄρισμός λόγος τίς ἐστιν»; trad. ZANATTA 1996, II, 119: «La definizione è il discorso che significa l'essenza, e si produce o come discorso in luogo di un nome, o come discorso in luogo di un discorso; infatti è possibile che siano definite pure alcune delle cose significate da un discorso. Ma è chiaro che tutti coloro che operano, in qualsiasi modo, l'esplicazione con un nome, non producono la definizione della cosa, poiché ogni definizione è un certo discorso). Per ulteriori approfondimenti sui valori di ὄρισμός nel *corpus* aristotelico (con particolare riferimento ad alcuni significativi passi della *Metaphysica*) si vd. anche LONG 2011, 179-181. La divisione, invece, ο διαίρεσις secondo il lessico aristotelico, è – come si dirà poco oltre - l'operazione mediante la quale distinguiamo le varie parti di un insieme (divisione quantitativa), le sue varie proprietà (divisione accidentale) o i suoi costitutivi ontologici (divisione metafisica); o ancora, se si tratta di divisione logica sia a livello categoriale che categorematico, è il processo attraverso cui distinguiamo i vari significati di un termine e i vari modi in cui esso può essere predicato di un soggetto. Per approfondimenti e indicazioni bibliografiche in proposito vd. SALTETTO 2010-2011, 296-99. «Giustamente – ricorda ancora MAIOLI 1969, 88 n. 5 – Porfirio pone in risalto la necessità della conoscenza della logica dei categoremi [*scil.* per poter comprendere ed applicare correttamente la διαίρεσις], poiché essi costituiscono le primissime distinzioni logiche, presupposte

La dottrina aristotelica delle categorie, che è «la prima delle grandi elaborazioni teoriche di Aristotele»⁴⁵, trova i suoi presupposti nella dialettica platonica. Quando Aristotele entrò nell'Accademia, qui era in corso, infatti - come ben ricorda Zanatta -, un acceso dibattito sulle idee, la cui esistenza in forma più o meno 'concreta' (e più o meno separata dalle cose) aveva generato una serie di aporie nel sistema filosofico platonico, aporie che erano divenute esplicito argomento di riflessione filosofica soprattutto nel *Parmenide*⁴⁶. Nel tentativo di risolverle, Speusippo, nipote di Platone, aveva optato per una sorta di 'sostituzione' delle idee con dei principi matematici, mentre Platone si era dedicato all'elaborazione di un tipo di dialettica 'discendente' (anche se aveva dato egli stesso, soprattutto nel *Timeo*, una grande importanza alle entità matematico-geometriche, viste e interpretate come intermediari tra gli oggetti sensibili e le Forme⁴⁷). Questo tipo di dialettica aveva il suo momento caratterizzante nel processo della διαίρεσις, quindi nella divisione di un'idea (un universale o un genere), nella pluralità delle idee particolari e specifiche che la costituiscono. Inversamente, l'universale o il genere venivano 'raggiunti' o conosciuti, invece, attraverso la συναγωγή, un processo di riunificazione, di combinazione delle varie parti nell'unità: pertanto la συναγωγή «coincide - scrive ancora Zanatta - con la stessa istituzione delle idee, dal momento che queste, essendo l'«in sé» del carattere presente nella pluralità degli enti empirici, sono per ciò stesso l'unità a cui si riconduce il molteplice, ed il procedimento della συναγωγή consiste esattamente nel riportare il molteplice ad una tale unità, conseguendo così l'universale»⁴⁸. Il procedimento platonico della διαίρεσις aveva l'effetto, però, di dare origine a una serie di 'colonne di idee', incluse l'una nell'altra, che fungevano da predicati dell'idea infima.

Di fronte a questo modo di procedere, Aristotele, che pure accoglie l'impianto complessivo alla base della divisione per generi, apre però la questione del «modo in cui una determinazione si connette ad un'altra, pone cioè il problema del tipo di rapporto secondo cui, nella mescolanza dei generi, si può dire che un'idea entra nella divisione di un'altra idea»⁴⁹. Proprio a partire dall'analisi di questo problema e delle sue implicazioni si origina l'articolata critica aristotelica alla divisione platonica, incapace, secondo lo Stagirita, di comprendere e distinguere le varie e diverse determinazioni secondo cui un genere viene diviso (normalmente dicotomicamente), di precisare il rapporto tra la determinazione da dividersi e quella in cui essa risulta successivamente divisa, di giustificare, da un punto di vista formale, l'assunzione di una delle due specie in cui il genere è diviso (e l'esclusione dell'altra - o delle altre)⁵⁰. La critica a Platone non comporterà comunque alcun netto rifiuto, da parte di Aristotele, del procedimento della divisione in sé, che - anzi - come vedremo continuerà ad essere impiegata dallo Stagirita, purificata, però, di tutti quei difetti che le impedivano, a suo parere, di essere usata nella pienezza delle sue possibilità dottrinali. Egli, infatti, mirerà innanzi tutto a formare

ad ogni ulteriore analisi della realtà». Infine, la dimostrazione (ἀπόδειξις), cui Aristotele si dedica in particolare negli *Analytica Posteriora*, è l'«operazione logica che consiste, partendo da una definizione, nel provare che un predicato appartiene necessariamente ad un soggetto. La prova avviene - lo si vedrà chiaramente nel capitolo successivo, dedicato all'analisi della questione dell'entimema - o nel mostrare come nella definizione stessa del soggetto è il fondamento necessario della predicazione o nel trovare un termine 'medio' (caso del sillogismo) che convenga necessariamente con i due, per cui in forza del principio del terzo incluso o escluso, se i due termini convengono o non convengono con il terzo comune, convengono o non convengono tra di loro» (MAIOLI 1969, 88 n. 6).

⁴⁵ ZANATTA 1996, I, 103.

⁴⁶ Cfr. in part. PLAT. *Parm.* 130b-134e; in proposito vd. MAIOLI 1973, 33-67; ancora ZANATTA 1996, I, 103; su questo passo ci si soffermerà brevemente anche poco oltre, nel corso di questo paragrafo.

⁴⁷ In proposito cfr. RASHED 2013; vd. anche quanto affermano, commentando il contributo dello studioso francese, CHIARADONNA-GALLUZZO 2013, 17: «In the *Timaeus* [...] Plato introduces mathematical and geometrical entities as intermediate between sensible objects and Forms - a view Aristotle repeatedly credits Plato with. What is more, Plato posited different classes of intermediate and hierarchically ordered entities, from the objects of pure arithmetic (mathematical ratios) to those of stereometry (mathematical solids). On Rashed's view, the metaphysical function of intermediate objects is that of solving a crucial problem left open by Plato's *Parmenides*: how can Forms, which are unique and undivided, be participated in by a plurality of particular objects, which are many and divided one from another? Mathematical entities solve the problem of participation in that they share in the nature of both Forms and sensible objects and so literally mediate between them: like Forms, mathematical entities are intelligible, eternal and stable; like sensible objects, they are non-unique and multiplied. On this view, therefore, participation consists in some sort of mathematical and geometrical ordering of the sensible world. Plato's solution is made easier by his late view that Forms themselves should be conceived as numbers, i. e. ideal Numbers that, unlike mathematical entities, are unique and unmultiplied. Thus, in being mathematically ordered the sensible world actually becomes just like the Forms».

⁴⁸ ZANATTA 1996, I, 104.

⁴⁹ ZANATTA 1996, I, 108. Corsivo nel testo.

⁵⁰ Per approfondimenti più specifici in merito alla critica aristotelica alla διαίρεσις platonica cfr. ZANATTA 1996, I, 108-114 con le indicazioni bibliografiche e i rimandi testuali cui l'autore fa riferimento.

distinte 'colonne di predicati' (tutti legati tra loro da un rapporto di progressiva inclusione), e, allo stesso tempo, a precisare il nesso che, entro ciascuna 'colonna', connette un predicato all'altro⁵¹. E sarà esattamente questo procedimento a portarlo all'elaborazione della dottrina delle categorie, di cui cercheremo qui di illustrare, seppur assai sommariamente, alcuni aspetti, con particolare riguardo nei confronti di ciò che risulta maggiormente attinente alla nostra esposizione.

Nel *Commento alle Categorie di Aristotele per domanda e risposta*, opera (a noi giunta in forma estremamente lacunosa e poco affidabile dal punto di vista della tradizione del testo)⁵² in cui Porfirio manifesta esplicitamente il suo programma, ovvero quello di rendere compatibile lo studio della logica aristotelica con la visione metafisico-teologica della tradizione neoplatonica - che molti hanno ritenuto essere stata completamente rinnovata dal suo maestro Plotino -, il filosofo di Tiro pone alcune questioni fondamentali circa il significato e l'impianto complessivo del trattato aristotelico sulle *Categorie*⁵³.

La menzione di un filosofo tanto importante quanto Plotino (Licopoli, 203/205 – Minturno o Suio, 270), la cui influenza si farà sentire a lungo anche nei secoli successivi, rende doveroso un piccolo *excursus* su questa figura, necessario anche al fine di sfuggire, quanto più è possibile, alle semplificazioni e agli 'appiattimenti' che spesso avvengono quando si illustrano e confrontano dottrine filosofiche diverse⁵⁴.

Riguardo all'insegnamento platonico di Plotino è molto interessante, innanzi tutto, quanto viene sottolineato da Chiaradonna: «Plotino – scrive l'autore - fu un intellettuale raffinato, un pensatore pienamente consapevole dei dibattiti filosofici del suo periodo. [...] Sebbene egli non menzioni di norma il nome di altri filosofi – l'unica eccezione veramente significativa è Platone – le allusioni e le discussioni di tesi altrui sono numerose nelle *Enneadi*. Naturalmente, occupano un posto privilegiato le interpretazioni di dottrine platoniche. La lettura di Platone difesa da Plotino, incentrata sulla dottrina dei tre principi sovrasensibili (Uno, Intelletto, anima), ebbe grande fortuna. Secondo un'opinione largamente condivisa, Plotino sarebbe in effetti il fondatore di una precisa corrente filosofica, il "neoplatonismo", la quale coincide con la forma assunta dal platonismo nella tarda antichità (secoli III-VI d. C.). Una simile opinione è, in realtà, piuttosto scorretta, poiché tende ad *appiattare le diversità che sussistono tra le filosofie sviluppate in epoca tardoantica e non dà conto della tormentata ricezione della filosofia di Plotino già tra i suoi immediati successori, i quali ne corressero l'insegnamento su alcuni punti rilevanti; inoltre, il neoplatonismo viene spesso caratterizzato con tratti (ad esempio, l'uso di pratiche teurgiche) che non si addicono tanto a Plotino, quanto ad autori più tardi, come Giamblico e Proclo*»⁵⁵. Va detto, pertanto, che, per intendere correttamente la relazione tra Plotino (e poi, poco più tardi, tra Porfirio) e Platone, si devono considerare alcuni caratteri generali e specifici della/delle filosofia/filosofie della sua epoca. Nel III secolo d. C., quando da tempo Atene aveva perso il suo ruolo di centro filosofico e così la filosofia era andata incontro a un processo di 'decentralizzazione' (in cui i vari centri e i circoli 'locali', rivali tra loro, rivendicavano la corretta interpretazione delle dottrine che sostenevano), si era ormai del tutto consolidato uno dei tratti più caratteristici della storia della filosofia dalla fine dell'età ellenistica (I sec. d. C.) fino all'inizio dell'età moderna (XVI sec.), e cioè il fatto che fare filosofia fosse strettamente collegato all'esegesi e al commento di alcuni autori – in particolare, com'era naturale, di Platone e di Aristotele. Secondo il parere di Chiaradonna sono stati molteplici i fattori che hanno contribuito a mettere in moto questa tendenza: prima fra tutte la perdita di una posizione dominante da parte delle scuole ellenistiche, che aveva contemporaneamente provocato l'ascesa, da un lato, quasi di un nuovo tipo di platonismo, dogmatico e mirante a elaborare una versione unitaria e sistematica dell'insegnamento di Platone (fra i suoi esponenti più celebri si annoverano Antioco di Ascalona ed Eudoro di Alessandria); dall'altro, di un aristotelismo molto elaborato, basato su un'approfondita conoscenza di trattati di scuola aristotelici poco noti in epoca ellenistica (esponenti celebri di questa tendenza saranno Andronico di Rodi e Boeto di Sidone). In secondo luogo, va ricordato che le scuole ellenistiche (soprattutto lo stoicismo) avevano sviluppato una concezione sistematica della filosofia, le cui varie parti (logica, fisica ed etica) erano concepite come legate da una connessione reciproca molto rigida. Per questo motivo, il platonismo e l'aristotelismo del I secolo a. C., cercando di

⁵¹ Vd. ancora ZANATTA 1996, I, 114.

⁵² Per l'edizione critica dell'*In Aristotelis Categorias Expositio per interrogationem et responsionem* vd. BUSSE 1887, 55-142. Un'interessante analisi comparativa dell'*Isagoge* e del *Commento alle Categorie di Aristotele* porfiriane è in LACHANCHE 2011.

⁵³ In proposito si rimanda a MAIOLI 1969, 23.

⁵⁴ Per una ricostruzione completa e aggiornata della vita, degli scritti e della filosofia di Plotino si rimanda principalmente al fondamentale contributo di CHIARADONNA 2009. Di Porfirio, con particolare riguardo alla sua teoria dell'universale, si parlerà anche più avanti al § 1.d.

⁵⁵ CHIARADONNA 2009, 12; corsivi miei.

rivendicare a sé una posizione dominante nel panorama culturale, dovettero confrontarsi con questa 'nuova' istanza concettuale e si impegnarono a ridurre ad un sistema le filosofie di Platone e di Aristotele. Infine, non è da escludere che il fiorire di commenti alle opere platoniche ed aristoteliche fosse legato alle sempre maggiori difficoltà di comprensione linguistica dei testi, dopo che all'attico classico era stata sostituita la *koiné* ellenistica⁵⁶. Chiaradonna precisa, inoltre, che «a partire dal I secolo a. C. si assiste a un graduale imporsi del platonismo e dell'aristotelismo come filosofie dominanti nel panorama culturale a discapito delle filosofie ellenistiche e la forma che, nelle loro molteplici versioni, accolgono il platonismo e l'aristotelismo è strettamente collegata all'esegesi delle opere dei due maestri. [...] Per Plotino "fare filosofia" significa dunque in primo luogo interpretare Platone e dar conto di ciò che si trova nelle sue opere»⁵⁷, anche se «interpretare Platone non significava soltanto dar conto di ciò che era scritto nei dialoghi, ma elaborare una versione coerente delle dottrine e dei problemi concettuali suscitati da Platone»⁵⁸. In effetti, pur dichiarandosi un esegeta fedele di Platone, Plotino darà una versione molto originale della filosofia del maestro, rivedendone alcuni assunti. È il caso, per esempio, della dottrina della conoscenza, in cui Plotino arriva a ridimensionare fortemente il ruolo della reminiscenza, sviluppando, invece – lo si accennerà più avanti⁵⁹ – un'elaborata dottrina dell'intuizione intellettuale che solo parzialmente può essere desunta e ritrovata nei dialoghi platonici. Così avverrà anche per la teoria della causalità e delle sostanze intelligibili, per la quale – come sarà mostrato ancora poco oltre⁶⁰ – Plotino tenderà a dare una visione coerente dell'insegnamento platonico, capace di fronteggiare le critiche che erano state rivolte a Platone dai suoi avversari, quindi, in primo luogo, da Aristotele e dai filosofi peripatetici⁶¹.

È rimasto celebre, in relazione al suo insegnamento, un brano tratto dalla *Vita Plotini* di Porfirio, in cui il discepolo illustrava il modo in cui il maestro sviluppava il suo insegnamento a partire dagli antichi:

«Non si limitava tuttavia a scegliere brani da questi libri, ma era originale e indipendente nella sua speculazione, infondendo nelle proprie ricerche lo spirito di Ammonio. Assimilava in fretta il problema, dava in poche parole il significato esatto di una profonda teoria, e si alzava in piedi. Quando gli furono letti gli scritti di Longino *Sui principi* e *L'amico dell'antichità*, esclamò 'Longino è di certo filologo, ma filosofo no davvero'»⁶².

Plotino, dunque, aveva un metodo ben preciso per studiare e analizzare gli antichi con i suoi studenti: partiva dalla lettura dei commenti dei principali esegeti platonici e aristotelici, e, una volta assimilati, procedeva infondendo alle ricerche un suo carattere originalissimo, che egli designa come 'lo spirito («νοῦς») di Ammonio. Quel suo severo giudizio su Longino non riguardava certo le intenzioni del filosofo platonico, ma i risultati cui quest'ultimo – utilizzando un metodo ben diverso da quello di Plotino – era giunto attraverso le sue ricerche. Secondo Plotino, infatti, l'analisi filosofica di Longino poteva essere sì, a tratti, erudita, ma rimaneva pur sempre superficiale: egli si fermava, infatti, 'alla lettera' del testo che doveva analizzare e studiare, si attardava sul lessico e sulla grammatica, ma non coglieva, alla fine, il senso generale e più profondo delle questioni discusse. Per Plotino l'insegnamento filosofico doveva, invece, mirare sempre alla sostanza dei problemi, al loro senso più autentico, e, così, alla risoluzione della loro complessità. Il testo filosofico, dunque, è, in quest'ottica, un ausilio per Plotino – certo un ausilio privilegiato per accedere alla verità, ma non è sufficiente fermarsi al testo per potersi dire filosofi: la filosofia richiede, infatti, un passo in più, un' 'immersione' nei problemi che va anche oltre l'interpretazione linguistico-filologica del testo stesso⁶³.

È alla scuola di Plotino, con questo metodo di studio e analisi filosofica che, partendo dal testo, va 'oltre' - o 'dentro' - il testo per comprendere a fondo le domande che da esso scaturiscono, che si forma Porfirio.

Nel suo *Commento alle Categorie di Aristotele per domanda e risposta*, egli, studiando, per l'appunto, il trattato aristotelico sulle *Categorie*, inizia la sua riflessione interrogandosi proprio circa l'uso stesso del **termine «κατηγορία»**, che generalmente in greco indica il discorso di giudiziario di accusa, contrapposto all'apologia (o difesa). Aristotele, come filosofo e quindi come interprete di realtà sconosciute (o mal

⁵⁶ In proposito cfr. CHIARADONNA 2009, 12-15.

⁵⁷ CHIARADONNA 2009, 15.

⁵⁸ CHIARADONNA 2009, 19.

⁵⁹ Vd. *infra* § I.d.

⁶⁰ Si rimanda ancora *infra* al § I.d.

⁶¹ CHIARADONNA 2009, 19-20.

⁶² PORPH. *Vita Plot.*, 14, 14-20; trad. CHIARADONNA 2009, 20.

⁶³ Cfr. ancora CHIARADONNA 2009, 21.

conosciute) ai più, fu costretto, secondo Porfirio, in questo come in altri casi, a coniare nuovi vocaboli o ad utilizzare vecchi termini in modo nuovo. Egli, pertanto, prese dal linguaggio comune il termine «κατηγορία» e lo usò per indicare «le espressioni dei termini significativi (quasi) dirette contro le cose. Per cui ogni espressione significativa semplice, quando è pronunciata e detta nei confronti della cosa significata, è definita ‘categoria’»⁶⁴. Così, se ciò che indichiamo, mostriamo e tocchiamo è, per esempio, una pietra, «quando diciamo di essa ‘questa è una pietra’, il termine ‘pietra’ è il categorema: indica e significa, infatti, quella tal cosa e si dice dell’oggetto additato come ‘pietra’. E così in ogni altro caso»⁶⁵. Le categorie sono dunque introdotte da Aristotele a partire dai **predicabili**, in quanto sono ad essi inevitabilmente legate; infatti, nel primo libro dei *Topica* esse sono considerate «generi di predicati» nei quali sussistono i predicabili, ossia «i quattro raggruppamenti di tutti i predicati raccolti per i modi secondo cui un predicato si attribuisce ad un soggetto»⁶⁶: genere, definizione, proprio e accidente (cui più avanti verrà aggiunta la differenza). Così Aristotele ancora in un celebre quanto fondamentale passo dei *Topica*:

«Μετὰ τοίνυν ταῦτα δεῖ διορίσασθαι τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν, ἐν οἷς ὑπάρχουσιν αἱ ῥηθεῖσαι τέτταρες. Ἔστι δὲ ταῦτα τὸν ἀριθμὸν δέκα, τί ἐστι, ποσόν, ποιόν, πρὸς τι, ποῦ, ποτέ, κείσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν. Ἄει γὰρ τὸ συμβεβηκὸς καὶ τὸ γένος καὶ τὸ ἴδιον καὶ ὁ ὀρισμὸς ἐν μιᾷ τούτων τῶν κατηγοριῶν ἔσται· πᾶσαι γὰρ αἱ διὰ τούτων προτάσεις ἢ τί ἐστιν ἢ ποιόν ἢ ποσόν ἢ τῶν ἄλλων τινὰ κατηγοριῶν σημαίνουσιν. Ἐἴλον δ’ ἐξ αὐτῶν ὅτι ὁ τὸ τί ἐστι σημαίνων ὅτε μὲν οὐσίαν σημαίνει, ὅτε δὲ ποιόν, ὅτε δὲ τῶν ἄλλων τινὰ κατηγοριῶν»⁶⁷.

Tutte le dieci categorie aristoteliche (sostanza, quantità, qualità, relazione, dove, quando, giacere, avere, agire, patire), dunque – lo ricorda bene Maioli⁶⁸ – fanno a capo e si riferiscono all’essere, di cui esprimono – nella sua forma finita e determinata – le diverse figure o modalità accessibili nell’esperienza: l’essere, quindi, ha tante modalità e significati quante sono le categorie, le quali ci consentono di inquadrare ed ordinare tutta la realtà in tutti i suoi aspetti. «Esse così si possono definire come **le più generali ed universali modalità in cui si può classificare la realtà: supremi generi dell’essere: per Aristotele l’intero complesso delle categorie è inteso come il criterio o la tavola descrittiva della determinatezza del reale nelle sue molteplici modalità**»⁶⁹.

⁶⁴ Trad. MAIOLI 1969, 24; cfr. BUSSE 1887, 56, 5-9: «Τὸ οὖν τῆς κατηγορίας ὄνομα κείμενον ἐν τῇ συνηθείᾳ ἐπὶ δικαιολογίας ἐλεγκτικῆς, τῆς διὰ λόγων μὴνύσεως, λαβὼν αὐτὸς τὰς τῶν λέξεων τῶν σημαντικῶν κατὰ τῶν πραγμάτων ἀγορεύσεις κατηγορίας προσείπεν. Ὡστε πᾶσα ἀπλῆ λέξις σημαντικὴ ὅταν κατὰ τοῦ σημανομένου πράγματος ἀγορευθῆτε καὶ λεχθῆ, λέγεται κατηγορία».

⁶⁵ Trad. MAIOLI 1969, 24; cfr. BUSSE 1887, 56, 9-13: «Οἷον ὄντος πράγματος τοῦδε τοῦ δεικνυμένου λίθου, οὔ ἄπτόμεθα ἢ ὁ βλέπομεν, ὅταν εἴπωμεν ἐπ’ αὐτοῦ ὅτι τόδε λίθος ἐστίν, ἢ λίθος λέξις κατηγορημᾶ ἐστι· σημαίνει γὰρ τὸ τοιόνδε πρᾶγμα καὶ ἀγορεύεται κατὰ τοῦ δεικνυμένου πράγματος λίθου. Καὶ οὕτω ἐπὶ ἄλλων».

⁶⁶ ZANATTA 1996, I, 114; cfr. ARISTOT. *Top.* 103b 20-21: «Μετὰ τοίνυν ταῦτα δεῖ διορίσασθαι τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν, ἐν οἷς ὑπάρχουσιν αἱ ῥηθεῖσαι τέτταρες» [Aristotele si riferisce qui ai predicabili], vd. anche BONTADINI-SACCHI 2006, 1719.

⁶⁷ ARISTOT. *Top.* 103b 20-29; trad. ZANATTA 1996, II, 124-25: «Dopo ciò bisogna che siano distinti i generi dei predicati nei quali sussistono le quattro cose che abbiamo detto [*scil.* i predicabili: genere, definizione, proprio e accidente]. Questi sono dieci di numero: sostanza, quantità, qualità, relazione, dove, quando, giacere, avere, agire, patire. Sempre infatti l’ accidente, il genere, il proprio e la definizione saranno in uno di questi predicati: ché, tutte le proposizioni che si costituiscono mediante questi significano o ‘che cos’è’ o quantità o qualità o qualcuno degli altri predicati».

⁶⁸ Vd. ancora MAIOLI 1969, 50-51.

⁶⁹ MAIOLI 1969, 51. Cfr. anche quanto osservano, con una sintesi molto efficace, BONTADINI-SACCHI 2006, 1718-19: «Il concetto di categoria tende ad assumere una fisionomia più definita già dopo la scoperta, da parte di Socrate, dell’universalità del concetto: l’universale è infatti la condizione della possibilità di riferire più soggetti a un termine unico, di ordinarli secondo questo termine. Si può dire che il momento socratico è la posizione della categoria nella sua assoluta formalità, e cioè la stessa posizione della determinatezza. Con Platone il discorso sulla categoria assume un significato che non poteva esserci nelle filosofie precedenti: l’astratta formalità dell’universale socratico dà luogo alle concrete determinazioni del mondo ideale e così i riflessi di quest’ultimo nel mondo sensibile consentono un discorso ordinato. [...] Ma chi per primo ha fornito una vera e propria dottrina delle categorie è stato Aristotele, che ha dato anche valore tecnico al termine «κατηγορεῖν», che nel linguaggio corrente significava «accusare». La categoria è trattata da Aristotele secondo un duplice punto di vista: in quanto determinazione della realtà (punto di vista ontologico, «κατηγορία τοῦ ὄντος»), che è nello stesso tempo determinazione del pensiero (εἶναι=λέγεσθαι [cfr. ARISTOT. *Metaph.* 1017a 22-27]); e in quanto determinazione del pensiero discorsivo, considerato in sé e per sé». Dal punto di vista ontologico – come precisano ancora gli autori – la categoria fondamentale è l’«οὐσία» (o «τί ἐστιν»), la sostanza, che sta a fondamento delle altre, le quali esistono in quanto esiste la sostanza e sono, quindi, in essa e per essa. Esse sono, dunque, denominate «accidenti», «συμβεβηκότα», proprio in virtù della loro variabilità in relazione alla costante sostanziale. In proposito vd. ancora MAIOLI 1969, 52-57.

I generi della predicazione, che Aristotele elenca oltre alle dieci categorie (e su cui Porfirio, nella sua *Isagoge*, intende soffermarsi più diffusamente), sono, invece, cinque modi o classi di predicabilità, ovvero di attribuzione di un predicato ad un soggetto. Essi sono, nella fattispecie: genere, specie, differenza, proprio e accidente. Aristotele non ha sviluppato molto, in realtà, la dottrina logica dei predicabili, ed è stato merito, per l'appunto, proprio di Porfirio, averne esplicitato più compiutamente la dottrina, la quale è, per l'appunto, la dottrina dei possibili modi di predicazione dei predicati. Essa si presenterà, dal punto di vista aristotelico-porfiriano, come una teoria che ha la sua giustificazione nella «lettura speculativa della realtà dell'esperienza, che attesta la pluralità dei modi e delle forme dell'essere ed il vario grado e modo con cui tutte le determinazioni possibili appartengono e si rapportano all'ente»⁷⁰. Ovviamente la distinzione dei vari gradi si pone solamente a livello logico-teoretico; dal punto di vista ontologico, invece, secondo il realismo concreto di Aristotele, ogni sostanza o grado di essere è unità concreta ed individua, benché la sua composizione ontologica preveda la presenza di potenza, atto, sostanza ed accidenti. Così come nella realtà esiste una sorta di 'gerarchia' di «forme», ognuna delle quali diventa «materia» rispetto alle forme superiori, anche nella logica aristotelica ci sarà una gerarchia di concetti, ciascuno dei quali è specie rispetto ad un concetto superiore e genere rispetto ad un concetto inferiore⁷¹.

La «tradito» porfiriana sui categoremici aristotelici, seppur senz'altro utile e ben strutturata, si presenta, però, fin da subito come limitata nel contenuto e – oseremmo dire – anche nel desiderio di approfondire alcuni fondamentali aspetti della ricerca (ma ciò fu forse dovuto alla natura didattica dello scritto e al livello probabilmente ancora elementare del suo discepolo⁷²): come si legge nel passo citato poco sopra, infatti, di fronte al problema se i generi e le specie fossero 'entità a sé stanti' o 'concezioni poste nella mente', egli mette subito, come si suol dire, 'le mani avanti':

«Per quanto riguarda i generi e le specie, circa la questione se siano entità esistenti in sé o siano solo semplici concezioni poste nella mente, e, ammesso che siano entità esistenti, se siano corporee o incorporee, e se infine siano separate o invece esistano nelle cose sensibili e in dipendenza da esse, mi asterrò dal parlare, poiché un problema del genere è troppo profondo ed esige una indagine diversa e più vasta»⁷³.

Chissà se il filosofo di Tiro avrebbe potuto immaginare che proprio da questa sua affermazione – o meglio – da questa sua reticenza, così sbrigativa, si sarebbe originata una discussione tanto vasta, ampia e profonda quanto la «questione degli universali»! Essa, infatti, ben lungi dall'essere stata risolta, è tuttora viva e, anche se ci sembra quasi banale constatarlo, si concretizza quotidianamente, ad esempio, nel tentativo di sciogliere l'aporia e la contraddizione esistenti tra il sensibile e l'intelligibile, tra il dato reale e il concetto, tra l'«a posteriori» e l'«a priori», o nel tentativo di comprendere il motivo per cui i nomi comuni (o astratti) non denotano, di fatto, cose particolari, ma tipi o generi di cose, non esistenti in sé e per sé⁷⁴.

⁷⁰ MAIOLI 1969, 73; cfr. anche ID. 1973, 14 n. 2.

⁷¹ Cfr. ancora MAIOLI 1969, 74, il quale precisa ancora che nel sistema aristotelico così elaborato «l'ordine delle determinazioni concettuali che 'definiscono' la realtà viene a riflettere l'ordine delle determinazioni ontologiche che 'costituiscono' la realtà».

⁷² Vd. ancora DE LIBERA 1999, 31; CHIARADONNA 2007, 5 insiste molto sulla natura e la destinazione didattica del trattato; cfr. anche CHIARADONNA-GALLUZZO 2013, 5: «Porphyry and other Neoplatonists following him (especially Iamblichus and Simplicius) regarded the problem as too deep and technically sophisticated for beginners».

⁷³ Cito ancora da MAIOLI 1969, 89-90.

⁷⁴ Cfr. MAIOLI 1973, 15-16 n. 4. Sembra opportuno citare, a questo punto, anche l'ironica chiosa di GIORELLO 1995: «Del resto, la disputa sugli universali si proietta fin nelle scienze contemporanee: dai fondamenti della matematica alla natura dell'informazione. 'Vengono prima' i generi e le specie che i naturalisti impiegano nelle loro classificazioni del vivente o i singoli animali e piante? Le entità generali che chiamiamo 'malattie' o i malati, ciascuno con la sua irripetibile biografia? Gli 'universali' della Storia (Partito, Chiesa, Stato, ecc.) o gli individui che formano queste associazioni? Ogni volta che, sulle orme di Porfirio, qualcuno ci viene a ribadire la superiorità di questa o quella forma di 'unità' contro la molteplicità fatta di 'infiniti individui', ricordiamoci del disincantato humour di Oscar Wilde: 'È facile amare l'umanità; sono i singoli uomini che è arduo sopportare'».

A questo proposito risulta tuttavia necessario anche ricordare quanto precisano Chiaradonna e Galluzzo nell'introduzione al loro contributo sulla questione degli universali nella filosofia antica⁷⁵. Secondo gli autori, infatti, sebbene il cosiddetto «problema degli universali» sia senza dubbio una delle tematiche più importanti e più lungamente dibattute nell'intera storia della filosofia, non esiste ancora, tra filosofi, storici e critici della filosofia, un consenso unanime circa l'argomento preciso di cui la questione si occupi e/o si debba concretamente occupare. Non esiste, infatti, *un* 'vero e proprio' problema degli universali, ma un insieme di questioni diverse, seppur tra loro collegate, che vengono – a seconda dei periodi e delle correnti filosofiche coinvolte nella loro interpretazione – diversamente analizzate e sviluppate. Se diamo credito alla tradizione più seguita riguardo all'origine, alla genesi e allo sviluppo della questione nella storia della filosofia (tradizione che – come per altro è già stato messo in rilievo poco sopra - fa risalire al binomio Porfirio-Boezio l'origine del problema), possiamo dire che la questione degli universali riguarda *la natura dei nostri 'concetti generali'*. È assodato, infatti, che tutti noi possediamo dei 'concetti generali', quali il concetto di essere umano o di bianchezza – concetti che possono rappresentare sia una pluralità che singole cose individuali. Tali concetti, però, esistono nella realtà o sono semplicemente il prodotto di una capacità naturale del nostro intelletto, che è in grado di 'generalizzare' partendo dall'individuale? Se i **realisti**, soprattutto in epoca medievale, propenderanno per la prima ipotesi, i **nominalisti** seguiranno, invece, la seconda. Il «problema degli universali» è, dunque, da questo punto di vista, prima di tutto un problema di tipo ontologico (e quindi, possibilmente, anche metafisico), in quanto riguarda il *numero di categorie di cose che devono essere incluse nella nostra ontologia*: ci sono, infatti, come categorie dell'essere, anche delle 'entità universali', comuni a più entità particolari, oppure esistono solo i particolari? Se si accetta l'ipotesi che esistano le 'entità universali', allora la questione passa immediatamente sul piano metafisico: gli universali, infatti, possono appartenere allo stesso 'regno' (reale, concreto) di cui fanno parte anche i particolari, oppure esistono al di là e al di fuori dei legami spatio-temporali in cui noi ci troviamo immersi? La filosofia contemporanea – come ricordano ancora Chiaradonna e Galluzzo – pone molta attenzione ai risvolti ontologici e soprattutto metafisici della questione: argomentazioni a favore dell'esistenza degli universali si ritrovano, in effetti, in molte teorie delle scienze cognitive applicate alla semantica e alle scienze del linguaggio, mentre esistono, d'altro canto, anche diverse dottrine filosofiche che spiegano i 'concetti generali' senza introdurre mai, nelle loro ontologie, riferimento alcuno a delle 'entità universali'. Sebbene il ruolo della semantica e, più in generale, delle scienze del linguaggio non sia di secondaria importanza nella definizione del problema, va tuttavia ricordato che la «questione degli universali» resta soprattutto – esattamente così come era già stata impostata da Porfirio – *una questione ontologica e metafisica, che ruota attorno al cosiddetto nostro 'comune accordo' riguardo al modo di intendere e di interpretare tali 'concetti generali'*⁷⁶. Generalmente, infatti, constatiamo che alcune cose possono assomigliarsi tra loro in modi diversi, e su questa base siamo in grado di attribuire loro determinate proprietà. Paul V. Spade, per esemplificare ancora la questione, invita il lettore ad immaginarsi due lettere maiuscole, 'A' ed 'A'. Uno dei tratti più eclatanti ad emergere, almeno ad una prima osservazione, è il fatto che le lettere siano entrambe nere. Si può dire, dunque, che qui sia visibile un solo colore, il nero; oppure che esso sia visibile due volte, una per lettera, ma che si tratti dello stesso colore in entrambi i casi. Quel nero – o, come direbbero i filosofi in questo caso, quella 'nerezza' - è, dunque, un'entità ripetibile, che si trova intatta in entrambe le lettere e nello stesso tempo, e rappresenta proprio ciò che i filosofi chiamano 'universale'. In questo caso, se si dà credito all'esistenza di questo genere di entità, e, dunque, alla 'realtà' di almeno un universale, si è in una posizione – come abbiamo visto poco fa - di tipo '**realista**'. Chi, invece, tornando a porre lo sguardo sulle due lettere, osservasse due colori, due 'nerezze', la 'nerezza' della prima 'A', quindi 'questa' nerezza, e la 'nerezza' della seconda 'A', 'quella' nerezza, in quanto i due colori sono, sì, identici alla vista, ma sono visivamente distinti nelle due lettere, aderisce sicuramente ad una posizione di tipo '**nominalista**'. Il problema degli universali, tanto nel Medioevo quanto, sotto determinati punti di vista, nella filosofia contemporanea, sarà esattamente il problema di decidere tra una di queste due alternative⁷⁷. Tutte le cose nere, infatti, sono nere, così come tutti gli esseri umani sono esseri umani, in quanto c'è 'qualcosa', la proprietà 'nerezza' e il genere/specie 'essere umano' che essi hanno rispettivamente in comune. Ma il senso in cui i diversi particolari posseggono determinate proprietà in comune o appartengono allo stesso genere/specie può dipendere, per esempio, dalla forma di realismo cui decidiamo di aderire. La somiglianza dei particolari, infatti, si basa su una forma di identità: le cose particolari si assomigliano in quanto hanno qualcosa in comune. È esattamente questo l'assunto che i nominalisti chiamano in causa: per un nominalista, infatti, l'«accordo comune» sull'attribuzione di determinate

⁷⁵ Il riferimento è a CHIARADONNA-GALLUZZO 2013, 1-4 con i riferimenti bibliografici indicati nel testo.

⁷⁶ Vd. anche PEROVIC 2010, 89, in cui l'autrice rivolge la sua attenzione al problema degli universali nella filosofia contemporanea: «The problem of universals is a problem that arises in an attempt to explain the phenomenon of resemblance amongst different particulars. [...] It arises from but is not limited to the problem of accounting for the phenomenon of resemblance. In fact, it is often taken to refer also to the problem of predication, the more general problem of providing an ontological account of properties and relations, the problem of the unity of particular and universal, and so on».

⁷⁷ SPADE 1994, VII. In proposito si rimanda anche a DE LIBERA 1999, 12-19, in cui viene ripreso e discusso l'esempio su cui riflette Spade e vengono definite in maniera specifica le caratteristiche del 'nominalismo' e del 'realismo' nel Medioevo.

caratteristiche e somiglianze alle cose non necessita, di per sé, di una spiegazione: è semplicemente un dato di fatto naturale che alcune cose si assomiglino, e non c'è nient'altro da aggiungere in proposito: la somiglianza è qualcosa di primitivo e di originario, che non si fonda su alcuna forma di 'identità'. Secondo alcuni nominalisti, anche moderni, non ci sono 'proprietà universali' semplicemente perché non esistono proprietà, ma solo oggetti particolari; secondo altri, invece, le proprietà esistono eccome, ma sono tanto particolari quanto gli oggetti di cui esse stesse sono proprietà. Entrambe queste due visioni nominaliste concordano, dunque, sul fatto che esista, dal punto di vista ontologico, una sola categoria, ovverosia quella dei particolari⁷⁸. «At the end of the day, what distinguishes realists and nominalists is that the former think there are more things in heaven and earth than we usually dream of, while the latter are irresistibly attracted by solitary and desert landscapes»⁷⁹.

Come si evince dalle osservazioni appena enunciate, lo sviluppo del dibattito sulla natura degli universali e il confronto/scontro tra le posizioni dei realisti e dei nominalisti rende evidente che, da un punto di vista storico, la «questione degli universali» non è solo un problema, per così dire, 'post-porfiriano'. Già all'interno della scuola socratica, infatti, si possono trovare alcune delle prime tematizzazioni (e proposte di risoluzione) di questa problematica; saranno, poi, come si vedrà brevemente tra poco, in particolare il *Parmenide* platonico e il III libro della *Metafisica* aristotelica a presentare gli stessi quesiti di fondo che saranno proposti, anche se privi di una risposta in merito, da Porfirio nella premessa alla sua *Isagoge*. La presenza di questi temi **prima dell'*Isagoge*** permette dunque a tutti gli effetti di parlare, come ha fatto Bruno Maioli, di una '**preistoria**' del **problema degli universali**⁸⁰.

Uno dei primi punti di partenza della questione va certamente identificato in un significativo passo del *Parmenide* di **Platone** [PLAT. *Parm.* 130b-134e], passo che prende le mosse dalla celebre domanda di Parmenide a Socrate: «Sei stato tu a dividere nel modo che dici, separando da una parte certe idee in sé e dall'altra invece le cose che ne partecipano? E ti pare che sia qualcosa la somiglianza in sé separatamente dalla somiglianza che abbiamo noi, e così l'uno e i molti e tutto quanto hai udito poco fa da Zenone?»⁸¹. In questi due quesiti, l'uno direttamente collegato all'altro, si osserva, infatti, com'è ben noto a tutta l'esegesi platonica, la compresenza di diverse istanze

⁷⁸ Cfr. anche quanto afferma, con particolare riguardo per il dibattito sul problema degli universali nella filosofia contemporanea, PEROVIC 2010, 89: «The problem of universals is a problem that arises in an attempt to explain the phenomenon of resemblance among different particulars. We continuously observe numerous cases of resemblance – for instance, this table resembles that bookcase in respect of shape (rectangular), colour (brown) and material (wood); Socrates resembles Platon in being human and wise; and so on. But what are these facts of resemblance due to? Realists argue that different particular things resemble each other in virtue of there being literally something they have in common, something that all of them share, and that this something is a universal. Universals are thus envisioned as entities that ground resemblance amongst different particulars by being multiplied instantiated (present in each and every resembling particular), and one and the same in each of those instantiations. This capacity for multiple instantiation of universals has puzzled many philosophers and perhaps even given the problem of universals its name (thus indicating that there is something problematic with such entities). As a result, nominalists and trope theorists have tried to come up with ontologies that dispense with universals, offering constructions out of particulars and/or tropes instead». Per esempi in merito a queste diverse teorie moderne sugli universali si rimanda *ibid.*, 90-92, ricordando che l'intervento dell'autrice a cui facciamo riferimento si colloca a conclusione di un grande convegno sulla questione degli universali nella filosofia contemporanea, tenutosi presso la Scuola Normale Superiore di Pisa tra il 5 e il 10 luglio 2010 (in proposito cfr. <http://www.sns.it/en/didattica/lettere/menunews/convegni/anniprecedenti/20092010/philosophy/>), in cui si sono confrontati, in merito a una tematica già tanto dibattuta, alcuni dei più importanti filosofi contemporanei. In proposito, e per un abstract dei più importanti interventi tenutisi durante questo convegno cfr. BRUNIALTI MASERA 2010.

⁷⁹ Vd. CHIARADONNA-GALLUZZO 2013, 4.

⁸⁰ Vd. MAIOLI 1973, 18-19; 31-32.

⁸¹ PLAT. *Parm.* 130b: «Καί μοι εἰπέ, αὐτὸς σὺ οὕτω διήρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ ἅττα, χωρὶς δὲ τὰ τοῦτων αὖ μετέχοντα; Καὶ τί σοι δοκεῖ εἶναι αὕτη ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν, καὶ ἐν δὴ καὶ πολλὰ καὶ πάντα ὅσα νῦν δὴ Ζήνωνος ἦκουες;»; la traduzione citata è in CAMBIANO 1981, 334. Per un'analisi di PLAT. *Parm.* 130b-134e si vd. anche ERLER 2007, 229-30.

filosofiche, le quali porteranno il filosofo ateniese all'elaborazione della sua 'metafisica delle Idee' come originale ipotesi di lavoro e teoria per una risposta unitaria e coerente a molte delle problematiche poste dalla speculazione a lui precedente (e ben sintetizzate dalla domanda di Parmenide): si ritrovano, infatti, da un lato l'istanza eleatica, contro tutte le forme di mobilismo eracliteo; dall'altro l'istanza socratica, che prevede la necessità della concettualizzazione per l'unificazione logica e scientifica del molteplice di cui facciamo esperienza; e, infine, l'istanza pitagorica, che conferisce una natura tipica alla struttura logica e noetica delle forme matematico-geometriche⁸². Partendo da questi presupposti l'universale platonico avrà, dunque, in quanto Idea (e quindi forma, essenza, valore, struttura, modello, archetipo), i connotati dell'inseità ontologica, dell'apriorità, dell'oggettività, dell'immutabilità, della trascendenza e dell'intelligibilità. È pertanto in questo modo che i problemi posti dalla stessa natura della predicazione, così come quelli della denominazione delle cose particolari attraverso nomi comuni, della 'somiglianza' tra cose diverse in cui viene percepita l'esistenza di una natura o struttura comune, dell'unificazione di una molteplicità di cose, proprietà, qualità in classi o tipi, della concettualizzazione in generale, trovano una loro prima sistemazione teoretica organica, che «ha a suo fondamento una tipica concezione dell'universale come dato 'a priori', gnoseologico, ontologico, oggettivo; cioè l'Idea o Forma»⁸³.

Una tale sistemazione genera, però, com'è ben noto, il complesso problema del rapporto tra il mondo di queste forme - oggettive, universali ed immutabili-, e il mondo delle realtà mutevoli e particolari, ovvero, in altri termini, il problema del rapporto tra intelligibile e sensibile, tra ragione ed esperienza - insomma, tra universale e particolare. Viene alla luce, dunque, una serie di aporie interne alla stessa dottrina platonica (ovvero se le Idee sono, se non sono, se sono separate dalle cose e, nell'eventualità in cui lo siano, in che modo - si tratta delle medesime aporie che avevano condotto - come si è visto poco sopra - Platone ad elaborare una dialettica di tipo 'discendente', che aveva il suo fulcro nel processo della *διάκρισις*)⁸⁴, la cui analisi e il cui tentativo di risoluzione porterà il filosofo ad alcune conclusioni fondamentali, che si possono sintetizzare nel rifiuto di interpretare la trascendenza dell'universale-Idea come separazione tra intelligibile e sensibile (e, allo stesso tempo, di intendere la presenza-immanenza dell'intelligibile nel sensibile in termini fisici, quantitativi o come di 'res in re') e nella conferma, nonostante le permanenti difficoltà teoriche, della necessità di postulare l'esistenza di un 'a priori' di valore logico-ontologico. In sostanza, pensiero, linguaggio e scienza postulano e richiedono, secondo Platone, l'universale oggettivo⁸⁵.

Alla dottrina platonica delle Idee fa seguito l'originale e critica **lettura aristotelica** della questione: si tratta, in questo caso, di una lettura finalizzata non tanto ad una fedele e oggettiva esposizione del pensiero platonico, quanto piuttosto ad un'«interpretazione» - così scrive Maioli - del platonismo nella sua globalità, a fini dialettici, sia di contrapposizione, sia di depurazione, sia di riduzione alla luce ed in funzione delle proprie categorie sistemiche già acquisite»⁸⁶. Va premesso, tra l'altro, che tutta la critica al platonismo condotta da Aristotele si imposta sulla tesi dell'universale

⁸² Si rinvia a MAIOLI 1973, 33.

⁸³ MAIOLI 1973, 34. Per approfondimenti sull'«universale» in Platone cfr. anche BONAZZI 2013; ADEMOLLO 2013; RASHED 2013; per un approccio più sintetico e legato alla questione dell'interpretazione del *Parmenide* vd. ERLER 2007, 227-29 con la bibliografia cui l'autore rimanda.

⁸⁴ Per un esame lucido e completo delle aporie presenti nel *Parmenide* (soprattutto in 130b-134e) vd. ancora MAIOLI 1973, 36-64.

⁸⁵ MAIOLI 1973, 65-66.

⁸⁶ MAIOLI 1973, 74; DE LIBERA 1999, 68-77.

come «sostanza separata», nonostante questa sia chiaramente una forzatura, criticata dallo stesso Platone. Tuttavia una tale impostazione deriva probabilmente dal fatto che, per Aristotele, è troppo difficile, in una mentalità ‘platonizzante’, sfuggire alla tentazione dell’ipostatizzazione dell’universale, con la conseguente tendenza a proiettare in una realtà ‘altra’ tutte le astrazioni logiche. Sono moltissime le aporie che Aristotele, riprendendo le dottrine platoniche, analizza e tenta di risolvere, soprattutto nel III e nel VII libro della *Metafisica*, intorno alla questione degli universali. Una delle più importanti è enunciata e sviluppata, per l’appunto, proprio nel III libro della *Metafisica*:

«Se sono principî soprattutto i generi, bisogna ritenere che siano principî i generi primi, oppure i generi ultimi, quelli che si predicano degli individui? E anche qui sorge un dubbio. Se infatti è sempre vero che il principio consiste nell’universale più che nel particolare, è evidente che sono principî i generi più alti, perché questi si predicano di tutte le cose. Ci saranno dunque tanti principî delle cose quanti generi primi, sicché saranno principî e sostanze l’essere e l’uno: questi infatti sono i predicati che più degli altri si predicano di tutte le cose. Eppure non è possibile che né l’uno né l’essere siano un genere unico di tutte le cose. Infatti l’essere e l’uno appartengono necessariamente alle differenze di ciascun genere, ed è impossibile che o il genere senza le specie si predichi delle proprie differenze o che di esse si predichino le specie del genere. Perciò, se l’uno e l’essere sono generi, di nessuna differenza si potrà dire che è o che è una. Se poi l’essere e l’uno non sono generi, non saranno neppure principî, se è vero che i generi sono principî. Inoltre anche i termini intermedi, presi con le loro differenze, saranno generi, fino a che non si arriva ai termini indivisibili; ma, di fatto, alcuni sono considerati generi e altri no. Oltre a questo le differenze sono principî ancor più che i generi. Ma se anche le differenze sono principî, i principî diventano praticamente infiniti, soprattutto se si pone come principio il genere primo.

Se l’uno è quello che più ha la natura di principio, se l’uno è l’indivisibile, e ogni indivisibile è tale o secondo la quantità o secondo la specie, ma l’indivisibile secondo la specie è anteriore a quello secondo la quantità, e i generi sono divisibili nelle specie, ha maggiore unità la predicazione che viene ultima: infatti la specie uomo non si divide negli uomini singoli come un genere nelle specie. Inoltre, quando si hanno più termini, tali che gli uni vengono prima e gli altri dopo, non è possibile che ciò che si predica di essi sia qualcosa al di fuori di essi: per esempio, se il due è il primo numero, non ci sarà un qualche numero in generale al di là delle singole specie di numero, così come non c’è una figura al di là delle specie di figure; e se non ci sono generi al di là delle specie per queste cose, tanto meno ci saranno generi al di là delle specie per le altre cose, perché sembra che i generi esistano soprattutto per le prime. Ma per gli individui non è possibile stabilire che uno vien prima e l’altro dopo. Infine dove è possibile distinguere il meglio dal peggio, sempre il meglio precede il peggio, sicché neppure in questi casi ci sarà il genere.

Da queste considerazioni risulta che è principio più ciò che si predica degli individui che i generi, anche se poi non è facile dire come questi principî debbano essere presi. Il principio e la causa debbono essere al di là delle cose delle quali sono principio, e devono poter sussistere separati da esse; ma perché si deve ammettere qualcosa che stia al di là degli individui, se non perché esso si predica universalmente e di tutte le cose? Ma se si mette la questione in questi termini, bisogna porre che ciò che è più universale è più principio; e allora saranno principî i generi primi»⁸⁷.

È ancora una volta Maioli ad aiutarci nella comprensione del senso di quest’aporia, che risulta comunque molto chiara alla lettura, pur nella relativa complessità del suo contenuto e della sua articolazione. Dal punto di vista di Aristotele né i generi sommi, né le specie infime (i generi ultimi, quelli che si predicano degli individui) possono essere considerati principî dell’essere; «l’universale, in ogni sua accezione, in quanto universale e astratto $\kappa\omicron\iota\upsilon\acute{o}\nu$, sia come genere che come specie ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, in senso logico) non è né può essere sostanza o principio o causa dell’essere: tale è soltanto l’ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ o l’ $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ inteso come $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, cioè come essenza, forma, immanente struttura ontologica che, in quanto tale, è particolare e non universale: è l’intelligibile del sensibile nel sensibile concreto»⁸⁸. È estremamente importante, inoltre, anche il fatto che Aristotele sostenga fermamente che non può essere ammessa l’esistenza (per così dire) ‘separata’ dei generi. Con la

⁸⁷ ARISTOT. *Metaph.* 998b 14-999a 23; trad. VIANO 1996, 248-49.

⁸⁸ MAIOLI 1973, 80-81. Cfr. anche GALLUZZO 2013.

conclusione, di carattere dialettico, in cui afferma che le specie infime (e i generi ultimi) sono principi a maggior ragione che non i generi primi, Aristotele intende dire che una tesi che ammetta la separazione dell'«εἶδος»/specie dai singoli individui non è così contraddittoria come la tesi platonica della separazione del «γένος παρὰ τὰ εἶδη»⁸⁹. Per questo motivo – sottolinea ancora con grande chiarezza Maioli – ‘prima’ in tutti i sensi (ontologico, empirico, cronologico) per Aristotele viene il sinolo, la sostanza, che è substrato ontologico di tutte le determinazioni essenziali e accidentali, oltre che soggetto logico di tutti i predicati, i quali sono chiamati – lo abbiamo implicitamente accennato trattando delle *Categorie* - «sostanze seconde». Le cosiddette «sostanze seconde» (i generi e le specie) si pongono, dunque, all'interno di una gerarchia logica, che non ‘discende’ dal genere sommo alle specie infime, ma, al contrario, ‘risale’ dalla specie ultima fino ai generi superiori e al «genere sommo, in cui la ricchezza ontologica e la sostanzialità decrescono quanto più ci si allontana dalla sostanza prima»⁹⁰. Per Aristotele, dunque, il punto di partenza induttivo (e ‘ascensivo’) della conoscenza e dell’analisi logica è sempre il sinolo concreto, mentre l’universale, nei suoi vari gradi più o meno specifici, è l’astratto – ed è sempre più astratto «κοινόν» quanto più è genere, cioè quanto più si ascende nella scala dei predicati.

Cercando, dunque, di riassumere la posizione aristotelica circa lo *status* logico e ontologico dell’universale, si può dire che tutte le aporie analizzate dal filosofo greco nei libri della *Metafisica* mirano, come quella sopra riportata, a chiarire, di fronte ai platonici (i quali erano soliti elevare l’universale al rango di sostanza per eccellenza), che l’universale non ha alcun titolo per essere considerato sostanza. Nessuno dei caratteri di cui la sostanza è connotata può, infatti, essere attribuito all’universale, in quanto:

- 1) l’universale è per definizione ciò che è atto ad essere predicato di una pluralità di cose (laddove la sostanza non si predica di altro, ma è soggetto di predicazione di tutti gli altri modi dell’essere);
- 2) l’universale, in quanto astratto «κοινόν» comune a più cose, è un «τοῖονδε», un «quale quid» che esprime un connotato essenziale o accidentale del soggetto-sostanza (mentre la sostanza è un qualcosa di determinato, un «τόδε τι»)⁹¹;
- 3) l’universale è, per natura, «ciò che è comune a più», perciò atto ad essere predicato di più cose (laddove l’«οὐσία», in quanto struttura ontologica determinante l’essere dell’ente, è propria dell’ente individuo e di questo soltanto). L’universale, dunque, non solo non può essere sostanza, ma la sostanza, in quanto tale, non può essere universale e non può esistere ‘separata’ da ciò di cui è sostanza. Essa è, infatti, ‘separabile’ solo ‘con il pensiero’ e diventa universale solo in quanto astratta dall’intelletto, che ha la capacità di pensare le forme ‘come separate’, sebbene esse non esistano separate dalla materia⁹².

⁸⁹ MAIOLI 1973, 81.

⁹⁰ Ancora MAIOLI 1973, 82.

⁹¹ Per il senso di «κοινόν» in Aristotele cfr. anche il passo del *Commento alle Categorie di Aristotele per domanda e risposta* di Porfirio [BUSSE 1887, 62, rr. 17-33; riferito ad ARISTOT. *Cat.* 1a 1-2] riportato in SPADE 1995, 41-42; in part. 42, rr. 24-30: «“So in which sense is ‘common’ taken [in Aristotle’s definition]?” “I say [it is] according [...] to which there comes to be a use common to many simultaneously, although the same whole remains undivided. For the word ‘Ajax’ is used both for the son of Oileus and for the son of Telamon, taken as a whole and remaining undivided between the two of them».

⁹² Traggio ancora gli elementi di queste conclusioni da MAIOLI 1973, 100.

Universali sono, quindi, soltanto il «γένος» e l'«εἶδος» (specie) «nella loro accezione e funzione logico-predicamentale, come essenza o natura comune, astratta dal pensiero e pensata concettualmente. Valenza logica, quindi, e rimando ontologico dell'universale» - come conclude Maioli nel suo esame della «quaestio de universalibus» in Aristotele⁹³.

Il programma della *Metafisica* fu destinato, però, nel tempo, ad essere eclissato dall'operazione 'platonica' - anzi, soprattutto **neoplatonica** - che porterà alla cosiddetta 'moltiplicazione dell'universale', operazione che rappresenta, secondo Maioli, il portato di un esplicito tentativo di conciliazione tra un 'certo' Platone e un 'certo' Aristotele, nella fattispecie tra il 'Platone teologo' e l'«Aristotele logico». Tale operazione sarebbe iniziata, sempre secondo lo studioso italiano, già nel I sec. a. C. con Antioco d'Ascalona, Eudoro, Aristone d'Alessandria (che scrisse un commento alle *Categorie* e agli *Analitici*), per proseguire nel I d. C. con Alessandro da Ege, anch'egli autore di un commento alle *Categorie*. È dai loro scritti, in sostanza, che avrebbe avuto origine la teoria secondo la quale l'Aristotele logico sarebbe stata la migliore strada per accedere ai grandi temi teologico-metafisici affrontati da Platone⁹⁴. Per questo, nel II sec. d. C., Gaio, Apuleio e Albino(-Alcino) svilupperanno dei sistemi filosofici per molti versi eclettici, sintetizzando e fondendo in un contesto generalmente neoplatonico istanze più puramente platoniche con aspetti, metodi, procedimenti prettamente aristotelici. Albino sembra essere, secondo la ricostruzione di Maioli, proprio «il punto nodale di [...] un'operazione culturale di recupero della logica aristotelica in funzione platonica. Nella sua *Epitomé* o *Didascalico*, che vuole essere una 'introduzione' allo studio di Platone, la prima parte dedicata alla dialettica (dottrina dei termini, divisione, definizione, analisi, induzione, sillogismo ecc.) è tutta svolta alla luce della logica aristotelica, di cui si ripetono i termini, il linguaggio e le esemplificazioni. [...] Albino porta qui a termine l'operazione, iniziata dal sincretismo di Antioco e dalla Media Accademia, della 'moltiplicazione degli universali', che avrà una sua determinante importanza nella storia del problema»⁹⁵. E tale moltiplicazione è dovuta esattamente all'influsso della logica aristotelica nell'interpretazione di Platone.

Se in Platone, infatti, il ruolo di universale era giocato dalla sola Idea, i neoplatonici, in particolare con Albino, distingueranno e giustificheranno tre specie di Idee, di forme e, quindi, di universali. La prima distinzione si esplica tra forma separata e trascendente («χωριστὸν εἶδος»), e forma immanente («ἐνυλὸν εἶδος»): la prima è ancora l'Idea platonica; la seconda, invece, è, di fatto, la forma aristotelica. L'Idea, realtà spirituale, intelligibile puro, trascendente e divina, come la luce del sole ha, infatti, la proprietà di diffondersi e comunicarsi alle cose particolari che ne partecipano, senza, però, perdere la sua unità e la sua identità. In forza dell'azione demiurgica del Logos divino la Forma diventa sensibile e molteplice, in quanto forma di una materia che essa determina e qualifica, «ma in quanto partecipazione imitativa dell'Idea trascendente è l'universale nel particolare, l'identico nel numericamente diverso»⁹⁶. Distinto da questi due tipi di 'idee' è il terzo modo di essere dell'universale, ovverosia il concetto («ἔννοια»): esso è, in sostanza, ciò attraverso cui pensiamo e giudichiamo - ciò che gli stoici chiameranno «κοινὰ ἔννοια» (nozioni comuni) oppure

⁹³ MAIOLI 1973, 102.

⁹⁴ Vd. MAIOLI 1973, 142-43.

⁹⁵ MAIOLI 1973, 144.

⁹⁶ Cfr. ancora MAIOLI 1973, 144-45 con i rimandi bibliografici indicati nel testo.

«προλήψεις»⁹⁷. Ci troviamo, dunque, qui, di fronte ad una fusione di platonismo, aristotelismo e stoicismo (la cui origine, sempre secondo Maioli, va fatta risalire ad Antioco di Ascalona⁹⁸), ed è questo, in sostanza, il cosiddetto «triplice modo di essere dell'universale»: cioè prima del molteplice (*ante rem*), nel molteplice (*in re*), dopo il molteplice (*post rem*)⁹⁹.

L'operazione filosofica ed intellettuale di Albino mostra, dunque, in maniera del tutto palese, come nella tradizione didattica ed esegetica della scuola neoplatonica venisse letta ed usata la logica aristotelica, ovverosia come propedeutica alla teologia platonica; al contempo, rende evidente la diffusione dell'impiego del principio metodologico «Aristoteles logicus, Plato theologus», principio in cui l'*Organon* aristotelico, come 'strumento' atto alla comprensione della filosofia, si situa alla base degli studi filosofici, e le *Categorie* ne costituiscono l'imprescindibile introduzione.

Posta questa necessaria premessa, risulta ancor più evidente che il passo porfiriano su cui ci siamo soffermati ad apertura di paragrafo non è molto più che un riflesso e un prodotto di quel tentativo di conciliazione tra l'«Aristotele logico» e il «Platone teologo» che aveva preso le mosse già molto tempo prima, e che – come abbiamo visto – aveva avuto la sua prima problematizzazione storica e teorica già all'interno della scuola socratica.

⁹⁷ Vd. MAIOLI 1973, 145. Molto interessante, a questo proposito, è anche quanto osserva CHIARADONNA 2007, 7-8, in maniera scientificamente più accurata e circostanziata, in merito all'universale neoplatonico: «Neoplatonic intelligibles are 'universal' in a qualified way. In Plotinus, e. g., intelligible forms are 'parts' of a perfectly unified whole where universality and particularity are fully interpenetrated. [...] It is worth noting that the difference between Neoplatonic intelligible substances and their corporeal images is not merely the difference between universal and particular entities: the distinction between transcendent forms and sensible substances lies rather in their respective ontological degree and causal power. Universality and particularity exist *both* in the intelligible *and* in the physical world, but their mutual relation varies: intelligible universals contain their particularising differences in a perfectly unified form, whereas physical *in re* universals are somehow 'split' among their particular instantiations, and *post rem* universals are abstractions of the immanent forms». Corsivi nel testo.

⁹⁸ Cfr. MAIOLI 1973, 145 n. 76.

⁹⁹ La teoria del triplice modo di essere dell'universale sarà ripresa e codificata dai primi commentatori greci dell'*Isagoge* porfiriana, primo fra tutti Ammonio di Ermia. Ammonio è, secondo Maioli, il primo in ordine di tempo a commentare e a 'rispondere' alla celebre e irrisolta questione porfiriana, ed egli propone e sviluppa, per l'appunto, proprio la teoria dell'universale *ante rem*, *in re*, *post rem* («πρὸ τῶν πολλῶν», «ἐν τοῖς πολλοῖς», «ἐπὶ τοῖς πολλοῖς»). In proposito vd. MAIOLI 1973, 179-90; secondo CHIARADONNA 2004, 3-4 n. 2 tale teoria riassume e codifica una lunga tradizione volta ad integrare in un unico *corpus* tesi peripatetiche e platoniche: «l'idea di un sistema che raccolga in sé elementi platonici ed aristotelici si trova, infatti – secondo l'autore – già largamente formulata nel platonismo anteriore a Plotino e, più particolare, negli *excursus* filosofici delle lettere di Seneca [cfr. *Ep.* 58 e 65] e – come già sottolineato da Maioli – nel *Didaskalikos* di Alcino. Nel *Didaskalikos* le teorie aristoteliche della forma immanente, degli universali e dell'astrazione trovano posto a fianco della gnoseologia e dell'ontologia platoniche, fondate sulle forme trascendenti, sulla concezione dell'anima come sostanza a sé stante e sulla teoria della reminiscenza». A questa 'corrente', interna alla tradizione platonica e, per così dire, favorevole ad Aristotele, si deve aggiungere una seconda 'linea interpretativa' che porta fino alla speculazione tarda sugli universali. Essa è data dalla riflessione sull'essenza e sugli universali sviluppata dai commentatori di Aristotele tra il I sec. a. C. e il III d. C., in particolare da Alessandro di Afrodisia. Sarà proprio Porfirio, secondo Chiaradonna, a compiere la sintesi di questi due filoni dottrinali, ovvero «tradizione platonica aristotelizzante ed elaborazione esegetica dei commentatori» [*ibid.*]. In merito alla dottrina del «triplice modo di essere dell'universale» cfr. ancora CHIARADONNA-GALLUZZO 2013, 5-6, in cui gli autori precisano che, in ogni caso, i Neoplatonici non hanno mai creduto che i tre tipi diversi di universale fossero allo stesso livello. Gli universali 'trascendenti', infatti, potevano essere intesi come causa degli universali 'immanenti', i quali, a loro volta, potevano essere considerati causa dei concetti. Inoltre, in alternativa, si poteva pensare che gli universali 'trascendenti' fossero causa tanto degli universali 'immanenti' che dei concetti. In ogni caso, è certo che la dottrina del «triplice modo di essere dell'universale» ha le sue origini nel *milieu* porfiriano, particolarmente sensibile e desideroso di fondere, in armonia, i principi delle varie scuole filosofiche. «It is no chance, finally – precisano ancora CHIARADONNA-GALLUZZO 2013, 6 – that no trace of such a doctrine can be found in Plotinus, who shows no inclination for the harmonizing tendency so typical of Porphyry and his followers».

Riguardo ai generi e alle specie¹⁰⁰ **Porfirio** pone, infatti, tre fondamentali quesiti che riprendono appieno la riflessione platonica e aristotelica sugli universali che abbiamo fin qui tentato di riassumere:

- 1) se essi siano entità esistenti in sé o siano solo semplici concezioni poste nella mente;
- 2) ammesso che siano entità esistenti, se siano corporee o incorporee;
- 3) se siano separate o esistano, invece, nelle cose sensibili ed in dipendenza da esse.

Il filosofo di Tiro procede – questo è molto chiaro - seguendo l'antica tradizione classica e dossografica per tesi ed antitesi, dividendo dicotomicamente le questioni ed escludendo via via una delle alternative. Alla tesi generale («se i generi e le specie siano entità esistenti in sé») contrappone dunque l'antitesi generale («se siano semplici concezioni poste nella mente»), la quale viene subito scartata (e quindi non più reduplicata in 'sotto-questioni'). La tesi generale viene dunque sdoppiata in due alternative: «se generi e specie come entità esistenti siano entità corporee o incorporee» e «(ammesso che siano entità esistenti incorporee) se siano separate dalle cose o esistano in esse e/o in loro dipendenza», in cui, com'è evidente, la seconda alternativa prevede l'esclusione della 'sotto-tesi' per cui generi e specie dovrebbero essere entità corporee. I tre quesiti posti da Porfirio sono, dunque, legati l'un l'altro da successive 'riposte'-esclusioni, in quanto il secondo e il terzo presuppongono che i quesiti precedenti siano già stato risolti per un verso piuttosto che per un altro. Come è stato messo in evidenza, ancora una volta, da Bruno Maioli, questa primo approccio esegetico al testo porfiriano è fondamentale per determinare quali e quante domande Porfirio abbia posto esattamente, e quindi di quali posizioni speculative egli si sia fatto interprete¹⁰¹. I tre quesiti, infatti, date le duplicazioni del secondo e del terzo, pongono, infatti, sul piano teoretico, quattro domande di fondo:

- 1) se generi e specie siano solo semplici concezioni poste nella mente;
- 2) se siano entità esistenti in sé, corporee;
- 3) se siano entità esistenti in sé, incorporee e separate;
- 4) se siano entità esistenti in sé, incorporee e immanenti nelle cose sensibili ed esistenti in dipendenza da esse¹⁰².

Questa serie di domande non solo ripropone il problema generale della natura dei predicati e del tipo e grado di realtà che spetta agli «universali», ma, allo stesso tempo, riprende le posizioni che nella storia della filosofia greca si erano già manifestate in merito al problema, e che, in un certo modo, avevano, almeno per il momento, esaurito le loro risposte. L'ordine in cui appaiono le domande, infatti, non è casuale – fa notare ancora Maioli -; nello sdoppiamento e nell'esclusione di una delle alternative il filosofo esprime, infatti, in maniera chiara una presa di posizione nei confronti

¹⁰⁰ Il problema si pone solo riguardo ai generi e alle specie in quanto essi sono, tra i categoremi, le «sostanze seconde» aristoteliche, ovvero le uniche tra i predicati che, significando una forma o essenza comune, universale e necessaria del soggetto, sono in grado di rivelarne l'essenza. Come ricorda MAIOLI 1969, 83, il problema non si poneva, invece, riguardo alla differenza, che per Aristotele non ha un chiaro statuto logico-ontologico in quanto non è sostanza (né prima né seconda), ma ontologicamente è un accidente, e un accidente *sui generis*: è, in effetti, una qualità essenziale o sostanziale che, da un punto di vista neoplatonico come quello di Porfirio, poteva essere assorbita nella questione dei generi e delle specie, come proprietà essenziale in atto contenuta nel genere; o, da un punto di vista puramente logico-aristotelico, respinta, in quanto ontologicamente un accidente. Il problema non riguardava, allo stesso modo, neppure il proprio, poichè esso non esprime e non significa un'essenza, ma una proprietà (anche se derivante o connessa con l'essenza); e ugualmente si può dire in merito all'accidente. In proposito si vd. tuttavia anche MAIOLI 1973, 169-72.

¹⁰¹ Cfr. MAIOLI 1969, 85.

¹⁰² Cfr. MAIOLI 1969, 85.

della questione¹⁰³. Nella prima domanda, infatti, alla generica soluzione ‘realista’ viene contrapposta la soluzione ‘grammaticale’, ‘logico-concettualista’, immediatamente scartata e non più ripresa. «Porfirio qui registra – dice Maioli sintetizzando le varie istanze compresenti nel quesito porfiriano – sia le posizioni che saranno poi chiamate ‘concettualiste’ sia quelle ‘nominaliste’, o meglio e con più esattezza storica, le varie sfumate posizioni logico-grammaticali, da Gorgia ad Antistene (famoso per il suo detto antirealistico: «Platone, vedo il cavallo, non la cavallinità»), da una parte degli Stoici (quelli che interpretavano i «λεκτά» come semplici «φωναί») ai numerosi commentatori delle opere logiche di Aristotele, dal primo al terzo secolo dopo Cristo, che oscillavano tra una posizione logico-nominalistica (Atenodoro, Cornuto, Eustachio: i «predicati» sono semplici «φωναί») ed una posizione logico-concettualistica (Alessandro di Afrodisia: i predicati sono «νοήματα»)»¹⁰⁴.

Per quanto riguarda, invece, la seconda questione, se essa va intesa da un punto di vista realistico *tout court* risulta più difficile dire a che posizione speculativa si riferisca l’autore. Probabilmente egli riporta la tesi di una parte degli Stoici i quali, partendo da comuni presupposti materialistico-sensistici, affermavano che non esisteva altro all’infuori delle cose oggetto di sensazione, il cui riflesso (una rappresentazione prodotta nell’anima) è essa stessa materiale. Perciò la classificazione dei predicati è classificazione di «πράγματα» materialisticamente intesi, nel senso del tipico materialismo stoico, che, come precisa Maioli, è in realtà una forma di materialismo logico-spiritualistico¹⁰⁵.

La terza e la quarta questione sono, invece, più facilmente distinguibili: esse ripropongono le classiche soluzioni platonica ed aristotelica al problema degli universali, di cui abbiamo discusso poco sopra. La posizione platonica è quella che verrà chiamata ‘realismo ontologico esagerato’, mentre quella aristotelica, più moderata, è conosciuta, per l’appunto, come ‘realismo moderato’¹⁰⁶. Il fatto che la posizione aristotelica (e peripatetica) compaia per ultima non significa naturalmente che la predilezione di Porfirio si rivolga ad essa, in maniera incondizionata, in contrapposizione a quella platonica – più semplicemente, essendo il trattato un’isagoge’ alle *Categorie* aristoteliche, era ovvio

¹⁰³ Si rimanda ancora a MAIOLI 1969, 85.

¹⁰⁴ MAIOLI 1969, 85-86, di cui accettiamo ancora la sintesi, in quanto efficace ai fini del nostro discorso, che non mira, in questo caso, ad un approfondimento specifico sugli influssi delle altre dottrine filosofiche su Porfirio. Per un’esame più specifico delle varie posizioni compresenti nell’opera di Porfirio e indicazioni bibliografiche per l’approfondimento della tematica cfr. per es. quanto osserva CHIARADONNA 2007, 3 n. 8: «According to P. Hadot the *Isagoge* is a blending of Platonic, Aristotelian and Stoic notions [cfr. HADOT 1968, 231-32 n. 5]). I agree with Hadot’s general assessment, although specific points, such as the question of Porphyry’s relations to Stoicism, are controversial. Barnes argues for a different interpretation and maintains that many of Porphyry’s doctrines in the *Isagoge* were current logical theories shared by school professors; they did not convey any distinctive philosophical (Platonic, Peripatetic or Stoic) meaning [vd. BARNES 2003, 129, 140). At least in the case of genealogical conception of the genus/species relation, Barnes’ conclusion does not seem correct to me».

¹⁰⁵ MAIOLI 1969, 86.

¹⁰⁶ Il rimando è ancora a MAIOLI 1969, 86. Per una discussione sulla ripresa del concetto platonico di Idea nella premessa dell’*Isagoge* vd. anche CHIARADONNA 2007, 5-9 con i numerosi riferimenti bibliografici ivi indicati. CHIARADONNA-GALLUZZO 2013, 5 sintetizzano, allo stesso modo, le varie posizioni messe in evidenza da Porfirio nel breve passo preso in considerazione: «Porphyry’s brief remark also provides an interesting picture of the ancient debate [*scil.* on universals]. Porphyry in fact seems to single out at least three different positions on universals: a nominalist or conceptualist position, according to which species and genera consist in our thought alone; a moderately realist position, according to which species and genera do exist extra-mentally, but only in their particular instances; a theory of transcendent universals, conceived of as separate from their instances. If the identification of the second and third views with, respectively, Aristotle’s and Plato’s positions is sufficiently uncontroversial, Ada Bronowski [...] shows that Stoics and, possibly, Epicureans might be the philosophers lying behind the first of the positions singled out by Porphyry» (vd. BRONOWSKI 2013).

che, secondo un ordine espositivo logico-didattico improntato alla massima chiarezza, la dottrina aristotelica dei «predicati» venisse presentata per ultima¹⁰⁷.

Proprio per raggiungere in maniera il più possibile efficace il suo scopo ultimo, quindi la conciliazione (tanto desiderata dalla tradizione neoplatonica) tra l'«Aristotele logico» e il «Platone teologo», Porfirio tenderà, nella sua opera, di tenere nettamente separate logica e metafisica aristoteliche¹⁰⁸ (contrariamente a quanto avverrà, invece, nell'esegesi medievale): abbraccerà, dunque, il «neoplatonismo aristotelizzante», che faceva propria – come abbiamo accennato poco sopra – la dottrina del triplice modo di essere dei generi e delle specie: separato (in senso platonico), immanente nelle cose sensibili (in senso aristotelico), «κατηγορούμενον» sul piano puramente logico-concettuale¹⁰⁹. A Porfirio va pertanto riconosciuto il merito di aver rivalutato gli aspetti puramente logici della «quaestio de universalibus» e di avere, nello stesso tempo, difeso il valore autonomo e la funzione «isagogica» della logica aristotelica (con particolare riguardo alla dottrina delle categorie)¹¹⁰. Nonostante l'importanza del suo sforzo, il suo messaggio, però, non fu del tutto recepito dai filosofi medievali, che, anzi, presero l'abitudine di accostare sempre più spesso brani dell'*Organon* a passi di altre opere del *corpus* dello Stagirita. Un tale modo di procedere, che avrebbe dovuto fornire, attraverso il confronto tra luoghi diversi, chiarimenti soprattutto in merito alle questioni più complesse ed articolate della logica aristotelica, finiva, invece, come si vedrà poco più avanti, data la diversa natura e il diverso scopo delle opere da cui i passi erano tratti, con il complicare ulteriormente l'esegesi aristotelica e con il generare nuovi problemi, laddove si sarebbero dovuti, invece, almeno tentare di risolvere quelli di partenza¹¹¹.

Come è stato evidenziato da Klima, dopo il fondamentale apporto di Porfirio alla questione (e circa un secolo prima dell'altrettanto importante rielaborazione boeziana, di cui si parlerà tra poco¹¹²), anche **Agostino** proporrà una soluzione al «problema degli universali» - soluzione che sembra anch'essa, sotto alcuni punti di vista, un tentativo di conciliazione tra le Idee platoniche e gli universali aristotelici. Agostino non considera, infatti, gli «universali» come entità del tutto sovrasensibili e separate dal mondo, nella maniera in cui Platone concepiva le sue Forme, ma come «nature» esistenti nella mente divina. Queste «nature» continuano, però, anche nella concezione agostiniana, a servire da modello per i particolari, in quanto esse sono gli «esemplari universali» della Creazione¹¹³. In un passo, divenuto molto celebre nel Medioevo, Agostino esponeva in questo modo il suo punto di vista:

«Ideas igitur Latine possumus vel 'formas' vel 'species' dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem 'rationes' eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus – 'rationes' enim Graece 'λόγοι' appellantur, non ideae -, sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae

¹⁰⁷ Cfr. CHIARADONNA 2007, 3.

¹⁰⁸ Vd. per es. EBBESEN 1990; CHIARADONNA 2007, 9, 17 («Porphyry's interpretation of Aristotle's theories of genus and substantial predication is based on [...] a clear separation [...] between logic and metaphysics (=doctrine of transcendent realities) and on [...] a close relation between logic and physics»).

¹⁰⁹ Vd. MAIOLI 1973, 160-61.

¹¹⁰ MAIOLI 1973, 177-78.

¹¹¹ Vd. in particolare *infra* § 1.c.

¹¹² Cfr. *infra* § 1.b.

¹¹³ KLIMA 2013^a, 196-97; ID. 2013b, 16-19.

formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intelligentia continentur»¹¹⁴.

Conciliando, dunque, Aristotele e Platone, Agostino vedeva gli ‘universalì’ come residenti nella divina comprensione e, quindi, nella mente di Dio; esistendo, dunque, nella mente divina, essi sono gli ‘archetipi’ della Creazione, mediante i quali Dio ha forgiato il mondo in vista dell’eternità. E il fatto stesso che tali ‘universalì’ si trovino nella mente di Dio, che di essi si è servito e si serve per fare vita al mondo e aglle varie forme viventi, consente di valutare in maniera positiva la conoscenza derivante dalla nostra esperienza sensoriale¹¹⁵. Afferma ancora Agostino:

«Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus; Hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi esse arbitrandum est nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rationes rerum principales appellat ideas Plato, non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi atque incommutabiles manent. Quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est. Sed *anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia superat et Deo proxima est, quando pura est.; eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intellegibili perfusa quodammodo et inlustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima*. Quas rationes, ut dictum est, sive ideas sive formas sive species sive rationes licet vocare, et *multis conceditur appellare quod libet, sed paucissimis videre quod verum est*»¹¹⁶.

Il modo agostiniano di porsi di fronte al problema, e di ‘salvare’, in qualche modo, le Idee platoniche inserendole in un discorso di tipo cristiano fa naturalmente sorgere un’altra serie di questioni teologiche relative al rapporto tra la molteplicità delle idee e la semplicità e la singolarità della natura di Dio¹¹⁷. Ma non è tanto questo ad interessarci, in questo momento, della posizione di Agostino di fronte al problema degli universalì: ciò che, infatti, attiene ora maggiormente al nostro discorso è il riferimento di Agostino ad una sorta di ‘illuminazione divina’, come se, in sostanza, la luce delle idee divine - accessibile solo a chi è puro e santo - si irradiasse, in qualche modo, sul mondo sensibile, rendendolo conoscibile¹¹⁸. Tale tesi sembra andare non solo contro l’esistenza di non

¹¹⁴ AUGUSTINI *De diversis quaestionibus octoginta tribus, De octo Dulcitii quaestionibus* ed. MUTZENBECHER 1975, q. XLVI. *De ideis*, 71, 21-30; trad. SPADE 1985, 383: «In Latin we can call the Ideas ‘forms’ or ‘species’, in order to appear to translate word for word. But if we call them ‘reasons’, we depart to be sure from a proper translation – for reasons are called ‘λόγοι’ in Greek, not Ideas – but nevertheless, whoever wants to use this word will not be in conflict with the fact. For Ideas are certain principal, stable, and immutable forms or reasons of things. They are not themselves formed, and hence they are eternal and always stand in the same relations, and they are contained in the divine understanding».

¹¹⁵ KLIMA 2013^a, 197.

¹¹⁶ AUGUSTINI *De diversis quaestionibus octoginta tribus, De octo Dulcitii quaestionibus* ed. MUTZENBECHER 1975, q. XLVI. *De ideis*, 73, 50-73. Corsivi miei

¹¹⁷ Per un approfondimento in proposito si rinvia in particolare a KLIMA 2013^b, 19-24, dove il problema viene discusso ed esemplificato con gli opportuni rimandi testuali.

¹¹⁸ Vd. KLIMA 2013^b, 21: «The doctrine – according to which the human soul, especially ‘one that is holy and pure’, obtains a specific supernatural aid in its acts of understanding, by gaining a direct insight into the Divine Ideas themselves – received philosophical support in terms of a typically Platonic argument in Augustine’s *De libero arbitrio* [cfr. AUG. *De lib. arb.* II, 8]. The argument can be reconstructed as follows: [...] 1) I can come to know from experience only something that can be found in experience (self-evident); 2) absolute unity cannot be found in experience (assumed); 3) therefore, I cannot come to know absolute unity from experience; 4) whatever I know, but I cannot come to know by experience, I came to know from a source that is not in this

credenti e pagani assolutamente capaci di comprensione, ma, soprattutto, contro la teoria aristotelica secondo la quale l'uomo è in grado di raggiungere la conoscenza dei principi primi necessari alla dimostrazione scientifica attraverso la sua semplice esperienza, che avviene come un processo naturale e, inoltre, contro la stessa considerazione, di natura filosofico-teologica, secondo la quale, se l'intelletto umano, quindi la facoltà dell'uomo naturalmente preposta alla conoscenza e alla ricerca della verità, non è, di per se stesso, atto a soddisfare lo scopo per cui è stato creato (ossia quanto meno avvicinarsi il più possibile alla conoscenza della verità), allora si può dire che esso è, per sua natura, 'difettivo' proprio in quella che dovrebbe essere la sua parte più nobile, e quella creata a maggior somiglianza di Dio stesso.

Facendo un passo in avanti nel tempo, si vedrà che saranno proprio i problemi sorti dall'interpretazione della dottrina agostiniana dell'illuminazione – come è stato messo in evidenza ancora da Klima - a tenere impegnati molti filosofi occupati, per l'appunto, nella ripresa e nella revisione della filosofia agostiniana, quali il francescano Matteo di Acquasparta (Todi, ca. 1238-Roma, 1302) ed Enrico di Gand (Gand, 1217/1223–Tournai, 1293).

Secondo **Matteo di Acquasparta**, per esempio, è un errore sostenere che la conoscenza derivi esclusivamente da 'archetipi' o da 'forme ideali', dal momento che, se l'illuminazione fosse effettivamente l'unico modo per conoscere, allora la conoscenza sensibile non potrebbe essere distinta da quella sovrasensibile, e il mondo divino, allo stesso modo, non avrebbe distinzione alcuna dal mondo 'reale' in cui viviamo, né la conoscenza razionale avrebbe differenza alcuna dalla conoscenza mediante rivelazione¹¹⁹. L'illuminazione, infatti, fonda sì la veridicità delle conoscenze umane, ma non solo la veridicità delle realtà spirituali; anche le cose materiali, infatti, possono essere conosciute e la loro conoscenza, guidata dall'illuminazione, consente all'uomo di vederle in relazione al loro modello eterno: in questo modo viene conferita loro quell'universalità, immutabilità e necessità di cui sarebbe priva la sola esperienza sensibile¹²⁰.

Enrico di Gand, invece, la cui *Summa*, un'opera monumentale (purtroppo rimasta incompiuta in quanto priva della parte «de creaturis», prevista nel piano iniziale dell'opera) non si apre – caso quasi isolato nella produzione scolastica – con la trattazione dell'esistenza divina e degli attributi di Dio, ma con una lunga analisi dedicata al problema della conoscenza umana, opererà una singolare «saldatura tra la teoria aristotelica dell'astrazione e la dottrina agostiniana dell'illuminazione divina»¹²¹. Secondo il teologo, infatti, la verità risulta sempre dal confronto tra due esemplari, uno dei quali è l'universale aristotelico ottenuto per astrazione dalla conoscenza sensibile, mentre l'altro è l'archetipo presente nella mente divina, che non è solo causa dell'esistenza delle cose, ma funge anche da 'garanzia epistemica'¹²². Egli propone, dunque, una distinzione tra la conoscenza 'di una cosa vera' e la conoscenza 'della verità della cosa'. Come riassume Klima, secondo Enrico, «since any really existing thing is truly what it is (even if it may on occasion appear something else), any cognition of any really existing thing is the cognition of a true thing. But cognition of a true thing may occur without a cognition of its truth, since the latter is the cognition that the thing adequately corresponds to its exemplar in the human or divine mind»¹²³. Per 'esemplare', 'modello' nella mente divina Enrico intende il *concetto* di una cosa, così come lo possiamo ricavare anche noi stessi attraverso l'esperienza sensoriale. Tuttavia, il concetto che noi ricaviamo 'astraendolo' dalle cose («sort of acquired exemplar in us»¹²⁴) non ci consente di avere una completa e pienamente affidabile conoscenza della verità/realtà – e questo per tre ragioni fondamentali: la prima sta nella sua stessa natura 'astratta' (esso, infatti, è stato astratto da cose soggette a cambiamento - cambiamento cui partecipa anche il concetto stesso); in secondo luogo, esso viene ricevuto ed 'accolto' nell'animo umano, che è anch'esso mutevole e, soprattutto, fallibile; infine, il concetto non può essere affidabile perché la cosa da cui è stato 'astratto' può essere, in fondo, tanto vera quanto falsa¹²⁵. Secondo Enrico, logicamente l'intuizione diretta delle 'idee' divine avviene solo presso gli angeli e le anime dei beati durante le loro visioni di beatitudine: dal momento che, infatti, ogni conoscenza della verità 'pura' comporta il confronto tra l'oggetto che desideriamo

world of experiences (self-evident); 5) I know absolute unity (assumed); 6) therefore, I came to know absolute unity from a source that is not in this world of experiences».

¹¹⁹ Cfr. KLIMA 2013^a, 198-99; ID. 2013b, 25-27 con i riferimenti bibliografici ivi indicati.

¹²⁰ Vd. MAURO 2006, 7146.

¹²¹ PORRO 2006, 3412.

¹²² Cfr. ancora PORRO 2006, 3412.

¹²³ Cfr. KLIMA 2013^a, 198-99.

¹²⁴ KLIMA 2013^a, 199.

¹²⁵ Cfr. KLIMA 2013^a, 199; ID. 2013b, 27-35 con gli importanti rinvii testuali ivi presenti.

conoscere e l'esemplare 'ideale' che si trova nella mente divina (e non nel nostro intelletto), non è possibile che agli esseri celesti penetrare nelle 'idee' divine, per osservare le vere forme del reale, così come Dio le ha pensate, prive dei loro singoli difetti. Nella nostra vita 'comune', invece, essa è una situazione estremamente rara, quasi 'miracolosa' e tipica solo delle visioni profetiche o estatiche. Ciò che noi sperimentiamo è, dunque, secondo Enrico, in ottica platonica, copia di un esemplare divino; l'esemplare che noi stessi, in un secondo momento, otteniamo dall'esperienza e cui diamo vita nella nostra mente è, a sua volta, una copia ancor più povera e che non può essere migliorata se non attraverso un 'ritocco' sulla base dell'originale. «For example – scrive Klima – the rough idea of a circle I acquire from experience in learning to use the term 'circle' may serve for telling circular shapes apart from noncircular ones, but when I come to understand that a circle is a line every point of which is equidistant from a given point, I will see clearly what it was *that I originally conceived in a vague and confused manner in my original concept*. The 'flash' of understanding, when I realize that it is necessary for anything that truly matches the concept of a circle to be such as the definition describes, would be an instance of *receiving illumination without any particular, miraculous revelation*»¹²⁶. Ciò che otteniamo attraverso l'esperienza, dunque, deve essere in qualche modo 'rilavorato' e ritoccato per consentirci di avere una più chiara e corretta comprensione della vera, intrinseca natura delle cose. Un tale processo, però, di 'ritocco' delle immagini, dei concetti formati nella nostra mente, è realizzabile in maniera naturale e spontanea, semplicemente attraverso un naturale lavoro (o un lavoro) della nostra mente, sostenuto sì da Dio (che guida sempre l'intelletto umano), ma senza che Egli eserciti una vera e propria influenza attiva dall'alto? Secondo Enrico in effetti, anche se noi possediamo dei concetti che sono solo povere copie di copie altrettanto difettose, il processo di confronto tra tali povere copie è condotto dal nostro stesso intelletto, il quale, proprio accostando i vari esemplari, sebbene con le loro imperfezioni ed imprecisioni, sarebbe assolutamente in grado di distinguere gli 'originali' e produrre (o riprodurre) per sé una copia che è più vicina all'originale di ogni altra riproduzione diretta – e l'intelletto è assolutamente in grado di compiere quest'operazione pur senza avere accesso 'diretto' agli archetipi presenti nella mente divina¹²⁷.

In questa conclusione si nota un approccio decisamente più 'aristotelico' alla questione, approccio che dominerà, in fondo, come sarà accennato più avanti, tutta la discussione medievale sugli universali, da Abelardo¹²⁸ (Le Pallet, 1079 – Chalon-sur-Saône, 21 aprile 1142) per tutto il XII secolo (e anche oltre), facendo affermare a molti filosofi che l'«illuminazione» divina introdotta da Agostino consiste, in sostanza, nel concepire una mente umana capace di compiere da se stessa «esperienze illuminanti»: il nostro intelletto, insomma, tornerà ad essere inteso come «agente» in quanto capace di «astrarre» dall'esperienza sensoriale gli universali adatti per la conoscenza scientifica, la dimostrazione, a scoperta delle singole proprietà delle cose.

¹²⁶ KLIMA 2013^a, 200.

¹²⁷ PORRO 2006, 3412 precisa, inoltre che, «nel corso degli anni, Enrico di Gand sembra progressivamente abbandonare questa teoria del doppio *exemplar*, a vantaggio, da una parte di una rielaborazione del processo definitorio delle essenze descritto da Aristotele negli *Analitici Posteriori*, e dall'altra di una reinterpretazione dell'«illuminazione» come presenza costante e sempre in atto, in un recesso della nostra mente (*abditum mentis*), dell'immagine di Dio, secondo un tema destinato a trovare ampia eco nella dottrina del «fondo dell'intelletto» di Teodorico di Freiberg e Meister Eckhart. Questa presenza - a cui la mente è continuamente indirizzata senza alcuna mediazione, anche se attraverso un'operazione di cui non siamo quasi mai consapevoli (*intelligere abditum*) - è ciò che dispone e dirige la mente stessa verso l'acquisizione della verità. Di rilievo, in questa evoluzione, è anche la rinuncia, almeno parziale, alla funzione delle specie intelligibili nel processo conoscitivo, una scelta che di fatto anticipa di almeno un paio di decenni l'analoga soluzione nominalista». Per approfondimenti in merito e riguardo alla conoscenza di Dio vd. ancora *ibid.*, 3412-13.

¹²⁸ Per un primo approccio alla concezione degli universali in Abelardo si rimanda principalmente a KLIMA 2013^b, 35-40, 50. L'autore pone l'accento, in queste pagine, soprattutto sulla soluzione «aristotelica» che il filosofo propone di fronte alla questione. Egli, infatti, nella sua *Logica ingredientibus*, facendo costantemente riferimento a Boezio, ritiene che quasi tutti i tipi di universale siano, in sostanza, delle entità «reali». Sulla base del *De interpretatione* aristotelico egli ritiene, in particolare, che «universale» sia ciò che può essere predicato di molte cose; tuttavia, solo le *parole* universali possono essere considerate, nello specifico, come universali realmente esistenti. Questo punto di vista apre, naturalmente, una numerosa serie di problemi, anche semantici, in quanto non è sempre facile individuare la causa comune per cui un determinato nome è stato imposto ad una determinata cosa; non sempre la comprensione di un «concetto comune» è identica per tutti e, inoltre, è tutt'altro che semplice riuscire a capire se un certo termine è detto «comune» in virtù di cause che accomunano varie entità identificate, per l'appunto, da questo stesso nome, oppure se esso è «comune» semplicemente in virtù di un «comune accordo», un «comune assenso» tra gli uomini che interpretano e intendono nel medesimo modo quella determinata cosa. In proposito vd. anche i testi selezionati da SPADE 1994, 41-46; ID. 1995, 66-67.

b. L'interpretazione boeziana dell'*Isagoge* di Porfirio e del «problema degli universali». Alcuni spunti di riflessione.

È opportuno ora, però, tornare all'origine della questione, e passare alla trattazione della posizione di Boezio sulla «questione degli universali». Traducendo l'*Isagoge* porfiriana egli sarà, infatti, il tramite del «problema» tra la filosofia greca e la riflessione filosofica latina tardoantica e medievale. La sua versione e la sua interpretazione delle parole di Porfirio eserciteranno, infatti, un'influenza enorme su tutta la riflessione filosofica a lui posteriore, che non potrà prescindere, in questo campo, dalle sue affermazioni in merito.

All'inizio del secondo libro della seconda edizione del commento al *De interpretatione* aristotelico, il filosofo romano illustrava il suo ambizioso progetto di tradurre tutte le opere di Platone e di Aristotele – progetto poi portato a termine solo in parte e limitato alle opere dell'*Organon*:

«Mihi autem, si potentior divinitatis adnuerit favor, haec fixa sententia est ut, quamquam fuerint praeclara ingenia quorum labor ac studium multa de his quae nunc quoque tractamus Latinae linguae contulerit, non tamen quemdam quodammodo ordinem filumque et dispositione disciplinarum gradus ediderunt, ego omne Aristotele opus, quodcumque in manus venerit, in Romanum stilum vertens eorum omnium commenta Latina oratione perscribam, ut si quid ex logicae artis subtilitate, ex moralis gravitate peritiae, ex naturalis acumine veritatis ab Aristotele conscriptum sit, id omne ordinatum trasferam atque etiam quodam lumine commentationis illustrem; Omnesque Platonis dialogos vertendo vel etiam commentando in Latinam redigam formam. His peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam, eosque non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque et his in philosophia maximis consentire demonstrem»¹²⁹.

Come nel caso di Porfirio, il suo fine ultimo era senz'altro quello di mostrare l'accordo tra Platone e Aristotele, evidenziando come non ci fosse alcuna sostanziale differenza di fondo tra le due grandi scuole filosofiche – anche se, per la verità, nel caso di Boezio, filosofo di ispirazione certamente neoplatonica, era piuttosto Aristotele a dover essere 'messo in accordo' con Platone e non viceversa. Era, inoltre, sua intenzione quella di stendere un doppio commento alle varie opere logiche aristoteliche: una sorta di 'editio minor' per i principianti, e una 'editio maior' per gli studenti di livello più avanzato. Di questo programma sono documento le 'editiones prima et secunda' del commento al *De interpretatione*; le due edizioni del commento all'*Isagoge* porfiriana e l'editio prima' del commento alle *Categorie* (l'editio secunda' fu probabilmente composta, ma poi fu andata perduta).

Nel primo commento all'*Isagoge*, composto sulla traduzione di Manlio Vittorino, che costituisce l'editio minor' «pro ingredientibus in logicam»¹³⁰, egli propone poco più che una semplice parafrasi, in forma dialogica, del trattato porfiriano, senza addentrarsi nelle questioni più complicate e spinose aperte dallo scritto del filosofo greco. Per esempio, affrontando il passo porfiriano relativo alla questione degli universali, egli scrive:

«Dicit enim [scil. Porphyrius] apud antiquos alta et magnifica quaestione disserta, quae ipse nunc parce breviterque composuit. Quid autem de his a priscis philosophiae tractatoribus dissertum sit, breviter ipse tangit et praeterit. Tum Fabius: Quid illud – inquit – est? Et ego: Hoc – inquam – quod ait se omnino praetermittere genere ipsa et species, utrum vere subsistant an intellectu solo et mente teneantur; an corporalia ista sint

¹²⁹ BOETH. *In librum de interpr.*, editio secunda, PL LXIV, 433, C-D.

¹³⁰ BOETH. *In Porphyrium dialogi a Victorino translati*, PL LXIV, 9-70.

an incorporalia, et utrum separata an ipsis sensibilibus iuncta. De his sese, quoniam alta esset disputatio, tacere promisit: nos autem adhibito moderationis freno, mediocriter unumquodque tangamus»¹³¹.

Egli si propone, pertanto, di analizzare uno per uno i tre problemi posti da Porfirio, pur senza la pretesa – così come il suo predecessore – di riuscire ad esaurirli. Riassumendo la sua posizione in merito al problema, possiamo dire che Boezio finisce con il sostenere che i cinque categoremi (egli preferisce, infatti, qui parlare sempre di «haec quinque res» - non «voces» riferendosi, in sostanza, agli universali, non limitati, in questo caso, al genere e alla specie) sono entità incorporee, appartenenti «alla classe di quelle entità che possono essere ora separate, ora congiunte alle cose sensibili», nel senso che «quando sono unite ai corpi sono inseparabili da essi, quando invece sono unite a realtà incorporee non possono mai separarsi da queste»¹³². Si tratta, è evidente, di un'impostazione molto semplice del problema e, in fondo, non del tutto chiara né argomentata, dettata dalla finalità puramente didattica del breve scritto.

Nell'«editio secunda» del suo commento all'*Isagoge*, invece, Boezio, sia in virtù della maturata consapevolezza del suo programma culturale, sia per le rinnovate ed accresciute esigenze dei suoi destinatari (che non sono più studenti principianti), fornisce, oltre ad una propria traduzione del trattato porfiriano, anche una nuova e diversa problematizzazione del complesso «problema degli universali»¹³³. Sua principale preoccupazione è, innanzitutto, quella di rivendicare alla conoscenza umana una «valida e legittima capacità astrattiva e distintiva, per cui, pur non essendo in sé la realtà così come è conosciuta nell'intelletto, tuttavia tale conoscenza non è né vana né falsa»¹³⁴. È la capacità divisiva ed astrattiva, infatti, a condurre l'uomo ad una conoscenza che possa essere considerata valida a tutti gli effetti. Molte realtà, infatti, secondo Boezio, hanno il loro essere in altre, in modo tale che o non possono essere per nulla separate dalle altre, oppure, se sono separate, non sussistono in alcun modo: è il caso, per esempio, della linea geometrica, che esiste solo in quanto è in un corpo, ma separata dal corpo, in sé, fisicamente non è nulla¹³⁵. Oltre alla conoscenza sensoriale – che ci presenta le forme incorporee in stato di confusione e di mescolanza con i corpi – l'uomo possiede, però, per l'appunto, la conoscenza intellettuale-astrattiva, con cui è in grado di comporre ciò che si presenta scomposto, e di cogliere a parte e considerare in se stessa la natura incorporea di determinate entità¹³⁶. Analoga a questo procedimento è anche la conoscenza dei generi e delle specie, sebbene la loro natura sia diversa da quella della linea geometrica. Mentre quest'ultima,

¹³¹ BOETH. *In Porphyrium dialogi a Victorino translati*, PL LXIV, 18D.

¹³² BOETH. *In Porphyrium dialogi a Victorino translati*, PL LXIV, 21 B-D. In proposito vd. MAIOLI 1973, 221-222.

¹³³ BOETH. *Commentaria in Porphyrium a se translata*, PL LXIV, 71-158.

¹³⁴ MAIOLI 1973, 230; cfr. BOETH. *Commentaria in Porphyrium a se translata*, PL LXIV, 71A. In proposito si rimanda anche a DE LIBERA 1999, 130-34.

¹³⁵ BOETH. *Commentaria in Porphyrium a se translata*, PL LXIV, 84C: «Sunt enim plura quae in aliis suum esse habent, ex quibus aut omnino separari non possunt, aut si separata fuerint, nulla ratione subsistunt. Atque ut hoc nobis in pervagato exemplo manifestum sit, linea in corpore est aliquid, et id quod est corpori debet debet, hoc est esse suum per corpus retinet, quod docetur ita: si enim separata sit a corpore non subsistit; quis enim unquam sensu ullo separatam a corpore lineam cepit?»

¹³⁶ BOETH. *Commentaria in Porphyrium a se translata*, PL LXIV, 84D: «Sed animus cum confusas res permistasque corporibus in se a sensibus cepit, eas propria vi et cogitatione distinguit. Omnes enim huiusmodi res incorporeae in corpore suum esse habentes sensus cum ipsis nobis corporibus tradit: at vero animus, cui potestas est et disiuncta componere et composita dissolvere, quae a sensibus confusa et corporibus coniuncta traduntur, ita distinguit ut in incorpoream naturam per se ac sine corporibus in quibus est concreta, et speculetur et videat». Cfr. ancora MAIOLI 1973, 231.

infatti, esiste solo nelle realtà corporee, i generi e le specie si ritrovano tanto nelle cose corporee che in quelle incorporee¹³⁷. Come efficacemente riassume Maioli, per Boezio, «se l'animo scopre generi e specie nelle realtà incorporee, ha subito l'incorporea conoscenza del genere [...]; se, invece, avrà colto i generi e le specie nelle realtà corporee, secondo la propria natura [...] astrarrà dai corpi la natura di tali entità incorporee e la considererà come è in se stessa: forma pura e separata [...]. Così quando l'animo coglie queste entità permiste ai corpi, separandole, le considera e le intuisce come incorporee»¹³⁸. L'attività astrattiva dell'intelletto, dunque, non è una qualche attività 'manipolatrice' della realtà, incapace di fornire dati validi, ma una vera e propria capacità dello stesso intelletto di considerare la realtà «aliter quam ipsa res se habet», e quindi di cogliere la natura e le forme delle cose nella loro pura ed astratta 'inseità', prescindendo dalle singole determinazioni corporee. Boezio pone, così, le premesse per sciogliere il difficile problema e precisare la natura di generi e specie:

«Sunt igitur huiusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus rebus; *intelliguntur autem praeter sensibilia ut eorum natura perspici et proprietates valeat comprehendere*. Quocirca cum et genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt eorum similitudo colligitur, ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo, quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species, quarum specierum rursus diversarum considerata similitudo, quae nisi in ipsis speciebus aut in earum individuis esse non potest, efficit genus. *Itaque haec sunt quidem in singularibus; cogitantur vero universaliter, nihilque aliud species esse putanda est, nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine*»¹³⁹.

Ecco, dunque, esplicitata la prerogativa fondamentale dell'intelletto, cioè quella – lo ribadiamo – di ricavare e cogliere, astraendola, la natura comune di individui solo numericamente diversi: la «substantialis similitudo», pensata concettualmente, è, in sostanza, la specie o il genere, a seconda che si tratti della natura comune a più individui o a più specie.

Per Boezio la questione degli universali non è, tuttavia, ancora del tutto risolta: egli, infatti, continuerà a riflettere sul tema, cercando di portare ulteriormente avanti il progetto della 'conciliazione' tra l' 'Aristoteles logicus' e il 'Plato theologus'. Riprenderà, dunque, sia nel commento al *De interpretatione* che – come si vedrà poco oltre – nel *De consolatione philosophiae*, l'ecclettica teoria neoplatonica del 'triplice modo di essere dell'universale'. In questo senso, nella sua importante raccolta di testi sulla storia del «problema degli universali» nel Medioevo Paul V. Spade ha voluto porre una particolare attenzione proprio su un brano del secondo commento boeziano al *De Interpretatione*, brano in cui il filosofo romano commenta ARISTOT. *Int.* 17a 38-b3¹⁴⁰:

«Ἐπει δὲ ἐστὶ τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ' ἕκαστον - λέγω δὲ καθόλου μὲν ὁ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὁ μὴ, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον - ἀνάγκη δ' ἀποφαίνεσθαι ὡς ὑπάρχει τι ἢ μὴ, ὅτε μὲν τῶν καθόλου τινί, ὅτε δὲ τῶν καθ' ἕκαστον».

Nel commento del passo, Boezio afferma:

«Omnis propositio significationis suae proprietatem ex subjectis intellectibus capit. Sed quoniam necesse est intellectus rerum esse similitudines, vis propositionum per intellectus ad res quoque continuatur. Atque ideo cum aliquid vel affirmare cupimus vel negare, hoc ad intellectus et conceptionis animi qualitatem refertur. Quod enim imaginatione intellectuque concipimus, id in

¹³⁷ Vd. KLIMA 2013^b, 9-13.

¹³⁸ MAIOLI 1973, 232.

¹³⁹ BOETH. *Commentaria in Porphyrium a se translata*, PL LXIV, 85B-C. Corsivi miei.

¹⁴⁰ Vd. SPADE 1995, 45-48.

affirmatione aut in negatione ponentes, affirmamus scilicet vel negamus, et *principaliter quidem ab intelligentia propositiones vim capiunt et proprietatem, secundo vero loco ex rebus sumunt ex quibus ipsos intellectus constare necesse est*¹⁴¹. Unde fit ut et quantitate propositio et qualitate participet: qualitate quidem in ipsa affirmationis et negationis prolotione, quam ex proprio quis iudicio emittit ac profert; quantitate vero ex subjectis rebus quas capiunt intellectus. *Videmus namque alias esse in rebus huiusmodi qualitate, quae in aliam convenire non possunt, nisi in unam quamcunque particularem singularemque substantiam: alia est enim qualitas singularis, ut Platonis vel Socratis, alia est quae communicata cum pluribus totam se singulis et omnibus praebet, ut est ipsa humanitas. Est enim quaedam huiusmodi qualitas, quae et in singulis tota sit, et in omnibus tota. Quotiescunque enim aliquid tale animo speculamur, non in quamlibet unam personam per nomen hoc mentis cogitationem deducimur, sed in omnes eos quicumque humanitatis diffinitione participant. Unde fit ut haec quidem sit communis omnibus, illa vero prior incommunicabilis quidem cunctis, uni tamen propria.* Nam si nomen fingere liceret, illam singularem quamdam qualitatem et incommunicabilem alicui alii subsistentiae suo ficto nomine nuncuparem, ut clarior fieret forma propositi. Age enim incommunicabilis Platonis illa proprietas Platonitas appelletur, eo enim modo qualitatem hanc Platonitatem ficto vocabulo nuncupare possumus, quomodo hominis qualitatem dicimus humanitatem¹⁴², haec ergo Platonitas solius unius est hominis, et hoc non cuiuslibet, sed solius Platonis; humanitas vero et Platonis et caeterorum quicumque hoc vocabulo continentur. Unde fit ut quoniam Platonitas in unum convenit Platonem, audientis animus Platonis vocabulum ad unam personam unamque particularem substantiam referat; cum autem audit hominem, ad plures quoque referat intellectum quoscunque humanitatem continere novit: atque ideo quoniam humanitas et omnibus hominibus communis est, et in singulis hominibus tota est, aequalitater cuncti homines retinent humanitatem sicut unus homo. Si enim id ita non esset, nunquam specialis hominis diffinitio particularis hominis substantiae conveniret. Quoniam igitur haec ita sunt, idcirco homo quidem dicitur universale quiddam, ipsa vero Platonitas et Plato particulare. His igitur ita positis quoniam universalis illa qualitas et in omnibus potest et in singulis praedicari, cum dicimus homo ambiguum est et dubitari potest utrum de speciali dictum sit an de aliquo particulari, idcirco quod nomen hominis et de omnibus dici potest et de singulis quibusque qui sub humanitatis specie continentur. Quare indefinitum est utrum de omnibus dictum sit id quod diximus homo, an de unaquaque individua hominis et particulari substantia. Hanc igitur qualitatem humanitatis si ambiguitate intellectus separare nitamur, determinanda est, et aut in pluralitatem distendenda, aut in unitatem numeri colligenda. Nam cum dicimus homo indefinitum est utrum omnes dicamus an unum. Sin vero additum fuerit omnis, ut sit praedicatio omnis homo vel quidam, tunc fit distributio et determinatio universalitatis, et nomen quod universale est, id est homo, universaliter proferimus dicentes, omnis homo, aut particulariter dicentes quidam homo, omnis enim nomen universalitatis significativum est. Quocirca si omnis quod universale significat ad hominem quod idem ipsum universale est adjungatur, res universalis, quae est homo, universaliter praedicatur secundum id quod diffinitio ei adjicitur quantitatis. Sin vero dictum fuerit, quidam homo, tunc universale, quod est homo, addita particularitate per id quod ei adjectum est quidam, particulariter profertur, et dicitur res universalis prolata particulariter. Sed quoniam particularis est praedicatio, quidam homo, particularis rursus praedicatio Platonis, de uno enim dicitur quidam homo, et de uno dicitur Plato, non eodem modo utraque particulares esse dicuntur. Plato enim unam ac definitam substantiam proprietatemque demonstrat, quae convenire in alium non potest. Quidam homo vero, quod dicitur, particulariter quidem ipsum nomen universale determinat, sed si deesset quidam, id quod dicimus homo universale esset, ac per hoc ambiguum permaneret, *quod vero dicimus Plato nunquam esse poterit universale. Nam etsi quando nomen hoc Plato pluribus imponatur, non tamen hoc nomen idcirco erit universale. Namque humanitas ex singulorum hominum collecta naturis in unam quodammodo redigitur intelligentiam atque naturam. Nomen*

¹⁴¹ Trad. SPADE 1995, 46: «Propositions take their force and characteristic in the first place from [the mind's] comprehension [of them]. But, in the second place, they take [their force and characteristic] from the things out of which the understandings themselves must arise».

¹⁴² Trad. SPADE 1995, 46: «So we see that there are other qualities in things, such that they cannot belong to [anything] else but to one singular and particular substance, whichever it is. For the quality of a singular, for instance Plato or Socrates, is distinct from the [quality] [of them together], as humanity itself does. For there is a certain quality such that it is, as a whole, in each one and, as a whole, in all [of them together]. Whenever we observe something like that with the mind, we are not led in [our] mind's thinking by the name ['man'] to any one person, but to all those people whatever who participate in this definition of humanity. Thus it happens that this [kind of quality] is common to all. but the former kind is incommunicable to all, but rather proper to one. If I might make up a name, I would call that certain singular quality, incommunicable to any other subsistence, by its contrived name, in order to make the form of what is being claimed clearer. All right then, let the incommunicable characteristic of Plato be called 'Platonity'. For let us be able to call this quality 'Platonity', by a contrived word, in the [same] way that we call the quality of man 'humanity'».

vero hoc quod dicimus Plato multis secundum vocabulum fortasse commune esse videretur; nulli tamen illa proprietates Platonis conveniret, quae erat proprietatis aut naturae ejus Platonis qui fuit Socratis auditor, licet eodem vocabulo nuncuparetur. Hoc vero ideo quoniam humanitas naturalis est, nomen vero proprium, positionis. Nec vero hoc nunc dicitur quod nomen Platonis de pluribus non potest praedicari, sed proprietates Platonis. Illa enim proprietates naturaliter de pluribus non dicitur, sicut hominis, et ideo incommunicabilis (ut dictum est) qualitas est ipsa Platonitas, communicabilis vero qualitas universalis quae et in pluribus et in singulis est¹⁴³. Unde fit ut cum dico, omnis homo, in numerum propositionem tendam; cum vero dico, Socrates aut Plato, non in numerum emittam, sed qualitatem proprietatemque unius in sua individua singularique substantia constringam ac praedicem. Quare in hoc quoque maxime hae duae particularitates, quidam homo, et Plato, distant, quod cum dico Plato quem hominem dixerim vocabulo designavi, proprietatemque uniuscujusque quem nomino, cum vero dico quidam homo, numerum tantum rejeci, et ad unitatem propositionem redegi»¹⁴⁴.

Nel corso del testo, in cui viene affrontata in modo piuttosto approfondito la questione del valore dei termini ‘universale’ e ‘particolare’ e della loro reciproca relazione, emerge, in maniera piuttosto evidente, l’importanza del ruolo dell’«intelligentia» come atto della mente in grado di comprendere l’estensione dell’universale (e, inversamente, la ‘limitatezza’ del particolare): il concetto universale, infatti, verrà colto dall’uomo attraverso un atto intellettuale volto ad eliminare i vari singoli e caratteristici aspetti di ogni individuo facente parte di un gruppo più ampio¹⁴⁵.

La considerazione boeziana del ‘triplice modo di essere dell’universale’, tipica di una certa tradizione neoplatonica, sarà, dunque, anche la conseguenza di questo tipo di riflessioni, in cui si incontrano, da un lato, l’interpretazione teologico-metafisica della realtà e la teoria dei gradi dell’essere/del conoscere più tipicamente neoplatonica; dall’altro l’interpretazione ‘platonizzante’ della metafisica aristotelica¹⁴⁶. Già nel primo commento all’*Isagoge* il filosofo romano aveva affermato, infatti, che ci sono tante parti della filosofia speculativa quanti sono i gradi dell’essere, ovverosia gli ‘intellettibili’ («intellectibilia»), gli ‘intelligibili’ («intelligibilia») e gli ‘esseri naturali’ («naturalia») ¹⁴⁷. L’‘intellettibile’ è «ciò che, sussistendo sempre uno ed identico per sé nella propria natura divina, non può essere mai colto con i sensi, ma soltanto con la mente e l’intelletto»¹⁴⁸: si tratta, quindi, delle realtà assolutamente separate e spirituali, come Dio, gli angeli e l’animo inteso come separato dal corpo. La parte della filosofia speculativa che si occupa di quest’aspetto è, dunque, giustamente denominata ‘teologia’. L’intelligibile, invece, è quanto è all’origine di tutte le opere celesti della suprema natura divina, lo stato e la condizione delle anime umane: tutte le ‘forme’, dunque, che hanno presieduto alla formazione dell’universo fisico e che sono, pertanto, inerenti ai

¹⁴³ Trad. SPADE 1995, 47-48: «The ‘Plato’ that we say will never be able to be a universal. For even if sometimes the name ‘Plato’ is imposed on several [men], yet it will not for that reason be a universal name. And so humanity, gathered together from the natures of singular men, is reduced in a certain way to one [act of] comprehension («intelligentia») and [one] nature. But the name ‘Plato’ that we say might seem perhaps to be verbally common to many, [and] yet the characteristic of Plato, which was the characteristic or nature of the Plato who was the pupil of Socrates, would belong to no one [else] even if he were called by the same name. This is because humanity is natural, whereas a proper name [is a matter] of stipulation. I am not claiming now that the *name* [‘Plato’] cannot be predicated of several [men], but [that] the *characteristic* of Plato [cannot]. For that characteristic is naturally not said of several [men], as [the characteristic] of man is. And so Platonity itself is an incommunicable quality, as has been said, whereas the universal quality that is both in several [men] and also in each one [of them] is communicable».

¹⁴⁴ BOETH. *In librum Aristotelis de Interpretatione libri duo*, PL LXIV, 462C-464C. Corsivi miei.

¹⁴⁵ Cfr. KLIMA 2013^b, 9-16 con i riferimenti bibliografici cui l’autore rimanda nel testo.

¹⁴⁶ Si rimanda ancora a MAIOLI 1973, 241.

¹⁴⁷ Cfr. BOETH. *In Porphyrium dialogi a Victorino translati*, PL LXIV, 10-11.

¹⁴⁸ MAIOLI 1973, 242.

corpi, anche se vengono considerate separate dagli stessi¹⁴⁹. Di tali ‘forme’ si occupa la matematica, che ha per oggetto le realtà immobili ed astratte e considera le forme e i corpi astraendoli dalla materia. Infine, i ‘naturalia’ sono le realtà corporee, oggetto della fisiologia o della fisica, la quale, partendo dal grado infimo della realtà, considera le forme dei corpi con la materia, forme che non possono essere separate in atto dai corpi e che, essendo corporee, sono anche soggette al movimento¹⁵⁰. La fonte remota di questa classificazione boeziana, che combina elementi platonici ed aristotelici, è – secondo Maioli – l’ambiente e la tradizione culturale e scolastica del platonismo medio (in particolare Albino); mentre la fonte più immediata e diretta è Ammonio¹⁵¹. A questa gerarchia Boezio fa corrispondere, nel *De consolatione*, un’ascendente rappresentazione dei gradi del processo conoscitivo: senso, immaginazione, ragione, intelligenza. Una medesima realtà, dunque, come, per esempio, un uomo, è conosciuta in maniera diversa dalle singole facoltà. Il senso ne coglie l’aspetto fisico, concreto, dato dal corpo; l’immaginazione si rappresenta la sola ‘figura’ priva della materia corporea; la ragione trascende la stessa ‘figura’ ed esamina, al suo proprio livello – che consiste nella conoscenza dell’universale -, la specie «uomo», inerente ai singoli individui particolari. L’occhio dell’intelligenza, infine, che è proprio dell’animo, si pone ad un livello ancora superiore: oltrepassando l’universalità concettuale della ragione, che aveva colto l’universale nel particolare, contempla puramente, con la mente stessa, la ‘forma’ in tutta la sua semplice purezza:

«Ipsum quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia contuetur. Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram. Ratio vero hanc quoque transcendit speciemque ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intelligentiae vero celsior oculus existit; supergressa namque universitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur. In quo illud maxime considerandum est: nam superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit. Neque enim sensus aliquid extra materiam valet vel universales species imaginatio contuetur vel ratio capit simplicem formam, sed intelligentia quasi desuper spectans concepta forma, quae subsunt, etiam cuncta diiudicat, sed eo modo, quo formam ipsam, quae nulli alii nota esse poterat, comprehendit. Nam et rationis universum et imaginationis figuram et materiale sensibile cognoscit nec ratione utens nec imaginatione nec sensibus, sed illo uno ictu mentis formaliter, ut ita dicam, cuncta prospiciens. Ratio quoque, cum quid universale respicit, nec imaginatione nec sensibus utens imaginabilia vel sensibilia comprehendit. Haec est enim, quae conceptionis suae universale ita definit: homo est animal bipes rationale»¹⁵².

Come diventerà più chiaro poco oltre, una tale descrizione dei gradi del processo conoscitivo si allontana di molto dalla genuina gnoseologia aristotelica e riflette, invece, una prospettiva neoplatonica che avrà ancora un discreto successo nel Medioevo.

Va ribadito, tuttavia, che in Boezio rimarrà comunque sempre costante il riferimento ai «concetti» come ‘entità logiche’ ricavate dall’esperienza e dalla conoscenza del particolare, in quanto egli – seguendo certo Aristotele ben più che Platone – riconoscerà sempre l’importanza della capacità astrattiva dell’intelletto (o, per usare la terminologia della *Consolatio*, della «ratio»), com’è affermato anche nel commento alle *Categorie*:

¹⁴⁹ Cfr. BOETH. *In Porphyrium dialogi a Victorino translati*, PL LXIV, 11A-B.

¹⁵⁰ Cfr. anche BOETH. *Sententia catholica de Trinitate et unitate Dei*, I 7-II 58, PL LXIV 1249C-1251A (in particolare 1250A-1250C); vd. SPADE 1995, 51-53.

¹⁵¹ Cfr. MAIOLI 1973, 243-44 con i riferimenti bibliografici indicati nel testo.

¹⁵² BOETH. *De cons.* V, 4, 27-35 MORESCHINI 1994, 332, 334.

«Genera namque et species non ex uno singulo intellecta sunt, sed ex omnibus singulis individuus, mentis ratione concepta. Semper etiam quae sensibus propinquiora sunt, ea etiam proxime noncupanda vocabulis arbitramur»¹⁵³.

c. Poliziano e l'universale (τὸ καθόλου) aristotelico

Nonostante gli sforzi di Porfirio e la riflessione/rielaborazione boeziana del problema degli universali, l'attribuzione di un valore autonomo alla logica aristotelica e, di conseguenza, il riconoscimento di un significato puramente logico all'«universale» non sono state affatto conquiste semplici nel campo dell'esegesi aristotelica. In effetti, come Poliziano metterà bene in rilievo nel passo iniziale del capitolo 53 dei suoi secondi *Miscellanea*, proprio intorno al corretto valore di «universale» (e, quindi, anche di «particolare») nel *corpus* dello Stagirita si erano affannati moltissimi filosofi medievali. Sono proprio le feroci dispute tra i sostenitori di Tommaso e i seguaci di Averroè, infatti, ad aprire il capitolo: a costoro sembrava, infatti, come vedremo brevemente poco più avanti, che Aristotele avesse, per così dire, enunciato, nella *Physica* e negli *Analytica Posteriora*, due dottrine diverse a proposito della nostra conoscenza dell'universale e del singolare.

Il passo della *Physica* messo 'sotto esame' dai medievali è tratto dall'inizio dell'opera, dalla sezione in cui Aristotele enuncia la finalità della disciplina stessa, ovverossia la ricerca dei principi della conoscenza. Per questo egli afferma:

«Πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἢ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταῦτά ἡμῖν τε γνῶριμα καὶ ἀπλῶς. Διόπερ ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῆ φύσει ἡμῖν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα. Ἔστι δ' ἡμῖν τὸ πρῶτον δ ἡλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίγνεται γνῶριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. Διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι· τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστίν· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου»¹⁵⁴.

Per l'Aristotele della *Physica*, dunque, «la via naturale [*scil.* per stabilire i principi della conoscenza] muove dalle cose più note e chiare per noi a quelle più note e chiare per natura; infatti non sono le stesse cose a essere note per noi e in senso assoluto»¹⁵⁵. Così, secondo questo modo di procedere, ciò che noi conosciamo, in primo luogo, sono le «cose confuse», le quali solo in un secondo tempo vengono analizzate – o meglio – divise nelle loro parti costitutive, i cosiddetti «particolari».

Negli *Analytica Posteriora*, invece, Aristotele sembrava essersi espresso in modo diverso (e opposto rispetto a quanto enunciato nella *Physica*) riguardo alla nostra conoscenza degli «universali» e dei «particolari». Il filosofo aveva continuato ad affermare, infatti, che le cose sono «anteriori e più note in due sensi: ché non è identica una cosa anteriore per la natura ed una cosa anteriore rispetto a noi, né lo è una cosa più nota ed una più nota per noi»¹⁵⁶; ma poi aveva aggiunto:

¹⁵³BOETH. *In Categorias Aristotelis libri quattuor*, PL LXIV, 183D.

¹⁵⁴ARISTOT. *Phys.* 184a 16-184b 14.

¹⁵⁵Trad. ZANATTA 1999, 133.

¹⁵⁶Trad. ZANATTA 1996, II, 12; cfr. ARISTOT. *APo.* 71b 33-34: «Πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταῦτὸν πρότερον τῆ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον».

«Λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρωτέρων. Ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ'ἕκαστα· καὶ ἀντίκειται ταῦτ' ἀλλήλοις»¹⁵⁷.

C'era, quindi – almeno a prima vista –, una contraddizione tra questi due passi, in quanto nella *Physica* per Aristotele gli universali indistinti erano anteriori e più vicini a noi nella scala conoscitiva; mentre negli *Analytica*, secondo una tesi opposta alla precedente, i particolari diventerebbero 'anteriori' e più vicini alla nostra esperienza sensoriale. Tale contraddizione fu messa in evidenza in particolare da Averroè e San Tommaso d'Aquino, sulle cui posizioni in proposito ci soffermiamo molto brevemente, in quanto il nostro interesse principale è, con il Poliziano, quello di riportare il «καθόλου» aristotelico al suo valore originario¹⁵⁸.

Secondo il commento di Averroè al passo della *Physica* citato dal Poliziano (così come risulta dalla traduzione latina pubblicata nell'edizione di Venezia del 1507¹⁵⁹), per giungere alla conoscenza dei principi e delle cause bisogna seguire la «via inducens»:

«Via inducens ad cognitionem causarum rerum naturalium est de propositionibus acceptis ex rebus posterioribus in esse, quae sunt notiores et manifestiores apud nos, ad conclusiones priores in esse, quae sunt notiores et manifestiores apud naturam et latentes apud nos, et est modus demonstrationum qui dicitur signum»¹⁶⁰.

È proprio a margine di questo passo che Poliziano annota, nell'incunabolo S. 145, «Contra Sanctus Thomas»¹⁶¹. Qui ci troviamo, in effetti, di fronte ad un problema interpretativo. Nell'enunciare un processo che

¹⁵⁷ ARISTOT. *APo.* 72a 1-5; trad. ZANATTA 1996, II, 12: «Chiamo 'anteriori e più note rispetto a noi' le cose che sono più vicine alla sensazione, 'anteriori e più note in senso assoluto' quelle che ne sono più distanti; e distanti al massimo grado sono le cose massimamente universali, vicine al massimo grado sono le cose individuali; e queste si oppongono tra loro».

¹⁵⁸ Cfr. POLIT. *Misc.* II, 53, f. 74r, rr. 11-12: «Piget autem referre hoc loco quid Averrois, quid Thommas, qui <d> alii dicant et quantopere in ea re digladientur, quoniam morositates istiusmodi procul Miscellaneorum proposito sunt».

¹⁵⁹ AVERROES 1507. Dell'interesse con cui il Poliziano studiò Averroè abbiamo prova concreta in due incunaboli segnalati da Augusto Campana (vd. CAMPANA 1957), attualmente conservati nella Biblioteca Vaticana con le segnature S. 145 ed S. 146. Si tratta di due tomi contenenti sei parti della grande *editio princeps* padovana delle opere di Aristotele nella versione latina medievale con il commento di Averroè, pubblicata intorno al 1472-1474 da Lorenzo Canozzi da Lendinara a spese di Giovanni Filippo Aureliani e fratelli. Il Poliziano li prese in prestito (forse dalla famiglia dell'Orso o dagli Orsini) e li annotò proprio negli anni del suo magistero fiorentino, tra il 1490 e il 1494 (CAMPANA 1957, 220 e 226-227). Sulle note in margine al commento di Averroè al I e al III libro della *Physica* e al I del *De anima*, sicuramente di mano dell'Umanista, cfr. ancora CAMPANA 1957, 217. Sull'edizione di Lorenzo Canozzi da Lendinara, che fu la prima edizione completa dell'*Averroes latinus* a partire dalle versioni arabo-latine medievali, cfr. SCHMITT 1984, 128. Lorenzo Canozzi o Genesini, da Lendinara, presso Rovigo, era lignario e intagliatore di professione. Avendo ricevuto nel 1462 l'incarico di allestire il coro della Basilica del Santo a Padova, cominciò a sentirsi sempre più legato a questa città, fino alla decisione di trasferircisi del tutto nel 1473. A Padova iniziò a lavorare in un settore all'epoca nuovo, quello dell'editoria, e fu tra i primissimi tipografi della città. La sua attività si organizzò proprio intorno al progetto di stampa delle principali opere aristoteliche, tutte finanziate dal nobile vicentino Giovan Filippo Aureliani. In proposito cfr. MOZZETTI 1999, 85; CRANZ 1976, 116-128. Anche i Giunta ebbero poi il desiderio di portare avanti il progetto e di dare un testo di base ai professori di Padova, seguaci dell'averroismo, perciò continuarono a stampare il commento del filosofo arabo. Il gran commento nella traduzione di Scoto venne, infatti, ristampato a Venezia nel 1483, nel 1489 (nella quale alcune opere di Aristotele si leggevano nella traduzione del Bruni), nel 1501, nel 1507 e nel 1516, fino ad arrivare alla celebre edizione Giunta del 1550-1552 in 11 volumi, «the highlight of the Renaissance study of Averroes» (SCHMITT 1984, 127). Ognuna di queste edizioni aggiungeva qualcosa alle precedenti, anche grazie alla notevole quantità di nuove traduzioni delle opere di Averroè in latino che caratterizza il primo Cinquecento. L'edizione del 1550-1552 evidenzia l'interesse ancora notevole, nelle università italiane, per il Commentatore, nonostante fossero già disponibili le opere di Simplicio, Filopono e degli altri autori cari agli ambienti umanistici. Si trattò, in effetti, di una «philosophical reaction to philological humanism [...] and it marks the end of a philological approach to Aristotle in Italy» (SCHMITT 1984, 131). Per l'elenco completo delle ristampe dell'*Averroes latinus* vd. CRANZ 1984, 166.

¹⁶⁰ AVERROES 1507, comm. 2, f. 3va.

¹⁶¹ Cfr. CAMPANA 1957, 223.

si spinge, chiaramente, «de scito apud nos ad ignotum»¹⁶², Averroè pone come punto di partenza le «res posteriores in esse», che fanno immediatamente pensare all'universale da cui prende le mosse la *Physica*, tanto più che il filosofo arabo menziona inizialmente l'induzione (procedimento per il quale, per l'appunto, si segue il percorso conoscitivo dalla 'forma' a noi nota all'universale per natura). In ogni caso, le «res posteriores cognitae apud nos» sono, anche per Averroè, le cose composte, attraverso le quali noi dovremmo giungere alla conoscenza delle «causae compositorum»¹⁶³, note, invece, in prima istanza soltanto alla natura. E fin qui il suo pensiero riflette sostanzialmente quello aristotelico. Così subito dopo, passando al commento del passo «Ex universalibus in singularia oportet procedere», Averroè sostiene coerentemente che bisogna partire dai «posteriora» intesi come individui per arrivare all'induzione dei «priora» noti alla natura (le «species» e i «genera»). I «posteriora» si identificherebbero quindi con gli «universalia» generici, infatti

«intendit [scil. Philosophus] per 'universalia' universalissima quae possunt inveniri in istis rebus rerum naturalium»¹⁶⁴,

mentre i «priora» coinciderebbero con i «particularia» intesi non come individui, ma come «ultimae species». È abbastanza chiaro come qui egli vada a giustapporre alle parole di Aristotele nella *Physica* quanto affermato, invece, dallo Stagirita negli *Analytica Posteriora*, dove è il concetto di «universale» ad indicare, come vedremo meglio più avanti grazie all'esegesi poliziana, in senso dialettico, il genere o la specie (in quanto strumenti logici conservati nella mente). Andando ancora avanti nel suo commento, Averroè precisa che le «res posteriores», in quanto universali,

«sunt notiores apud intellectum quam particulares scilicet species»¹⁶⁵.

Una posizione non troppo distante da quest'ultima, almeno per quanto riguarda il concetto di particolari intesi come «species», è quella di S. Tommaso¹⁶⁶, il quale, però, pur avendo ben chiara in mente la distinzione aristotelica dei due processi di induzione e deduzione (e la loro diversa 'collocazione' nelle opere del filosofo greco), non riesce non tradurre e interpretare in termini di opposizione le diverse affermazioni di Aristotele nei libri sulla fisica e nei trattati logici. Scrive, infatti, nel commento al I libro della *Physica*:

«Contrarium autem huic videtur esse quod dicit Philosophus in I *Posteriorum*, quod singularia sunt magis nota quoad nos, universalia vero naturae sive simpliciter. Sed intelligendum est quod ibi accipit singularia ipsa individua sensibilia: quae sunt magis nota quoad nos, quia sensus cognitio, quae est singularium, praecedit cognitionem intellectus in nobis, quae est universalium. [...] Hic [scil. in libris *Physicorum*] autem singularia dicit non ipsa individua, sed species»¹⁶⁷.

È a questo punto, come indicato anche da Campana, che compare quell'opposizione di Tommaso ad Averroè a cui rinvia la postilla di Poliziano «Contra Sanctus Thomas» – postilla che risale al 1493-'94, dunque agli stessi anni di preparazione (e poi di stesura) del capitolo sull'«Universale» e che offre, per così dire, la 'registrazione' di una delle riflessioni più importanti su cui l'Umanista si stava impegnando in quegli di docenza presso lo Studio fiorentino¹⁶⁸. Continua infatti S. Tommaso:

¹⁶² AVERROES 1507, comm. 2, f. 3va.

¹⁶³ AVERROES 1507, comm. 3, f. 3va.

¹⁶⁴ AVERROES 1507, comm. 4, f. 3vb.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ È probabilmente superfluo ricordare che le opere di S. Tommaso erano sicuramente ben note al Poliziano, e facilmente reperibili a Firenze: della collezione privata dei Medici facevano parte dei «Quinterniones Sancti Thomae de Aquino de ente et essentia, translatum opus de latino in grecum a Scolario» (cfr. PICCOLOMINI 1874, 53), mentre nella biblioteca di S. Marco si potevano trovare sostanzialmente tutte le opere. Per le copie dei commenti agli *Analytica Posteriora* si vd. ULLMAN-STADTER 1972, 171, n° 400: «Scriptum Sancti Thomae de Aquino super librum Posteriorum Aristotelis»; 206, n° 722 per un'altra copia della stessa opera. Il commento alla *Physica* era posseduto in otto esemplari (per l'elenco completo vd. ancora *ibidem*, 356; i numeri dell'inventario nel catalogo di S. Marco sono rispettivamente 394, 587, 588, 597, 603, 604, 605, 674). Un breve estratto di S. Tommaso copiato dal Poliziano si trova alle cc. 110v-111v di una miscellanea di testi patristici di Pietro Crinito, contenuta nel Ms. Lat. 784 della Staatsbibliothek di Monaco (vd. MAIER 1965, 204-205 e PEROSA 1954, 80, n° 80).

¹⁶⁷ THOMAS DE AQUINO, *In octo libros Physicorum*, l. I, lectio 1, 8. Corsivi miei.

¹⁶⁸ Vd. ancora CAMPANA 1957, 223, n. 3. Piace notare come anche nella sua *Dialectica, praelectio* all'ultimo corso aristotelico tenuto dal Poliziano presso lo Studio fiorentino negli anni 1493-'94, incentrato in particolare proprio sugli *Analytica Posteriora*, l'Umanista abbia affrontato, seppur in maniera più 'tangenziale' che nel capitolo dei *Miscellanea*, la questione dell'universale aristotelico, almeno in relazione alla sua definizione in senso, per così dire, 'assoluto', e in relazione alle proposizioni (quindi alle premesse) che possono portare alla costruzione di un

«Sciendum est autem quod Commentator [scil. Averroes] aliter exponit. Dicit enim quod ibi, *Innata autem est ex notioribus nobis via et certioribus in certiora naturae et notiora etc.*, vult ostendere Philosophus modum demonstrationis huius scientiae, quia scilicet demonstrat per effectus et posteriora secundum naturam: ut sic quod ibi dicitur, intelligatur de processu in demonstrando, et non in determinando. [...] Ultimo autem concludit quod procedendum est ab universalioribus ad minus universalia, quasi quoddam corollarium»¹⁶⁹.

A differenza dei suoi contemporanei, e anche – e soprattutto – dei suoi colleghi presso lo Studio, Angelo Poliziano non poteva certo, però, fermarsi alle posizioni di Averroè, Tommaso e degli altri interpreti medievali, la più parte dei quali era, per di più, com'è ben noto, ignorante in greco.

Gran parte dei filosofi medievali sarà, in effetti, 'afflitta' da questo contrasto (che è, come si dirà tra poco, solo apparente) tra il processo conoscitivo illustrato da Aristotele nella *Physica* e quello descritto negli *Analytica Posteriora*. I medievali, talvolta ossessionati dall'idea di spiegare in maniera convincente la nostra conoscenza 'sensibile' del particolare, cercarono, in diversi modi, di «interpretare, e piegare ai propri scopi, celebri luoghi aristotelici, come i passi del *De anima* e degli *Analytica Posteriora* in cui si afferma che la sensazione, legata alle condizioni spazio-temporali, è del singolare («hoc aliquid et ubi et nunc», come recita una 'formula' medievale che definisce il singolare), mentre la scienza è dell'universale, o i brani della *Metaphysica* in cui si dichiara che dei singolari sensibili non si dà definizione né dimostrazione. [...] Fonte di dubbi, non tanto sulla possibilità o meno di inteliezione del singolare, quanto sull'ordine di priorità per noi («quoad nos») delle cognizioni, le più comuni e confuse rispetto alle meno comuni e più distinte, era altresì il capitolo introduttivo della *Physica*, che appariva in antitesi con l'affermazione secondo la quale la maggiore universalità avrebbe comportato maggiore difficoltà per il nostro conoscere, in ragione della maggior lontananza dai sensi»¹⁷⁰.

Una delle soluzioni più interessanti al problema, tra quelle proposte nel Medioevo, è stata senza dubbio quella di **Avicenna**. Come ha sottolineato Olga Lizzini, «anteriorità e posteriorità sono concetti di capitale importanza per un pensiero, quale quello avicenniano, che per rendere ragione dell'ordinamento e della differenziazione degli enti si affida al criterio della gerarchia. [...] La prima generale proprietà dei due concetti sembra risiedere nel loro carattere di relativi: anteriore e posteriore non possono essere definiti indipendentemente; il primo si definisce in quanto "ha qualcosa che quel che è posteriore non ha", mentre il secondo "non ha niente che non esista anche nell'anteriore"»¹⁷¹. Anteriore e posteriore sono, dunque, concetti l'uno legato all'altro, poiché dipendono ambedue da un determinato punto di partenza, e spesso si genera, tra i due, un rapporto che può essere definito anche come rapporto tra causa e causato. In maniera assai significativa e chiara, «il rapporto tra causa e causato è illustrato [scil. nella *Metaphysica* di Avicenna] con un esempio che occorre spesso anche in altre opere avicenniane: l'esempio della mano che, con il proprio movimento, "muove"

sillogismo valido. In proposito egli scrive: «Itaque ad *Posteriora* [scil. *Analytica*] transeamus. Iusta hic demonstratio tractatur, cuius nobis insita animo quasi semina, ut iam quod discimus, non in plenum, sed quadantenus sciamus. Praenoscamus aut esse aliquid, aut hoc significare, sed et utrumque, quaedamque prius et posterius, quaedam simul intelligimus. [...] Prioribus naturae potius quam nobis principiis credendum potius quam conclusionibus. Praedicatum dici per se de subiecto debet, priusque de omni, per se nunc accipe vel essentia, vel proprio, sed et universaliter. *Universale hic intellige, quod et de omni, et per se, et qua ipsum est, nec in alio prius*». L'Umanista si riferisce, qui, riprendendo chiaramente ARISTOT. *APo* 73b 26-27 («Καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχη καὶ καθ'αὐτὸ καὶ ἢ αὐτό») al sapere che si può ottenere nella scienza intesa come conoscenza per dimostrazione. Essendo la dimostrazione strutturata sul sapere causale, le prime proposizioni (le premesse) devono godere di condizioni particolari, proprio per evitare il processo all'infinito della dimostrazione: devono, cioè, essere vere e immediate, senza proposizioni ad esse anteriori. Le condizioni che possono garantirne il carattere di necessità erano state individuate da Aristotele nell'analisi di quelle tre determinazioni che, nella traduzione di Roberto Grosseteste, suonano come: «quod est dici de omni, quod est dici per se, quod est universale» (ROSSI 1981, 22-23). Il passo del Poliziano sopra riportato riecheggia anche il commento di Temistio ai *Posteriora*, commento che ribadisce (dopo averlo già evidenziato a proposito della *Physica* [cfr. WALLIES 1900, I-2], e come avveniva, d'altronde, nella migliore tradizione aristotelica) la necessità, nelle dimostrazioni, di partire sempre da premesse universali, benché spesso sia più evidente a noi il particolare. Allo stesso modo nel brano citato riecheggia anche (come si accennerà più avanti molto brevemente) il lessico della tradizione medievale che aveva letto, tradotto e commentato questi passi aristotelici. Già Boezio, infatti, scriveva: «Universale autem dico, quod cum de omni sit, et per se et secundum quod ipsum est» (cfr. BOETH. *Posteriorum Analyticorum Aristotelis interpretatio*, PL LXIV, 717B).

¹⁶⁹ THOMAS DE AQUINO, *In octo libros Physicorum*, I, I, lectio 1, 8.

¹⁷⁰ REINA 2002, 2.

¹⁷¹ LIZZINI 2002, 359.

la chiave nella toppa. Il moto della mano e quello della chiave sono infatti “insieme” in senso assoluto ma, proprio in virtù della loro assoluta simultaneità, illustrano chiaramente come il rapporto tra la causa e il causato non debba essere concepito come un rapporto di anteriorità e posteriorità *temporale*, bensì come un rapporto di anteriorità e posteriorità *essenziale*; anche nel caso di una contemporaneità di causa e causato l'intelletto stabilisce, infatti, una relazione tra il moto della mano e quello della chiave nei termini del “prima” e del “poi”: l'intelletto accetta che si dica “la mano si è mossa e quindi si è mossa la chiave”, mentre rifiuta qualunque proposizione che abbia l'ordine inverso»¹⁷². L'“anteriorità” e la “posteriorità” costituiscono, dunque, secondo Avicenna, semplicemente lo sfondo logico dei concetti aristotelici di potenza ed atto.

Le prime due sezioni del V trattato della sua *Metafisica* (in cui Avicenna si occupa dell'“intenzione”) sono dedicate, nello specifico, proprio all'esposizione della sua teoria sulla «questione degli universali»: secondo il filosofo persiano 1) le idee delle cose hanno un contenuto meramente intenzionale, senza alcun predicato di quantità; 2) in se stesso tale contenuto non è né universale, né particolare; 3) esso esiste nell'intelletto (non ha cioè un'esistenza separata come le idee platoniche), ma corrisponde alle concrete cose esistenti (e in tal senso è *in esse*).

Al termine ‘universale’ (*kullī*) vengono pertanto attribuiti tre significati fondamentali:

- 1) ciò che si dice in atto di molti, come ‘uomo’, ‘cavallo’ (in tal caso vi è in atto una pluralità di individui di cui è predicabile la stessa intenzione e quindi la stessa ‘parola’);
- 2) ciò che può essere detto di molti, pur non essendolo di fatto (in questo caso la pluralità degli individui è solo potenziale e, come accade con l'idea di ‘casa eptagonale’, può persino non esservi neppure un individuo cui far corrispondere l'intenzione);
- 3) ciò che si può rappresentare come dicibile di molti, perché niente lo impedisce, e che solo una causa esterna rende impossibile attribuire a molti (è il caso del sole e di ogni altro corpo celeste: nella rappresentazione del sole non vi è nulla che impedisca di immaginare più soli e in tal senso l'universale si dà, pur corrispondendogli un solo individuo).

Nella visione avicenniana l'universale ha, dunque, un carattere eminentemente linguistico (è definito in termini predicativi); ed è caratterizzato da una ‘mera potenzialità’ (l'universale è, infatti, ciò che può essere detto di molti, non necessariamente ciò che è, in atto, detto di molti)¹⁷³. Come sottolinea ancora Olga Lizzini, «l'universale è, in Avicenna, perfettamente opposto al singolo particolare: laddove l'universale è ciò che non trova impedimento a che la sua stessa rappresentazione sia detta di molti, il particolare è ciò la cui stessa rappresentazione impedisce che la sua intenzione sia detta di molti e che quindi non è detto se non in relazione a un singolo e determinato individuo»¹⁷⁴.

La via avicenniana fu percorsa da molti altri tra i filosofi medievali, i quali spesso, soprattutto abbracciando un'impostazione di tipo ‘nominalista’, insistettero molto sul carattere prevalentemente linguistico dell'universale¹⁷⁵. Tra i nominalisti (o meglio, tra i ‘terministi’) si collocherà anche **Ockham**, il quale metterà al centro del suo pensiero la tesi dell'irripetibile individualità di ciascun essere. La realtà, secondo Ockham, è singolare e gli universali non esistono al di fuori dell'anima (né nella forma delle idee platoniche, né nei ‘processi astrattivi’ dell'intelletto cui pensavano certi Aristotelici, né sotto forma di essenze, come presso i tomisti). L'universale in quanto tale si trova, pertanto, solo nel soggetto conoscente e nella sua operazione di classificazione degli individuali. Così come avveniva in Avicenna, l'universale è, dunque, di fatto, solo un termine, e la sua unica realtà sta nella condivisione ‘universale’, da parte di soggetti diversi, nell'uso di un certo termine anziché di un altro¹⁷⁶. Al nominalismo ockhamista si opporranno, soprattutto nel XIV secolo, i ‘realisti’ di Oxford (tra i quali spicca, per esempio, Giovanni Shape). Essi cercheranno di criticare in maniera estremamente puntuale il nominalismo ancora in voga e la storia del realismo da essi elaborato può essere letta – come ha sostenuto De Libera - «come un'ascesa progressiva verso la tesi dell'identità reale tra universale e singolare»¹⁷⁷.

Il desiderio del Poliziano non era, però, per l'appunto, certo quello di fermarsi alle dispute medievali sulla natura e il modo di intendere gli universali – quanto più gli stava a cuore era, infatti, chiarire, al di là di ogni schematizzazione ed inutile complicazione, il senso ‘reale’ del «τὸ καθόλου»

¹⁷² LIZZINI 2002, 360.

¹⁷³ LIZZINI 2002, 427.

¹⁷⁴ LIZZINI 2002, 428. Ulteriori approfondimenti si trovano anche in KLIMA 2013^b, 40-43.

¹⁷⁵ Un efficace e sintetica panoramica in merito è presente ancora in KLIMA 2013^b, 47-52. Su nominalisti e realisti nel Medioevo si rimanda ancora alle chiarissime pagine di DE LIBERA 1999, 137-43 (qui l'autore si sofferma in particolare sul formarsi delle ‘sette’ di realisti e nominalisti nel XII secolo).

¹⁷⁶ Cfr. KLIMA 2013^b, 52-58. Per un'analisi sintetica ma estremamente chiara e dettagliata della posizione ockhamista sul «problema degli universali» vd. ancora DE LIBERA 1999, 367-417.

¹⁷⁷ DE LIBERA 1999, 425. Per ulteriori approfondimenti in proposito si rinvia *ibid.*, 418-60.

aristotelico sulla base della lettura, filologicamente accurata, delle stesse opere delle Stagirita. All'attenta lettura comparata della *Physica* e degli *Analytica* egli affiancò, inoltre, lo studio dei commentatori greci bizantini al *corpus* aristotelico (in particolare Filopono, Simplicio, Psello e Teodoro Metochita), alle cui opere egli poté avere accesso attraverso il ricco patrimonio manoscritto della Biblioteca Medicea Laurenziana¹⁷⁸. Attraverso questo nuovo tipo di analisi, condotta, per l'appunto, direttamente sul testo greco affiancato dai commenti greci antichi, il Poliziano riuscì a comprendere – tra i primi nella storia dell'esegesi di questi due controversi passi della *Physica* e degli *Analytica* – che «τὸ καθόλου» ha, nei due scritti aristotelici, due diversi valori, assolutamente non in contraddizione o in contrasto tra loro. Egli scriverà, infatti:

«Tantum autem dixerō quod ad rem facit, aliter in *Physicis* Aristotelem accipere τὸ καθόλου, aliter in *Posterioribus Analyticis*. Ibi enim capit universale perinde ut dialectici accipiunt, quod aut species sit aut genus»¹⁷⁹;

e, poco oltre:

«verum in *Physicis* universale intellegitur quod indistinctum confusumque sit et quasi ἀδιάρθρωτον, et, ut proprie Latineque magis dicam, summatim»¹⁸⁰.

Perciò, secondo Poliziano, non sussiste alcuna contraddizione tra l'«universale» che Aristotele introduce nella *Physica* e quello a cui fa riferimento negli *Analytica*: la differenza tra i due non sta, infatti, esattamente nel significato dello stesso termine «τὸ καθόλου», o «universale», ma nel modo in cui il filosofo lo usa e gli si riferisce: nella *Physica*, infatti, l'attenzione dello Stagirita è tutta rivolta alla gnoseologia, mentre nell'*Organon* la sua preoccupazione è quella di definire e sviluppare delle questioni di natura prettamente logica. Nel nostro ordinario processo conoscitivo, infatti, noi siamo soliti partire dal 'generale', da ciò che è ancora confuso – esattamente come dice Aristotele all'inizio della *Physica* – per poter, in un secondo momento, raggiungere, o meglio, 'astrarre' dalle diverse cose, prima confuse, i principi costitutivi. E un tale processo non è affatto in conflitto con quanto espresso negli *Analytica*, in cui Aristotele tratta la scienza come un sapere già costituito, che deve essere insegnato e che, pertanto, necessita di una solida organizzazione logica. L'«universale» degli *Analytica* è, pertanto, l'universale logico, il concetto di 'genere' e di 'specie', diverso dall'universale gnoseologico della *Physica* perché diverso è il punto di vista sulla questione da cui ci si pone¹⁸¹. A ulteriore conferma della validità della conclusione da lui raggiunta, Poliziano cita ancora un passo tratto dal *De physico auditu* di Teodoro Metochite, in cui si mostra che già un po' di tempo prima, tra il XIII e il XIV secolo, un interprete di Aristotele aveva correttamente compreso che il «τὸ καθόλου» della *Physica* non andava inteso nello stesso modo che negli *Analytica*:

«Verum deinde in Theodori cuiusdam Metochitae commentarios incidi, qui nostrae huic opinioni subscriberent his verbis: 'Διὰ τοῦτο καί, φησί, πρῶτον ἡμῖν ἐστὶν εἰδέναι αὐτὸ τὸ καθόλου, ἥτοι τὸ ὡς ὅλον νοούμενον καὶ συγκεχυμένον καὶ ἀόριστον. Παραχρηῆται γὰρ ἐνθάδε τῷ τοῦ καθόλου ὀνόματι· ἄλλως ἢ ὡς αὐτὸς διορίζεται ἐν τοῖς Λογικαῖς καὶ ἀντὶ τοῦ ὀλικοῦ καὶ ὀλοσχεροστέρου τίθησιν ἢ τὰ κατὰ μέρος καὶ ἐξ ὧν συντίθεται. Πρῶτον γὰρ τὸ ὅλον γινώσκομεν, ἥτοι ὅτι τόδε Σωκράτης ἐστίν· εἶτα τὰ μέρη αὐτοῦ ἐξ

¹⁷⁸Per quanto riguarda la conoscenza, da parte del Poliziano, dei commentatori greci e la sua possibilità di accedere alle loro opere si rimanda a SALTETTO 2010-2011, 306-309, e alla bibliografia ivi indicata, cui aggiungiamo gli utili rinvii a CESARINI MARTINELLI-DANELONI 1994; DANELONI 2005 e, in particolare per Filopono, SPERANZI 2008, 219-20 n. 64.

¹⁷⁹POLIT. *Misc. II*, 53, f. 74r, ff. 12-15.

¹⁸⁰POLIT. *Misc. II*, 53, 74r, r. 19-74v, r. 1.

¹⁸¹In proposito cfr. anche SALTETTO 2010-2011, 310-II.

ὄν τὸ ὅλον καὶ ὁ Σωκράτης ἀπαρτίζεται, ἦτοι τόδε ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ τάδε αἱ χεῖρες καὶ τάδε οἱ πόδες καὶ τᾶλλα ἐξῆς αὐτοῦ μόρια ἢ καὶ τὰ ἀπλᾶ σώματα καὶ στοιχεῖα ἐξ ὧν συντίθεται»¹⁸².

d. Alcune considerazioni conclusive sul «problema degli universali» e la soluzione proposta da Poliziano. Cenni su Plotino, maestro di Porfirio e sulla critica ad Aristotele

«Abitualmente in Aristotele ἕκαστον (oppure καθ'ἕκαστα) sta ad indicare il particolare nel senso dell'individuo concreto, che nella sua unicità costituisce l'ultimo, come tale inconoscibile, fondamento di ogni conoscenza, oppure, anche, esso significa la specie di contro al genere. Καθόλου indica in questo caso consueto l'universale: o la specie di contro al particolare o il genere di contro alla specie. Il contesto ci dice tuttavia che i concetti di καθόλου e di καθ'ἕκαστον non possono essere intesi in questo caso [scil. in *Phys.* 184a 23-26] secondo il loro modo consueto. [...] Con l'espressione καθόλου non si intende dunque in questo passo nessuna universalità riferita alla specie o al genere, ma proprio quell'indifferenziato dal quale ogni conoscenza deve procedere. [...] Che, nel nostro contesto, il termine καθόλου stia ad indicare l'universale-indeterminato, viene del resto confermato anche dal fatto che Aristotele lo esemplifica nel concetto di intero (ὅλον), accessibile mediante la percezione, che costituisce una forma molteplice non ancora differenziata attraverso i concetti dell'intelletto. [...] Una grande quantità di presunte contraddizioni sparisce sempre dai testi aristotelici, quando si veda nell'universale (generico) e nel particolare, o nell'individuale, nel senso proposto, soltanto dei concetti di riflessione ai quali non può essere attribuita alcuna valenza metafisica che li trascenda»¹⁸³.

Esprimendosi in questo modo il Wieland, commentando il famoso passo iniziale della *Physica* aristotelica relativo alla ricerca dei principî, giungeva, negli anni Sessanta del secolo appena trascorso e con il bagaglio delle acquisizioni della moderna esegesi aristotelica, alle stesse conclusioni cui era già giunto, diversi secoli prima, Angelo Poliziano nel corso del capitolo 53 dei suoi *Secondi Miscellanea*. Anche lo studioso tedesco si era dedicato all'analisi del 'carattere complesso' della ricerca dei principî nella fisica aristotelica e si era reso ben conto del fatto che, nel caso, per l'appunto, della fisica, non ci si poteva muovere, come nel caso della logica (quindi del sillogismo), da premesse chiare, univoche, nella maggior parte dei casi necessarie; la ricerca doveva, invece, in questa situazione, partire interrogandosi sia sui principî stessi che su ciò di cui essi sono principî¹⁸⁴. Ogni singola cosa, infatti, viene solitamente conosciuta a partire da qualcos'altro che risulta essere già noto. Nella ricerca dei principî, però, tale condizione non poteva essere soddisfatta, in quanto anche i principî risultavano essere sconosciuti; per questo si può affermare, con Aristotele, che «la cosa come i suoi principî sono sconosciuti, soltanto non nello stesso modo; ma d'altro canto entrambi sono anche in ogni caso conosciuti, di nuovo, non nello stesso modo (ἡμῖν/τῇ φύσει)»¹⁸⁵. Anche la critica moderna, dunque, sebbene in ritardo rispetto al Poliziano (il cui contributo, se non fosse caduto nell'oblio, avrebbe certo avuto grande e meritata risonanza nell'ambito degli studi filosofici), giungeva a comprendere che il 'noto per noi' e il 'noto per la natura' non implicano una differenza tra conoscenza soggettiva e oggettiva – essi sono, infatti, ugualmente soggettivi e oggettivi, in quanto

¹⁸² POLIT. *Misc. II*, 53, 74v, r. 12-75r, r. 1.

¹⁸³ WIELAND 1993, 110-12. Corsivi miei. In proposito vd. anche GIARDINA 2002, 43-46.

¹⁸⁴ Cfr. WIELAND 1993, 74, 86-88, 107.

¹⁸⁵ WIELAND 1993, 87.

conosciuti ed evidenti in modi differenti, e a seconda del punto di vista e di osservazione da cui ci si pone.

Oltre a riconoscere, se ancora che ne fosse il bisogno, l'indubbia maturità e la profondità dell'esegesi dell'Umanista di Montepulciano (che, come sempre, si esplica sia a livello filosofico che filologico), riteniamo opportuno, per concludere e completare in maniera coerente questa sintetica presentazione della storia del «problema degli universali» vista alla luce ed in funzione della corretta comprensione dell'interpretazione poliziana del valore del «τὸ καθόλου» aristotelico, tornare brevemente – come a chiudere, idealmente, il cerchio dal punto da cui siamo partiti (cioè il celebre passo iniziale dell'*Isagoge* porfiriana, causa e origine, sotto molti aspetti, della tormentata questione) – ancora su quanto possiamo apprendere della concezione dell'universale in Porfirio e, prima di lui, nel suo maestro Plotino. Alcune delle loro teorie e soluzioni al problema, infatti, come vedremo, si collocano su una linea interpretativa che corre a fianco di quella su cui si collocherà, secoli dopo e con l'aiuto indispensabile delle sue personali letture e riflessioni filosofiche, il Poliziano, e ci permetteranno di leggere (o rileggere) il capitolo dei *Miscellanea* con maggior consapevolezza¹⁸⁶.

Come ha affermato Chiaradonna in un suo importante contributo sulla teoria degli universali in **Plotino**, benché tra quest'ultimo e Porfirio sia esistito un forte rapporto di vicinanza (sia per la loro prossimità biografica sia perché Porfirio fu – com'è ben noto – allievo di Plotino), Porfirio non fu affatto un 'divulgatore' delle idee del maestro¹⁸⁷. Tra i due filosofi esistono, infatti, forti differenze e divergenze, che emergono anche e soprattutto nel modo in cui essi si sono occupati della questione degli universali: se Porfirio – come è già stato precedentemente messo in evidenza – «riprende e perfeziona gli elementi del platonismo aristotelizzante tradizionale e scolastico, crea un platonismo composito, nel quale sono recuperate le tesi della logica e dell'ontologia aristoteliche, e prepara così il terreno per la sintesi dei neoplatonici successivi»¹⁸⁸, Plotino ha una sua visione filosofica del tutto personale e autonoma, che (a differenza di quella del discepolo) non può essere collocata in una sorta di 'quadro concettuale comune' di riferimento¹⁸⁹.

Per quanto riguarda la teoria degli universali, il suo riferimento principale è costituito, com'è naturale aspettarsi, dal trattato aristotelico sulle *Categorie*, nella cui lettura il filosofo si impegnò moltissimo, sviluppando un'esegesi i cui punti principali sono 1) la non-coincidenza della teoria dell'essenza con la teoria degli universali (per cui l'indagine sui vari gradi della realtà non coincide con l'indagine sui vari tipi di 'universale'); 2) l'impossibilità di coniugare del tutto l'analisi aristotelica del 'cosmo sensibile' con la concezione platonica della partecipazione e della causalità intelligibile. Quando Plotino si riferisce all'essere intelligibile, solitamente lo caratterizza – così come emerge dall'analisi di Chiaradonna e senza alcuna nostra particolare sorpresa – con formule di origine

¹⁸⁶ Si è scelto di inserire qui, pur facendo un balzo cronologico 'all'indietro' nel tempo, questa parte sull'universale in Plotino e in Porfirio in quanto, per l'appunto, sembra che, inserita a questo punto del discorso, risulti più comprensibile in quanto si posseggono ormai tutti i requisiti per apprezzarla pienamente; inoltre, si ha l'impressione che, per la somiglianza con il tema trattato e le argomentazioni portate a sostegno della sua tesi da parte del Poliziano, essa renda, a questo punto del discorso, più chiara la lettura dei controversi passi aristotelici presi in esame dall'Umanista nel capitolo 53.

¹⁸⁷ In proposito vd. ancora quanto si è detto *supra* § I.a. Cfr. anche CHIARADONNA 2009, 9-10.

¹⁸⁸ CHIARADONNA 2004, 4, cui ci riferiremo ripetutamente nel corso di questo paragrafo, ripercorrendo i punti salienti della ricostruzione della teoria degli universali in Plotino ivi proposta: si tratta, infatti, senza dubbio di uno dei contributi moderni più completi riguardo a questa tematica, anche per la ricchezza delle indicazioni bibliografiche presenti in nota e dei rimandi testuali.

¹⁸⁹ Vd. ancora *supra* § I.a.

platonica (vero, indivisibile, vivente completo, identico a sé) e spesso usa gli appellativi ‘sostanza’ o ‘essere’ che designano l’intelligibile contrapposto a ciò che, invece, è sensibile e soggetto al divenire. A questo si aggiunge, naturalmente, quanto deriva dalla teoria aristotelica dell’intelletto e dell’atto¹⁹⁰. Un ruolo dominante per chiarire la natura dell’intelligibile e della sua causalità ha, inoltre, l’analogia della luce e dell’irraggiamento (analogia che, come si è già riscontrato a proposito di Sant’Agostino, ha un’evidente origine platonica). Essa viene, però, sviluppata da Plotino in modo assai originale: «i concetti di chiarezza e oscurità, a cui Plotino fa ricorso per spiegare in che cosa consista la differenza tra i diversi piani dell’essere, *non suggeriscono affatto* – come ben spiega Chiaradonna – *l’idea che essi differiscano in base all’universalità. Plotino sembra invece avere in mente una differenza di intensità, ossia di grado*. In questo senso, si può dire che Plotino sviluppa attraverso l’analogia della luce un sistema concettuale alternativo a quello della sostanza e della predicazione aristoteliche: concetti, questi ultimi, mediante i quali l’espressione dell’intensità e del grado è assai problematica»¹⁹¹. «Καθόλου» non è, infatti, un termine caratteristico, per Plotino, per indicare l’intelligibile; e lo stesso vale per «κοινόν»: ciò che è comune, infatti, è l’aspetto che appartiene a più realtà, non il loro ‘paradigma superiore’. L’opposizione tra universalità e particolarità può dunque valere, eventualmente, per le classificazioni dei corpi – essa risulta, però, del tutto inadeguata a cogliere la struttura delle realtà incorporee e inestese: così il «νοῦς», per esempio, è caratterizzato da una completa interpenetrazione di universali e particolari; l’intelletto universale contiene in sé, infatti, i singoli intelletti in quanto è ‘potenza’, ossia principio, di essi¹⁹² ed è, in atto, tutti i singoli intelletti insieme, ma ‘potenzialmente’ è ciascuno di essi¹⁹³. Gli intelletti particolari sono, dunque, a loro volta, in atto ciò che sono e ‘in potenza’ l’intero. «Questo non significa semplicemente che l’intelletto universale è ‘intero’ in ciascun singolo intelletto. Il grado di unificazione che Plotino attribuisce alla molteplicità noetica è molto più forte: ogni singola parte del «νοῦς» contiene in qualche modo in sé tutte le altre parti e, sebbene ciascuno degli intelligibili sia distinto dagli altri, nondimeno ‘ognuno è tutti’. [...] L’opposizione tra intelligibili e sensibili non è, insomma, secondo Plotino, l’opposizione tra un mondo di universali e un mondo di particolari, ma

¹⁹⁰ Cfr. CHIARADONNA 2004, 5-7. Con ID. 2009, 21-22 preme ricordare un elemento di estrema importanza, e cioè il fatto che Aristotele, per Plotino, sia un autore importante quasi quanto Platone. La conoscenza diretta e approfondita degli scritti aristotelici che si riscontra nelle *Enneadi* è, infatti, impressionante e non ha alcun precedente – almeno a noi noto – nella tradizione platonica. CHIARADONNA 2009, 21 aggiunge, infatti, che «proprio nella conoscenza diretta e approfondita dei trattati di Aristotele deve essere situato un elemento di svolta rispetto agli autori platonici più antichi, che permane nei platonici posteriori a Plotino. Da Porfirio in poi, infatti, i filosofi platonici furono anche esegeti di Aristotele».

¹⁹¹ CHIARADONNA 2004, 7. Ricordiamo ancora che «Aristotele, ancor più che Platone, fornisce a Plotino il quadro concettuale entro cui egli elabora le proprie posizioni. Ciò non vuol dire che Plotino si propone di recuperare le tesi di Aristotele, ma che *la discussione delle tesi di Aristotele è una tappa fondamentale nell’elaborazione del platonismo plotiniano*. Ciò avviene [...] principalmente in due modi: da un lato, Plotino cerca di sviluppare una versione del platonismo che resista alle critiche mosse a Platone da Aristotele (in particolare le critiche alle Idee e alla partecipazione); dall’altro, egli si sforza di dimostrare che nelle tesi di Aristotele vi sono aporie e punti irrisolti, i quali ricevono una soluzione soddisfacente solo abbandonando il quadro dottrinale aristotelico e aderendo a quello platonico» (ID. 2009, 23-24).

¹⁹² Cfr. in part. PLOT. *Enn.* VI, 2, 20, 10-16: «Οὕτω δὴ ἄλλως μὲν νοῦν τὸν ξύμπαντα εἰπεῖν εἶναι, τὸν πρὸ τῶν καθέκαστον ἐνεργείᾳ ὄντων, ἄλλως δὲ ἐκδέχασθαι ἐκάστους, τοὺς μὲν ἐν μέρει ἐκ πάντων πληρωθέντας, τὸν δ’ ἐπὶ πᾶσι νοῦν χορηγὸν μὲν τοῖς καθέκαστα, δύναμιν δὲ αὐτῶν εἶναι καὶ ἔχειν ἐν τῷ καθόλου ἐκείνους, ἐκείνους τε αὖ ἐν αὐτοῖς ἐν μέρει οὖσιν ἔχειν τὸν καθόλου, ὡς ἡ τις ἐπιστήμη τὴν ἐπιστήμην».

¹⁹³ Cfr. PLOT. *Enn.* VI, 2, 20, 16-23: «Καὶ εἶναι καὶ καθ’ αὐτὸν τὸν μέγαν νοῦν καὶ ἐκάστους αὖ ἐν αὐτοῖς ὄντας, καὶ ἐμπεριέχασθαι αὖ τοὺς ἐν μέρει τῷ ὅλῳ καὶ τὸν ὅλον τοῖς ἐν μέρει, ἐκάστους ἐφ’ ἑαυτῶν καὶ ἐν ἄλλῳ καὶ ἐφ’ ἑαυτοῦ ἐκείνους καὶ ἐν ἐκείνοις, καὶ ἐν ἐκείνῳ μὲν πάντα ἐφ’ ἑαυτοῦ ὄντι δυνάμει, ἐνεργείᾳ ὄντι τὰ πάντα ἅμα, δυνάμει δὲ ἕκαστον χωρὶς, τοὺς δ’ αὖ ἐνεργείᾳ μὲν ὅ εἰσι, δυνάμει δὲ τὸ ὅλον». In proposito e per approfondimenti bibliografici in merito cfr. CHIARADONNA 2004, 9, nn. 23-24.

tra due domini in cui universali e particolari, tutto e parti, si trovano in una relazione diversa: la loro contrapposizione è *interna* alle realtà estese e corporee, mentre *l'intelligibile è caratterizzato dalla compiuta unificazione di ciò che nel sensibile appare come contrapposto*¹⁹⁴. Chiaradonna, nel prosieguo del suo contributo sulla dottrina degli universali in Plotino, pone la sua attenzione in particolare su un brano, in cui il filosofo si interroga circa la natura della 'sostanza prima' delle *Categoriae* aristoteliche. All'inizio della sua discussione, il filosofo si pone un'importante domanda:

«Καὶ περὶ μὲν τῆς λεγομένης οὐσίας αἰσθητῆς καὶ γένους ἑνὸς ταύτη. Εἴδη δ' αὐτοῦ τίνα ἂν τις θεῖτο καὶ πῶς διέλαι;»¹⁹⁵

Egli intraprende, dunque, la divisione degli «εἴδη» della 'sostanza sensibile' sulla base di quanto ha già affermato, in precedenza, in relazione alla stessa 'sostanza sensibile' nel suo complesso e all'unità del suo genere. Ciò che Aristotele – o, ancor meglio, i Peripatetici – considerano, infatti, 'sostanza sensibile' non è nient'altro che un 'ammasso' di qualità e materia privo di ogni tipo di consistenza essenziale. La 'sostanza sensibile' è, pertanto, «una semplice imitazione della sostanza vera e intelligibile», la quale è tale indipendentemente da ciò che deriva da essa, mentre la 'sostanza sensibile' è, in definitiva, un intero («ὅλον») che dipende dalla sostanza vera e intelligibile, la imita e, proprio per questo motivo, non è sostanza, ma un 'aggregato non sostanziale'¹⁹⁶.

Continuando a seguire la ricostruzione che Chiaradonna ci presenta del pensiero plotiniano, vi rileviamo dunque due tratti significativi¹⁹⁷:

- 1) il fondamento ultimo della realtà delle classificazioni della sostanza proposte da Plotino è dato dal riferimento all'intelligibile, che egli introduce esattamente nel momento in cui di dedica alla trattazione della sostanza prima aristotelica¹⁹⁸;
- 2) il principio di classificazione interno al sensibile è dato dalla sensazione, attraverso cui *cogliamo il concreto aggregato corporeo come un 'ammasso' di qualità. Tale 'ammasso', tale 'aggregato' non può essere assolutamente considerato 'sostanza', così come non si può considerare conoscenza l'apprensione che abbiamo di esso: la sensazione, infatti, non produce vera conoscenza, ma solo «πίστις» (credenza)*¹⁹⁹.

In questo modo Plotino priva del tutto le classificazioni aristoteliche del loro significato originario e le immette in un quadro ontologico e gnoseologico del tutto diverso, che richiama quello del *Timeo* e della *Repubblica* di Platone²⁰⁰. Le classificazioni – che derivano, comunque, in ultima

¹⁹⁴ CHIARADONNA 2004, 9-10. Corsivi miei.

¹⁹⁵ PLOT. *Enn.* VI, 3, 9, 1-3; trad. CHIARADONNA 2004, 10: «Così stanno le cose per quanto riguarda la cosiddetta sostanza sensibile e il genere unico. Ma quali specie porne e come dividerle?». Come sottolinea l'autore, il fatto che Plotino utilizzi il participio «λεγομένη» in riferimento alla 'sostanza sensibile' è dovuto al fatto che egli utilizzi la terminologia in uso (o quella di filosofi a lui avversari) cercando, in questo modo, di 'prenderne le distanze' (cfr. ancora *ibid.* 11).

¹⁹⁶ Vd. ancora CHIARADONNA 2004, 11-12.

¹⁹⁷ Cfr. CHIARADONNA 2004, 14.

¹⁹⁸ Cfr. PLOT. *Enn.* VI, 3, 9, 27-38.

¹⁹⁹ Cfr. PLOT. *Enn.* VI, 3, 10, 12-17: «Ἐπεὶ γὰρ περὶ αἰσθητῆς οὐσίας ὁ λόγος, οὐκ ἄτοπος ἂν εἴη, διαφοραῖς εἰ λαμβάνοιτο ταῖς πρὸς τὴν αἴσθησιν· οὐδὲ γὰρ ὄν ἀπλῶς αὕτη, ἀλλ' αἰσθητὸν ὄν τὸ ὅλον τοῦτο· ἐπεὶ καὶ τὴν δοκοῦσαν ὑπόστασιν αὐτῆς σύνοδον τῶν πρὸς αἴσθησιν ἔφαμεν εἶναι καὶ ἡ πίστις τοῦ εἶναι παρὰ τῆς αἰσθήσεως αὐτοῖς».

²⁰⁰ Cfr. CHIARADONNA 2009, 24: «Il platonismo è [...] presentato da Plotino come l'esito naturale a cui devono approdare Aristotele e i suoi seguaci qualora vogliano sviluppare in modo conseguente le proprie concezioni risolvendone le difficoltà».

istanza, almeno nel modo di procedere adottato per delinearle, da Aristotele e dalle sue ‘categorie’ (Aristotele resta, infatti, pur criticato, punto di riferimento ineludibile per Plotino) – sono «trasferite da Plotino in un mondo che non ammette in sé né sostanza né conoscenza»²⁰¹. Molto significativo, in questo quadro, è il brano seguente:

«Il parlare di sostanze ‘prime’ e ‘seconde’ – ‘questo fuoco’ e ‘fuoco’ – comporta una differenza di altro tipo, giacché una è particolare e l’altra universale, non però una differenza di sostanza. Non per nulla anche nel ‘quale’ abbiamo ‘un certo bianco’ e ‘bianco’ e ‘una certa grammatica’ e ‘grammatica’. E poi che cosa ha di meno la grammatica rispetto ad una certa grammatica e, in generale, la scienza rispetto a una certa scienza? Difatti la grammatica non è *posteriore* a una certa grammatica, anzi, proprio perché c’è la grammatica, c’è anche la grammatica in te. Del resto, anche la grammatica che è in te è una certa grammatica proprio per il fatto che è in te, ma *in sé è lo stesso della grammatica universale*. Non è Socrate che ha dato l’essere uomo al non uomo, bensì l’uomo a Socrate: un certo uomo è tale per partecipazione dell’uomo. Inoltre Socrate che altro sarebbe se non un ‘tale uomo’, il ‘tale’ che cosa potrebbe fare affinché qualcosa sia maggiormente sostanza? [...] Ancora, *il più generico* [«τὸ γενικώτερον»] è *primo per natura, per cui anche la forma è anteriore all’individuo. Ma ciò che è primo per natura è anche primo in assoluto. Allora come potrebbe essere ‘meno’? Ma il singolare è primo per noi perché è più conoscibile* [«τὸ καθέκαστον πρὸς ἡμᾶς γνωριμώτερον ὄν πρότερον»]. *Questo, però, non fa differenza nelle cose*. Inoltre, in questo modo non ci sarebbe una definizione unica di sostanza. Infatti, la definizione di ciò che è primariamente e di ciò che è secondariamente non è la stessa, né cadono sotto il medesimo genere»²⁰².

Partendo, dunque, dall’esposizione della distinzione aristotelica tra ‘sostanza prima’ e ‘sostanze seconde’, Plotino nota che la contrapposizione tra realtà particolari e realtà universali, pur indicando senz’altro una differenza, non indica una differenza ‘di sostanza’. Mette, quindi, in questione – proprio come nei due passi aristotelici esaminati dal Poliziano – la *priorità ontologica* delle realtà particolari e sensibili: secondo quanto afferma Plotino, infatti, la grammatica ‘particolare’ è tale solo per il fatto di appartenere a un determinato e singolo oggetto; in sé, però, essa è assolutamente identica a quella ‘universale’. La singola occorrenza di qualcosa presuppone, dunque, che questo qualcosa esista già ‘in sé’ – per questo motivo l’universale non è posteriore alla sua occorrenza particolare, semmai vale l’inverso. La reale ‘differenza di sostanza’ che era sfuggita ad Aristotele non sta tanto, dunque, per Plotino, nella contrapposizione tra universale e particolare, quanto, piuttosto, nella contrapposizione tra la forma («λόγος») e la sua degradata manifestazione nella materia. Come conclude efficacemente Chiaradonna,

«Plotino era perfettamente consapevole del fatto che la differenza tra l’aristotelismo e il platonismo non si fonda affatto sullo [...] stabilire se l’universale preceda o segua l’individuo per natura. Il punto è un altro: Plotino vuol mostrare che la contrapposizione di universale e particolare *non è un criterio appropriato per cogliere le differenze della sostanza*, e che questo giusto criterio è dato invece dalla distinzione tra la forma in sé e ciò che partecipa di essa, la sua immagine qualitativa immanente alla materia. *Questa differenza (che è una differenza di grado ontologico), non la distinzione di universale e particolare, permette di stabilire una gerarchia di realtà ‘prime’ e ‘seconde’*.

Quale sia la nozione di ‘priorità’ messa in opera da Plotino è definitivamente chiarito quando [...] afferma che *ciò che è più ‘generale’ è primo per natura: non, si noti, ciò che è più universale, ma ‘ciò che è più generale’* («τὸ γενικώτερον»). Ora, secondo Plotino ‘generi’ sono propriamente solo i generi platonici che costituiscono il mondo intelligibile [...]. La formula «γενικώτερον» [...] sembra richiamare la priorità naturale dell’intelligibile. Ciò che è più generale è primo per natura nell’*ordo rerum* ed è dunque primo ‘senz’altro’, semplicemente («ἄπλῶς»). [...] L’equiparazione di «φύσει

²⁰¹ CHIARADONNA 2004, 14.

²⁰² PLOT. *Enn.* VI, 3, 9, 18-42; trad. CHIARADONNA 2004, 14-16. Corsivi miei.

πρότερον» e «ἀπλῶς πρότερον» è aristotelica, ma la priorità «φύσει» è qui intesa da Plotino come la priorità dell'idea platonica. Per questa ragione la forma («εἶδος») è detta anteriore per natura all'individuo («ἄτομον») [...]. Plotino può ormai impiegare il vocabolario delle *Categorie* per designare l'opposizione non di particolari e universali, ma di sensibili e intelligibili.

Rispetto alla priorità naturale dell'intelligibile sembra però possibile [*scil.* sulla base degli scritti aristotelici] far valere un altro criterio per difendere la priorità dell'individuo. *Se ciò che è generale è primo per natura, il particolare è primo secondo la conoscenza*²⁰³.

Plotino rifiuterà del tutto questa posizione aristotelica; infatti la supererà affermando che la maggiore prossimità dell'individuo non può essere giustificazione sufficiente a sostenere che esso abbia, per così dire, un diverso grado di 'sostanzialità'. Nello specifico, quest'ultima questione non è, al momento, di nostra pertinenza; se torniamo, invece, sulle ultime battute del brano tratto dal contributo di Chiaradonna, non possiamo non trovare l'eco dell'affermazione secondo cui «*se ciò che è generale è primo per natura, il particolare è primo secondo la conoscenza*», prima di tutto nel passo iniziale della *Physica* che abbiamo ben presente, in secondo luogo, come segnala anche lo stesso Chiaradonna²⁰⁴, anche in alcuni passi della *Metaphysica*, in cui Aristotele proponeva alcune importanti considerazioni, quali, per esempio, le seguenti:

«ταῦτα μὲν οὖν πρότερα τοῦτον λέγεται τὸν τρόπον, ἄλλον δὲ τρόπον τὸ τῇ γνώσει πρότερον ὡς καὶ ἀπλῶς πρότερον. Τούτων δὲ ἄλλως τὰ κατὰ τὸν λόγον καὶ τὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν. κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ'ἕκαστα· καὶ κατὰ τὸν λόγον δὲ τὸ συμβεβηκὸς τοῦ ὅλου πρότερον, οἷον τὸ μουσικὸν τοῦ μουσικοῦ ἀνθρώπου· οὐ γὰρ ἔσται ὁ λόγος ὅλος ἄνευ τοῦ μέρους· καίτοι οὐκ ἐνδέχεται μουσικὸν εἶναι μὴ ὄντος μουσικοῦ τινός»²⁰⁵;

«τὰ μὲν δὴ οὕτω λέγεται πρότερα καὶ ὕστερα, τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκείνα δ' ἔστιν ἄνευ ἐκείνων μὴ· ἢ διαίρεσις ἐχρήσατο Πλάτων. (ἐπεὶ δὲ τὸ εἶναι πολλαχῶς, πρῶτον μὲν τὸ ὑποκείμενον πρότερον, διὸ ἡ οὐσία πρότερον, ἔπειτα ἄλλως τὰ κατὰ δύναμιν καὶ κατ'ἐντελέθειαν· τὰ μὲν γὰρ κατὰ δύναμιν πρότερα ἔστι τὰ δὲ κατὰ ἐντελέθειαν, οἷον κατὰ δύναμιν μὲν ἡ ἡμίσεια τῆς ὅλης καὶ τὸ μόριον τοῦ ὅλου καὶ ἡ ὕλη τῆς οὐσίας, κατ'ἐντελέθειαν δ' ὕστερον· διαλυθέντος γὰρ κατ' ἐντελέθειαν ἔσται. Τρόπον δὲ τίνα πάντα τὰ πρότερα καὶ ὕστερον λεγόμενα κατὰ ταῦτα λέγεται· τὰ μὲν γὰρ κατὰ γένεσιν ἐνδέχεται ἄνευ τῶν ἐτέρων εἶναι, οἷον τὸ ὅλον τῶν μορίων, τὰ δὲ κατὰ φθοράν, οἷον τὸ μόριον τοῦ ὅλου. ὁμοίως δὲ καὶ τᾶλλα. Δύναμις λέγεται ἢ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἐτέρῳ ἢ ἢ ἕτερον, οἷον ἡ οἰκοδομικὴ δύναμις ἔστιν ἢ οὐχ ὑπάρχει ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ, ἀλλ' ἡ ἰατρικὴ δύναμις οὐ ὅσα ὑπάρχει ἂν ἐν τῷ ἰατρουμένῳ, ἀλλ' οὐχ ἢ ἰατρουμένου»²⁰⁶.

²⁰³ CHIARADONNA 2004, 22-23.

²⁰⁴ CHIARADONNA 2004, 23 n. 50.

²⁰⁵ ARISTOT. *Met.* 1018b 30-37; trad. REALE 2000, 223-25: «In un altro senso, anteriore si dice ciò che è tale per la conoscenza: e, questo, è considerato come anteriore in senso assoluto. Le cose che sono anteriori (a) secondo la nozione sono diverse da quelle che sono anteriori (b) secondo la sensazione. (a) Secondo la nozione sono anteriori gli universali, (b) secondo la sensazione, invece, sono anteriori i particolari. E secondo la nozione l'accidente è anteriore all'intero che lo include: il musicista, per esempio, è anteriore all'uomo musicista, perché la nozione dell'insieme non può esistere senza la nozione della parte, ancorché il musicista non possa esistere se non esiste qualcuno che è musicista».

²⁰⁶ ARISTOT. *Met.* 1019a 2-17; trad. REALE 200, 225: «Alcune cose si dicono anteriori e posteriori nel senso veduto, invece altre si dicono anteriori e posteriori secondo la natura e secondo la sostanza: tali sono tutte quelle cose che possono esistere indipendentemente da altre, mentre queste altre non possono esistere senza di quelle: distinzione, questa, di cui si avvaleva Platone. (E poiché l'essere ha molteplici significati, (a) in primo luogo, anteriore è il sostrato, e pertanto anteriore è la sostanza. (b) In secondo luogo, siccome altro è l'essere in potenza e altro è l'essere in atto, alcune cose sono anteriori secondo la potenza, altre invece sono anteriori secondo l'atto: per esempio, secondo la potenza la semiretta è anteriore alla retta, così la parte rispetto all'intero e la materia rispetto alla sostanza; invece secondo l'atto sono tutte posteriori, perché potrebbero esistere in atto solo una volta che l'intero si sia dissolto). In certo qual modo, tutte le cose che si dicono anteriori e posteriori si dicono tali in riferimento a quest'ultimo significato. Alcune cose, infatti, rispetto alla generazione, possono esistere senza altre: per esempio il tutto senza le parti; altre cose invece possono esistere senza altre rispetto alla corruzione: per esempio le parti senza il tutto. Lo stesso vale anche per tutti gli altri sensi di anteriore. Potenza, in primo luogo, significa il principio di movimento o di mutamento che si trova in altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra. L'arte del costruire, per esempio, è una potenza che non si trova nella cosa che vien

Questi passi della *Metaphysica* erano senz'altro ben noti al Poliziano: essi costituiscono, infatti, la base su cui si muove una parte del dialogo che egli intrattenne, in giovane età, con un suo maestro di logica, Francesco di Tommaso²⁰⁷. In questo particolare frangente essi discutevano sul «duplice ordine della conoscenza», che, secondo la dottrina aristotelica, a seconda dei casi, può procedere dal particolare al generale, quindi dall'imperfetto al perfetto, dal confuso al certo, oppure, viceversa, dall'universale al singolare, dal certo all'indeterminato e così via²⁰⁸. Sembra, in questi passi del dialogo, che il Poliziano (diversi anni prima di scrivere il capitolo 53 della seconda *Centuria*) avesse già ben compreso che non esisteva una contrapposizione tra i due 'processi conoscitivi': l'unica differenza stava nel fatto che, nel conoscere, così come viene illustrato nella *Physica*, dobbiamo partire dall'individuo e dal particolare per giungere al generale; mentre nella scienza logica, che si serve del sillogismo, il processo sarà inverso, benché le premesse dei singoli sillogismi debbano comunque sempre essere ricavate attraverso un procedimento di tipo induttivo:

«Quoniam similis est ordo doctrinae in scientiae generatione ut est in generatione rerum naturalium ordo naturae. At natura in generando ab imperfecto ad id quod perfectius est progreditur semper, vel a confuso ad determinatum, ut in libro *De generatione animalium* Aristoteles ait. "Embryo- inquit – prius est animal quam homo". Ergo in adiscendo cognitio confusa prior est determinata, et sic consequens videtur esse a syllogismo et propositione inchoandum, cum haec rationem confusi habeant et complexi»²⁰⁹.

Anteriorità e posteriorità sono, dunque, concetti relativi al punto di vista da cui si affronta la questione e, sotto certi aspetti, possono essere addirittura considerati 'contemporanei' – il 'primo per noi' e il 'primo per la natura', infatti, sono 'primi' nello stesso tempo, sebbene da due angolazioni diverse.

Per **Porfirio**, invece, non sarà così: mentre per il suo maestro la distinzione tra 'primo per natura' e 'primo per noi' non si tramuta in una differenza 'nelle cose', per l'allievo la priorità 'rispetto a noi' andrà distinta dalla priorità 'per natura'. Egli ritiene, infatti, che esista una sostanza prima rispetto a noi e quindi posteriore per natura, e che questa sia la 'sostanza sensibile' di cui parlava Aristotele²¹⁰. Le tesi di Porfirio, come è già stato accennato in precedenza, saranno riprese e sviluppate nella tarda teoria dei tre stati (o del triplice modo di essere) dell'universale, in cui, di fatto, poco o nulla rimane della grande intuizione di Plotino, quella, cioè di criticare, o meglio, rileggere le tesi di Aristotele 'dall'interno', difendendo un'ontologia diversa e una diversa prospettiva nel modo di porsi di fronte alla realtà sensibile. A prevalere sarà invece il progetto, proprio sia di Porfirio che di Giamblico (ma non estraneo neppure a Simplicio), di integrare Aristotele e Platone, non riuscendo sempre, però, a chiarire ogni aspetto del complesso sistema filosofico aristotelico.

Non va escluso, in conclusione di questo breve *excursus*, che anche il confronto con i platonici fiorentini dei suoi tempi (conoscitori, com'è noto, non solo di Platone, ma anche dei neoplatonici, tra i quali spiccava certo Plotino) abbia nutrito e stimolato la riflessione del Poliziano sulla natura dell'universale aristotelico, e gli abbia, pertanto, dato ulteriore modo di riuscire ad

costruita; invece, l'arte del guarire, che è pure una potenza, può anche trovarsi in colui che viene guarito, ma non in quanto viene guarito».

²⁰⁷ In proposito si rimanda al paragrafo successivo I.e.

²⁰⁸ Cfr. in part. FRANCISCI THOMAE *De negocio logico ad Angelum Politianum priorem dignissimum dyalogus*, in HUNT 1995, 62-65.

²⁰⁹ FRANCISCI THOMAE *De negocio logico ad Angelum Politianum priorem dignissimum dyalogus*, in HUNT 1995, 64.

²¹⁰ CHIARADONNA 2004, 28-29.

interpretare con precisione ed esattezza il significato del termine «τὸ καθόλου».

e. Le fonti filosofiche dirette del Poliziano e i suoi colloqui con alcuni dotti del tempo

Anche all'interno della stessa cerchia umanistica, Poliziano è stato certamente uno fra coloro i quali maggiormente hanno precorso i tempi – questo sia per merito della sua innata genialità, sia per la sua cultura e la sua preparazione filosofica, filologica, scientifica e letteraria in genere. Tuttavia, un argomento da acquisire per un'analisi storico-critica completa del capitolo 53 dei II *Miscellanea* riguarda il contesto in cui egli ebbe modo di muoversi e di discutere per approdare alla sua personale e articolata ma chiara ed esatta analisi del problema dell'universale in Aristotele.

Sappiamo con certezza che uno dei suoi maestri più celebri fu **Giovanni Argiropulo** (1415-1487), il quale tenne una serie di corsi sulla *Physica* aristotelica già nel 1458 (il suo secondo anno di insegnamento a Firenze). Siamo in grado di ricostruire, in maniera piuttosto fedele, i contenuti di queste sue prime lezioni grazie al manoscritto della Biblioteca Nazionale di Firenze, II. I. 103, che conserva le annotazioni, redatte durante il corso, da parte di un allievo del bizantino, Donato Acciaiuoli. Durante le spiegazioni – almeno secondo quanto risulta dagli appunti dello studente – commentando il passo di *Phys.* 184a 16-184b 14, Argiropulo sottolineava più volte che Aristotele si era contraddetto, descrivendo il nostro processo conoscitivo, nella *Physica* e negli *Analytica*. Ne è un esempio questo breve estratto:

«Praeterea dubitatur quia videtur sibi Philosophus contradicere. Nam antea dixit quod incipiendum a cognitione principiorum; hic [*scil.* in *Physicis*] videtur a magis notis nobis. Dicendum quod magna differentia inter haec, scilicet incipere a principiis cognoscendo per ea effectus, et incipere a magis notis, idest ab effectibus, ut cognoscamus principia»²¹¹.

Non molto originale ed approfondita sembra essere stata, dunque, l'analisi del bizantino a proposito di questo importante problema: egli sembra, in effetti, semplicemente tornare a riferirsi all'esegesi tradizionale, che vedeva il passo della *Physica* in opposizione a quello degli *Analytica*²¹².

Sappiamo, però, anche che il Poliziano ebbe, a fianco dell'Argiropulo, un altro maestro di filosofia, meno famoso del dotto bizantino, ma certo non meno colto. Il suo nome era **Francesco di Tommaso** ed egli era un frate domenicano del Monastero di Santa Maria Novella. Come si può ricavare dalla lettura di un altro manoscritto della Biblioteca Nazionale di Firenze, II. IX. 109, che ci tramanda un trattatello in forma dialogica, intitolato *De negotio logico*, egli diede al Poliziano, in particolare tra il 1479 e il 1480, lezioni, in forma privata, di logica aristotelica. Questo testo, pur nella sua brevità e (forse) nella sua mancanza di 'imparzialità' (in quanto è redatto da uno dei protagonisti del 'dialogo filosofico'), è estremamente significativo, poiché ci aiuta a comprendere quanta importanza abbia avuto la Scolastica nell'educazione del giovane Poliziano. Francesco di Tommaso era stato, infatti, un allievo di Domenico di Fiandra, aveva insegnato teologia presso lo Studio

²¹¹ DONATI ACCIAIOLI *Expositio Physicorum Aristotelis secundum Ioannem Argyropylum*, ms. Firenze, Bibl. Nazionale, II. I. 103, f. 15v, ll. 2-8.

²¹² Per approfondimenti in merito all'apporto dell'Argiropulo riguardo alla questione e per un esame di altri passi tratti dal manoscritto dell'Acciaiuoli si rimanda a SALTETTO 2010-2011, 315-18.

fiorentino e non poteva essere altro, per la sua formazione, che un tomista²¹³. Egli era, tuttavia, un tomista *sui generis*: conosceva e parlava greco correntemente (tanto da essere soprannominato «il Greco» dello Studio²¹⁴) e, rispetto ai tomisti ‘di stretta osservanza’, mostrava una mentalità certamente più ‘aperta’, nel senso che con lui si poteva discutere di qualsiasi argomento, e certamente anche della questione degli universali. Diversamente da Argiropulo, infatti, egli aveva già notato la duplice natura del «τὸ καθόλου» aristotelico e, a suo parere, l’universale aristotelico ha un duplice significato perché duplice è la nostra stessa *intentio*, la nostra comprensione dell’universale stesso. Lo si può cogliere, per esempio, in questo passo:

«Ut *Posteriorum* primo [Apo. 71a 1-72a 5] Aristoteles ait, nostra cognitio intellectiva ex sensu oritur. Sensu autem particularia cognoscimus, ut Socratem et Platonem; nisi hunc hominem sentiam, non sentio hominem. [...] Quoniam autem non invenitur in natura homo nisi quia Socrates et Plato aut individuorum singulum, intentio prima rem spectat cuius natura est ut in individuo conservetur; quae quidem natura opere intellectus ab individuis separata seu abstracta iam universalis et communis efficitur, quae particularis prius fuerat. [...] Res ergo aut natura hominis sine individuis intellecta prima intentio dicitur seu universale [sic]; eadem vero, si consideretur secundum esse quod in pluribus habet, dicitur intentio secunda; qua intellecta, a nobis aut nomine generis aut nomine speciei aut aliorum praedicabilium nomine alio eam explicamus, ut maior aut minor fuerit rei intellecta extensio»²¹⁵.

²¹³ Domenico di Fiandra (1425 ca.-1479) fu uno dei logici di maggior fama presso lo Studio di Santa Maria Novella a Firenze. Sappiamo che il suo insegnamento, modellato sull'impostazione seguita nelle Università del nord Europa, lasciò tracce profonde nei suoi allievi fiorentini. Era stato lo stesso Lorenzo de' Medici a chiamare proprio Domenico stabilmente a Firenze (e di qui a Pisa, con il trasferimento dello Studio) nel 1471, come insegnante di filosofia e di dialettica in sostituzione di Giovanni Argiropulo, con il quale il fiammingo ebbe anche, secondo alcune fonti di ambiente domenicano, uno scontro retorico da cui – naturalmente – era uscito vincitore. In proposito vd. HUNT 1995, 6-7 con la bibliografia cui l'autore fa riferimento. Le prime lezioni di Domenico sulla *Physica* e sugli *Analytica* di Aristotele, pur chiare e lineari nella forma in quanto costruite usando in maniera sistematica ed uniforme il procedimento deduttivo, non incontrarono, tuttavia, l'approvazione degli allievi, desiderosi di concrete novità di contenuto e non abituati, com'era frequente nelle università d'Oltralpe, all'impostazione rigidamente tomista del commento ai testi aristotelici, che spesso finiva semplicemente con il riproporre un sapere già noto e strutturato (nella fattispecie secondo i vari *articuli* minutamente discussi da San Tommaso). Nel 1473 Alamanno Rinuccini gli scrisse, infatti, che gli studenti si erano più volte lamentati delle sue lezioni, perchè troppo vicine ai commenti di Tommaso e allo stesso tempo troppo lontane dalla «communis philosophantium opinio», per cui era addirittura stata decisa la sua sostituzione con un altro docente, il carmelitano Giovanni da Venezia [cfr. RINUCCINI, *Lettere ed orazioni*, ed. GIUSTINIANI 1953, 136-138 – lettera indirizzata a Domenico di Fiandra e datata 18 dicembre 1473: «Fuerunt autem ad magistratum nostrum non semel tantum, immo saepius a scholaribus perlatae litterae, qui querebantur lectiones tuas non iuxta communem philosophantium opinionem, sed ex beati Thomae sententia procedere»]. Al di là di quelle che possono essere le polemiche questioni legate ai contrasti tra i singoli docenti, spesso dettate da motivazioni personali che oggi non possono sempre esserci del tutto chiare, dal motivo esplicito della sostituzione, vale a dire la lontananza dell'insegnamento del frate dalla «communis opinio», si comprende che l'insegnamento tomista evidentemente non rappresentava, a Firenze, la «dottrina comune»; era, anzi ritenuto dissonante, dal momento che l'«opinione comune» si identificava tutta nell'adesione all'averroismo, il cui principale esponente fiorentino era stato proprio Giovanni Argiropulo, precursore di Domenico sulla stessa cattedra di filosofia e anch'egli maestro del nostro Angelo Poliziano (sull'averroismo di Giovanni Argiropulo vd. ad es. MONFASANI 1993). Su Domenico di Fiandra è attualmente in preparazione presso la Katholieke Universiteit Leuven una tesi dottorale da parte di Brian Garcia, tesi che sarà incentrata principalmente sull'analisi dell'*Expositio super libros de anima*, una delle opere principali del domenicano. Alcuni dei risultati di questa ricerca, che mettono in evidenza la grande importanza del pensatore fiammingo nell'interpretazione di Aristotele attraverso San Tommaso, sono stati presentati in occasione del Convegno Internazionale di Studi 'The place of Renaissance Humanism in the history of Philosophy', organizzato dal Prof. Lodi Nauta e tenutosi tra il 13 e il 15 giugno 2013 presso la Rijksuniversiteit Groningen.

²¹⁴ Vd. HUNT 1995, 10.

²¹⁵ FRANCISCI THOMAE *De negotio logico ad Angelum Politianum priorem dignissimum dialogus*, in HUNT 1995, 78. Il passo risente fortemente dell'impostazione del maestro Domenico di Fiandra nell'analisi della medesima questione. Si cfr., per esempio, DOMINICUS DE FLANDRIA 1587, 64-66.

Come si può constatare, l'esempio che egli riporta è molto simile a quello del Metochite: la nostra «prima intentio», quella sensoriale, percepisce il singolo individuo o la singola entità (in questo caso un uomo, come può essere Socrate o Platone), inteso come un tutto, come un insieme; in seguito, per astrazione, trova e raggiunge i concetti che, in termini logici, sono i generi e le specie²¹⁶. È nostra profonda convinzione che Poliziano sia stato influenzato, chiaramente in senso positivo, dall'insegnamento 'di matrice scolastica' del domenicano Francesco, e che egli non abbia mai completamente interrotto il confronto con il suo maestro. Verso la fine del capitolo 53, infatti [POLIT., *Misc. II*, 53, f. 75^r, l. 15], egli fa riferimento a una discussione intercorsa con un filosofo «inter opicos istos non indocto», proprio in merito alla corretta interpretazione di «τὸ καθόλου» nel *corpus* aristotelico: ammesso che per «opici» si possano intendere gli Scolastici, dietro questo implicito riferimento potrebbe nascondersi proprio la figura di Francesco di Tommaso; questo costituirebbe, in ogni caso, una prova del fatto che l'Umanista aveva legami piuttosto stretti, continui e consolidati con alcuni degli Scolastici del suo tempo (sebbene probabilmente non con quelli 'di più stretta osservanza').

Non da ultimo, va ricordato che anche **Pico della Mirandola**, intimo amico del Nostro, affronta, in qualche modo, il problema dell'universale nel suo *De ente et uno*.

Come ha scritto Massimo Cacciari nella sua postfazione alla nuova edizione dell'opera pichiana, parafrasando alcuni pensieri di Hegel in merito al sistema filosofico di Proclo, «filosofia non è altro che il concetto delle determinazioni concrete dell'Unità, non come 'luogo' dove esse si contrappongono staticamente, ma come il manifestarsi della loro inseparabilità, del loro trapassare-tradursi l'una nell'altra. [...] La filosofia ha certamente a che fare con l'Unità, ma non con l'unità astratta, col 'vuoto assoluto', ma col concetto, che non è se non 'concreta Unità'. Filosofia è *affaticarsi* a conoscere le determinazioni dell'Unità, nella loro 'grosse Vielheit' e nel loro concreto *differire*»²¹⁷. Per questo, sempre secondo Hegel, Ficino avrebbe ben compreso che il *Parmenide* di Platone (che rappresenta – come abbiamo visto – uno dei momenti più importanti della storia, o della preistoria, del problema degli universali) non era altro che «dimostrazione logica del fatto che l'Unità sussiste solo nelle sue determinazioni, e che le determinazioni sono tali solo in quanto comprese nell'Unità»²¹⁸.

Il *De ente et uno*, testo essenziale per comprendere le ragioni di quella concordia tra Platone e Aristotele tanto ricercata da Pico, fu redatto nel 1491, ed è dedicato ad Angelo Poliziano, il quale, proprio quell'anno, aveva commentato, nei suoi corsi presso lo Studio di Firenze, l'*Ethica Nicomachea* di Aristotele. Lorenzo de' Medici, che partecipava, all'epoca, alle lezioni di Poliziano, aveva sostenuto, a proposito della controversia sull'ente e sull'Uno (ovvero se l'Uno fosse superiore all'ente) la posizione platonica, secondo cui l'Uno è superiore all'ente. Poliziano si era allora rivolto a Pico per avere maggiori delucidazioni in merito e per chiedergli come sarebbe stato possibile difendere la posizione aristotelica (secondo la quale 'uno' ed 'ente' sono termini che si corrispondono e di uguale estensione) ed eventualmente dimostrarne l'accordo con Platone. Non pago di una prima risposta da parte dell'amico, l'Ambrogini avrebbe continuato ad insistere sul problema, tanto che Pico si era visto quasi 'costretto' a rispondere all'amico con un breve commento, in cui veniva

²¹⁶ Per approfondimenti in merito alla figura di Francesco di Tommaso e ai suoi rapporti con il Poliziano si rimanda ancora a SALTETTO 2010-2011, 318-20 con la bibliografia cui si rinvia nel testo.

²¹⁷ CACCIARI 2010, 454-55. Virgolette e corsivi nel testo.

²¹⁸ CACCIARI 2010, 456.

compendiata tutta la discussione²¹⁹ e veniva dimostrato che l'Uno non è superiore all'ente (come volevano i Platonici), ma che l'Uno e l'ente, essendo dello stesso ambito, si corrispondono vicendevolmente.

La parte del trattato più interessante ai nostri fini (senza scendere troppo nelle implicazioni teologiche che il trattato comporta) si trova nel quarto capitolo, dove Pico, riprendendo Aristotele, spiega «in che modo qualcosa possa essere detto superiore all'ente»²²⁰. In un passo di questo capitolo, egli scrive:

«Nominum alia concreta, alia abstracta. Concreta: calidum, lucens, candidum, homo. Abstracta: calor, lux, candor, humanitas. Est autem haec vis illorum et diversitas, ut quod abstractum dicitur id notet quod a se tale est, non ab alio; concretum, ex adverso, id significet quod non a se, sed alterius beneficio tale est. Sic lucens luce lucet, candidum candore candidum est et homo humanitate est homo. Quoniam vero nihil se ipsum participat, neque eadem condicio eidem rei et a seet alterius participatione inesse potest, sequitur ut quod abstractum dicitur, a concreto denominari non possit»²²¹.

In quest'ottica, l'ente ha l'aspetto di un nome concreto:

«Ens concreti nominis faciem habet. Idem enim dictu *ens* et *id quod est*, cuius abstractum videtur haec dictio *esse*, ut ens dicatur quod ipsum esse participat, sicut lucens dicitur quod lucem participat et videns cui inest ipsum videre»²²².

Prendendo in considerazione questo determinato significato del termine 'ente', Pico sostiene, dunque, che non sia ente non solo ciò che è niente o nulla, ma anche «ciò che è a tal punto essere da identificarsi con l'essere stesso, con ciò che è da sé e per sé, e che fa sì che tutte le cose *siano* perché partecipano del suo essere»²²³. Tale essere, dunque, è Dio:

«Tale [...] est Deus, qui est totius esse plenitudo, qui solus a se est et a quo solo, nullo intercedente medio, ad esse omnia processerunt. Hac igitur ratione vere dicemus Deum non esse ens, sed super ens, et ente aliquid esse superius hoc est Deum ipsum, cui, quoniam unius datur appellatio, consequens inde ut unum supra ens esse fateamur»²²⁴.

Ora, dal momento che a Dio si dà il nome di Uno, si è portati ad ammettere – ricorda Pico – che l'Uno sia superiore all'ente. E sicuramente è anche in questo senso (e non in altri) che parla Platone, quando afferma la superiorità dell'Uno sull'ente²²⁵.

²¹⁹ Cfr. la prefazione di Bertozzi ad EBG 2010, 17; vd. PICUS, *De Ente et Uno* EBG 2010, 202: «Narrabas mihi superioribus diebus, quae tecum de ente et uno Laurentius Medices egerat, cum adversus Aristotelem, cuius tu *Ethica* hoc anno publice enarras, Platoniorum innixus rationibus disputaret, efficaci adeo vir ingenio et multiformi, ut videantur factus ad omnia, in quo illud precipue admiror, quod, cum sit semper in republica occupatissimus, quasi tamen ociosissimus litterarium semper aliquid aut loquitur aut meditatur. Et quoniam qui Aristotelem dissentire a Platone existimant a me ipsi dissentiunt, qui concordem utriusque facio philosophiam, rogabas quomodo et defenderetur in ea re Aristoteles et Platoni magistro consentiret. Dixi quae tunc mihi in mentem venerunt, confirmans potius quae tu Laurentio inter disputandum responderas, quam novum aliquid afferens. Sed non tibi hoc satis. Efflagitas enim ut [...] brevi tamen ad te commentariolo perstringam ea, quae tunc tibi coram de hac quaestione sum locutus, cum forte et Dominicus Benivenius adesset utrique nostrum pro sua et doctrina et integritate carissimus. Ego vero negare tibi quid possum in re praesertim litteraria socio pene dixerim individuo?»

²²⁰ Cfr. EBG 2010, 222-29.

²²¹ EBG 2010, 222.

²²² EBG 2010, 224.

²²³ EBG 2010, 225.

²²⁴ EBG 2010, 224.

²²⁵ EBG 2010, 224-26.

Nel quinto capitolo, invece, in cui Pico spiega in modo ancor più dettagliato come dobbiamo concepire Dio – ovverosia come uno, sommamente perfetto, infinito e assolutamente semplice²²⁶-, egli precisa che, per comprendere Dio nella maniera più corretta possibile, dobbiamo cercare di togliere tutte le determinazioni particolari che lo predicano:

«Quoniam vita ens quoddam est, sapientia item ens quoddam, pariterque et iustitia particolare ens, quia scilicet iustitia, non sapientia, utique si particularitatis et terminationis conditionem his adimas, quod supererit non hoc aut illud ens erit, *sed ipsum ens, sed simpliciter ens, sed universale ens, non praedicationis universalitate, sed perfectionis*»²²⁷.

Dio non può essere, dunque, immaginato, in modo empio, alla stregua di un qualche ente imperfetto e quasi incompleto (come se lo riducessimo a un corpo, o all'anima di un corpo, o a un essere vivente costituito da entrambi); allo stesso modo sarebbe altrettanto inadeguato immaginarlo come un 'genere' determinato, «sia pure di somma perfezione, quale sarebbe se lo definissimo vita, mente o ragione; ma Lo riconosciamo migliore anche rispetto a quanto designato da quei nomi universali che abbracciano tutte le cose, quali uno, vero, ente e bene»²²⁸.

Anche se ad un livello diverso, di natura ed ispirazione principalmente teologiche, e inoltrandosi in un tema tanto complesso ed oscuro quanto la conoscenza di Dio, anche Pico, comunque, ha a che fare, nel suo compendio sulla questione dell'Uno e dell'ente, con il concetto di «universale». Sicuramente le frequenti discussioni con l'amico e filosofo mirandolano, che introduce, nel suo breve scritto a lui dedicato, il discorso su Dio come «universale» in sé, e al di là dello stesso «universale», il quale unifica perfettamente in sé tutto il molteplice, facendo delle determinazioni particolari una concreta unità²²⁹, non possono che aver invitato il Poliziano a 'prendere (o a riprendere) in mano' la «questione degli universali», approfondendo quell'analisi diretta sul testo greco che ancora mancava all'esegesi del suo tempo.

²²⁶ EBG1 2010, 230-32.

²²⁷ EBG1 2010, 234, 236. Corsivo mio. Trad. *ibid.* 235, 237: «Ora, dal momento che la vita è un certo ente, come la sapienza e, del pari, la giustizia (che è anch'essa un ente particolare perché è solo giustizia e non sapienza), certamente, se non farai venir meno la condizione delle loro determinazioni particolari ciò che rimarrà non sarà un certo ente, ma l'ente stesso, il semplicemente ente, l'ente che è universale non in virtù della sua universale predicabilità, ma per la sua perfezione».

²²⁸ EBG1 2010, 245, 247.

²²⁹ Cfr. ancora CACCIARI 2010, 458-73. In proposito possono essere utili anche alcune delle informazioni contenute in MOLINARI 2014.

f. Alcune osservazioni sul lessico filosofico del Poliziano nel cap. 53²³⁰

Oltre alle indubbie e – per molti versi – certo anche sorprendenti novità contenutistiche ed esegetiche presenti nel capitolo sull'*Universale*, ciò che emergerà in modo evidente, fin dalle prime righe del testo, sarà la grande attenzione posta dall'Umanista sugli aspetti prettamente linguistici dei passi aristotelici che egli si appresta a tradurre, commentare, interpretare²³¹. Sappiamo molto bene, infatti – ed il ribadirlo è quasi cosa superflua – che per l'Ambrogini la conoscenza del greco è requisito indispensabile per potersi avvicinare ad un testo antico comprendendone correttamente il messaggio. Solo la padronanza completa della lingua greca può portare, infatti, all'elaborazione di una versione latina dei testi che possa essere il più possibile precisa e fedele all'originale, soprattutto rispetto alle ben più approssimative traduzioni medievali, che pure continuavano ad essere utilizzate anche dai dotti bizantini – compreso, per esempio, Giovanni Argiropulo, il quale, anzi, fu anche autore di una versione latina della *Physica*, redatta, però, in sostanza, secondo i criteri delle versioni medievali, con un'adesione pressoché totale al consolidato lessico filosofico della Scolastica²³². La questione del lessico filosofico è dunque di primaria importanza per Poliziano che, da eccellente conoscitore del greco e, nello specifico, della terminologia filosofica aristotelica, avverte fin dall'inizio del capitolo la necessità di rendere ragione delle sue varie scelte di traduttore-interprete, facendo via via notare – come si vedrà nella lettura diretta del capitolo - le corrispondenze terminologiche tra il vocabolo latino e quello greco e riportando in originale i passi che si appresta a vertere in lingua latina.

Nonostante la sua ricerca di un livello di elaborazione stilistica elevato e, al contempo, aderente all'originale greco in tutte le sue sfumature linguistiche e lessicali, di fronte alla resa specifica dei singoli termini filosofici greci in latino le scelte di Poliziano si rivelano, tuttavia, in sostanza, piuttosto fedeli a quelle delle versioni medievali (in questo caso, per la *Physica* di Aristotele le versioni medievali di riferimento sono le cosiddette «translatio vetus» e «translatio Vaticana»²³³; per gli *Analytica Posteriora* la «recensio Guillelmi»²³⁴). Quest'aspetto è stato messo in evidenza soprattutto nel confronto diretto tra la traduzione poliziana e le corrispondenti traduzioni medievali (senza escludere le versioni del maestro Argiropulo, le quali, però, – come abbiamo anticipato – si palesano come particolarmente debitorie nei confronti del lessico e della terminologia scolastiche)²³⁵. Tali scelte 'tradizionali' sono evidentemente dettate, però, nel Poliziano, da due motivi fondamentali: non si può, infatti, credere che egli avesse, per così dire, bisogno di un lessico già 'preconfezionato' cui poter attingere per riuscire a fornire il suo apporto personale

²³⁰ Si ripropongono qui alcune delle osservazioni già presenti in SALTETTO 2010-2011, 283-305, cui si rinvia per ulteriori approfondimenti.

²³¹ Su Poliziano «*interpres Aristotelis*» (come si definì egli stesso in un passo della *Lamia* rimasto celebre – cfr. POLIT. *Lamia* ed. CELENZA 2010, 240: «Ego me Aristotelis profiteor interpretem. Quam idoneum non attinet dicere, sed certe interpretem profiteor, philosophum non profiteor») vd. BIANCHI 1996; CELENZA 2010, 21-25; e ancora SALTETTO 2010, 286-87 con la bibliografia indicata nei contributi.

²³² Per approfondimenti in merito si rimanda a SALTETTO 2010-2011, 284-85 n. I.

²³³ In proposito (e, nello specifico, per i passi tradotti in latino dal Poliziano) vd. rispettivamente BOSSIER-BRAMS 1990, 7-8; MANSION 1990, 3. Ulteriore bibliografia di riferimento in merito è indicata in SALTETTO 2020-2011, 288-89 n. I.

²³⁴ Per la versione del Moerbeke, che rivede la traduzione di Giacomo da Venezia, cfr. DOD 1968, 286-87. Ulteriore bibliografia è indicata ancora in SALTETTO 2010-2011, 300-301 n. I.

²³⁵ In proposito rimandiamo ancora a SALTETTO 2010-2011, 289-91; 300.

all'interpretazione dei passi aristotelici presi in esame nel capitolo; per l'Umanista era essenziale, però, innanzi tutto, che il suo pensiero (e quindi il pensiero di Aristotele correttamente inteso) fosse pienamente comprensibile ai suoi destinatari, e ciò richiedeva senza dubbio l'impiego (o meglio, il 'reimpiego', perché fatto sicuramente con una maturità e una consapevolezza ben diverse) di un lessico già consolidato e non estraneo a chi avrebbe letto o ascoltato le sue lezioni – e questa condizione non poteva essere soddisfatta se non dal lessico della tradizione scolastica. Altro motivo che probabilmente lo guidò verso tali scelte fu l'esempio stesso e il contatto con i suoi maestri Argiropulo e Francesco di Tommaso, i quali – come abbiamo visto poco sopra - si erano misurati entrambi con le stesse problematiche filosofiche e, per commentarle e spiegarle ai loro discepoli, si erano sempre serviti del lessico della tradizione.

Volendo passare, infine, ad un'analisi specifica di alcuni dei tratti più evidenti nelle scelte lessicali di Angelo Poliziano nel capitolo 53 dei Secondi *Miscellanea*, per quanto riguarda la traduzione della *Physica* aristotelica²³⁶ si osservano, sulla base dell'analisi puntuale e del confronto tra le prime fasi redazionali del testo e quelle 'definitive'²³⁷ (di cui si darà testimonianza nell'apparato al testo), alcune particolarità:

- 1) il passaggio dalle forme sintetiche dei comparativi («notiora», «apertiora», «obscuriora»), presenti in una prima stesura del testo, a quelle composte («magis nota», «magis perspicua», «minus perspicua»). In quest'aspetto lo stile del Poliziano sembra essere influenzato da quello dell'Argiropulo che, nella sua traduzione della *Physica* – a differenza degli interpreti medievali-, affiancava a delle forme organiche alcuni comparativi composti;
- 2) la predilezione dell'autore per le forme perfrastiche con «ea quae» in luogo dei semplici neutri plurali, più familiari ai traduttori medievali;
- 3) l'impiego di due importanti innovazioni lessicali: «absolute» in luogo del «simpliciter» tanto caro agli autori cristiani, medievali, finanche a Pico²³⁸, per rendere il greco «ἀπλῶς», e «perspicuus» per «σαφές», in luogo dei più comuni «certus» e «manifestus» delle versioni medievali.

«Absolute» e «perspicuus», anche se sono, in fondo, soltanto due delle non molte innovazioni nel lessico filosofico che, nel complesso, il Poliziano introdurrà nel corso di questo capitolo, sono tuttavia molto significative in virtù della loro stessa pregnanza: pur rappresentando, di fatto, una 'novità', non disorientano certo il lettore, anzi, interpretano in maniera ancor più chiara il senso del testo aristotelico, rendendo, nello stesso tempo, lo stile della sua traduzione più fluido e raffinato. «Absolute» era, in realtà, di fatto, un vocabolo già piuttosto caro al maestro domenicano di Poliziano Francesco di Tommaso: egli se ne serve, infatti, in diversi luoghi del suo «De negotio

²³⁶Cfr. POLIT. *Misc. II* 53, f. 73v, rr. 9-16.

²³⁷ «Non bisogna dimenticare [...] che ogni variante di cui resti traccia nel manoscritto poliziano non è affatto trascurabile, bensì rappresenta uno stadio degno di nota nella redazione del testo, per il quale, di fatto, non possiamo identificare lezioni che siano inequivocabilmente dettate dalla volontà finale dell'autore, trattandosi, nel caso dei Secondi *Miscellanea*, di un'opera non ancora giunta a compimento e continuamente sottoposta a revisione e riscrittura» (SALTETTO 2010-2011, 292-93).

²³⁸ In proposito cfr. BAUSI 1996, 180-81. Sulle numerosissime occorrenze di «simpliciter» nel *De ente et uno* vd. per es.: «Quoniam vita ens quoddam est, sapientia item ens quoddam, pariterque et iustitia particolare ens, quia scilicet iustitia, non sapientia, utique si particularitatis et terminationis conditionem his adimas, quod supererit non hoc aut illud ens erit, sed ipsum ens, sed *simpliciter* ens, sed universale ens, non praedicationis universalitate, sed perfectionis» (EBGI 2010, 234, 236).

logico», per indicare qualcosa che procede autonomamente, ‘di per sé’, sciolto da ogni vincolo²³⁹. Per quanto riguarda, invece, «perspicuus», vocabolo che solitamente indica la caratteristica fisica, peculiare dell’acqua e dell’aria, di lasciar filtrare la luce, permettendo, così, di essere penetrate dalla vista, va osservato che, nel lessico filosofico latino, era stato soprattutto Cicerone a farne largo impiego, con il valore di ‘chiaro’ ed ‘evidente’, in relazione a concetti ed asserzioni²⁴⁰. In tempi ben più vicini al Poliziano, invece, era stato soprattutto Marsilio Ficino, negli *Opuscula theologica*, nella *Platonica theologia* e, soprattutto, nel *De sole* e nel *De lumine*, ad utilizzare largamente «perspicuus» sia con il valore di ‘ben visibile’ ed ‘evidente’, sia con quello di ‘trasparente, penetrabile alla luce e alla vista’²⁴¹. Inoltre, come segnalato da Marsh, «perspicuum» viene utilizzato – assieme al più comune «clarum» - anche da Francesco Filelfo nella sua traduzione della *Rhetorica ad Alexandrum*, per rendere il greco «καταφανές»²⁴².

Lo stesso metodo e lo stesso approccio alla traduzione greco-latina si osserva, naturalmente, anche nella traduzione del breve passo degli *Analytica Posteriora* preso in esame nel capitolo, passo che precede, nel testo poliziano, di poche righe il brano della *Physica* su cui ci siamo appena soffermati²⁴³. La scelta di invertire, nella nostra esposizione, la trattazione dei due brani tradotti dall’Umanista si deve al fatto che, se nel passo della *Physica* si nota, nel complesso – come emergerà anche dalla lettura dell’apparato -, un buon livello di rielaborazione stilistica e linguistica in generale, il passo degli *Analytica*, invece, probabilmente per motivi di tempo, non era ancora stato sottoposto al medesimo lavoro di limatura. I comparativi degli aggettivi, infatti, a differenza che nel brano tratto dalla *Physica*, sono ancora tutti espressi attraverso forme organiche (non ancora sostituite dalle corrispondenti forme composte) e, in generale, le revisioni e le correzioni su cui l’Umanista si concentra in queste righe sembrano essere tutte dettate principalmente da preoccupazioni di natura stilistica. Una testimonianza del fatto che egli non si fosse ancora del tutto dedicato alla rilettura e correzione di questo passo è, per esempio, la traduzione di «τὰ πορρώτερον *scil.* τῆς αἰσθήσεως]» con «longissime a sensibus»²⁴⁴. Nella prima redazione del testo Poliziano aveva pensato di usare la locuzione «magis procul/procul magis-que sunt magis procul», poi corretta in «maxime procul», con un passaggio dal comparativo al superlativo che si mantiene anche nella versione, per così dire,

²³⁹ Cfr. per es. FRANCIS THOMAE *De negotio logico ad Angelum Politianum priorem dignissimum dyalogus*, in HUNT 1995, 65: «Confusa [...] cognitio et determinata *tripliciter* considerari possunt: primo secundum se et *absolute*, et hoc modo cognitionem confusam precedit determinata; secundo ut sunt alicuius de aliquo in eodem etiam tempore, et hoc *dupliciter* intellegitur, uno modo loquendo ordine perfectionis, et sic etiam distincta precedit confusam, alio modo ordine generationis, et sic cognitio confusa precedit distinctam [...]. Potest tertio considerari ut notitia rei confusae oritur ex notitia rei determinatae, sicut ex notitia partium cognoscitur totum, tum maxime quando totius cognitio ex partium cognitione dependet, et hoc pacto cognitio determinata precedit confusam». Corsivi miei. Va osservato, comunque, che Francesco fa largo uso anche degli avverbi in *-iter* («*tripliciter*», «*dupliciter*»), carissimi alla scolastica.

²⁴⁰ Cfr. CIC. *Fin.* 4, 8; 4, 55; *Ac.* 46; 102.

²⁴¹ Vd. per es. MARSILIO FICINI *Platonica Theologia*, III, 194: «Zoroaster inquit: Ἔστι καὶ εἰδὼλῳ μερὶς εἰς τόπον ἀμφιφάροντα [*Orac. Chald.* 158, 2 des Pla- ces], id est ‘Est idolo quoque locus in regione perspicua’»; *ibid.*, III, 221: «oculus quidem tuus rotundus est, perspicuus, splendidus, motu celerrimus, mirabilis per spicacia»; ID., *De sole*, in FICINUS 1576, cap. IX, 970: «[Plato] arbitratus quoque est Solem esse perspicuam Dei statuum in hoc templo mundano, ab ipso Deo positam, intuentibus undique prae caeteris admirandam»; ID., *De lumine*, *ibidem*, 979: «aiunt enim Platonici, sicut se habet frigus ad calorem, nigredoque ad albedinem, sic habere tenebras se ad lumen, ut tenebrae non sit [*sic*] privatio pura luminis, sed lux minima vel opacissima, nigredo minus opacum lumen, perspicuum, quasi quaedam paulo clarioris luminis inchoatio».

²⁴² Cfr. MARSH 1994, 355.

²⁴³ Cfr. POLIT. *Misc.* II 53, 73r, r. 23 – 73v, r. 8.

²⁴⁴ Cfr. POLIT. *Misc.* II 53, 73v, r. 4.

‘ultima’, «longissime a sensibus». La traduzione di un comparativo con un superlativo potrebbe, però, essere frutto anche di una semplice distrazione: egli, infatti, doveva aver letto (e inteso) correttamente «τὰ πορρώτερον», che inizialmente pensava infatti di tradurre con «ea quae magis procul», ma poi forse l’occhio potrebbe essergli scivolato sul «τὰ πορρωτάτω» che si legge poche parole più avanti, provocando il passaggio al superlativo. Anche in questo breve passo assumono comunque un particolare rilievo tre termini innovativi rispetto all’uso tradizionale:

- 1) «bifariam» in luogo di «dupliciter» per rendere il greco «διχῶς»;
- 2) «vicinus» al posto dei più comuni «proximus» e «propinquus» per il greco «ἐγγύς»;
- 3) ancora una volta (anzi, più correttamente secondo l’ordine di apparizione nel capitolo poliziano, per la prima volta) la scelta di rendere «ἀπλῶς» con «absolute» anziché con «simpliciter».

In quest’ultimo caso la scelta di «absolute» assume una pregnanza ancora maggiore, in quanto, riferendosi ai «priora», Poliziano sottolineerà, mediante l’uso di questo vocabolo, che essi sono da intendersi come ‘sciolti’, ovvero come svincolati da ogni legame particolare con la nostra percezione sensibile.

In conclusione, come è emerso dal confronto con le corrispondenti versioni medievali degli stessi passi aristotelici, è evidente che, a livello dei singoli termini filosofici, l’innovazione diretta del Poliziano si eserciti, complessivamente, su pochi vocaboli significativi. Egli preferirà, anzi, continuare ad affidarsi alla tradizione, che, almeno dal punto di vista semantico, non è foriera di fraintendimenti, e questo sarà reso palese soprattutto dalla scelta di continuare a tradurre termini fondamentali (soprattutto in questi brani aristotelici!) come «πρότερον», «ὑστερον», «τὰ καθ’ἕκαστα» con «prius», «posterior», «singularia», termini che rimandano senza dubbio alcuno al lessico esegetico della tradizione scolastica.

Tuttavia, come abbiamo cercato di mostrare e come apparirà ben più evidente dalla lettura diretta del capitolo 53 e dal confronto con l’apparato, l’uso del lessico tradizionale, per il Poliziano, non è cieca imitazione né, tanto meno, segno di mancanza di originalità. Proprio la consapevolezza di servirsi di strumenti familiari a chiunque, tra i destinatari del suo testo, gli permetterà raggiungere uno straordinario livello di innovazione dal punto di vista della critica filosofica aristotelica.

Come aveva già affermato, nel 1973, Mario Martelli, Poliziano condusse, con genialità, «un’operazione bifronte: ben è vero che la filologia da lui esercitata [...] si rivolge al mondo classico con un acume e una competenza ignoti al Medioevo; ma è altrettanto vero che gli strumenti stilistici con cui egli organizza i materiali così recuperati appartengono ancora interamente al passato. Nodo in cui si intrecciano culture diverse, egli si presenta come il punto in cui le istanze della tradizione riaffermano, vivificate da fermenti innovativi, un loro irrinunciabile ruolo»²⁴⁵. La tradizione, le numerose letture di autori classici e medievali, gli stimoli provenienti dall’ambiente stesso in cui egli si era formato e continuava ad alimentare la sua cultura nei dibattiti e nelle conversazioni dotte, tutto quanto contribuì, in Poliziano, a formare una personalità al di là del suo tempo, realmente capace di tornare agli antichi in modo nuovo, senza però trascurare del tutto metodi e strumenti ben consolidati dalla tradizione.

²⁴⁵ MARTELLI 1973, 28-29.

2. Il capitolo 53 dei II Miscellanea: testo, apparato e traduzione

53 UNIVERSALE

73^x ¹⁴ Aristoteles in libro Physicae Acroaseos primo maximas concivit inter Averroem turbas et Aquinatem Thommam ¹⁵ ceterosque notae huius philosophos, ¹⁶ quod in *Posterioribus Analyticis* ²¹ aliter scripsisse ²² de universalibus et singularibus videri potest quam in hoc libro de rerum natura quem diximus.

Verba in primo *Posteriorum* ²³ sunt haec Aristotelis si verbum de verbo exprimas: «Priora vero et notiora 73^y ¹ bifariam sunt.

14 Physicae Acroaseos] Phy<sicae> *corr. in* de <naturali auscultatione> *corr. in* περι <φύσεως>
 maximas concivit inter Averroem turbas et Aquinatem Thommam] maximas concivit inter
 Averroem Thommamque turbas *corr. in* maximas concivit turbans (→ turbas) inter Averroem
 Thommamque

15 ceterosque notae huius philosophos] et alios philosophos *corr. in* et philosophos alios neotericos
corr. in et philosophos alios notae huius *corr. in* et philosophos alios secundae elegantiae ergo
 neotericos

16 *ante* quod in Posterioribus Analyticis *haec scripserat, deinde delevit*:

quoniam ne de ceteris dixerim (→ dicam), ferme eiusdem notae philosophos *corr. in* ceteros ut
 praeteream notae huius philosophos *corr. in* ut praeteream ceteros - enim praetereo-, notae huius
 philosophos

16-21 *post* in Posterioribus Analyticis *scripserat, deinde delevit*:

¹⁶ prius deprehendi ¹⁷ sensibus dixerit ea quae particularia sunt, ipse μερικὰ vocat; hic autem
 propinquiora ¹⁸ sensibus et notiora esse dixerit ipsa singularia; in hoc autem ¹⁹ libro contra videatur
 dixisse, quasi cognitiora nobis et viciniora sint universalia quam ut ibi dixerat ²⁰ singularia. Verba
 Aristotelis in libro quoque de demonstratione qui *Posteriorum* ²¹ quoque *Analyticon* inscribitur, ita
 sunt: «Priora»

21 *pene* ad verbum ita sunt *ante* aliter *scripserat, deinde delevit*
 quippiam *post* aliter *scripserat, deinde delevit*

22-23 verba in I *Posteriorum* sunt haec Aristotelis si verbum de verbo] verba in I *posteriorum* sunt
 haec pene ad verbum Aristotelis

Note all'apparato

15 Nelle parti cancellate di questa riga si trova una denominazione singolare di alcuni filosofi come «neoterici»
 o «secundae elegantiae», espressione inconsueta che rivela un tipo di impiego della terminologia retorica
 prestata alla filosofia, impiego che potrà risultare interessante nel confronto con l'inizio del cap. 55, nel quale
 Poliziano prenderà esplicitamente posizione contro coloro che, ai suoi tempi, si definivano «Peripatetici» pur
 non meritando tale appellativo per la loro ignoranza del greco e del reale significato della dottrina aristotelica. È
 curioso osservare che nei *Commentarii Lovanienses*, una serie di anonimi commenti all'*Organon* di Aristotele
 data alle stampe il 14 ottobre 1535 a Lovanio per i tipi di Servaas van Sassen [per cui vd. PAPY 1999], quindi ben
 più tardi del periodo in cui si colloca la stesura dei *Miscellanea* poliziane e in un contesto certo diverso da
 quello in cui si trovava il Nostro umanista, i cosiddetti «Maestri di Lovanio» fanno molto spesso riferimento sia
 ai commentatori antichi del testo aristotelico, chiamati «veteres» (i quali sono riuniti in un gruppo che va dai
 bizantini fino ad Averroè), sia ai commentatori più «moderni» (tra i quali si annoverano tutti gli esegeti
 medievali posteriori ad Averroè), i quali sono detti «recentiores» o «neoterici» (e talora i «neoterici» sono
 distinti dai primi, più vicini al periodo dell'Alta Scolastica – in proposito vd. PAPY 1999, 170). È certo, dunque,
 che con questa espressione (poi cancellata perché poteva, forse, sembrare non a tutti completamente chiara) il
 Poliziano volesse identificare gli esegeti medievali e tardo-medievali di Aristotele.

16 Questa frase viene formulata per tre volte prima di essere del tutto cassata. Il senso rimane, tuttavia, non
 troppo chiaro, e l'aggiunta «enim praetereo» della terza redazione può quasi far pensare ad un'annotazione
 dell'autore rivolta a se stesso.

16-21 In queste righe il Poliziano aveva formulato una prima redazione di questa parte del testo, con le
 consuete numerose ed accurate rielaborazioni che caratterizzano il suo metodo di lavoro. Come si evince dalla
 disposizione dei tratti di cancellatura e dalla somiglianza nella gradazione di colore dell'inchiostro dei freggi
 trasversali alle righe 17-21 e della scrittura della linea 21, una volta giunto questo punto del foglio (r. 21),
 l'autore decideva di cassare l'intero passo e di riscriverlo del tutto. Si dà conto qui di seguito delle riformulazioni
 a cui era stata sottoposta la pericope prima di essere eliminata:

17 propinquiora] magis propinqu<a>

18 sensibus] nostris sensibus

post sensibus *scripserat* puta dixerit singularia, *deinde obliteravit*
 ipsa singularia] particularia *corr. in* s<ingularia>

18-19 in hoc autem libro] in *Physicis*

19 *et post* quam *scripserat, deinde delevit*

20 neque aut *post* singularia *scripserat, deinde delevit*

(73^v) Neque enim idem est quod ipsi naturae prius est et quod prius est nobis, ₂ neque item quod illi notius et quod notius nobis. Dico autem, quod ad nos ₃ attinet, priora esse et notiora quae viciniora sunt sensibus; absolute autem ₄ priora et notiora quae absunt longissime a sensibus. ₅ Longissime autem absunt praecipue ₆ quae universalia ₇ sunt - ita enim interpretor τὰ καθόλου; proxime quae singularia sunt, quae vocat ₈ ipse Aristoteles τὰ καθ'ἕκαστα; atque haec opposita inter se – inquit – sunt»²⁴⁶. Hactenus ille in *Posterioribus*.

₉ In libro autem primo *Physices Acroaseos* verba eiusdem ₁₀ sic pene ad verbum transferri possunt: «Naturalis via est, ab iis quae magis nota ₁₁ magisque perspicua sunt nobis, ad ea quae naturae ipsi magis perspicua magisque nota sunt. Non enim sunt eadem ₁₂ nobis et nota magis et absolute. Quo circa necesse est ut hoc modo ₁₃ procedatur, ab his videlicet quae naturae minus perspicua, magis autem perspicua ₁₄ nobis sunt, ad ea quae nota perspicuaque magis naturae sint. Sunt autem nobis nota et ₁₅ perspicua primum quae confusa magis sunt. Posterius, quoniam dividimus haec, ₁₆ innotescunt ex his et elementa principiaque»²⁴⁷.

₁₇ Sub haec autem quae secuntur verba Aristotelis, ₁₈ quoniam in his totius rei cardo vertitur, Graece prius adiciam; mox et Latine ₁₉ interpretabor:

«Διὸ ἐκ τῶν καθόλου – inquit – εἰς τὰ καθ'ἕκαστα δεῖ ₂₀ προΐεναι· τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριώτερον, τὸ δὲ καθόλου ₂₁ ὅλον τί ἐστι· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὥσπερ μέρη τὸ καθόλου»²⁴⁸.

²⁴⁶ ARISTOT. *APo.* 71b 33-72a 5 ed. TREDENNICK 1976, 30, 32: «Πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταῦτον πρότερον τῆ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριώτερον καὶ ἡμῖν γνωριώτερον. Λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριώτερα τὰ πορρωτέρων. Ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ'ἕκαστα· καὶ ἀντίκειται ταῦτ' ἀλλήλοις»

²⁴⁷ ARISTOT., *Phys.* 184a 16-23 ed. ROSS, Oxonii 1950, 1: «Πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριώτερα· οὐ γὰρ ταῦτά ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς. Διόπερ ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῆ φύσει ἡμῖν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριώτερα. Ἔστι δ' ἡμῖν τὸ πρῶτον δὴ ἴλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίγνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαίρουσι ταῦτα».

²⁴⁸ ARISTOT., *Phys.* 184a 23-26. Ricordiamo, come già in SALTETTO 2010-2011, 291-92 n. 1 che il testo qui riportato dal Poliziano presenta le stesse caratteristiche del manoscritto E (Paris. gr. 1853) della *Physica* aristotelica, uno dei codici più noti della storia della tradizione del testo aristotelico, tra le fonti principali anche della pionieristica edizione del Bekker (in proposito cfr. BEKKER 1831, I, III; CARTERON 1952, 1-9 [in part. 2 n. 2]; FRYDE 1996, 57-58, 187-89, 814). Si tratta di un grande manoscritto pergameneo vergato da più mani all'inizio del X sec. e facente parte, nel Quattrocento, della collezione privata dei Medici, da cui fu rimosso dopo il 1510. Nella prima metà del Cinquecento entrò, poi, come gli altri codici Medicei della Biblioteca Nazionale Francese, a far parte della grande biblioteca del Cardinal Ridolfi, il cui patrimonio fu acquisito dalla Biblioteca del Re di Francia nel 1559. Per la descrizione del codice, la sua storia e le fasi della sua costituzione vd. MORAUX 1967; FRYDE 1996, 81, nn. 136, 137, 140; MURATORE 2009, 67. Nel testo citato dal Poliziano è palese la dipendenza da E in quanto in corrispondenza di *Phys.* 184a 24 Poliziano copia «εἰς τὰ καθ'ἕκαστα», che è lezione di E (laddove il resto della tradizione riporta «ἐπὶ τὰ καθ'ἕκαστα»), e in corrispondenza di *Phys.* 184a 26 «ὥσπερ μέρη», di nuovo lezione di E (quando il resto della tradizione presenta «ὡς μέρη»). Inoltre, anche poco sopra, la sua traduzione «nobis et nota magis et absolute» ricalca perfettamente la lezione di E «ἡμῖν τε γνωριώτερα καὶ ἀπλῶς» (invece del comunemente tradito «ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς» con l'aggettivo al grado positivo); così come *infra* «quiddam et indistinctum» [f. 74r, r. 5] corrisponde al greco «τι καὶ ἀδιόριστον», lezione dovuta al correttore di E (denominato E2 da Moraux e identificato con il primo proprietario del primo blocco del manoscritto, un letterato costantinopolitano della seconda metà del X sec., sul quale vd. MORAUX 1967, 23-38), mentre il resto della tradizione (compreso il primo copista di E), riporta concordemente «τι καὶ ἀδιορίστως».

73^v

2 notius naturae post item scripserat, deinde delevit

3 se<nsibus> ante viciniore scripserat, deinde delevit

4 quae absunt longissime a sensibus] quae magis procul corr. in quae lo<ngius> corr. in quae procul magis corr. in quae sunt magis procul

5-7 longissime autem absunt praecipue quae universalis sunt – ita enim interpretor τὰ καθόλου] sunt autem maxime procul corr. in longissime autem absunt praecipue τὰ καθόλου, hoc est ea quae sunt universalis

7-8 proxime quae singularis sunt – quae vocat ipse Aristoteles τὰ καθ'ἕκαστα] proxime vero sunt τὰ καθ'ἕκαστα corr. in proxime sunt autem quae singularis, quae vocat ipse Aristoteles τὰ καθ'ἕκαστα

8 inquit sps.

9 primo Physices Acroaseos] primo de naturali auscultatione quem vocant

10 es<t> ante via scripserat

10-11 quae magis nota magisque perspicua sunt nobis] notiora nobis sunt et apertiora corr. in notiora nobis apertioraque sunt

11 magis perspicua magisque nota sunt] apertiora notioraque sunt

12 nobis et nota magis et absolute] nobis, nostraeque naturae corr. in et nobis et absolute natura

13 minus perspicua] obscuriora

15 primum] primitus corr. in primo
posterior] postremum

15-16 quoniam dividimus ** haec, innotescunt ex his et elementa principiaque] ex his, nota fiunt elem<enta> corr. in ex his innotescunt pri<ncipia> corr. in ex his innotescunt elementa eadem et principia cum videlicet haec corr. in quoniam haec dividimus ** innotescunt ex his et elementa principiaque

16-17 post principiaque cum videlicet haec (vd. supra) scripserat: Quae verba dein secuntur, Graece ipsa ponam, deinde s<?> etiam la<tine>, deinde oblitteravit

17 sub haec autem quae secuntur verba Aristotelis] post haec autem Graeca verba quae secuntur Aristotelis corr. in post haec autem quae secuntur verba alia Aristotelis

18 totius rei cardo] cardo rei
adiciam] app<onam>

20 γνωριμότερον sic

Note all'apparato

5-8 Le varianti presenti in queste righe, scorporate in apparato per rendere le fasi redazionali singolarmente più intelleggibili, si trovano incrociate nel manoscritto: nella fattispecie il Poliziano, in una prima stesura, inserisce la primitiva versione della seconda sezione della frase, quella dedicata ai «singularis» (cioè «proxime vero sunt τὰ καθ'ἕκαστα direttamente dopo «hoc est ea quae sunt universalis», per poi cancellarla e tornare a riformulare la parte di frase sugli universalis. Va notato, infine, che la redazione «proxime sunt autem quae singularis» vede il «sunt» cancellato per due volte di seguito prima di essere spostato a fine periodo.

12 La lezione «nostraeque naturae» è di lettura assai incerta, come già indicato in BRANCA-PASTORE STOCCHI 1972, III, 121, n. 1. Le versioni precedenti alla definitiva sono chiaramente defettive, la lezione a testo sarà quella portatrice di significato.

15 «Quoniam dividimus haec» è lezione soprascritta – tra «dividimus» ed «haec» sono presenti una/due lettere di incerta decifrazione, molto probabilmente cancellate, da intendersi forse più come «fe» che come «fi» - come proposto, invece, da BRANCA-PASTORE STOCCHI 1972, III, 121, r. 25. Come già segnalato in SALTETTO 2010-2011, 290 n. 1, anche a seguito dell'ispezione autoptica del manoscritto accolgo il suggerimento del Prof. Pontani, secondo il quale potrebbe trattarsi dell'inizio di un «fere» poi cancellato. Il tratto trasversale sulla «f», particolarmente marcato, potrebbe essere, infatti, un segno di cancellatura.

15-16 In seguito all'autopsia del manoscritto, si propone qui l'ultima redazione ricavabile dall'autografo poliziano, redazione che risulta diversa da quella edita da BRANCA-PASTORE STOCCHI 1972, IV, 100, rr. 20-21 («Sunt autem nobis nota et perspicua primum quae confusa magis sunt, posterior vero quae dividimus; innotescunt ex his et elementa principiaque»), e da quella proposta in SALTETTO 2010-2011, 290, antecedente l'autopsia del codice («Posterior vero, quando dividimus haec, innotescunt ex his et elementa principiaque»). Per una maggiore intelligenza dell'apparato, non pare inopportuno ricordare quanto già osservato *ibid.*, 290 n. 2 circa la complessa genesi delle varie parti di questo periodo del capitolo poliziano. All'Umanista, infatti, così come agli interpreti medievali e rinascimentali della *Physica* aristotelica, doveva fare non poca difficoltà la resa del participio greco διαγοῦσι (che rimanda naturalmente al fondamentale processo della διαίρεσις, proprio della fisica aristotelica, processo – e metodo - che si applica ad un oggetto indifferenziato e conosciuto, ad una nostra prima esperienza sensoriale, in maniera ancora estremamente confusa, e che deve portare alla differenziazione e alla distinzione dell'intero nelle sue diverse parti costitutive, fino all'individuazione dei concetti fondamentali in base ai quali esso può essere esaminato - in proposito e sulle varie difficoltà incontrate dai traduttori antichi e moderni di questo passo si rimanda ancora a SALTETTO 2010-2011, 296-99). In un primo tempo, dunque, Poliziano aveva scritto «posterior vero ex his, nota fiunt elem [scil. elementa]» (con un lessico molto vicino a quello delle versioni medievali – per cui cfr. ancora *ibid.*, 289-91), poi cancella «nota fiunt elem» per continuare, di seguito, con «innotescunt pri [scil. principia, anticipato per errore e subito cancellato] elementa ipsa et principia cum videlicet haec». A questo punto sceglie di eliminare «cum videlicet haec» e torna sull'«ex his» della prima parte del periodo, cancellandolo e riscrivendolo sopra il «pri» precedentemente cassato. Al posto di «ex his» inserisce, dunque, in interlinea, quanto aveva interrotto in fine di frase, ovvero: «quoniam haec dividimus fe», poi cancella «haec» e lo sposta dopo «dividimus fe». Infine, modifica ancora «elementa ipsa et principia», che nel frattempo è divenuto fine di frase, nel ben più elegante «elementa principiaque». La lezione così ricostruita non solo, dunque, appare più fedele alla punteggiatura e alla costruzione del periodo presenti nell'originale, ma permette di riferire correttamente l'«ex his» della seconda sezione del paragrafo ai «confusa» e non a «quae dividimus», così come nel testo greco l'«ἐξ τούτων» si riferisce chiaramente ai «συγκείμενα».

74¹ «Quapropter – inquit - ab universalibus ad singularia progredi oportet; quod enim totum est² sensibus ipsis notius est, at vero universale ipsum totum aliquid est: multa enim comprehendit³ vice partium quod universale est».

Post haec autem ferme ad hanc sententiam subdit: 4 «Evenit hoc idem quodammodo nominibus ipsis ad rationem collatis: 5 totum enim quiddam et indistinctum significant, ut circulus; definitio autem eius distinguit 6 in singularia. Et pueri primum viros omnes appellant patres, mulieres omnes matres, deinde 7 alterum hominem ab altero distingunt»²⁴⁹. Ad hanc usque finem verba sunt Aristotelis.

Videntur igitur 8 pugnare quae dicit hoc loco cum his quae primo *Posteriorum* scripsisset. Ibi enim notiora sensibus esse ait 9 quae singularia forent, notiora vero naturae quae forent universalialia. Nunc, e diverso, 10 progredi ait oportere ex iis quae notiora nobis sunt, notiora autem universalialia esse singularibus, ceteraque 11 deinceps in eandem fere sententiam.

Piget autem referre hoc loco quid Averrois, 12 quid Thommas, qui<d> alii dicant et quantopere in ea re digradientur, quoniam morositates istiusmodi procul Miscellaneorum proposito sunt. Tantum autem 13 dixero quod ad rem facit, aliter in *Physicis* Aristotelem accipere τὸ καθόλου, aliter in *Posterioribus* 14 *Analyticis*. Ibi enim capit universale perinde ut dialectici accipiunt, quod aut species sit 15 aut genus: quod ita acceptum nemo dubitat magis esse procul a sensibus quam 16 singulare. Voco autem singulare, puta, ‘hunc hominem’, ‘hoc animal’, ‘hunc 17 lapidem’; sicut e diverso hominem ipsum aut animal aut lapidem ceteraque sic intellecta ut 18 sub oculos non cadant neque digito quasi monstrari possint universalialia potius 19 appello.

Verum in *Physicis* universale intellegitur quod indistinctum confusumque sit 20 et quasi ἀδιάφορον, 74^γ et, ut proprie Latineque magis dicam, summatim;

²⁴⁹ ARISTOT. *Phys.*, 184b 10-15: «Πέπονθε δὲ ταῦτο τοῦτο τρόπον τινὰ καὶ τὰ ὀνόματα πρὸς τὸν λόγον· ὅλον γὰρ τι καὶ ἀδιορίστως σημαίνει, οἷον ὁ κύκλος, ὁ δὲ ὀρισμὸς αὐτοῦ διαιρεῖ εἰς τὰ καθ'ἕκαστα. Καὶ τὰ παιδία τὸ μὲν πρῶτον προσαγορεύει πάντας τοὺς ἄνδρας πατέρας καὶ μητέρας τὰς γυναῖκας, ὕστερον δὲ διορίζει τούτων ἑκάτερον».

74^r

- 1 ab universalibus] ex universalibus
singularia] particularia
quasi tota *post* quod enim *scripserat, deinde delevit*
- 3 subdit] scribit
- 4 et oratione *post* nominibus ipsis *scripserat, deinde delevit*
ad rationem] ad orationem *corr. in* ad rationem ipsam
- 5 indistinctum] indistincte
distinguit] dividit
- 6 mulieres] feminas
- 8 h<oc> *ante* quae dicit *scripserat, deinde delevit*
scripsisset] sunt
ait] dixit
- 9 quae singularia forent] quae singularia sint. *Post* sint *addidit* hic, *deinde delevit*
naturae *ante* notiora *scripserat, deinde delevit*
- 10-11 in hanc pene or<ationem> *post* ceteraque *scripserat, deinde delevit*
- 12 digladiantur] fr- *scripsit, statim delevit*
quoniam ... sunt *sps.*
- 13 illud *ante* dixero *scripserat, deinde delevit*
- 14 aut] aut *corr. in* autem
- 15 magis esse procul a sensibus] procul esse a sensibus
- 16 ipsum *post* quam singulare *scripserat, deinde delevit*
post voco autem singulare *scripserat* ut Socratem, Platonem, et omnino, *deinde delevit et* puta *supra scripsit*
hoc animal *sps.*
- 17 e diverso *sps.*
quod monstrare *post* lapidem *scripserat, deinde delevit*
- 18 universalia proprio potius *post* cadant *scripserat, deinde delevit*
- 19 indistinctum confusumque] indistinctum est et confusum
- 19-20 quasique (← et quasi) non articulatam *post* confusumque sit *scripserat, deinde delevit*
- 20-21 *post ἀδιάφορον haec scripserat, deinde delevit:*
nec autem dubium est, quin ²¹ ea quae cognoscimus, ut illa quae] nec autem dubium est, quin indistincta quae
sunt *corr. in* nec autem dubium est, quin ea quae cognoscimus, prius crassius quasi *παχυ<μερέστερον>* *corr. in*
nec autem dubium est, quin ea quae cognoscimus, ut illa quae superficie tenus et quasi *παχυμερέστερον* (←
summatim [f. 74^v, r. 1])

Note all'apparato

11 «or<ationem>» è congettura estremamente incerta.

18 «proprio» è lettura molto dubbia; potrebbe trattarsi anche di «proprie».

20-21 Il breve periodo è chiaramente defettivo: il Poliziano, infatti, dopo averlo modificato più volte, provvide a riformularne il contenuto alle rr. 2-3 del foglio seguente, il 74^v. A r. 21 egli ha ommesso, tra l'altro, di cancellare «ea quae cognoscimus», ma è evidente che si tratta di una dimenticanza perché il sintagma, sciolto da legami con altre parti del testo, non dà senso nel complesso della frase.

(74^v) prius enim rem quanque summatim cognoscimus et, quod Graece dicitur, παχυμερέστερον, deinde ₃ membratim particulatimque velutique diligentius inspicimus: ut si ₄ equum quis empturus prius ipsam corporis magnitudinem ₅ membrorumque amplitudinem congruentiamque aspiciat, dein vero curam suam partibus singulis ₆ impendat, an breve caput, an ardua sit cervix, ₇ an collecta ungula sit, cava, terete, ₈ ceteraque id genus. Illud igitur prius erit quod Aristoteles τὸ καθόλου vocat, ₉ idest summatim; hoc autem posterius quod idem τὸ καθ'ἕκαστον, idest particulatim. Quo etiam illa pertinent ₁₀ quae de nomine et definitione quaeque de viris et patribus deque mulieribus et matribus ₁₁ adiunguntur; atque hoc ego sic esse animadverti iam tum cum libros eos Aristotelis naturales abhinc ferme quadriennium ₁₂ doctis quibusdam viris enarrarem.

Verum deinde in Theodori cuiusdam ₁₃ Metochitae commentarios incidi, ₁₄ qui nostrae huic opinioni subscriberent his verbis:

₁₆ «Διὰ τοῦτο καί, φησί, πρῶτον ἡμῖν ἐστὶν εἰδέναι αὐτὸ τὸ καθόλου, ἦτοι τὸ ₁₇ ὅς ὅλον νοούμενον καὶ συγκεχυμένον καὶ ἀόριστον. Παραχρῆται γὰρ ἐνθάδε ₁₈ τῷ τοῦ καθόλου ὀνόματι· ἄλλως ἢ ὡς αὐτὸς διορίζεται ἐν τοῖς Λογικοῖς ₁₉ καὶ ἀντὶ τοῦ ὀλικοῦ καὶ ὀλοσχερεστέρου τίθησιν ἢ τὰ κατὰ μέρος καὶ ἐξ ὧν ₂₀ συντίθεται. Πρῶτον γὰρ τὸ ὅλον γινώσκομεν, ἦτοι ὅτι τόδε Σωκράτης ₂₁ ἐστίν· εἶτα τὰ μέρη αὐτοῦ ἐξ ὧν τὸ ὅλον καὶ ὁ Σωκράτης ἀπαρτίζεται, ₂₂ ἦτοι τόδε ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ τάδε αἱ χεῖρες καὶ τάδε οἱ πόδες 75^r ₁ καὶ τᾶλλα ἐξῆς αὐτοῦ μόρια ἢ καὶ τὰ ἀπλᾶ σώματα καὶ στοιχεῖα ἐξ ὧν ₂ συντίθεται»²⁵⁰.

²⁵⁰ THEOD. METOCH., *De phys. auditu*, I, I. Branca e Pastore Stocchi segnalano che il brano dell'opera di Teodoro trascritto dal Poliziano in questo capitolo è tratto dal ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. 85. 4, in quanto presenta le stesse lezioni caratteristiche della c. 3r di questo codice (che, commissionato da Lorenzo de' Medici molto probabilmente proprio per volontà dello stesso Angelo Poliziano, fu copiato da Demetrio Damilas da un esemplare molto corrotto). In proposito vd. BRANCA-PASTORE STOCCHI 1972, I, 24-5; FRYDE 1996, 239, 269 n. 513, 270, 282, 311, 667, 722, 731, 806; ulteriore bibliografia è indicata in SALTETTO 2010-2011, 309 n. I.

74^v

- 2 magis *sps.*
quanque] quampiam
et quod graece dicitur παχυμερέστερον *sps.*
- 3 quasi *ante* membratim *scripserat, deinde delevit*
distingu<imus> *post* membratim *scripserat, deinde delevit*
velutique diligentius inspicimus] velut diligentius inspectamus *corr. in* veluti inspicimus
- 4 si equum quis empturus] si quis equum empturus *corr. in* si equum quis emat
prius ipsam videat equi *post* si quis equum empturus *scripserat, deinde delevit*
- 5 aspiciat] spec<tet>
deinde] dein
curam suam *sps.*
- 6 impendat] intendat *corr. in* accomodet
an breve caput, an ardua sit cervix] ut breve caput sit, aut ardua cervix
- 6-7 ut duplex agatur spina per lumbos, ut pede sit *post* cervix *scripserat, deinde delevit*
- 7 an collecta ungula sit, cava, terete] ungula sit, tereti (→ terete *corr. in* teres), concava, collecta, brevis, cava
corr. in ut cava, tereteque sit ungula *corr. in* ut ungula sit cava, terete *corr. in* an astricta ungula sit, cava, terete
- 9 hoc *ante* idest *scripserat, deinde delevit*
est *post* idest *scripserat, deinde delevit*
autem *sps.*
- 10 quodque (→ quaeque) de pueris vocabulis *post* definitione *scripserat, deinde delevit*
- 11 s- *ante* adiunguntur *scripserat, deinde delevit*
- 12 doctis quibusdam viris] eruditis quide<m>
abhinc ferme quadriennium *sps.*
- 13-14 in Aristotelem *post* commentarios *addiderat, deinde delevit*
post incidi *haec scripserat, deinde delevit*: qui perinde hunc interpretantur Aristotelis locum, atque qui
sententiam (← sententiae) hanc nostram, prior
- 14 his verbis *sps.*
- 14-15 *post* subscriberent *haec scripserat, deinde delevit*: ubi, quod ad verbum ipsum τὸ καθόλου pertinent,
etiam his Theodorus †hic ratur† verbis

Note all'apparato

7 Questa pericope è andata sottoposta a una notevole serie di successivi rimaneggiamenti, a testimonianza del lavoro che l'autore stava compiendo sul lessico specialistico della veterinaria. Non troppo certa pare la forma «terete» dell'ultimo stadio correttorio, che probabilmente sarebbe stata successivamente ricorretta in «teres», come avviene, d'altronde, nella prima fase redazionale.

14-15 L'espressione così formulata non dà senso. In particolare, ben difficilmente si spiegano «hic», in evidente contrasto con «ubi» della riga precedente, e la forma, ben leggibile nonostante la scorrettezza morfologica, «ratur». Quest'ultima rappresenta probabilmente una svista del Poliziano, che certo avrebbe dovuto scrivere piuttosto «retur». D'altro canto non per nulla si tratta di un breve periodo incompleto e del tutto cassato.

(75^f) Quae si quis verba latine audire postulet, transferri³ forsitan ad hunc modum non incommode poterunt: ⁴ «Atque ob id, ait, primum nobis est scire universale ipsum, hoc est quod ut ⁵ totum cognoscitur et confusum et indeterminatum. Abutitur enim hoc loco nomine ipsius ⁶ universalis: aliter enim accipit quam ipse in Logicis definierit, ⁸ ac pro eo quod a toto ipso denominamus quodque magis ⁹ summatim capitur quam quod particulatim dicitur atque id omnino unde illud componitur. ¹⁰ Prius enim totum cognoscimus, puta hunc qui veniat esse Socratem; deinde partes eius ¹¹ ex quibus totum Socratesque ipse constat, puta hoc eius caput est, hae sunt ¹² manus, hi vero pedes aliaeque deinceps illius particulae vel simplicia etiam corpora ¹³ et elementa quibus componitur».

Possis eadem fortassis ex ipso quoque Simplicio, quamvis dicta obscurius, ¹⁴ elicere.

Sed ¹⁵ ego cum in disceptationem super hac re venissem cum philosopho quodam inter opicos istos non indocto, negavit ille {se} stricte ¹⁶ hanc interpretationem se Aristo<te>lis ¹⁷ prius admissurum, quam ubi ostendissem alibi quoque eundem Aristo<te>lem intellectu isto usum esse verbo ¹⁸ quod est apud ipsum τὸ καθόλου, quodque nos ‘universale’ semper convertimus. Equidem ego tunc afferre nunquam potui ¹⁹ quo loco Aristoteles abuteretur.

Verum superiore anno, cum *Priora* publice ²⁰ *Analytica* praelegerem, forte incidi in id ipsum quod optabam: verba igitur ipsa quae apud Aristotelem quidem sunt ²¹ in priore libro *Analyticon Priorum*, quo capite de propositionum copia, prorsus ad hunc modum:

²² «Καθόλου μὲν οὖν ὄν δεῖ τρόπον τὰς προτάσεις ἐκλέγειν εἴρηται σχεδόν· δι’ ἀκριβείας
²³ δὲ διεληλύθαμεν ἐπὶ τῇ πραγματείᾳ τῇ περὶ τὴν διαλεκτικὴν»²⁵¹.

²⁵¹ ARISTOT., *APr.*, 46a 28-30.

75¹

2-3 transferri forsitan ad hunc modum] ad hunc pene modum transferri *corr. in* transferri ad hunc modum

3 universale ipsum] ipsum quod universale est

6 definierit] definivit

8-9 ac pro eo quod a toto ipso denominamus quodque magis summatim capitur] ac pro eo quod (→ illo <quod> *corr. in* eo quod est *statim delevit*) quasi ,summatim quasique pinguius accipit *corr. in* ac pro illo quod quasi a toto est et a summa producitur *corr. in* ac pro illo sumitur quod quasi a toto est et a summa ⁸ denominatur *corr. in* ac (← atque) pro eo quod a toto (← totius) pro<ducitur> *da cui T*

9 p<articulatum> post quam scripserat, deinde delevit
atque id omnino *sps.*
unde illud] ex quibus eaque
componitur] constit<it>

10 ipsum post totum scripserat, deinde delevit
puta] videlicet
veniat] venit

11 totum Socratesque ipsum constat] totum constat ipsum *corr. in* totum ipsum
puta]videlicet
vel post caput scripserat, deinde delevit

12 dein post hi scripserat, deinde delevit
et post pedes scripserat, deinde delevit

13 eadem] idem

13-14 quamvis dicta obscurius] quamvis obscurius dictum

14 elicere] colligere
post elicere *haec scripserat, deinde delevit*: sed nemo tamen est qui locum tibi alium afferat

15 aliquando post disceptationem scripserat, deinde delevit
super hac re venissem cum philosopho quodam inter opicos istos non indocto, negavit ille se] cum philosophis rationalibus venirem
(→ venissem), negabant illi se
ille] illi *em. Branca-Pastore Stocchi*
se post negabant illi scripserat, nec postea expunxit
stricte *sps.*

15-16 post negabant illi se *haec scripserat, deinde delevit*: hoc admissuros, nisi hoc alibi apud Aristotelem *corr. in* esse prius hanc rem,
quam alibi apud Aristotelem hoc (→ eodem pacto)

16 hanc interpretationem se Aristotelis prius admissurum] interpretationem hanc (← hanc <interpretationem>) esse Aristotelis
admissuros

17 eis post ubi scripserat, deinde delevit
istius post verbo scripserat, deinde delevit

18-19 equidem ego tunc afferre nunquam potui quo loco Aristoteles hoc abuteretur] non poteram equidem tunc afferre ubi hoc
usurparet (→ abuteretur) Aristoteles

19 verum superiore anno] sed anno superiore
publice ante Priora scripserat, deinde delevit

20 praelegerem] edocerem *corr. in* interpretarer
forte] casu *sps.*
id] hoc
verba igitur ipsa quae apud Aristotelem quidem sunt] verba autem sunt Aristotelis *corr. in* verba igitur ipsa sunt

21 in priore libro Analyticon Priorum] in primo Priorum Ana<lyticon> *corr. in* in priore libro Priorum Analyticon
praecipit post copia scripserat, deinde delevit
prorsus *sps.*

Note all'apparato

15-20 Queste righe presentano una complessa serie di stratificazioni correttorie. Si è scelto qui di scorporare le varianti per ottenere una maggiore chiarezza riguardo alle modifiche effettuate dal Poliziano sulle singole sezioni di frase; non bisogna tuttavia dimenticare che l'operazione di revisione presuppone sempre uno sguardo complessivo sul testo.

Va dunque osservato, innanzitutto, che il colore chiarissimo dell'inchiostro di *Analytica* (r. 20) appare molto simile alla tonalità dell'inchiostro delle correzioni alle rr. 15-17, quelle in cui il Poliziano modifica il numero dei suoi interlocutori filosofici, passando dal plurale al singolare. Fino a r. 17, quindi (ove in una prima stesura compare ancora, infatti, un «eis ostendissem» che presuppone la presenza di più filosofi pronti alla discussione sulle tematiche aristoteliche), il Poliziano non aveva ancora provveduto a riformulare la r. 15.

Quanto ai termini *stricte* e *se* di r. 15, collocati l'uno sopra l'altro e privi di segni di cancellatura, sono di decifrazione molto incerta, soprattutto a causa della scarsa nitidezza dell'inchiostro del termine soprascritto (*stricte*), aggiunto nello stesso momento in cui sono state operate le correzioni di cui sopra, e delle sue dimensioni estremamente ridotte. Branca e Pastore Stocchi scelsero di non inserirli nell'edizione critica del testo, e nella trascrizione sussidiaria proposero di interpretarli come *sententia* (per il termine soprascritto) e *sua* (per quello in rigo; cfr. BRANCA-PASTORE STOCCHI 1972, III, 123). *Sententia* pare, tuttavia, lettura assai improbabile, dato che la parola poliziana (che, tra l'altro, non riporta segni di abbreviazione), si presenta piuttosto breve, di non più di 5-7 lettere, molto probabilmente iniziante con *str-*, per cui ci è sembrato plausibile che potesse trattarsi, per l'appunto, dell'avverbio *stricte*. Per quanto riguarda il termine in rigo abbiamo proposto, invece, la lettura *se*. Se quest'interpretazione è corretta, il Poliziano avrebbe poi ommesso, nel corso della sua revisione, di cancellare il pronome, per aggiungerlo, soprascrivendolo, dopo l'«interpretationem hanc» della riga successiva.

Traduzione

Aristotele, nel primo libro della *Fisica*, suscitò grandissimi scompigli tra Averroè e Tommaso d'Aquino e altri filosofi di questo tipo, poiché può sembrare che negli *Analitic Posteriori* abbia scritto sugli universali e sui particolari in maniera diversa da quanto ha scritto nel libro sulla natura di cui abbiamo detto.

Le parole di Aristotele nel primo libro dei *Posteriori*, se si vogliono tradurre letteralmente, sono queste: «Le cose anteriori e più note sono da intendersi in due sensi. Infatti non è la stessa cosa ciò che è anteriore per la natura e ciò che è anteriore per noi, né è lo stesso ciò che è più noto a lei e ciò che è più noto a noi. Dico dunque che, per quanto ci riguarda, sono anteriori e più note le cose più vicine ai sensi; in assoluto invece sono anteriori e più note quelle che sono le più lontane dai sensi. Le più lontane sono soprattutto le cose che sono universali - così infatti traduco τὰ καθόλου - le più vicine le particolari - che Aristotele chiama τὰ καθ'ἑκαστα; e queste - dice - sono opposte tra loro» [ARISTOT. *APo.* 71b 33-72a 5]²⁵². Fin qui Aristotele nei *Posteriora*.

D'altro lato nel primo libro della *Fisica* le sue parole possono essere tradotte alla lettera all'incirca così: «Il procedimento naturale è da ciò che è a noi più noto ed evidente a ciò che è più noto ed evidente alla natura in sé. Infatti non sono le stesse cose ad essere per noi note sia in maggior grado sia a livello assoluto. Di conseguenza è necessario che si proceda in questo modo, cioè da quelle che sono meno evidenti alla natura, ma più a noi, a quelle che sono note ed evidenti in modo maggiore alla natura.

Sono dunque note ed evidenti a noi in primo luogo le cose che si presentano più confuse. In un secondo momento, poiché le suddividiamo, si chiarificano da queste gli elementi e i principi costitutivi» [ARISTOT., *Phys.* 184a 16-23].

Le altre parole di Aristotele che seguono sotto queste, poiché qui sta il cardine di tutta la questione, prima le riporterò in greco, poi le tradurrò anche in latino:

«Διὸ ἐκ τῶν καθόλου – inquit – εἰς τὰ καθ'ἑκαστα δεῖ²⁰ προΐεναι· τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμότερον, τὸ δὲ καθόλου²¹ ὅλον τί ἐστι· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὥσπερ μέρη τὸ καθόλου» [ARISTOT., *Phys.*, 184a 23-26].

«Dunque – dice - bisogna procedere dagli universali ai particolari; infatti ciò che è il tutto è più noto ai sensi, ma l'universale stesso è un tutto: difatti comprende in sé come parti molte cose».

Dopo questo prosegue all'incirca così: «Avviene in qualche modo questo medesimo fenomeno in qualche modo con i nomi stessi messi in relazione con il concetto che esprimono²⁵³: essi

²⁵² Scelgo di tradurre «πρότερα» con 'anteriori' seguendo ZANATTA 1996, II, 12: «Sono anteriori e più note in due sensi: ché non è identica una cosa anteriore rispetto a noi, né lo è una cosa più nota ed una più nota per noi. Chiamo 'anteriori e più note rispetto a noi' le cose che sono più vicine alla sensazione, 'anteriori e più note in senso assoluto' quelle che ne sono più distanti; e distanti al massimo grado sono le cose massimamente universali, vicine al massimo grado le cose individuali; e queste si oppongono tra loro». Nella stessa direzione va la traduzione inglese dell'edizione TREDENNICK 1976: «There are two senses in which things are prior and more knowable. That which is prior in nature is not the same as that which is prior in relation to us, and that which is <naturally> more knowable is not the same as that which is more knowable by us. By 'prior' or 'more knowable' in relation to us I mean that which is nearer to our perception, and by 'prior' or 'more knowable' in the absolute sense I mean that which is further from it. The most universal concepts are furthest from our perception, and particulars are nearest to it; and these are opposite to one another».

²⁵³ ARISTOT. *Phys.*, 184b 10: «Πέπονθε δὲ ἐπὶ ταῦτο τοῦτο τρόπον τινὰ καὶ τὰ ὀνόματα πρὸς τὸν λόγον». CARTERON 1952 traduce: «Il en va ainsi, en quelque manière, pour les noms relativement à la définition». Meno precisa la traduzione di ZANATTA 1999, 134: «Si trovano in questa stessa condizione, in un certo modo, anche i nomi rispetto al discorso». *Ibid.*, n. 2 lo studioso osserva, però: «*Discorso* (λόγος) qui, come in molti passi di

significano per l'appunto un tutto indistinto, come per esempio *cerchio*; la sua definizione lo distingue poi nei particolari. Così i bambini all'inizio chiamano padri tutti gli uomini, madri tutte le donne, in seguito distinguono un uomo da un altro» [ARISTOT. *Phys.*, 184b 10-15]. Fino a questo punto sono parole di Aristotele.

Sembra dunque che quanto afferma in questo passo contrasti con quanto aveva scritto nel primo libro degli *Analitici Posteriori*. Lì infatti sostiene che siano più noti ai sensi i particolari, più noti invece alla natura gli universali. Ora, al contrario, sostiene che sia opportuno procedere da ciò che è più noto a noi e che più noti dei particolari sono gli universali, e tutto il resto che segue e dice all'incirca la stessa cosa.

Non mi va di riferire in questo luogo quanto dice Averroè, quanto Tommaso, quanto altri e con quale accanimento si combattano sulla questione, poiché pedanterie di questo tipo sono lontane dal proposito dei *Miscellanea*. Dirò soltanto quanto riguarda la questione specifica, cioè che Aristotele intende τὸ καθόλου in un modo nella *Fisica* e in un altro negli *Analitici Posteriori*. In questi ultimi, infatti, intende l'universale nel senso in cui lo intendono i dialettici, cioè che sia la specie o il genere: il che, inteso così, nessuno dubita che sia più lontano dalla sensazione del particolare. Chiamo particolare, per esempio, 'quest'uomo', 'quest'animale', 'questa pietra'; così come, al contrario, chiamo piuttosto universali l'uomo in sé o l'animale o la pietra e le altre cose intese in modo che non cadano sotto gli occhi né possano, per così dire, essere mostrate a dito.

Invece nella *Fisica* è inteso come universale ciò che è indistinto e confuso e quasi ἀδιάρθρον e, per dirlo più appropriatamente e alla latina, compreso sommariamente; dapprima infatti conosciamo una cosa sommariamente e, come si dice in greco, παχυμερέστερον, poi la osserviamo punto per punto e nei particolari e come più attentamente: come, per esempio, se uno che sta per comprare un cavallo prima ne consideri la grandezza del corpo e l'ampiezza e la proporzione delle membra, e poi rivolga la sua attenzione alle singole parti, se la testa sia corta, il collo eretto, lo zoccolo ristretto, cavo, arrotondato, e altre cose di questo genere. Quel modo precedente sarà dunque quello che Aristotele chiama τὸ καθόλου, cioè sommariamente; questo posteriore, invece, è ciò che il medesimo Aristotele chiama τὸ καθ'ἕκαστον, cioè nei particolari. A questo è pertinente anche ciò che viene aggiunto riguardo al nome e alla definizione e agli uomini e ai padri e alle donne e alle madri; e questo io ho già constatato essere così allora, quando, circa quattro anni fa, commentavo quei libri naturali di Aristotele ad alcuni dotti.

Ma poi mi imbattei nei commentari di un certo Teodoro Metochita, che confermavano questa nostra opinione con queste parole:

«Διὰ τοῦτο καί, φησί, πρῶτον ἡμῖν ἐστὶν εἰδέναι αὐτὸ τὸ καθόλου, ἥτοι τὸ ὡς ὅλον νοούμενον καὶ συγκεχυμένον καὶ ἀόριστον. Παραχρηῆται γὰρ ἐνθάδε τῷ τοῦ καθόλου ὀνόματι· ἄλλως ἢ ὡς αὐτὸς διορίζεται ἐν τοῖς Λογικοῖς καὶ ἀντὶ τοῦ ὀλικοῦ καὶ ὀλοσχερεστέρου τίθησιν ἢ τὰ κατὰ μέρος καὶ ἐξ ὧν συντίθεται. Πρῶτον γὰρ τὸ ὅλον γινώσκομεν, ἥτοι ὅτι τόδε Σωκράτης ἐστίν· εἶτα τὰ μέρη αὐτοῦ ἐξ ὧν τὸ ὅλον καὶ ὁ Σωκράτης ἀπαρτίζεται, ἥτοι τόδε ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ τάδε αἱ χεῖρες καὶ τάδε οἱ πόδες καὶ τὰλλα ἐξῆς αὐτοῦ μόρια ἢ καὶ τὰ ἀπλᾶ σώματα καὶ στοιχεῖα ἐξ ὧν συντίθεται» [THEOD. METOCH., *De phys. auditu*, I, 1].

Se qualcuno chiedesse di sentire queste parole in latino, forse non inappropriatamente si potranno tradurre in questo modo: «E perciò – dice – per prima cosa conosciamo l'universale in sé,

Aristotele [per cui cfr. BONITZ 1955, 434b 13], significa *definizione*. Lo attesta l'esempio immediatamente successivo del cerchio, dove compare il termine ὀρισμός». Corsivi nel testo.

cioè ciò che è appreso come un tutto e confuso e indeterminato. In questo luogo, infatti, fa un uso diverso del nome dell'universale stesso: lo intende in altro modo, infatti, rispetto a come lui stesso lo ha definito nella *Logica* e nel senso di ciò che denominiamo a partire dal tutto in sé e che è compreso più sommariamente piuttosto che ciò che è detto punto per punto e ciò che, insomma, è un componente di quello. Prima infatti conosciamo il tutto, per esempio che quello che viene è Socrate; poi le parti da cui Socrate stesso è costituito, per esempio che questa è la testa, queste sono le mani, questi i piedi e infine le altre sue parti o anche corpi semplici ed elementi dai quali è composto».

Forse potresti ricavare le stesse considerazioni anche da Simplicio, sebbene espresse in maniera più oscura.

Ma essendo io venuto a discutere a questo proposito con un filosofo non ignorante tra questi rozzi, quegli negò che avrebbe accettato quest'interpretazione di Aristotele finché io non avessi mostrato che anche altrove lo stesso Aristotele avesse usato in questo senso quel termine, che per lui è τὸ καθόλου e che noi rendiamo sempre con *universale*. Certamente io allora non potei mai addurre un luogo in cui Aristotele lo usasse in questo senso. Ma l'anno scorso, quando tenevo un corso pubblico sul primo libro dei *Primi Analitici*, per caso mi cadde l'occhio proprio su quello che cercavo: le parole stesse, dunque, che in Aristotele sono nel primo libro degli *Primi Analitici*, nel capitolo sull'abbondanza delle proposizioni, suonano precisamente così:

«Καθόλου μὲν οὖν ὃν δεῖ τρόπον τὰς προτάσεις ἐκλέγειν εἴρηται σχεδόν· δι' ἀκριβείας δὲ διεληλύθαμεν ἐπὶ τῇ πραγματείᾳ τῇ περὶ τὴν διαλεκτικὴν» [ARISTOT., *APr.*, 46a 28-30]²⁵⁴.

²⁵⁴Traduzione di ZANATTA 1996, I, 331: «In generale, dunque, il modo in cui si devono scegliere le proposizioni è stato suppergiù esposto; con precisione ne abbiamo trattato nello studio sulla dialettica». Corsivo mio.

Entimema

Il capitolo dei II *Miscellanea* che Angelo Poliziano intitola all'entimema è particolarmente significativo e ricco di dottrina. Nel corso di questo breve testo l'umanista, sorretto da una conoscenza approfondita e meditata della *Rhetorica* e dell'*Organon* di Aristotele, riesce a restituire all'entimema la sua centralità di strumento retorico per eccellenza e a riportarlo al suo significato originario, fedele agli enunciati del filosofo greco.

Sulle orme di Angelo Poliziano siamo invitati anche noi a riflettere, prima di tutto, sulle definizioni di entimema presenti negli scritti aristotelici: chiariti meglio ruolo e senso di questo particolare tipo di argomentazione nel contesto della filosofia dello Stagirita, saremo in grado di illustrare in modo più esauriente i motivi che hanno portato molti interpreti antichi e recenti a fraintendere le parole di Aristotele e, contestualmente, verranno alla luce in maniera evidente la portata e la modernità del contributo poliziano al riguardo di questa specifica tematica.

1. L'entimema in Aristotele²⁵⁵

a. L'entimema come elemento centrale della retorica

Se si apre la *Rhetorica* di Aristotele e se ne comincia a scorrere il testo ci si imbatte quasi subito nella parola ἐνθύμημα. La prima occorrenza del termine si legge, infatti, nel breve passo introduttivo in cui Aristotele lamenta il fatto che i manuali di retorica del suo tempo si soffermino solo su quanto è, di fatto, estraneo alla disciplina oratoria, e non tocchino minimamente ciò che costituisce, invece, il σῶμα τῆς πίστεως, 'il corpo della persuasione', vale a dire, per l'appunto, l'entimema²⁵⁶.

In un suo celebre ed importante contributo sull'entimema, Burnyeat ha osservato come la metafora aristotelica del «'corpo' della persuasione» risulti, in verità, nelle traduzioni moderne, poco chiara²⁵⁷, mentre ben chiaro sarebbe l'intento del filosofo di indicare, con quest'espressione, la parte più importante della retorica²⁵⁸. Si deve a Rapp aver fatto, in tempi più recenti, il punto sulla questione, riassumendo il dibattito precedente sul

²⁵⁵ Data l'ampiezza del tema verranno qui tracciati gli aspetti più strettamente funzionali alla comprensione e all'inquadramento della questione dell'entimema nel contesto del capitolo poliziano; in relazione ai concetti via via menzionati nel discorso si segnaleranno in nota alcune delle linee interpretative più significative adottate dalla critica in tempi recenti e si provvederà ad indicare i principali riferimenti bibliografici necessari all'approfondimento. Per una riflessione sulla situazione della ricerca moderna sull'entimema e una rassegna bibliografica generale degli studi moderni sul tema si rimanda in particolare a SPRUTE 1982, 22-31; NATALI 2000, 20-31; ZANATTA 2004^a, 26-34.

²⁵⁶ ARISTOT. *Rhet.* 1354a 11-16: «Νῦν μὲν οὐκ οἱ τὰς τέχνας τῶν λόγων συντιθέντες οὐδὲν ὡς εἰπεῖν πεπορίσασιν αὐτῆς μόριον· αἱ γὰρ πίστεις ἔντεχνόν ἐστι μόνον, τὰ δ' ἄλλα προσθήκαι· οἱ δὲ περὶ μὲν ἐνθυμημάτων οὐδὲν λέγουσιν, ὅπερ ἐστὶ σῶμα τῆς πίστεως, περὶ δὲ τῶν ἔξω τοῦ πράγματος τὰ πλείστα πραγματεύονται» (trad. ZANATTA 2004^a, 142: «Ebbene, nel tempo odierno, coloro che hanno composto le *Arti dei discorsi* non hanno fornito, per così dire, nessuna parte di questa disciplina (ché soltanto le persuasione sono <materia> tecnica, laddove gli altri <elementi> sono aggiunte), ed essi non dicono nulla degli entimemi – materia che costituisce il *corpo della persuasione*-, ma per la massima parte trattano dei <temi> esterni alla cosa»).

²⁵⁷ Diamo conto qui di seguito delle più note traduzioni moderne dell'espressione attualmente a nostra disposizione: trad. francese di DUFOUR 1932, 71: «corps de la preuve»; trad. inglese di FREESE 1975, 5: «the body of proof» (già in ROSS 1923, 271); trad. tedesca di RAPP 2002, I, 19: «Leib der Überzeugung»; trad. italiana di ZANATTA 2004^a, 142: «corpo della persuasione».

²⁵⁸ BURNYEAT 1996, 91-94; la nozione era già stata chiaramente accennata da COLE 1991, 15-16.

controverso significato dell'espressione²⁵⁹. Se alla fine dell'Ottocento alla metafora del corpo era stato attribuito il valore di 'sostanza', distinta da ciò che è accessorio come, per esempio, sono i vestiti rispetto al corpo²⁶⁰, a metà del secolo scorso si è passati, invece, soprattutto per opera di Grimaldi, ad intendere «σῶμα» piuttosto come la struttura, la cornice entro la quale si costruisce, per l'appunto, il discorso²⁶¹. Non era, però, certo intenzione di Grimaldi quella di sottrarre all'entimema, pur inteso come «container [...] which incorporates, or embodies, the πίστεις»²⁶², la sua centralità: egli precisava, infatti: «He [*scil.* Aristoteles] locates the enthymeme at the very center of the rhetorical process when he says quite explicitly that rhetoric, in the final analysis, directs itself to πίστεις and that the enthymeme incorporates πίστεις: "Enthymeme is the corporeal frame for πίστεις" (*Rhet.* 1354a 15)»²⁶³; e ancora: «enthymeme [...] is the key concept of his rhetorical analysis»²⁶⁴. È stato, però, soprattutto Burnyeat a ridare pienamente valore, in questo contesto, al significato di 'corpo' in qualità di parte centrale della retorica, di quanto, cioè, sta alla base della formulazione di un'argomentazione retorica, prima che vengano inserite delle aggiunte accessorie²⁶⁵.

Proprio in virtù della sua importanza in ambito retorico esso verrà anche definito, poco oltre, come κυριώτατον τῶν πίστειων, 'l'elemento più importante tra le persuasioni', cioè tra le argomentazioni che, all'interno di un discorso saldamente organizzato, raggiungono l'obiettivo – fondamentale nella retorica - di avere un efficace valore probante²⁶⁶.

Sui valori di πίστεις/πίστεις la critica ha discusso molto. In proposito ci riferiamo principalmente all'ancora fondamentale contributo di Grimaldi. In due importanti studi del 1957 e del 1972 lo studioso inglese assegna al termine tre 'livelli' di significato²⁶⁷: (a) πίστεις (ἐντεχνος) come l'argomento in sé, inteso tanto nei suoi aspetti più propriamente logici quanto nella sua capacità di stimolare, suscitando determinate emozioni, la convinzione nell'uditorio, nel quale si genererebbe uno stato mentale che può anch'esso definirsi come πίστεις (in questo senso sarebbero da intendersi come πίστεις, accanto all'ἐνθύμημα, anche ἦθος, πάθος e πρᾶγμα); (b) πίστεις come metodo, tecnica attraverso la quale l'oratore dà forma al contenuto e lo organizza in modo tale da produrre il senso di πίστεις nel suo uditorio (in questo senso l'entimema rientrerebbe appieno tra le πίστεις); (c) πίστεις come stato mentale di convinzione in cui si trova l'uditorio dopo aver assistito a un discorso efficace e ben strutturato. Analizzando le 41 occorrenze del termine nella *Rhetorica* Grimaldi giunge alla conclusione che l'entimema non faccia parte né si identifichi, in realtà, come è stato a lungo affermato dall'esegesi tradizionale, con le πίστεις ἐντεχνοί (cioè, per l'appunto, ἦθος, πάθος e πρᾶγμα), ma sia propriamente, secondo la seconda accezione individuata, lo strumento logico atto, attraverso l'uso delle stesse πίστεις, alla costruzione dell'argomentazione plausibile. Per questo motivo lo studioso interpreta l'espressione «σῶμα τῆς πίστειως» come «contenitore che incorpora» le πίστεις. In questo modo Grimaldi rigetta anche le accuse di incongruenza o di mancanza di unitarietà avanzate al testo della *Rhetorica*, secondo le quali l'entimema come 'corpo', in quanto materia inerte, non avrebbe potuto affatto ricoprire un ruolo centrale all'interno dell'argomentazione, ma si sarebbe trovato allo stesso livello delle altre πίστεις analizzate in *Rhet.* 1355b 25-1356a 30²⁶⁸. Un eccellente e chiaro riassunto del dibattito sulla questione, con particolare riguardo ai decisivi risultati interpretativi ottenuti

²⁵⁹ Cfr. RAPP 2002, II, 41-42.

²⁶⁰ Cfr. COPE-SANDYS 1877 I, 5-6; ma ancora MCCABE 1994, 140: «This opening salvo [*scil.* *Rhet.* 1354a 1-31] opposes the "body" of rhetoric to its clothes, rhetorical argument (the enthymeme) to improper attempts to sway the emotions of the jurors».

²⁶¹ Cfr. GRIMALDI 1958, 371-75.

²⁶² Vd. GRIMALDI 1957, 192; ID. 1972, 67-68.

²⁶³ GRIMALDI 1972, 54-55.

²⁶⁴ GRIMALDI 1972, 57.

²⁶⁵ Vd. BURNYEAT 1994, 10 n. 26. Sulla centralità dell'entimema molto chiare, seppur ormai datate, anche le osservazioni contenute in MAIER 1900, 474-75. Per le critiche (di fatto scarsamente consistenti) alla centralità dell'entimema nella *Rhetorica* aristotelica si rimanda ancora all'approfondita disamina presente in RAPP 2002, II, 43-44. Per la presenza di metafore simili nel *corpus* aristotelico vd. RAPP 2002, II, 42; per l'analogia tra il λόγος e il corpo vd. ZANATTA 2004^a, 31 n. 31.

²⁶⁶ ARISTOT. *Rhet.* 1355a 7-8: «Ἐστὶ τοῦτο [*scil.* τὸ ἐνθύμημα] κυριώτατον τῶν πίστειων» (ZANATTA 2004^a, 144: «Questo [*scil.* l'entimema] è il più importante tra le persuasioni»).

²⁶⁷ Cfr. GRIMALDI 1957, 188-92 e ID. 1972, 58-66.

²⁶⁸ Vd. GRIMALDI 1972, 56-57. Una ripresa delle argomentazioni di Grimaldi si trova in CORTÉS GABAUDAN 1994, 205-207. Per la critica a Grimaldi e il valore di πίστεις come equivalente di ἀπόδειξις nei luoghi sopra citati si cfr. RAPP 2002, II, 34-37 e 118-19.

da Grimaldi, è stato recentemente presentato da Zanatta²⁶⁹: la molteplicità dei significati del termine, per Zanatta non perfettamente riconducibili ad un'unità di genere, suggerisce l'esistenza di una relazione tra i vari significati «scandita secondo ἰσωνυμία πρὸς ἕν»²⁷⁰. Non trascurabile anche il parere di Piazza, secondo cui le πίστεις, al plurale, vanno intese come gli *strumenti* con cui l'oratore convince il suo pubblico, per cui vanno interpretate come *prove e argomentazioni*, mentre πίστις al singolare avrebbe un valore più generico e difficilmente traducibile in italiano²⁷¹. In questo senso la studiosa ritiene che ἦθος (il carattere dell'oratore) e πάθος (il sentimento dell'uditorio) non siano prove extra-logiche separate dall'entimema, ma aspetti che l'argomentazione retorica deve essere in grado di incorporare e prove tecniche, cioè fonti adatte alla costruzione di entimemi efficaci²⁷². Per un uso più generico di πίστις nel senso di «convinzione», oltretutto «dimostrazione» propende, invece, McCabe: «Rhetoric is about conviction, and conviction is demonstration of a kind – for we are convinced most of all when we accept that the point has been demonstrated. This is achieved by the enthymeme»²⁷³.

Ma in che cosa consiste esattamente l'entimema per Aristotele? La risposta è, in fin dei conti, semplice, seppur non così scontata. Se facciamo nostro il suggerimento di Burnyeat²⁷⁴ e immaginiamo di sedere tra le file degli studenti dei corsi pomeridiani di Aristotele (destinati a un pubblico meno selezionato e con minor preparazione tecnica, e perciò dedicati a tematiche meno complesse e più vicine alla sensibilità dell'uditorio, come quelle retoriche)²⁷⁵, possiamo facilmente immaginare che Aristotele non avrà certo voluto disorientare i suoi allievi utilizzando, fin da subito, un vocabolo troppo tecnico o comunque di difficile comprensione. Se ci facciamo guidare dall'etimologia possiamo pensare che con ἐνθύμημα il filosofo abbia voluto indicare, innanzitutto, quella considerazione che abbiamo in mente o in cuore, e che vorremmo riuscire a comunicare adeguatamente a chi ci ascolta, o, meglio, il frutto della nostra riflessione su un determinato problema, più o meno complesso, su cui ci siamo, in qualche modo, affannati nel cercare una spiegazione, una motivazione o una conclusione plausibilmente logica.

Un vocabolo come ἐνθύμημα, dotato dunque di una sua qualche immediatezza espressiva, si colloca perfettamente, fra l'altro, tra i numerosi termini con suffisso in -μα, indicanti il risultato di un'azione (in questo caso dell'ἐνθυμέομαι, del ponderare, del pensare con l'animo), impiegati da Aristotele per dare un nome alle varie tipologie di sillogismo da lui individuate: in *Top.* 162a 15-18 il filosofo designa, infatti, con φιλοσόφημα il sillogismo apodittico, con ἐπιχείρημα il sillogismo dialettico, con σόφισμα il sillogismo eristico e con ἀπόρημα il sillogismo dialettico che conclude in maniera contraddittoria.

²⁶⁹ ZANATTA 2004^a, 28-33.

²⁷⁰ ZANATTA 2004^a, 31.

²⁷¹ PIAZZA 2000, 63 n. 19.

²⁷² PIAZZA 2000, 135-45.

²⁷³ MCCABE 1994, 141. In proposito cfr. ancora RAPP 2002, II, 17, per cui le πίστεις sono, in sostanza, le «Überzeugungsweisen». Sull'influsso esercitato dalla dottrina aristotelica delle πίστεις sulla retorica post-aristotelica vd. SOLMSEN 1941^b, 39, 47-48, 174; per un significativo *excursus* sulla trasformazione del ruolo di ἦθος e πάθος nella retorica post-aristotelica (dalla posizione degli Stoici, generalmente affatto contrari a un tipo di retorica volto al risveglio delle emozioni, a quella di Cicerone e Quintiliano, i quali reinseriscono il *delectare* e il *movere* tra gli scopi che il buon oratore deve cercare di raggiungere, fino a giungere a Marziano Capella e Minuciano Felice) si vd. ancora SOLMSEN 1941^b, 178-82 con i numerosi riferimenti bibliografici indicati nelle note.

²⁷⁴ Vd. BURNYEAT 1996, 91-93.

²⁷⁵ Per l'insegnamento pomeridiano della retorica da parte di Aristotele vd. QUINT. III.1.14: «Postmeridianis scholis Aristoteles praecipere artem oratoriam coepit» e AUL. GELL. *Noct. Att.* XX.5.1-5. Cfr. anche WIELAND 1958, 340; alla complessa questione dell'individuazione di un uditorio ben preciso per i corsi aristotelici (con particolare riguardo proprio per le lezioni pomeridiane) si è dedicato, in tempi più recenti, CLAYTON 2004.

Ma per comprendere meglio la scelta di questo vocabolo dovremmo anche cercare di inquadrare il lessico aristotelico nell'uso del suo tempo e di quello a lui precedente²⁷⁶.

b. L'entimema da Sofocle ad Aristotele

Le prime attestazioni del sostantivo ἐνθύμημα nella letteratura prearistotelica si possono ritrovare in due luoghi sofoclei (SOPH. OC. 292 e 1199)²⁷⁷, in cui l'interpretazione comune dei moderni lo ha il più delle volte accostato ad ἐννόημα (pensiero, idea)²⁷⁸. Si sa bene, però, che θυμός e νοῦς non sono esattamente sovrapponibili, per cui 'avere qualcosa ἐν θυμῷ' non può corrispondere *tout court* ad 'avere un pensiero in mente': in Sofocle, infatti, ἐνθύμημα sembrerebbe denotare qualcosa di più profondo (e più puntuale) di un semplice 'pensiero' – in tragedia il vocabolo indicherebbe, infatti, un'intima considerazione su una situazione che coinvolge fortemente l'animo di chi parla e di chi ascolta, un grave ragionamento, carico di conseguenze e fonte di preoccupazioni²⁷⁹.

²⁷⁶ Si riprendono qui alcune delle acute osservazioni di GRIMALDI 1972, 70-82, cui naturalmente si rinvia per approfondimenti sulla presenza e sul valore di ἐνθύμημα nella letteratura prearistotelica.

²⁷⁷ SOPH. OC. 292-94: «[Χορός:] ταρβείν μὲν, ὃ γεραῖέ, τὰνθυμήματα / πολλή 'στ'ἀνάγκη τὰπὸ σοῦ· λόγοισι γὰρ / οὐκ ὠνόμασαι βραχέσι» (per completezza cfr. anche ELMSLEY 1825, I, 57, sch. ad v. 293: «λόγοισι γὰρ οὐκ ὠνόμασαι· ὅσα εἰρηταί σοι ἐνθυμήματα περὶ τῆς σωτηρίας τῶν Ἀθηνῶν»); SOPH. OC. 1199-1200: «[Ἀντιγόνη:] ἔχεις γὰρ οὐχὶ βιαῖα τὰνθυμήματα, / τῶν ὄντων ἀδέρκτων ὀμμάτων τητώμενος». Per l'analisi semantica di ἐνθύμηματα in questi due luoghi si veda in *primis* PIAZZA 2000, 34-38: all'autrice preme mettere in evidenza soprattutto come il termine indichi, in questi due passi, le argomentazioni e le ragioni che stanno alla base di una scelta, e come il vocabolo si trovi qui inserito in un contesto che è vicino a quello della pratica oratoria. In proposito cfr. anche KAMERBEEK 1984, VII, 61-62: «Here [OC. 292] and in 1199 the first occurrences of the word [ἐνθύμημα], which was to become important in its Aristotelian meaning of 'rhetorical syllogism' [in proposito vd. *infra* § 1.c]». Commentando SOPH. OC. 292 Kamerbeek rende ἐνθυμήματα con 'arguments raising scruples', sulla base del significato di 'scruple' attribuito ad ἐνθύμιον in HDT. VIII 54 («Ἐκέλευε [scil. Ξέρξης] τρόπῳ τῷ σφετέρῳ θῦσαι τὰ ἱρὰ ἀναβάνας ἐς τὴν ἀκρόπολιν, εἴτε δὴ ὄν ὄψιν τινὰ ἰδὼν ἐνυπνίου ἐνετέλλετο ταῦτα, εἴτε καὶ ἐνθύμιον οἱ ἐγένετο ἐμπρήσαντι τὸ ἱρόν»); SOPH. OT. 738-39 («[Οἰδίπους:] ὦ Ζεῦ, τί μου δράσαι βεβούλευσαι πέρι; / [Ἰοκάστη:] τί δ'ἔστί σοι τοῦτ', Οἰδίπους, ἐνθύμιον»); EUR. Her. 721-23 («[Ἀμφιτύων:] μέτοχος ἂν εἶην τοῦ φόνου δράσας τόδε. / [Λύκος:] Ἥμεῖς <δ'>, ἐπειδὴ σοὶ τόδ'ἔστ'ἐνθύμιον, / οἱ δειμάτων ἔξωθεν ἐκπορεύσομεν / σὺν μητρὶ παῖδας»). Sul valore di ἐνθύμιον in EUR. Her. 722 cfr. anche WILAMOWITZ 1895, II, 162. Per SOPH. OC. 1199-1200 cfr. JEBB 1889, II, 189: «ἐνθυμήματα: 'the food for meditation' (on the evils of anger) which his blindness might furnish» e BURNYEAT 1994, 11.

²⁷⁸ Per l'accostamento di ἐνθύμημα ad ἐννόημα cfr. GRIMALDI 1972, 70-71. Anche il verbo ἐνθυμέομαι e l'aggettivo ἐνθύμιος non contano, complessivamente, che uno scarso numero di attestazioni nella letteratura prearistotelica giunta fino a noi. Per la lista completa cfr. ancora *ibid.*, 71 n. 18. Da KAMERBEEK 1984, 61-62 viene messo, poi, in particolare rilievo come il verbo ἐνθυμέομαι non compaia, in tragedia, che una sola volta (AESCH. Eum. 222: «[Ἀπόλλων:] Τὰ μὲν γὰρ οἶδα κάρτα σ' ἐνθυμουμένην, / τὰ δ'ἐμφανῶς πράσσουσιν ἡσυχαιτέρων»). Per una riflessione su uso e valore semantico di ἐνθυμέομαι ed ἐνθύμιος cfr. anche WILAMOWITZ 1895, II, 162. Per un'analisi particolare dei vari termini legati all'ἐνθυμέομαι nell'uso prearistotelico si rimanda al capitolo dedicato da Piazza alla 'preistoria dell'entimema' (PIAZZA 2000, 11-42). A conclusione dell'esame delle fonti, l'autrice identifica sei caratteristiche comuni ai termini relativi alla sfera indicata dal verbo: la finalità persuasiva delle attività legate a tale tipo di riflessione; il coinvolgimento della sfera emotiva nell'attività cognitiva; il costante riferimento alla sfera dell'azione (attraverso dei discorsi devono essere fornite le ragioni che motivano una determinata ed importante scelta); il criterio di valutazione pragmatico dell'efficacia degli 'entimemi', i quali hanno sempre un obiettivo pratico (il coinvolgimento-convincimento dell'uditorio); il riferimento ad un contesto argomentativo e il richiamo ad una conoscenza di tipo congetturale (l'ἐνθυμέομαι presuppone solitamente un tipo di conoscenza fallibile).

²⁷⁹ Cfr. BURNYEAT 1996, 92-93. VALIAVITCHARSKA 2013, 249-251 osserva, comunque, che già alcuni filologi bizantini (per es. Demetrio Triclinio) avevano proposto di analizzare in termini logico-dialettici alcuni drammi sofoclei (i quali facevano parte dei testi usati per l'insegnamento scolastico), individuando all'interno dei discorsi dei vari personaggi delle strutture argomentative di tipo sillogistico.

Ἐνθύμημα diventa più frequente, poi, in Senofonte, Isocrate ed Alcідamante, nelle cui opere ha continuato ad essere interpretato come equivalente di «pensiero», laddove invece – ribadisce Grimaldi – designerebbe, più precisamente, il «risultato dei pensieri, delle speranze, dei desideri di chi riflette»²⁸⁰. Passo decisivo nella specializzazione del termine sarebbe stata proprio – secondo quanto si apprende dalla dettagliata analisi di Piazza – l’orazione di Alcідamante *Sugli autori dei discorsi scritti*²⁸¹. Nella sua esposizione il retore, ergendosi a difensore del discorso estemporaneo, pronunciato ‘a braccio’, contro il discorso scritto²⁸², ricorre svariate volte alla parola ἐνθύμημα, per

²⁸⁰ Per le occorrenze di ἐνθύμημα vd. XEN. *An.* 3.5.12; *ibid.*, 6.1.21; *Cyn.* 13.9.3; *Hell.* 4.5.4; *ibid.*, 5.4.51; *Oec.* 20.24; ISOCR. *In Sophistas* (orat. 13) 16, 10; *Evagoras* (orat. 9) 10, 3; *ibid.*, 10, 7; *Antidosis* (orat. 15), 47, 2; *Panathenaicus* (orat. 12) 2, 4; ALCID., 19. Per l’esame delle occorrenze di ἐνθύμημα in Senofonte cfr. BURNYEAT 1994, 12: «These ἐνθυμήματα [in *An.* 6.1.21] are considerations one is swayed by when reflecting on an issue where conclusive argument is not to be had. They do not invite one to supply material the speaker left out, but on the contrary to attend seriously to what the speaker said»; e PIAZZA 2000, 38-41, in cui significativamente si nota, invece, come in *Cyn.* 13.9.3 ἐνθύμημα indichi con chiarezza il risultato della ricerca filosofica. Per la specializzazione del termine nel linguaggio isocrateo (in cui l’entimema diventa una forma espressiva mirante alla persuasione dell’uditorio) cfr. PIAZZA 2000, 45-50. Riguardo ad Isocrate osserva GRIMALDI 1972, 71: «There is no evidence to demonstrate that he [*scil.* Isocrates] is talking simply of “thought”. As a matter of fact when he wants to say “thought” he uses the more likely word διάνοια in the very passage of the *Evagoras* 10, 3 where he has just used ἐνθύμημα». Per un’interessante e dettagliata analisi delle orazioni isocratee in cui vengono ricercate, all’interno delle orazioni stesse, delle strutture entimematiche sulla base di quelle descritte da Aristotele nella *Rhetorica* cfr. GHIRGA-ROMUSSI 1993, 44-47.

²⁸¹ Cfr. PIAZZA 2000, 51-61. Originario di Elea in Eolia (Asia Minore), Alcідamante fu allievo di Gorgia e svolse la sua attività di maestro di retorica nell’Atene della prima metà del IV sec., dove fu a capo di una scuola di fedele impostazione gorgiana. Come retore, «occupa una posizione ben definita nel variegato mondo dei professionisti del discorso, <in quanto> costituisce il principale esponente di un modello di λόγος che, fondandosi eminentemente sull’improvvisazione, esalta il valore pregnante della *performance*, immediata ed efficace, nelle sedi che la città destina al suo esplicarsi, l’Assemblea e il tribunale. [...] Avverso a una codificazione rigorosa delle regole discorsive in un *corpus* teoricamente strutturato così come alla redazione scritta dei λόγοι [...], Alcідamante polemizza aspramente con i suoi rivali, gli altri maestri, e soprattutto quegli “scrittori di discorsi” tra cui non è difficile individuare, in un ruolo di primo piano, la figura prestigiosa di Isocrate» (GASTALDI 1993, 11-12). Su Alcідamante e la sua concezione della retorica restano utili, benché datate, le pagine di VAHLEN 1863, 491-511 e BLASS 1874, 317-35. Sull’importanza di Alcідamante e sul suo influsso sulla *Rhetorica* aristotelica (leggibile anche attraverso le critiche stesse rivoltegli da Aristotele nel terzo libro [vd. *Rhet.* 1406a 1-34, in cui l’eloquenza di Alcідamante viene criticata per la sua freddezza, data dall’uso eccessivo di nomi doppi e di espressioni lunghe negli epiteti]) vd. VAHLEN 1863, 491-501 e AVEZZÙ 1982, IX, XI-XIII. Per un esame del discorso Περὶ τῶν τοῦ γραπτῶς λόγου cfr. ancora BLASS 1874, 325-29 (in cui vengono analizzate non solo le motivazioni che Alcідamante porta a sostegno del discorso orale contro il discorso scritto, ma anche le modalità retoriche attraverso cui l’autore riesce a raggiungere il proprio obiettivo) e GASTALDI 1993, 17-18. Per un inquadramento completo del discorso di Alcідamante nel contesto dell’epoca (dalla complessa questione dell’interpretazione del discorso *Sugli autori dei discorsi scritti* come un manifesto contro la scuola retorica isocratea ad una rinnovata analisi delle ragioni di difesa del discorso orale su quello scritto) vd. BROWN 1914, 27-42, con i numerosissimi riferimenti bibliografici presenti nelle note al testo. Per i rapporti tra la retorica di Alcідamante e i modelli rappresentati dalla retorica di Isocrate e di Gorgia si rimanda, invece, a VAHLEN 1863, 512-22 (in part. vd. *ibid.*, 512-13: «Den Schüler des Gorgias also erkennen wir in unserer Rede deutlich, der aus der Schule seines Meisters [*scil.* Gorgia] beides, die kunstvoll ausgefeilte Epideixis und die Gewandheit der Stegreifberedsamkeit, sich angeeignet hat»; 521: «Einen Schüler des Gorgias also und Gegner des Isokrates erkennen wir in dem Verfasser dieser Rede, und beides war nach ausdrücklichen Zeugnissen Alkidamas») e, soprattutto, a GASTALDI 1993, 12-33, in cui la polemica tra Alcідamante e Isocrate, entrambi allievi di Gorgia, non viene solo analizzata dal punto di vista della dottrina retorica, ma viene anche inquadrata nel preciso contesto storico-politico che ne permette lo sviluppo.

²⁸² A proposito della predilezione di Alcідamante per il discorso orale sono molto importanti le osservazioni contenute in GASTALDI 1993, 13-19. La studiosa afferma che il rapporto tra la parola scritta e quella orale è inteso da Alcідamante come un rapporto di imitazione, per cui il λόγος γραφικός, mimesi della parola pronunciata oralmente, è e rimane sempre inferiore ad essa (cfr. ALCID. *Soph* 28). È naturale rilevare l’affinità di questa posizione alcідamantea con quella platonica espressa nel *Fedro* (benché la mancanza di testimonianze precise su possibili rapporti tra Alcідamante e Platone non renda possibile, in questo caso – come nota GASTALDI, 15, n. 10 –, determinare l’effettiva esistenza di un prestito). Il disprezzo manifestato nei confronti dei λόγοι γραφικοί non si traduce, tuttavia, in un rifiuto totale delle regole che sovrintendono alla costruzione dei discorsi: τὸ αὐτοσχεδιάζειν difeso dal retore greco è comunque il frutto di un costante esercizio preparatorio, per

indicare, secondo una prima e generica interpretazione, l'‘argomento’ di un'orazione, o la ‘prova’ necessaria in una dimostrazione retorica. Nel corso del testo manca, di fatto, una vera e propria definizione del termine, e questo potrebbe confermare quanto è già stato notato riguardo ad Aristotele, cioè che ἐνθύμημα fosse un vocabolo all'epoca non così insolito, o che comunque fosse ben compreso dal pubblico (per lo meno in ambiente sofistico)²⁸³. Nella sua difesa del discorso formulato oralmente, Alcideante sostiene che il bravo oratore sappia parlare improvvisando su qualsiasi tema, utilizzando con abilità gli entimemi e con facilità le parole. Caratteristica precipua dell'entimema alcideanteo è, infatti, il sapersi adattare alle varie circostanze in cui l'oratore deve pronunciare un discorso: esso è in grado, in virtù della sua duttilità, di risultare appropriato sia agli argomenti stessi di cui si tratta (πράγματα), sia ai desiderî (ἐπιθυμίας) di chi ascolta²⁸⁴. In questo senso gli entimemi andrebbero intesi, dunque, come «le linee di fondo delle argomentazioni che l'oratore dovrà sviluppare»²⁸⁵, sforzandosi di volta in volta, a seconda del pubblico e delle circostanze, nel trovare le parole più adatte a colpire il θυμός di chi ascolta convincendolo della validità di ciò che sta affermando.

È probabilmente in modo analogo che gli allievi di Aristotele intendevano quella definizione di entimema come ‘corpo’ – o, come forse potremmo dire noi oggi più comunemente – ‘ossatura’ del discorso retorico e dell'argomentazione persuasiva. Per comunicare una propria convinzione o persuadere i propri ascoltatori, infatti, chi parla non può far altro che esporre le proprie riflessioni in

cui diventa fondamentale il ruolo della scuola e del maestro di retorica. L'insegnamento scolastico deve essere in grado, infatti, di far apprendere all'allievo vari modelli di discorsi, adatti alle circostanze più diverse, e che permettano al giovane oratore di esercitare la propria arte su qualsiasi argomento.

²⁸³PIAZZA 2000, 53-54.

²⁸⁴ALCID. *Soph.* 3: «Εἰπεῖν μὲν γὰρ ἐκ τοῦ παραυτίκα περὶ τοῦ παρατυχόντος ἐπεικῶς, καὶ ταχεῖα χρῆσασθαι τῶν ἐνθυμημάτων καὶ τῶν ὀνομάτων ἐπιθυμίας, καὶ τῷ καιρῷ τῶν πραγμάτων καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν ἀνθρώπων εὐστόχως ἀκολουθεῖν καὶ τὸν προσήκοντα λόγον εἰπεῖν, οὔτε φύσεως ἀπάσης οὔτε παιδείας τῆς τυχούσης ἐστίν». Si mettano a confronto due diverse traduzioni italiane di questo passo, con particolare attenzione alla resa di ἐνθυμήματα: GASTALDI 1993, 34: «Improvvisare abilmente un discorso secondo le esigenze del momento, reperire rapidamente le *argomentazioni* e non rimanere a corto di parole, adeguarsi alle circostanze e alle aspettative del pubblico pronunciando il discorso più appropriato non è prerogativa né di una qualsiasi persona né di una cultura qualunque»; PIAZZA 2000, 52: «Parlare a braccio in modo brillante su un tema qualsiasi, utilizzare con destrezza gli *entimemi* e con facilità le parole, farsi guidare opportunamente dalle singole occasioni e dai desiderî degli ascoltatori, in modo da ottenere un buon risultato e pronunciare un discorso adeguato [è abilità del buon oratore]». ALCID. *Soph.* 18: «Πάντες γὰρ ἂν ὁμολογήσειαν τὰ μικρὰ τῶν μεγάλων καὶ τὰ πολλὰ τῶν ὀλίγων χαλεπότερον εἶναι μαθεῖν καὶ μνημονεῦσαι. Περὶ μὲν οὖν τοὺς αὐτοσχεδιασμοὺς ἐπὶ τῶν ἐνθυμημάτων δεῖ μόνον τὴν γνώμην ἔχειν, τοῖς δ'ὀνόμασιν ἐκ τοῦ παραυτίκα δηλοῦν· ἐν δὲ τοῖς γραπτοῖς λόγοις καὶ τῶν ὀνομάτων καὶ τῶν ἐνθυμημάτων καὶ <τῶν> συλλαβῶν ἀναγκαῖόν ἐστι ποιεῖσθαι τὴν μνήμην καὶ τὴν μάθησιν ἀκριβῆ». [Nel riportare il passo mi discosto dal testo dell'ed. AVEZZÙ 1982, per cui «καὶ τῶν ἐνθυμημάτων», pur essendo attestato nei codici, andrebbe espunto, così come avveniva già nell'ed. BLASS 1881²: l'espunzione, accolta dal Blass, è però opera, in realtà, già del Dobree, il quale riteneva evidentemente insolito trovare un riferimento agli ἐνθυμήματα a fianco di ὀνόματα e συλλαβαί.] Si confrontino ancora le due traduzioni del passo: GASTALDI 1993, 37: «Tutti possono essere d'accordo nel ritenere che è più difficile imparare e tenere a mente i dettagli che i grossi temi, parecchie argomentazioni piuttosto che poche. Nei discorsi improvvisati l'attenzione deve fissarsi solo sulle *argomentazioni principali*, mentre l'espressione verbale si sviluppa poi attraverso l'improvvisazione; quando i discorsi sono stati preventivamente scritti, al contrario, è necessario imparare a memoria, accuratamente, parole, argomentazioni, sillabe»; PIAZZA 2000, 54: «Tutti ammetteranno che ciò che è piccolo si impara e si ricorda con più difficoltà di ciò che è grande, così come ciò che è in misura maggiore rispetto a ciò che è meno numeroso. Ora, mentre nei discorsi a braccio si devono tenere a mente solo gli *entimemi*, giacché le parole vanno inventate lì per lì, nei discorsi scritti invece è necessario tenere a mente e imparare con precisione tanto gli *entimemi* che le parole e le sillabe». Per un commento su questo breve passo cfr. BROWN 1914, 31 (in cui l'autrice lascia chiaramente ad intendere di leggere il testo di Alcideante senza l'espunzione di «καὶ τῶν ἐνθυμημάτων», e di tradurre «ἐνθυμήματα» con «arguments»). Molte opinioni di Alcideante in merito alla superiorità del discorso orale saranno disapprovate da Quintiliano (in proposito vd. per es. *ibid.*, 29, n. 116; 37, n. 145; 58-66).

²⁸⁵Così PIAZZA 2000, 54. AVEZZÙ 1982, X parlava degli entimemi come di «grandi blocchi tematici».

maniera tale da stimolare la riflessione anche nel suo pubblico, fino a portarlo, se possibile, dalla propria parte. Ecco che così risulta più chiaro anche il significato della critica agli autori dei manuali di retorica del tempo con cui lo Stagirita apre il suo trattato²⁸⁶: per Aristotele non ha senso occuparsi profusamente di aspetti esterni (come, per esempio, le affezioni dell'anima), che sono elementi estranei all'argomentazione retorica in sé – ciò che conta veramente è, infatti, il modo in cui le considerazioni e le riflessioni più convincenti possono essere legate insieme nella maniera più logica ed efficace possibile²⁸⁷. Ad un primo stadio della sua analisi del metodo della retorica il filosofo greco vuol porsi, dunque, su un livello di massima comprensibilità, e quindi quasi di 'generalità' dell'enunciato: l'entimema è una riflessione, una considerazione ben ponderata, espressa con una sua certa qual struttura che sia in grado di risultare comprensibile e, a suo modo, convincente²⁸⁸.

²⁸⁶ Cfr. ARISTOT. *Rhet.* 1354a 10-14. Sui bersagli della critica aristotelica vd. BRUNSCHWIG 1994, 92-93 con i riferimenti bibliografici ivi indicati. In proposito può essere utile anche il confronto con quanto sostenuto da MCCABE 1994, 135-37. Sulla dipendenza, pur con i suoi caratteri specifici, di Aristotele da Platone per quanto concerne la critica ai manuali dell'epoca vd. SCHÜTRUMPF 1994, 102-105.

²⁸⁷ In proposito vd. WIELAND 1958, 330-32; GRIMALDI 1957, 188-89: in queste pagine l'autore ricorda come l'esegesi tradizionale abbia a lungo incluso ἦθος, πάθος ed ἐνθύμημα tra le πίστεις ἔντεχνοι, considerando i primi due come metodi non-logici di persuasione, e l'entimema, invece, come il metodo logico per provare qualcosa. Non c'è, però, alcun riferimento in Aristotele che possa far pensare che il filosofo avesse intenzione di trattare l'entimema come ἦθος e πάθος. Cfr. anche ID. 1958, 371-74 e RAPP 2002, II, 55-56. Su ciò che è ἔντεχνον o ἄτεχνον rispetto alla retorica in Aristotele, con particolare riguardo alla struttura argomentativa entimematica, cfr. MCCABE 1994, 141-47: la studiosa osserva qui come questa differenza non sia affatto di secondaria importanza per Aristotele, in quanto costituisce la base per la considerazione di un discorso o di un enunciato come legittimamente retorico o meno. Sulla sopravvivenza della divisione tra πίστεις ἔντεχνοι e ἄτεχνοι nella retorica post-aristotelica (con particolare attenzione per Quintiliano e Cicerone) possono costituire un punto di partenza per ulteriori indagini le osservazioni contenute in SOLMSEN 1941^b, 186-88.

²⁸⁸ Significativa in proposito l'osservazione di LANZA 1997, 227-28: «Il termine [entimema], privo di qualunque significato nelle lingue moderne, in tutte le traduzioni viene conservato, traslitterato e adattato alle diverse grafie, mai tuttavia tradotto. Eppure la sua traduzione non sarebbe difficile, in greco il suo valore è trasparente: denota l'oggetto del meditare, del riflettere, del pensarci su (ἐνθυμέομαι), ed è presente già prima di Aristotele nella prosa del IV secolo. Perché dunque si mantiene sempre rigorosamente la sua veste greca? Perché è stato costantemente inteso come *terminus technicus*. [...] Tuttavia l'irrigidimento preventivo del termine in un lessico specialistico non giova alla comprensione del significato dell'operazione aristotelica, nella quale e per la quale la parola serba e deve serbare sempre la propria trasparenza di vocabolo d'uso. Se infatti a 'entimema' sostituiamo 'riflessione', restituiamo al dettato di Aristotele gran parte della sua efficace ambiguità». Giova al nostro approfondimento anche quanto scrive PIAZZA 2000, 75: «La *Rhetorica* di Aristotele rappresenta, per un verso, la prima riflessione teorica esplicita sull'entimema e, per un altro, l'ultima opera nella quale la parola ἐνθύμημα mantiene viva la memoria del suo primitivo significato. Ciò che intendiamo sostenere è che, sebbene sia fuor di dubbio che con Aristotele ἐνθύμημα entra definitivamente a far parte del vocabolario tecnico della retorica, l'uso aristotelico della parola non è ancora opaco, come avverrà invece nella tradizione successiva, che pure da Aristotele prende le mosse. La memoria del significato non tecnico è anzi evidente nella caratterizzazione aristotelica dell'entimema come discorso eminentemente persuasivo, in grado di parlare all'essere umano nella sua interezza». Un'osservazione simile era stata esposta già nel 1951 dal Solmsen, il quale, soffermandosi sull'originalità della teoria aristotelica del sillogismo – per la quale, secondo il suo avviso, ogni confronto di tipo 'storico' con altre teorie logico-dialettiche risultava per lo più inadeguato, se non, di fatto, impossibile – affermava che gli unici concetti per cui poteva sussistere la possibilità di fare un paragone con le dottrine precedenti ad Aristotele erano quelli di 'entimema', 'probabilità', 'segno' ed 'evidenza' (per gli ultimi tre si vd. in part. *infra* § 1.d). Scriveva SOLMSEN 1951, 568: «The English terms [*scil.* 'enthymeme', 'probabilities', 'signs' and 'evidences'] are mere makeshifts and the reader cannot know what to make of this section [*scil.* il capitolo sull'entimema che Aristotele colloca alla fine del I libro degli *Analytica Priora* – in proposito vd. § 1.c *infra*] if the commentator does not inform him that what Aristotle here discusses are earlier, i. e., presyllogistic 'forms' of reasoning and arguing which orators, historians and medical writers had been using for about a hundred years and which must also have played a part in the law courts». Per un breve cenno all'origine dell'uso tecnico del termine 'sillogismo' molto utili come punto di partenza le riflessioni di SOLMSEN 1941^a, 414.

c. L'entimema tra retorica e logica

Partendo dal significato di base appena illustrato, Aristotele porta avanti il discorso attribuendo all'entimema delle definizioni via via più tecniche, che possano permetterne una migliore caratterizzazione.

In primo luogo il filosofo classifica l'entimema come un tipo di sillogismo:

[ἔστι] τὸ δ'ἐνθύμημα συλλογισμὸς τις (*Rhet.* 1355a 8)²⁸⁹.

Con tale affermazione Aristotele vuol quindi precisare che l'entimema, così come, per l'appunto, il sillogismo, è un procedimento deduttivo, capace, dunque, di trarre conclusioni particolari da casi generali. A questo punto, stabilita la corrispondenza tra entimema e sillogismo, il filosofo introduce una nuova definizione del termine:

καλῶ δ'ἐνθύμημα τὸν ῥητορικὸν συλλογισμὸν (*Rhet.* 1356b 4-5).

Se qualificare l'entimema come un sillogismo aveva fornito una sicura precisazione su che cosa fosse, più in concreto, tale tipo di argomentazione, l'aggiunta dell'aggettivo 'retorico' in questa seconda definizione non offre, di per sé, alcuna chiara enunciazione delle sue caratteristiche

²⁸⁹ Sull'uso aristotelico del τις enclitico per indicare 'una specie', 'un tipo' dell'oggetto o del concetto di cui si parla cfr. ZANATTA 2004^a, 33, n. 35. Tuttavia non tutti gli studiosi moderni di Aristotele sono stati - né sono tuttora - completamente concordi a riguardo dell'interpretazione di quest'espressione del filosofo greco, cosa niente affatto di poco conto, dal momento che cambia il valore e l'importanza complessiva della teoria aristotelica dell'entimema. Burnyeat ha sostenuto, per esempio, che con l'espressione «συλλογισμὸς τις» Aristotele non volesse tanto indicare 'un tipo di sillogismo' («a kind of syllogism»), quanto, piuttosto, 'qualcosa di simile a un sillogismo' («a syllogism of a kind»), intendendo, in questo senso, il 'sillogismo' in un'accezione più ampia e generica, che egli ha definito «more relaxed», cioè meno controllata rispetto a quella del lessico tecnico vero e proprio (BURNYEAT 1994, 13-19, 30 e ID. 1996, 94-99). In accordo con Burnyeat anche Piazza, che lo definisce «un certo sillogismo» (PIAZZA 2000, 9, 90-95). Una posizione intermedia tra le due interpretazioni è quella di Natali, che rimanda, in proposito, a un contributo di Barnes (BARNES 1981, 23-27): secondo Natali «l'entimema viene definito come 'συλλογισμὸς τις', una specie di sillogismo, o un sillogismo di un certo tipo», in quanto, come sostenuto da Barnes, in Aristotele «συλλογισμὸς» significa, in generale, 'argomentazione', e non, in senso ristretto, 'sillogismo'. Il sillogismo sarebbe, infatti, un tipo particolare di συλλογισμὸς, quello più perfetto, non usato, in realtà, nei ragionamenti umani, ma utile per controllare la validità degli stessi ragionamenti (vd. NATALI 2000, 28, n. 28; in proposito cfr. anche BURNYEAT 1994, 9-10 con i rimandi bibliografici indicati a p. 10 n. 24; *ibid.*, 14-15). A ben vedere un uso più generico del termine non può, tuttavia, privare del tutto l'entimema, inteso come procedimento logico-discorsivo, del suo rigore formale: come è stato ben stabilito da Zanatta sono le proprie le caratteristiche particolari dell'entimema (ovvero la sua natura precipuamente retorica e il suo procedere da un determinato tipo di premesse) a farne rigorosamente 'una specie' di sillogismo, e non semplicemente un sillogismo genericamente inteso o di second'ordine (ZANATTA 2004^a, 41-45). Del parere di Zanatta si mostra anche Rapp: «Das Enthymem ist eine Art von Deduktion» (RAPP 2002, I, 21; *ibid.* II, 67). Nell'ampio commento relativo al passo in questione lo studioso chiarisce che questa definizione aristotelica, seppur ambigua in quanto non del tutto precisa, si richiama in maniera esplicita agli *Analitici primi* e rappresenta il nucleo centrale di ogni successiva descrizione dell'entimema contenuta nella *Rhetorica*. Egli rifiuta le argomentazioni portate da Burnyeat a favore di un'interpretazione 'debole' del τις aristotelico, ribadendo che l'entimema è assolutamente un sillogismo in quanto ad esso perfettamente sovrapponibile, soltanto che il suo ambito di pertinenza resta la sfera della retorica: «Zusammenfassend gesagt ist das Enthymem der συλλογισμὸς in der rhetorischen Anwendung. Dieser Anwendungsbereich zieht zweierlei Bedingungen nach sich: nämlich erstens Bedingungen, die den in der Rhetorik bevorzugten Gegenstand betreffen, und zweitens Bedingungen, die die Besonderheit der Zuhörer einer öffentlichen Rede im Unterschied zu den typischen Teilnehmern eines dialektischen Streitgesprächs enthalten. Alles weitere folgt aus diesen beiden Merkmalen» (RAPP 2002, II, 71). Per la discussione completa sulla questione e la critica a Burnyeat si rimanda ancora a *ibid.*, II, 67-77. Va aggiunto, inoltre, che συλλογισμὸς fu inteso presto come equivalente di «sillogismo» nel senso tecnico del termine: i commentatori greci, per esempio, usano normalmente il termine con questa accezione (cfr. BURNYEAT 1994, 39).

specifiche. Naturalmente se ne può evincere che il suo ambito di applicazione non potrà essere che quello dell'oratoria e dei discorsi pubblici, ma ciò non è sufficiente a determinare i tratti per i quali l'essere 'retorico' renderebbe l'entimema diverso – o per lo meno particolare – rispetto al sillogismo 'classico'²⁹⁰.

Per poter comprendere meglio quali siano gli aspetti caratteristici dell'entimema il discorso necessita, dunque, di un'ulteriore riflessione, proprio a partire dal tratto per ora più saliente dell'entimema aristotelico, ovverosia la sua corrispondenza con il sillogismo. Tale accostamento tra entimema e sillogismo sembra avere come effetto, sulle prime, dal punto di vista dei moderni, quello di spostare il discorso dal piano proprio della retorica a quello della logica. Spostamento che, di fatto, non sussiste nel panorama della dottrina aristotelica, dal momento che l'intento di Aristotele è esattamente quello di porre retorica e dialettica in relazione diretta. La fondazione della retorica come τέχνη avviene, infatti, per lo Stagirita, in parallelo alla definizione della sua affinità con la dialettica, e questo fin dalla frase con cui si apre il trattato sulla retorica:

ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῆ διαλεκτικῆ (Rhet. 1354a 1)²⁹¹.

²⁹⁰ Sembra opportuno richiamare, in proposito, alcune frasi del commento di Ross al capitolo 70a degli *Analytica Priora*, consacrato da Aristotele all'entimema. Scrive ROSS 1949, 499: «The enthymeme is discussed in many passages of the *Rhetoric*, and it is impossible to extract from them a completely consistent theory of its nature. Its general character is that of being a *rhetorical syllogism* (Rhet. 1356b 4). This, however, tells us nothing about its real nature; it only tells us that it is the kind of syllogism that orators tend to use. But inasmuch as the object of oratory is not knowledge but the producing of conviction, to say that enthymeme is a rhetorical syllogism is to tell us that it lacks something that a scientific demonstration has». Non dello stesso parere si mostra Rapp, il quale, in seguito a una dettagliata analisi dei passaggi del *corpus* aristotelico in cui vengono messi in relazione sillogismo e retorica, afferma, riportando e discutendo le parole dello Stagirita stesso, che l'entimema ha, salvo alcuni casi particolari, a tutti gli effetti valore di sillogismo e di prova (RAPP II, 228-29, 232-36). Molto critico nei confronti delle affermazioni di Ross si era mostrato anche SOLMSEN 1951 (cfr. per es. *ibid.*, 565: «In his commentary on these chapters [*scil.* i capp. degli *Analytica Priora* dedicati al sillogismo e all'entimema come sillogismo retorico] Ross seems unwilling to recognize the “dialectical” aspects of Aristotle’s syllogism [...]; if it is true that for its discoverer the syllogism was a weapon for dialectical battles as well as an instrument for scientific search it may perhaps be said that Ross is somewhat too exclusively interested in the second function»). A favore di un'interpretazione dell'entimema come valido strumento di prova si esprimerà anche GRIMALDI 1972, 69, il quale manifesterà forti perplessità sulla plausibilità dell'affermazione di Ross sopra riportata. Secondo Grimaldi una tale considerazione non era che il frutto della mancanza di adeguati studi formali sull'entimema come elemento fondante della retorica aristotelica, e non ci potevano essere dubbi sul fatto che l'entimema rappresentasse, per Aristotele, l'introduzione della teoria dell'inferenza sillogistica nel campo della retorica. Ancora più puntuale l'analisi condotta dallo stesso autore in GRIMALDI 1980, I, 48: entimema e sillogismo possono essere, come spesso avviene, la stessa cosa dal punto di vista strutturale-formale; la specificità dell'entimema rispetto al sillogismo starà in aspetti di tipo contenutistico (per cui vd. *infra* § 1.d). In proposito cfr. anche COLE 1991, 155-58; PIAZZA 2000, VI-VII. Va tuttavia tenuto presente che molte delle posizioni e delle difficoltà interpretative poste da Ross sono il frutto, in realtà, di un certo disprezzo della retorica particolarmente diffuso tra Ottocento e Novecento; esse sono, infatti, particolarmente evidenti nella sua opera generale su Aristotele pubblicata nel 1923. A questo proposito si vd. NATALI 2000, 15-16 con la bibliografia ivi indicata. Con tali avvertenze di lettura si potranno meglio comprendere ed apprezzare le pagine di quest'importante opera che Ross dedica alla *Retorica*, per la verità non molte proprio a causa dello scarso interesse manifestato a quei tempi per la disciplina (vd. ROSS 1923, 270-76). Preme comunque evidenziare che il filologo scozzese, pur in tale limitato numero di pagine, concede sufficiente spazio all'analisi dell'entimema, considerandolo, a giusto titolo, il cuore della retorica aristotelica e fornendone un'interpretazione precisa e in linea con quelli che saranno i più moderni risultati della critica filosofica (si vd. in particolare *ibid.*, 271, 276).

²⁹¹ Data la particolare importanza e pregnanza della sentenza aristotelica ne mettiamo a confronto alcune traduzioni in lingue moderne: DUFOUR 1932, 71: «La rhétorique est l'analogue de la dialectique»; FREESE 1975, 3: «Rhetoric is a counterpart of dialectic»; BRUNSCHWIG 1994, 58: «La rhétorique fait pendant à la dialectique»; RAPP 2002, I, 19: «Die Rhetorik ist ein Gegenstück zur Dialektik» *ibid.*, II, 178: «Rhetorik als Seitenzweig der Dialektik»; ZANATTA 2004^a, 141: «La retorica è controcanto alla dialettica». In proposito si vd. il commento diretto di Dufour: «La rhétorique apparaît, non moins que la dialectique, comme un art logique, complément de l'*Organon*» (DUFOUR 1932, 38-9). Per un primo approccio alla complessa tematica si cfr. le sempre utili pagine di ROSS 1923, 270-71. Per un'analisi più dettagliata del rapporto, particolare e 'privilegiato', tra retorica e dialettica

Una tale definizione, che affianca le due discipline rendendole, di fatto, complementari l'una all'altra, è sicuramente significativa, in quanto, come i più hanno messo in luce, rappresenta una decisiva rivalutazione della retorica rispetto alla concezione, molto meno lusinghiera, che di essa avevano avuto i sofisti e, in alcuni suoi celebri dialoghi (soprattutto nel *Gorgia*), Platone²⁹².

in Aristotele e sulla loro natura di τέχνη si veda BRUNSCHWIG 1994, 58-66: nel suo ricco contributo l'autore considera la «relation d'antistrophie» tra le due discipline come una relazione di analogia a livello teorico e individua l'origine di tale concezione aristotelica in un passo del perduto *Sofista* in cui Aristotele aveva, com'è noto, presentato Empedocle come lo scopritore della retorica e Zenone come lo scopritore della dialettica (vd. DIOG. LAERT. VIII, 57: Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ Σοφιστῇ φησὶ πρῶτον Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὐρεῖν, Ζήνωνα δὲ διαλεκτικὴν). Egli sostiene che al *Sofista* – piuttosto che alla *Rhetorica* – faccia riferimento anche Sesto Empirico, nel breve passo in cui fornisce una spiegazione del valore di «ἀντίστροφος τῆ διαλεκτικῆ» come equivalente di «ἰσόστροφον» (SEXT. EMP. M. VII, 6-7: «Ἐμπεδοκλέα μὲν γὰρ ὁ Ἀριστοτέλης φησὶ πρῶτον ῥητορικὴν κεινηκέναι, ἧς ἀντίστροφον εἶναι τὴν διαλεκτικὴν, τουτέστιν ἰσόστροφον, διὰ τὸ περὶ τὴν αὐτὴν ὕλην στρέφεσθαι, ὡς καὶ ἀντίθεον ὁ ποιητὴς ἔφη τὸν Ὀδυσσεά, ὅπερ ἦν ἰσόθεον· Παρμενίδης δὲ οὐκ ἂν δόξαι τῆς διαλεκτικῆς ἀπειρώς ἔχειν, ἐπεὶ περὶ πάλιν Ἀριστοτέλης τὸν γνώριμον αὐτοῦ Ζήνωνα διαλεκτικῆς ἀρχὴν ὑπέληφεν» - l'esigenza di una spiegazione del significato fa pensare a Brunschwig che l'affermazione non sia tratta dalla *Rhetorica*, dove l'espressione viene chiarita dallo stesso Stagirita). La presenza di una tale considerazione del rapporto tra retorica e dialettica già nel *Sofista* costituirebbe dunque prova, secondo Brunschwig, del fatto che Aristotele avesse individuato la relazione di 'antistrofia' tra le due discipline ancora prima della stesura della *Rhetorica*, in seguito ai suoi primi studi logici. Sulla futura 'rinuncia', da parte di Aristotele, alla propria teoria dell'antistrofia tra retorica e dialettica vd. *ibid.*, 67-94. Non propriamente di analogia, ma di «raffronto formale» tra le tecniche retoriche e quelle dialettiche parla invece MCCABE 1994, 139. Sul tema vd. anche MOST 1994, 167-69 e SPRUTE 1982, 43-44, in cui l'espressione di *Rhet.* 1354a 1 viene significativamente messa in parallelo con *Rhet.* 1356a 25-27 - in cui la retorica viene affiancata alla dialettica e alla politica («ὥστε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἦθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικῆς» - in proposito si vd. anche WOERTHER 2009, 55-62) - e 1359b 11-12 - in cui si crea un parallelo tra retorica, dialettica e discorsi sofistici («ἀληθές ἐστιν, ὅτι ἡ ῥητορικὴ σύγκειται μὲν ἐκ τε τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς περὶ τὰ ἦθη πολιτικῆς, ὁμοία δ' ἐστὶ τὰ μὲν τῆ διαλεκτικῆ τὰ δὲ τοῖς σοφιστικοῖς λόγοις»). Di queste relazioni di «vicinanza» senza dubbio la principale per Aristotele resta la prima, ovvero la somiglianza tra retorica e dialettica; prova di questo profondo legame sarebbe, secondo l'autore, anche l'uso dell'entimema, quindi di un mezzo in origine proprio della dialettica, come fondamento della disciplina retorica. Molto efficace l'esempio con cui Sprute chiarisce il loro rapporto di 'antistrofia': «Soll die Rhetorik ein Gegenstück zur Dialektik sein, so scheint Aristoteles die Auffassung zu vertreten, daß beide Disziplinen auf einer Stufe stehen und zusammen ein Paar bilden, so wie etwa ein linker Schuh das Gegenstück zu einem rechten sein kann. Beide haben in dem Fall sehr viel miteinander gemein, es gibt jedoch bestimmte Eigenschaften, die jeweils nur einem von beiden zukommen» (SPRUTE 1982, 44). Doveroso, infine, il rimando a RAPP 2002, II, 19-26 (in cui non solo viene affrontato il rapporto tra l'affermazione di Aristotele e la dottrina di Platone in merito alla considerazione della retorica come arte, ma viene anche tracciato un quadro molto completo sulla ricezione dell'espressione ἀντίστροφος nei secoli successivi, fino al Cinquecento) e *ibid.*, I, 236-76 (in cui l'autore analizza la concezione dialettica della retorica - in part. 265-73). Leggendo l'inizio della *Rhetorica* aristotelica (1354a 1-10) in parallelo al commento di Alessandro di Afrodisia a *Top.* 132b 7-136b 38 (WALLIES 1891, 391-410), Rapp riassume ed analizza in maniera specifica le caratteristiche che, nella concezione aristotelica, avvicinano maggiormente retorica e dialettica: il fatto di non avere un ambito di pertinenza del tutto delimitato e circoscritto, ma di dover, in qualche modo, spaziare ed adattarsi ad oggetti relativi a svariate discipline; il fatto di fondarsi spesso su opinioni riconosciute per lo più valide o convincenti e non solamente su principi peculiari di un determinato ed unico genere; infine il fatto di trattare - o, almeno potenzialmente, di poter trattare - allo stesso modo i due lati di uno stesso problema. La prima caratteristica è sicuramente la più importante per Aristotele, in quanto rappresenta anche il punto di forza della retorica e della dialettica come τέχνη: dal momento che per lo Stagirita il ruolo centrale nella conoscenza è giocato dal pensiero, è proprio l'uso corretto dell'argomentazione retorica e dialettica a permetterci di conoscere in modo preciso gli oggetti delle varie discipline a cui dobbiamo accostarci (in questo starebbe anche il carattere 'universale' di retorica e dialettica). Ulteriori elementi di vicinanza tra la retorica e la dottrina dialettica presentata in alcuni passi dei *Topici* sono illustrati in RAPP II, 178-80. Sulla fondazione della retorica come τέχνη vd. SPRUTE 1994 con i riferimenti bibliografici ivi indicati; MCCABE 1994, 140; utili anche le osservazioni di ZANATTA 2002, 7-17; 53-61.

²⁹² Nel *Gorgia* Platone parlava della retorica come ἀντίστροφος della culinaria, per indicare il carattere di adulazione e lusinga (κολακεία) con cui essa, secondo la sua teorizzazione, opera, allontanandosi dalla verità, e per far notare come essa non fosse priva di una precisa ed accurata conoscenza del suo oggetto di indagine, conoscenza che invece, dovrebbe caratterizzare ogni arte (PLAT. *Gorgia*, 465d-e). In proposito vd. COLE 1991, 3-4; MCCABE 1994, 130-35, 139-42, 147, 152 e 163-64; GRIMALDI 1972, 85-86; ZANATTA 2004^a, 110 n. 116 e 141 n. 1 e RAPP 2002, II, 119-22 con la bibliografia ivi indicata. Per un *excursus* sulla concezione della retorica in Platone

Per dare, quindi, una risposta del tutto esauriente alla nostra domanda di partenza sulle caratteristiche, la natura e il contenuto dell'entimema aristotelico dobbiamo, proprio come il Poliziano, accostare alla *Rhetorica* un'opera logica, nella fattispecie gli *Analitici Primi*²⁹³.

Per completezza preme, a questo punto del discorso, aggiungere che il confronto diretto tra *Rhetorica* e opere logiche non doveva essere una prassi del tutto inconsueta ai tempi del Poliziano, per lo meno nell'impostazione degli studi e dell'insegnamento della filosofia aristotelica, in quanto le opere del *corpus Aristotelicum* potevano avere, all'epoca, un ordinamento diverso da quello attuale²⁹⁴.

In effetti proprio recentemente il dibattito filosofico è tornato a riflettere sull'articolata questione della collocazione esatta di *Rhetorica* e *Poetica* all'interno del *corpus* dello Stagirita e sulla loro appartenenza o meno al gruppo delle cosiddette 'scienze poietiche', ovvero sia all'ultimo dei tre sottoinsiemi (θεωρητικά, πρακτικά, ποιητικά) indicati da Aristotele in alcuni passi delle sue opere per la suddivisione delle scienze (*Met.* 1025b 1-1026a 33; *ibid.* 1063b 36-1064b 6; *EN.* 1094a 1-7; *ibid.*, 1178b 20-21; *Top.* 145a 14-18; 157a 10). Tale tripartizione ha costituito la base per la classificazione moderna delle discipline – e quindi delle opere – aristoteliche, alle quali è stato, dunque, attribuito un ordine che, partendo dalla logica (considerata, in virtù del suo essere strumentale, propedeutica alle altre scienze), passa alla filosofia della natura e alla biologia, quindi alla psicologia, e via dicendo alla metafisica, all'etica e alla politica, relegando retorica e poetica in ultima battuta²⁹⁵. Una tale collocazione 'in coda' di retorica e poetica non equivale, però, al loro naturale inserimento tra le scienze produttive (poietiche) – essa rappresenta piuttosto, se osservata da un altro punto di vista, il frutto di un particolare processo di decontestualizzazione delle due discipline dal quadro generale del pensiero aristotelico, processo che – come di vedrà più avanti – andrà via via consolidandosi nel corso del Rinascimento per durare fino alla fine del Novecento (epoca in cui avrà particolare successo data la moderna considerazione di retorica e poetica come trattati letterari, perciò oggetto di studio degli storici della critica più che dei filosofi e dei logici)²⁹⁶.

e l'evoluzione del suo pensiero dal *Gorgia* al *Fedro* sempre utili i contributi di BARTHES 1970, 16-18; GRIMALDI 1972, 53-54; PLEBE 1968, 35-46; BERTI 1989, 162-164; ZANATTA 2002, 17-52. Per un approfondimento del discorso generale sul valore e lo sviluppo della retorica vd. anche COLE 1991; SCHIAPPA 1999, 9-13; 75-82 e 185-206. La negazione del valore di arte alla retorica si rinvigorì nuovamente dopo la teorizzazione stoica – sarà Cicerone a riaffrontare la questione rivendicando alla disciplina il suo valore di *ars*. In proposito vd. ancora PLEBE 1968, 86-88.

²⁹³ Nota GRIMALDI 1972, 54-55: «A study of the enthymeme in the *Rhetoric* makes it clear that Aristotle's point of departure on the nature of rhetoric begins with the idea that rhetoric is quite simply the art of language. Indeed it does not seem possible to acquire an intelligent grasp of his analysis of rhetoric without an understanding of what he calls the enthymeme and which he considers also in the *Analytics*. [...] With the enthymeme as the foundation block one can discern more readily how rhetoric is the analogue of dialectic». Sui punti di contatto tra la *Rhetorica* e i *Topica* da un lato, gli *Analytica Priora* dall'altro vd. MCCABE 1994, 129 con la bibliografia ivi indicata. Sulla complementarità di quanto affermato da Aristotele a proposito dell'entimema negli *Analytica* e nella *Rhetorica* vd. PIAZZA 2000, 116. Sul rapporto 'cronologico' tra *Rhetorica* e *Analytica* e sulla tesi secondo la quale la composizione della *Rhetorica* sarebbe anteriore alla piena formulazione, da parte di Aristotele, della teoria del sillogismo vd. BURNYEAT 1994, 31 e FORTENBAUGH 2000, 66 con i relativi riferimenti bibliografici presenti nei testi [riguardo a tale tesi, elaborata da Solmsen e poi ripresa da Barnes, cfr. SOLMSEN 1929, 24-26 (13-27 per l'elaborazione e lo sviluppo, in generale, della teoria dell'entimema da parte di Aristotele, e la sua contestualizzazione cronologica) e 37-38; ID. 1941^a, 411-14 (in cui si afferma che Aristotele, in un primo tempo, utilizza il termine 'sillogismo' prima ancora di aver elaborato la teoria generale del sillogismo e di aver individuato appieno le regole che lo rendono conclusivo); ID. 1951, 565-66 (il filologo tedesco sostiene qui che anche il primo libro dei *Posteriora*, dal momento che spesso appare incoerente, polemico, costellato di ripetizioni, sarebbe in gran parte precedente alla scoperta del sillogismo e mostrerebbe il tentativo, da parte di Aristotele, di analizzare e comprendere la dimostrazione matematica in termini platonici – in proposito vd. anche quanto già affermava lo stesso Solmsen in ID. 1929, 147-50; per la polemica con Ross, che si era mostrato, su questa questione, non del tutto dello stesso parere, si vd. ID. 1951, 566 n. 4 e ancora ID. 1941^a, 411-13; 418) e BARNES 1981, 51-52; su tali questioni cronologiche si vd. anche DE RIJK 2002, 733].

²⁹⁴ Sulla questione della posizione occupata dalla *Rhetorica* nel contesto delle opere aristoteliche tra tardo Medioevo e primo Rinascimento si ritornerà, più nello specifico, *infra* al § 3.a. Quanto preme maggiormente, a questo punto del discorso, è soprattutto cercare di fornire alcuni elementi per una corretta contestualizzazione e storicizzazione della tematica – fondamentale ai fini del nostro discorso – dell'accostamento tra gli scritti di retorica e di logica aristotelici.

²⁹⁵ Sulla propedeuticità della logica rispetto alle altre scienze e sulla derivazione neoplatonica di tale impostazione cfr. MORAUX 2000, I, 84-85.

²⁹⁶ In proposito si veda la ricostruzione storico-critica, sintetica, ma esauriente per un primo orientamento sulla materia, in VELOSO 2002, 93-95, con la bibliografia ivi indicata.

Sappiamo, però, che certamente non era questo il posto occupato dai due trattati aristotelici nel Medioevo, soprattutto arabo, in cui essi erano considerati vere e proprie sezioni dell'*Organon*²⁹⁷. Si deve a Veloso, in tempi piuttosto recenti, una riconsiderazione della base testuale aristotelica adottata per la classificazione delle scienze (rappresentata in particolare dai passi summenzionati della *Metafisica* e dell'*Etica Nicomachea*): secondo l'analisi dello studioso essa sarebbe, di fatto, inconsistente²⁹⁸. Da un approfondito esame dei testi emerge, infatti, che, se da un lato Aristotele parrebbe ridurre l'oratoria (e così la tragedia) semplicemente a dei discorsi, dall'altro egli non specificherebbe affatto il motivo per il quale esse si dovrebbero distinguere dalla dialettica in virtù di un loro supposto carattere 'produttivo'. Mentre la dialettica, in sostanza, se considerata come strumento *tout court*, potrebbe anche essere annoverata tra le tecniche produttive in quanto produttrice di discorsi, dal canto loro, invece, retorica e poetica per Aristotele non producono né generano nulla, ma studiano la causa e la natura di certe produzioni. Esse potrebbero, dunque, da questo punto di vista, rientrare tra le scienze teoretiche o speculative, e del resto lo stesso Aristotele, parlando di scienze produttive, porta come esempi medicina, edilizia e scultura, e non fa alcun cenno a retorica e poetica²⁹⁹. Alla luce di tali osservazioni sembrerebbe, dunque, assai strano che le uniche scienze produttive non presenti nell'elenco siano state, invece, oggetto di una trattazione specifica. Molto più coerente (anche dal punto di vista del contenuto dei due trattati) sarebbe, invece, la loro piena inclusione fra le discipline logiche: una tale collocazione – o ricollocazione – rappresenterebbe, anzi, una rivalutazione del loro ruolo all'interno del *corpus* dello Stagirita (mentre l'inserimento tra le scienze produttive poteva, in qualche modo, svilirle portandole al livello di discipline considerate meno nobili)³⁰⁰.

Tale allargamento del contesto della logica trova un'esplicitazione più compiuta in una teoria, la «context theory» (così denominata per la prima volta da Hardison in un contributo del 1970, anche se con un significato più ristretto di quello che le si attribuisce oggi, in quanto l'autore si riferiva solo alle sezioni 'logiche' contenute nella *Poetica* e usava il termine in senso negativo³⁰¹), secondo la quale l'*Organon* aristotelico risulta più comprensibile nella sua struttura, nei suoi scopi e nella sua utilità se letto in maniera 'allargata', quindi più completa, includendo anche *Rhetorica* e *Poetica*.

Dal momento che al Farabi, Avicenna e Averroé hanno sempre ritenuto assolutamente normale classificare retorica e poetica come discipline logiche, tale teoria è stata considerata per molto tempo direttamente dipendente dall'impostazione degli studi peripatetici sviluppata dai filosofi arabi³⁰². Tuttavia l'inclusione di *Rhetorica* e *Poetica* tra i trattati logici è consueta anche in alcuni dei principali filosofi latini del

²⁹⁷ In proposito cfr. BLACK 1990, 1-9. Sembra molto importante aggiungere una breve precisazione, che ricaviamo da un fondamentale contributo di Minio-Paluello sull'editoria aristotelica veneziana nell'*Umanesimo*: «Il gruppo di opere [...] così detto *Organon*, l'organo, lo strumento della filosofia, [...] è il titolo che si dà e si crede sia stato dato da molti secoli, da millenni, da due millenni, a questo gruppo di opere [*scil.* le *Categorie*, il *De interpretatione*, gli *Analitici primi e secondi*, i *Topici*, le *Confutazioni sofistiche*], anche se ora, naturalmente, pochi penserebbero che fosse stato dato da Aristotele. In verità, il termine *Organon*, come titolo di questo insieme di opere, ha la sua origine dell'edizione aldina del 1495 [per cui vd. *infra* § 3.a (sezione i)]. Dei tre epigrammi greci che Aldo premette alla sua edizione il primo è di un anonimo: “Εἰς ὄργανον Ἀριστοτέλους - Ἀνόνημον - Ἡδ' ἡ βιβλος Ἀριστοτέλους λογικῆς παιδείης / ὄργανον ἦν ἐκάλεσαν σοφίης εἰδήμονες ἄνδρες / ἀλλά μιν αἰθομένῳ πυρὶ λαμπετόοντι ἔϊσκω / φῶς γὰρ ἀληθείης παρέχει ψεῦδος πμπρᾶ δέ”. [...] Dal primo secolo almeno prima di Cristo, si parlava della logica della mente, come strumento di ricerca, come strumento di sapienza, non delle opere come strumento. Lo strumento per la ricerca scientifica è l'insieme degli 'a priori' logici della nostra mente; quello è lo strumento, quello è l'organo! Nessuno si era sognato di attribuire il termine *Organon* alle opere. L'autore di questo epigramma, che Aldo dice di aver trovato in un manoscritto antico (sospetto del XV secolo) aveva detto: “Questo libro è il libro di Aristotele della teoria logica, che i dotti chiamarono *Organon*”. Anzi tutto quel 'che' si riferisce alla *παιδεία λογική* o si riferisce a *βιβλος*? Non si può dire; anche se si riferisse a *βιβλος* è evidente che si tratterebbe di una licenza poetica, perché nessuno aveva mai nel passato adombrato questo termine per i libri di logica. È Aldo che lo adopera in questo senso nella prefazione [*scil.* alla sua monumentale edizione di Aristotele del 1495-98], dove conferma che usa *ὄργανον* come titolo dell'opera. Questo è un particolare linguistico, si dirà; ma ha avuto una grande influenza nel confermare come voluta da Aristotele una unità (sotto il concetto di strumento) di opere che Aristotele aveva scritte in tempi diversi, in ordine tutt'altro che sistematico. È questo termine che ha mantenuto viva e rafforzata questa idea, che era idea errata» (MINIO PALUELLO 1963, 254-55). Prima della fine del Quattrocento, dunque, quando si parla di '*Organon*', si devono intendere le opere logiche aristoteliche considerate non tanto come 'libro', quanto, piuttosto, come 'strumento di ricerca per la mente' – anche se, naturalmente, esse si concretizzano, poi, in un testo (o in più volumi) che le raccolgono in forma scritta.

²⁹⁸ VELOSO 2002, 95-96.

²⁹⁹ Cfr. per es. ARISTOT. *Met.* 982b 11-28, 1025b 23-24; *EN.* 1139a 26-34, 1140a 1-23.

³⁰⁰ In proposito cfr. ancora BLACK 1990, 19-30; VELOSO 2002, 95-105.

³⁰¹ Vd. HARDISON 1970, 60.

³⁰² In proposito cfr. FORTE 2008^b, 155-162 con i riferimenti bibliografici indicati nel testo.

Medioevo (Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Bacone), ma – soprattutto – essa non fu affatto estranea ai commentatori greci di Aristotele, i quali, anzi, furono i responsabili della sua trasmissione al mondo arabo. Per esempio, Ammonio, nell'introduzione al suo commento agli *Analitici Primi*, scriveva: «Τὰς Ῥητορικὰς τέχνας καὶ τὰ περὶ τῆς ποιητικῆς ποῦ χοροῦ τάξομεν; Βούλεται γὰρ αὐτὰ τῆς λογικῆς εἶναι πραγματείας»³⁰³. Proprio dalle parole di Ammonio si comprende che l'inserimento delle due discipline nell'ambito della logica era un qualcosa di già ben avvalorato dalla tradizione, anche se in contrasto con un'altra consuetudine – ben più fortunata nel tempo-, che comportava, accanto alla loro inclusione nelle scienze produttive, una loro separazione dall'*Organon* vero e proprio³⁰⁴.

Quanto all'origine della separazione di retorica e poetica dalle opere logiche, il suo testimone più importante va ricercato in uno dei tre cataloghi più antichi delle opere aristoteliche, vale a dire quello, conservato solo in arabo, che ritroviamo poi nel πίναξ di Tolomeo (I-III sec. d. C. secondo Moraux³⁰⁵). In tale catalogo alle opere aristoteliche viene dato quest'ordine: in apertura si trovano gli scritti logici, poi vengono i πρακτικά (*Etica e Politica*), seguiti dai ποιητικά (*Retorica e Poetica*) e dai θεωρητικά (opere naturalistiche e *Metafisica*). *Retorica e Poetica* non sono dunque ritenute, qui, parti dell'*Organon* – a differenza di quanto avveniva, invece, nelle διαιρέσεις neoplatoniche, le quali hanno avuto una certa eco sugli altri due cataloghi antichi degli scritti aristotelici (quello di Diogene Laerzio e quello dell'anonimo menagiano [=Esichio]) e consideravano pienamente *Retorica e Poetica* parti costitutive dell'*Organon* aristotelico³⁰⁶.

Negli *Analitici Primi*, dunque, accanto ad alcune esemplificazioni di entimemi (funzionali alla comprensione della loro composizione formale in rapporto ai sillogismi 'veri e propri', per così dire, in quanto basati su una concatenazione di premesse necessarie³⁰⁷), viene fornita la stessa definizione costitutiva dell'entimema che leggiamo anche nella *Rhetorica*³⁰⁸:

ἐνθύμημα δὲ ἐστὶ συλλογισμὸς ἕξ εἰκότων ἢ σημείων (*APr.* 70a 10-11³⁰⁹).

³⁰³ WALLIES 1899, II, ll. 25-26; trad. VELOSO 2002, 95: «In quale gruppo mettiamo le tecniche retoriche e quelle sulla poetica? [Aristotele] vuole, infatti, che queste appartengano alla disciplina logica».

³⁰⁴ Sull'inclusione di retorica e poetica tra le scienze logiche nei commentatori greci (Ammonio, Filopono, Olimpodoro ed Elia) e arabi vd. BLACK 1990, 1-13 e 31-51 con l'ampia bibliografia e i riferimenti testuali ivi indicati; sulla logica intesa come *organon* nei commentatori greci Alessandro, Ammonio e Filopono e sul rapporto della stessa con le altre discipline filosofiche si rimanda alle dettagliatissime pagine di LEE 1984, 44-54; sulla considerazione di logica e retorica come scienze produttive in alcuni commentatori greci e nei cataloghi antichi vd. *ibid.*, 19-20.

³⁰⁵ Cfr. MORAUX 2000, I, 68 n. 6.

³⁰⁶ Per quanto riguarda i cataloghi aristotelici si rimanda in particolare a MORAUX 1951; VERBEKE 1952; MORAUX 2000, 14, 75-78 (qui il complesso problema della sistemazione degli scritti aristotelici viene fatto risalire all'impostazione data da Andronico di Rodi [II-I sec. a. C.], il quale, con la sua edizione del *corpus* aristotelico gli conferì un ordinamento che da un lato cercava di portare a realizzazione le stesse indicazioni fornite dallo Stagirita a proposito dell'articolazione del proprio sistema dottrinale, mentre dall'altro completava, situandosi nel solco della tradizione della pinacografia antica, un processo unificatorio iniziato prima di lui e volto a radunare in un unico insieme trattati affini per contenuto [sulla questione può essere utile anche BALDASSARRI 1986^b, 5]), 93-97.

³⁰⁷ Sul sillogismo in generale vd. KAPP 1931; ŁUKASIEWICZ 1957, 1-5; PATZIG 1969, 11-24 e ZANATTA 1996, I, 149-54; utilissime anche le pagine di RAPP 2002, I, 255-56; II, 59-67 e DE RIJK 2002, 562-72. Per desiderio di completezza ricordiamo la definizione aristotelica di sillogismo: «Ἔστι δὲ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ θεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἕξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων» (*ARISTOT. Top.* 100a 25-27: «Sillogismo è il discorso nel quale, poste alcune cose, segue di necessità qualcos'altro da ciò che è posto per il fatto di sussistere queste cose» [trad. ZANATTA 1996, I, 252]; cfr. anche *APr.* 24b 18-20; *Soph. El.* 164b 27-165a 2). Sull'originalità di Aristotele nella trattazione della dottrina del sillogismo può essere utile cfr. SOLMSEN 1951, 568.

³⁰⁸ Cfr. *Rhet.* 1357a 32-33: «Λέγεται γὰρ ἐνθυμήματα ἕξ εἰκότων καὶ σημείων».

³⁰⁹ La frase si trova in questo punto del testo (70a 10-11) nella tradizione manoscritta e, di conseguenza, nelle edizioni BEKKER 1831 e WAITZ 1844-46, 260 (vd. anche n. a pag. 537). Viene invece anticipata al punto 70a 2-3 nell'ed. ROSS 1949. Con questo spostamento Ross mira a ricostruire una secondo lui perduta simmetria tra le sezioni riguardanti ἐπαγωγή, παράδειγμα, ἀπαγωγή ed ἔντασις, che iniziano tutte presentando la definizione del procedimento e poi sviluppano gli aspetti. Qui, con un ordine inverso, sarebbe stata data, secondo Ross, una spiegazione sulla natura dell'εἰκός (una delle materie costitutive dell'entimema) prima di definire pienamente l'entimema. In proposito vd. ROSS 1949, 500-501: «These words [*scil.* ἐνθύμημα ... σημείων] should stand at the beginning of the chapter, which in its traditional form begins with strange abruptness; the variation in

La presenza di una sezione sull'entimema in una delle principali opere logiche dello Stagirita rinsalda naturalmente il legame tra dialettica e retorica, rafforzando la considerazione dell'entimema come sillogismo: in virtù della sua piena conoscenza dell'impianto strutturale del sillogismo (cioè, concretamente, di come si possono concatenare le premesse per giungere a una conclusione valida), il logico è, per sua natura, secondo Aristotele, molto competente anche nella formulazione di entimemi³¹⁰, i quali si differenziano dai sillogismi per la qualità delle loro premesse: se il sillogismo, infatti, deriva da premesse necessarie³¹¹ in quanto delibera su cose che non possono essere diversamente da come sono, l'entimema – per sua stessa natura più flessibile perché legato al variegato e dinamico ambito della retorica – avrà alla base premesse non necessarie, ma fondate sui verosimili e sui segni.

d. Il verosimile e il segno

Non è questa la sede per entrare nel dettaglio del valore del verosimile e del segno in Aristotele; preme tuttavia esplicitarne brevemente almeno il significato di base, in modo da rendere più intelligibili i termini della questione nel contesto del *corpus* aristotelico.

Per Aristotele verosimile e segno, pur avendo tratti comuni, non sono la stessa cosa: il verosimile è una proposizione recante un forte grado di probabilità e di vicinanza con la realtà dei

the manuscripts between δέ and μὲν οὖν [si riferisce al fatto che una parte della tradizione manoscritta riporta ἐνθύμημα δέ, una parte ἐνθύμημα μὲν οὖν – cfr. *infra* n. 442] may point to the sentence's having got out of place and to varying attempts having been made to fit it in. If the words are moved to 70a 2, the chapter about ἐνθύμημα begins just as those about ἐπαγωγή, παράδειγμα, ἀπαγωγή and ἔντασις do, with a summary definition». Un'analoga osservazione era già stata avanzata da MAIER 1900, 474 n. 1. D'accordo con Ross anche SOLMSEN 1941^a, 418-19 (cfr. anche ID. 1929, 93, n. 6) e MIGNUCCI 1969, 571, 720-21. Di tutt'altro parere BURNYEAT 1994, 9: «Ross's reasoning is wrong. The chapters on ἐπαγωγή, παράδειγμα and ἀπαγωγή do not begin with a summary definition. They begin with a syllogistic analysis to the effect that you get an ἐπαγωγή, a παράδειγμα, an ἀπαγωγή, when such and such conditions are satisfied by the three terms of a syllogism. No one could possibly come to understand what an ἀπαγωγή or a παράδειγμα is from these analyses; an understanding of what we are analyzing is supposed». Soltanto il capitolo sull'ἔντασις inizierebbe effettivamente (ARISTOT. *APr.* 69a 37) – secondo Burnyeat – con una definizione dell'obiezione, la quale è, però, di fatto, un tipo di premessa, per cui il capitolo prenderebbe le mosse con una spiegazione sulla natura di un particolare genere di premessa, in maniera non meno tecnica dello stesso capitolo sull'entimema, che incomincia con l'analisi dei verosimili e dei segni come premesse del ragionamento entimematico. «Since likelihood and sign, especially the second, are what the chapter proceeds to study – continua Burnyeat – it does not need to start with the remark about enthymeme». Vd. ancora *ibid.*, 32. Non convinto dello spostamento del periodo anche COLLI 2003, 888. Per una critica (per certi versi anche molto polemica, ma comunque precisa e puntuale) al lavoro di edizione, analisi e commento svolto da Ross sugli *Analitici* aristotelici cfr. le pagine di SOLMSEN 1941^a, 410-19 (in questo contributo merita attenzione anche la precisazione presente a p. 417, in cui il filologo invita a riflettere sul fatto che, per l'opera di Aristotele, possa essere talora piuttosto rischioso parlare di suddivisione in 'capitoli', i quali certo non risalgono allo Stagirita, ma sono il frutto di rimaneggiamenti posteriori dell'opera – tant'è che già Giulio Pace, nella sua edizione dell'*Organon* [1592], notava che la divisione in capitoli del testo aristotelico è praticamente assente nella tradizione greca, mentre risulta molto più diffusa nelle traduzioni latine) e ancora ID. 1951 (in cui l'autore dà molto rilievo al fatto che in più punti del testo le congetture di Ross tendano a discostarsi, come descritto sopra, dal testo comunemente tràdito dai codici).

³¹⁰ ARISTOT. *Rhet.* 1355a 8-14: «Περὶ δὲ συλλογισμοῦ ὁμοίως ἅπαντος τῆς διαλεκτικῆς ἐστὶν ἰδεῖν, ἢ αὐτῆς ὅλης ἢ μέρους τινός, δῆλον δ'ὅτι ὁ μάλιστα τοῦτο δυνάμενος θεωρεῖν, ἐκ τίνων καὶ πῶς γίνεται συλλογισμὸς, οὗτος καὶ ἐνθυμηματικὸς ἂν εἴη μάλιστα, προσλαβὼν περὶ ποιά τ'ἔστι τὰ ἐνθυμήματα καὶ τίνας ἔχει διαφορὰς πρὸς τοὺς λογικοὺς συλλογισμοὺς». In proposito cfr. anche KAL 1988, 23-27.

³¹¹ Vd. per es. ARISTOT. *Rhet.* 1357b 6-7: «Ἀναγκαῖα μὲν οὖν λέγω ἔξ ὧν γίνεται συλλογισμὸς».

fatti; il segno costituisce, invece, una dimostrazione, una prova³¹². Ecco le parole del filosofo in *APr.* 70a 3-10:

Εἰκός δὲ καὶ σημεῖον οὐ ταὐτόν ἐστιν, ἀλλὰ τὸ μὲν εἰκός ἐστι πρότασις ἔνδοξος³¹³, ὃ γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἴσασι οὕτω γινόμενον ἢ μὴ γινόμενον ἢ ὄν ἢ μὴ ὄν, τοῦτ' ἐστὶν εἰκός, οἷον τὸ μισεῖν τοὺς φθονοῦντας ἢ τὸ φιλεῖν τοὺς ἐρωμένους· σημεῖον δὲ βούλεται εἶναι πρότασις ἀποδεικτικὴ ἀναγκαία ἢ ἔνδοξος· οὗ γὰρ ὄντος ἔστιν ἢ οὐ γινόμενου πρότερον ἢ ὕστερον γέγονε τὸ πρᾶγμα, τοῦτο σημεῖόν ἐστι τοῦ γεγονέναι ἢ εἶναι³¹⁴.

Anche nella *Rhetorica* troviamo la definizione di εἰκός e una serie di considerazioni sui σημεῖα, fra le quali scegliamo la più rilevante:

τὸ μὲν γὰρ εἰκός ἐστὶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γινόμενον, οὐχ ἀπλῶς δέ, καθάπερ ὀρίζονται τινες, ἀλλὰ τὸ περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, οὕτως ἔχον πρὸς ἐκείνο πρὸς ὃ εἰκός, ὡς τὸ καθόλου πρὸς τὸ κατὰ μέρος (*Rhet.* 1357a 34-b 1)³¹⁵;

³¹² Sulla differenza (e sulla somiglianza) tra εἰκός e σημεῖον vd. MADDEN 1952, 372; GRIMALDI 1972, 105-106; PIAZZA 2000, 133 con i rimandi bibliografici indicati dagli autori. Come si vedrà, la distinzione è, in fondo, la stessa che presiede alla distinzione dei generi letterari intrapresa da Aristotele stesso in ARISTOT. *Poet.* 1451a 36-1451b 5: «Φανερόν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκός ἢ τὸ ἀναγκαῖον. Ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῷ ἢ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμμετρα διαφέρουσιν (εἴη γὰρ ἂν τὰ Ἡροδότου εἰς μέτρα τεθῆναι καὶ οὐδὲν ἦπτον ἂν εἴη ἱστορία τις μετὰ μέτρου ἢ ἄνευ μέτρων)· ἀλλὰ τοῦτω διαφέρει, τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο».

³¹³ Le nozioni comuni (ἔνδοξα) sono quelle che permettono di farsi comprendere in maniera chiara e univoca dal proprio uditorio in quanto sono accettate da tutti o comunque dalla maggioranza o dai sapienti e, tra questi ultimi, da tutti o dalla maggior parte o dai più conosciuti e stimati (ARISTOT. *Top.* 100b 21-23: «ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλοισι γνωρίζουσιν καὶ ἐνδόξοις»). Esse stanno alla base della retorica, ma allo stesso tempo costituiscono ulteriore motivo di affinità tra retorica e dialettica, dal momento che anche quest'ultima si fonda su conoscenze che sono sostanzialmente proprie di tutti. In proposito molto utili le considerazioni contenute in ZANATTA 1996, I, 49-54; ID. 2004, 23-26. Sul ruolo degli ἐνδοξα nel contesto della *Rhetorica* aristotelica vd. MOST 1994, 182-85 e PIAZZA 2000, 132-135. Sulle occorrenze del termine nella *Rhetorica* cfr. WARTELLE, 143-44 s. v. ἔνδοξος, ov.

³¹⁴ Data la densità di significato del passo citato, ricco di termini fondamentali alla nostra indagine, se ne forniscono qui di seguito due diverse traduzioni italiane. GIANNANTONI 1982, 251-52: «Ciò che è probabile e il segno non sono la stessa cosa. Piuttosto, la premessa che esprime ciò che è probabile dovrà fondarsi sull'opinione: in realtà, probabile è appunto ciò che notoriamente per lo più si verifica o non si verifica in un certo modo, è oppure non è. Ad esempio, è probabile che gli invidiosi detestino, o che gli amati amino. La premessa che esprime un segno, invece, vuol essere dimostrativa, e può essere necessaria oppure fondata sull'opinione. In effetti, nel caso in cui, se un qualcosa esiste, l'oggetto in questione esista, oppure in cui, se un qualcosa si è verificato, l'oggetto in questione si sia verificato, o prima o dopo, questo qualcosa è il segno dell'essersi verificato, o dell'esistere, dell'oggetto in questione». Cfr. la versione di ZANATTA 1996, I, 415: «Verisimile e segno non sono la stessa cosa, ma il verisimile è una proposizione corrispondente ad un'opinione notevole: infatti ciò che si sa che per lo più avviene o non avviene, o che è o che non è in questo modo, questo è verisimile: per esempio, l'odiare gli invidiosi e l'amare coloro che amano. Invece il segno vuol essere una proposizione dimostrativa, o necessaria o corrispondente ad un'opinione notevole: in effetti, ciò che, se esiste, esiste la cosa o, se si produce, prima o dopo si produce la cosa, questo è un segno del prodursi o dell'esistere».

³¹⁵ ZANATTA 2004^a, 152: «Il verisimile è ciò che si verifica per lo più, però non in senso assoluto, come definiscono alcuni, ma è ciò che, nell'ambito delle cose che possono essere in modo diverso, si rapporta a quella rispetto a cui è verisimile così come l'universale si rapporta al particolare». Cfr. MIGNUCCI 1969, 721: «Mi sembra di poter indurre che probabile (εἰκός) è il corrispondente psicologico dello ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, nel senso che il primo specifica il tipo di conoscenza che deriva dall'apprendimento del secondo. Infatti il per lo più, non esprimendo una connessione necessaria tra un predicato e un soggetto, dà luogo a una proposizione probabile, la quale è fondata sull'opinione comune perché indica un accadimento non equiprobabile rispetto al suo opposto, ma che si verifica nella maggior parte dei casi o delle volte». Cfr. anche le osservazioni di GRIMALDI

τῶν δὲ σημείων τὸ μὲν οὕτως ἔχει ὡς τῶν καθ'ἕκαστόν τι πρὸς τὸ καθόλου, τὸ δὲ ὡς τῶν καθόλου τι πρὸς τὸ κατὰ μέρος. Τούτων δὲ τὸ μὲν ἀναγκαῖον τεκμήριον, τὸ δὲ μὴ ἀναγκαῖον ἀνώνυμόν ἐστι κατὰ τὴν διαφορὰν (*Rhet.* 1357b 4-6)³¹⁶.

La presenza del verosimile e del segno in qualità di tratti caratterizzanti delle premesse entimematiche è evidentemente da collegarsi ai due luoghi principali in cui, per Aristotele, si esercita l'attività della retorica: l'assemblea e il tribunale³¹⁷. Quanto è in gioco in queste due sedi non è, infatti, qualcosa di universale (nel senso, per intenderci, delle verità assolute): nelle assemblee cittadine si prendono decisioni che sono valide, sì, in senso generale, ma di un 'generale per lo più', con le dovute eccezioni e casi particolari, e quando ci si rivolge a un giudice di solito lo si fa per esaminare un singolo caso specifico, mentre il legislatore non tratta che casi intesi nella loro globalità, svincolati da un preciso contesto. In questo senso il verosimile può intendersi come una proposizione generale, ma non necessaria, mentre il segno equivale a un'affermazione particolare, che costituirebbe la prova, per l'appunto, di un qualche fatto specifico³¹⁸.

È principalmente grazie all'analisi di Piazza³¹⁹, poi, che siamo in grado di ricavare alcuni dati aggiuntivi sulla corretta interpretazione del valore e dell'importanza di questi due elementi nella costituzione degli entimemi.

La studiosa osserva, in primo luogo, che εἰκός ha valore di termine tecnico della retorica già nel *Fedro* di Platone, dove fa la sua comparsa insieme ad altri vocaboli – come πίστις e τεκμήριον – non certo estranei alla *Rhetorica* aristotelica³²⁰. Esiste, però una differenza fondamentale nel modo di considerare l'εἰκός in Platone e in Aristotele. Per Platone esso si colloca in un rapporto di opposizione rispetto al vero, all'ἄληθές, in quanto solo quest'ultimo è oggetto della filosofia e, pertanto, non può essere pienamente contemplato e compreso dalla retorica. L'εἰκός non rappresenta, dunque, di per sé, un punto di forza della retorica per la sua vicinanza al vero – anzi, in un certo senso viene quasi svalutato per la sua affinità con l'opinione del volgo e con quanto risulta credibile alle orecchie di chi ascolta, chiunque egli sia, per cui può essere genericamente accostato al plausibile (πιθανόν) piuttosto che al vero³²¹. In Aristotele, invece, si assiste a una riconsiderazione

1980, I, 57 (commento a *Rhet.* 1357a 15) con i rimandi bibliografici ivi contenuti e CALBOLI MONTEFUSCO 1998, 8-11.

³¹⁶ ZANATTA 2004^a, 152: «Tra i segni, l'uno sta così come uno degli individuali in rapporto all'universale, un altro come uno degli universali in rapporto al particolare. Di essi, quello necessario è una prova, quello non necessario non ha un nome corrispondente alla differenza».

³¹⁷ Si rimanda a quanto esposto da MCCABE 1994, 148-52. Cfr. anche WIELAND 1958, 330 e CORTÉS GABAUDAN 1994, 207-10 con la bibliografia indicata in nota.

³¹⁸ MCCABE 1994, 152; cfr. ARISTOT. *Rhet.* 1354a 33-1354b 16. Sulla definizione del rapporto logico tra ciò che è 'necessario' e ciò che vale 'per lo più' molto utili e dettagliate le osservazioni contenute in MIGNUCCI 1981 e BURNYEAT 1994, 24-29. Sulla presenza e il ruolo di σημεία ed εἰκότα nel lessico giuridico e legale si rimanda alle osservazioni di SOLMSEN 1941^b, 171-72.

³¹⁹ Vd. PIAZZA 2000, 117-32.

³²⁰ PLAT. *Phaedr.* 266d-267a: «ΣΩ. Προοίμιον μὲν οἶμαι πρῶτον, ὡς δεῖ τοῦ λόγου λέγεσθαι ἐν ἀρχῇ· ταῦτα λέγεις (ἢ γὰρ) τὰ κοιμῶν τῆς τέχνης. ΦΑΙ. Ναι. ΣΩ. Δεύτερον δὲ δὴ διήγησίς τινα μαρτυρίας τ'ἐπ'αυτῇ, τρίτον τεκμήρια, τέταρτον εἰκότα. Καὶ πίστωσιν οἶμαι καὶ ἐπιπίστωσιν λέγειν τὸν γε βέλτιστον λογοδαίδαλον Βυζάντιον ἄνδρα».

³²¹ PLAT. *Phaedr.* 272 d7-e5: «ΣΩ. Τὸ παράπαν γὰρ οὐδὲν ἐν τοῖς δικαστηρίοις τούτων ἀλεθείας μέλιν οὐδενί, ἀλλὰ τοῦ πιθανοῦ· τοῦτο δ'εἶναι τὸ εἰκός, ᾧ δεῖν προσέχειν τὸν μέλλοντα τέχνη ἐρεῖν. Οὐδὲ γὰρ αὖ τὰ πραχθέντα δεῖν λέγειν ἐνίοτε, ἐὰν μὴ εἰκότως ἢ πεπραγμένα, ἀλλὰ τὰ εἰκότα ἔν τε κατηγορίᾳ καὶ ἀπολογίᾳ. Καὶ πάντως λέγοντα τὸ δὴ εἰκός διωκτέον εἶναι, πολλὰ εἰπόντα χαίρειν τῷ ἀληθεῖ· τοῦτο γὰρ, διὰ παντός τοῦ

del valore dell'εἰκός: esso non è più «ciò che pare alla moltitudine» secondo l'interpretazione dispregiativa di Platone, bensì «ciò che accade normalmente», e che quindi risulta pienamente credibile: come si è visto, è un'affermazione generale, comunemente accettata come vera, che può essere utilizzata per chiarire casi particolari e che può a tutti gli effetti assurgere al grado di valida premessa del sillogismo retorico³²².

Quanto al segno, dobbiamo ancora a Piazza un'analisi moderna sul suo preciso valore all'interno della *Rhetorica* aristotelica, e alla luce dei significati che il termine aveva assunto nella letteratura prearistotelica³²³. Già in Sofocle σημείον indicava, in effetti, un 'contrassegno', un 'segno di riconoscimento', o la 'prova' che costituiva «il punto di partenza o di verifica di un ragionamento inferenziale con diversi gradi di attendibilità»³²⁴. Sempre con Sofocle, secondo Piazza, il verbo τεκμαίρεσθαι – legato al τεκμήριον, che costituisce un particolare tipo di segno, cioè il segno necessario, la prova – sarebbe andato incontro a una sorta di 'laicizzazione': se solitamente, infatti, esso era stato utilizzato per indicare la previsione dell'indovino, in un passo sofocleo passa ad indicare il «procedimento induttivo basato su dati evidenti»; in sostanza, «il congetturare umano»³²⁵. Così anche in Tucidide σημεία e τεκμήρια diventavano gli strumenti logici su cui fondare il nuovo metodo storiografico³²⁶, instaurando quasi un parallelo tra indagine storica e medico-diagnostica. In effetti, larghissimo è l'impiego di σημείον e τεκμήριον in medicina (in particolare nel *Corpus Hippocraticum*), dove σημείον è solitamente il segno prognostico, il sintomo, che rimanda a qualcosa di diverso da sé, e τεκμήριον il segno probante, più stabile e non confutabile, che conferma la tesi di partenza³²⁷.

λόγου γυγνόμενον, τὴν ἅπασαν τέχνην πορίζειν». Per una breve contestualizzazione del confronto tra la concezione di verosimile in Platone e Aristotele si vd. anche BUCHHEIM 2004, 171-72; cenni in proposito anche in GHIRGA-ROMUSSI 1993, 41-42.

³²² Vd. PIAZZA 2000, 119-21 [l'autrice sottolinea qui anche come l'inclusione dell'εἰκός tra le premesse del sillogismo rappresenti un decisivo passo in avanti rispetto alla definizione della *Rhetorica ad Alexandrum* (ANAXIM. *Rhet. ad Alex.* 7.23-24 – per un parallelo tra la nozione aristotelica dell'εἰκός e quella esposta da Anassimene si vd. CORTÉS GABAUDAN 1994, 208 con i numerosi rimandi bibliografici presenti nel testo)]; ZANATTA 2004^a, 49, 384 (l'autore fa notare qui come l'εἰκός, sulla base delle stesse affermazioni aristoteliche, pur non coincidendo con l'universale, di fatto funzioni come tale – per questo motivo la premessa verosimile funziona quasi come un'enunciazione universale su cose contingenti, che però accadono pressoché sempre in un determinato modo). In proposito cfr. anche COSCI 2008, 78 (in cui si sottolinea come il valore dell'εἰκός stia proprio nella sua vicinanza al vero e nel suo tendere alla verità). Con PIAZZA, 120-21 si è preferito evitare di tradurre εἰκός con «probabile», onde sviare un'eventuale sovrapposizione con il concetto moderno di probabilità. In effetti la probabilità aristotelica non si figura meramente – come spesso tende a fare la nostra – in termini quantitativi o, per così dire, «statistici». «Probabile» per Aristotele è, per l'appunto, ciò che è «normale», «credibile»; in questo senso la traduzione latina ciceroniana «probabile» mantiene una maggior aderenza con il termine greco in quanto il vocabolo latino conserva ancora un legame con il verbo «probare» nel senso di «giudicare, approvare, dimostrare». In proposito cfr. anche le osservazioni di BURNYEAT 1994, 35 n. 89. Sul concetto di probabilità nella *Rhetorica* aristotelica cfr. anche MADDEN 1957, 167-68. Sul ruolo dell'εἰκός nell'entimema aristotelico sia di riferimento SPRUTE 1982, 74-80.

³²³ Vd. PIAZZA 2000, 121-23 con i numerosi riferimenti bibliografici ivi indicati.

³²⁴ *Ibidem*, 122. Vd. per es. SOPH. *El.* 23-24: «ὦ φίλτατ' ἀνδρῶν προσπόλων, ὡς μοι σαφή / σημεία φαίνεις ἐσθλὸς εἰς ἡμᾶς γεγώς» e 883-86: «**ΗΛ.** Οἴμοι τάλαινα· καὶ τίνος βροτῶν λόγον / τόνδ' εἰσακούσασ' ὄδε πιστεύεις ἄγαν; / **ΧΡ.** Ἐγὼ μὲν ἐξ ἐμοῦ τε κοῦκ ἄλλης, σαφή σημει' ἰδοῦσα, τῷδε πιστεύω λόγῳ».

³²⁵ Cfr. SOPH. *OT.* 915-17: «Οὐδ' ὀποῖ' ἀνήρ / ἔννοους τὰ καινὰ τοῖς πάλαι τεκμαίρεται, / ἄλλ' ἐστὶ τοῦ λέγοντος, εἰ φόβους λέγει». In particolare vd. PIAZZA, 122, n. 59, in cui si rimanda, per un confronto, al fr. 1 Diels-Kranz di Alcmeone di Creonte: «Ἀλκμαίων Κροτωννήτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱὸς Βροτίνωι καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλωι· περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι καὶ τὰ ἐξῆς».

³²⁶ Vd. THUC. I.2, I, 10, I.21, I, 22, VI, 2.

³²⁷ Cfr. PIAZZA 2000, 122-23 con i riferimenti bibliografici ivi indicati; cfr. in part. HIP. *Progn.* II, 11-16: «ἦν μὲν ἐν ἀρχῇ τῆς νόσου τὸ πρόσωπον τοιοῦτον ἦ καὶ μήπω οἶόν τε ἦ τοῖσιν ἄλλοισι σημείοισι συντεκμαίρεσθαι,

Nella letteratura prearistotelica, non specificatamente retorica, σημεῖα e τεκμήρια sono dunque già termini atti ad indicare gli strumenti di conoscenza a disposizione dell'uomo: essi non possono portare alla conoscenza piena e assoluta (propria soltanto degli dèi); tuttavia conducono a una conoscenza attendibile, su cui si può concretamente fare affidamento.

Di conseguenza, nelle opere aristoteliche, e in particolare nella *Rhetorica*, la conoscenza fondata sui segni può certamente aspirare ad un buon grado di attendibilità - ammesso, però, che vengano rispettate le condizioni esplicitate in termini sillogistici in *APr.* 70a 1-70b 40³²⁸. Esattamente come l'εἰκός, infatti, anche il σημεῖον non rappresenta, per Aristotele, una prova indipendente ed autonoma - esso costituisce a tutti gli effetti una premessa del sillogismo retorico e come tale deve avere delle caratteristiche ben precise, tanto più che - come si vedrà negli esempi - le premesse fondate sui segni hanno per loro natura una particolare finalità dimostrativa³²⁹. Lo Stagirita non si limita, dunque, all'individuazione precisa, per le diverse realtà prese in esame, del segno e del designato, ma effettua, in parallelo, una distinzione tra classi di segni, suddivisi negli *Analytica* a seconda della loro validità logica (per cui i segni vengono classificati in base alla posizione che occupano nelle diverse figure del sillogismo, dal momento che il segno viene assunto negli stessi modi in cui si assume il termine medio del sillogismo), e nella *Rhetorica* sulla base della forza probativa delle loro argomentazioni (quindi sulla natura del rapporto tra segno e designato).

Tale suddivisione tra i segni, necessari e non necessari, e in rapporto di 'particolare-generale' o viceversa rispetto alla cosa designata, ricalca esplicitamente la dottrina logica del sillogismo e costituisce il fondamento logico della retorica aristotelica, ciò che permette, in sostanza, di valutare la correttezza e l'efficacia di un'argomentazione³³⁰. Per completezza e chiarezza riassumiamo dunque

ἐπανερέσθαι γρη, μὴ ἠγρύπνηκεν ὁ ἄνθρωπος ἢ τὰ τῆς κοιλίης ἐξυγρασμένα ἢν ἰσχυρῶς, ἢ λιμῶδες τι ἔχει αὐτόν»; *ibid.* XXIV, 71-74: «Τοὺς δὲ περιεσομένους τε καὶ ἀπολλυμένους τῶν παιδίων τε καὶ τῶν ἄλλων τεκμαίρεσθαι τοῖσι σύμπασι σημείοισιν, ὡς ἐφ' ἑκάστοις ἕκαστα διαγέγραπται»; *ibid.*, XXV, 1-6: «Χρηὶ δὲ τὸν μέλλοντα ὀρθῶς προγινώσκειν [...] τὰ σημεῖα ἐκμανθάνοντα πάντα δύνασθαι κρίνειν ἐκλογιζόμενον τὰς δυνάμεις αὐτῶν πρὸς ἀλλήλας». Si vedrà poco oltre che molti degli esempi di entimemi procedenti da segni riportati da Aristotele sono di ambito medico. Utili riferimenti, pur se un po' datati e inseriti in un contesto interpretativo ormai in gran parte superato, anche in PRETI 1956, 5-6. Sull'influsso della terminologia medica nel lessico logico aristotelico si vd. anche l'importante cenno presente in SOLMSEN 1951, 568.

³²⁸ In concreto, il riferimento è alle regole che sovrintendono alla costituzione del sillogismo aristotelico secondo le tre figure canoniche, le quali portano a gradi diversi di validità delle argomentazioni: 1^a) sillogismo perfetto, in cui il termine medio è contenuto nell'estremo maggiore e contiene l'estremo minore, sempre valido se la premessa maggiore è universale e la minore affermativa; 2^a) sillogismo in cui il termine medio funge da predicato in entrambe le premesse, e che non può essere valido poiché non rispetta le regole della prima figura e perché dal fatto che un termine si predichi di altri due non deriva l'implicazione di questi ultimi due; 3^a) sillogismo in cui il medio è soggetto in entrambe le premesse, cosa che non lo rende valido in quanto il sillogismo manca di qualcosa che sia in grado di istituire in universale un rapporto sillogistico tra i due predicati. In proposito molto chiare le spiegazioni di ZANATTA 1996, I, 151-54. Per uno sguardo sulle tre figure del sillogismo applicate all'entimema vd. anche MIGNUCCI 1969, 723-24. Riguardo alla possibilità o meno che la teoria della validità del sillogismo di prima figura sia, in qualche modo, di derivazione platonica e all'influsso di alcuni elementi della dottrina delle Idee nell'elaborazione della dottrina aristotelica del sillogismo cfr. SOLMSEN 1929, 135-50; ID. 1941^a, 410-11, 419-21 ed ID. 1951, 568-71, con i riferimenti bibliografici indicati nel testo. Non pare fuori luogo, inoltre, ricordare che i logici medievali (in particolare Pietro Hispano) aggiunsero alle tre figure del sillogismo aristotelico una quarta figura, speculare alla prima (così come in Aristotele la seconda e la terza figura erano tra loro speculari), in cui il termine medio è predicato della premessa maggiore e soggetto della minore. Contestualmente essi elaborarono otto regole fondamentali per riconoscere i sillogismi validi da quelli errati e, in base a queste norme, costruirono un sistema logico in cui venivano riconosciuti 19 modi in cui i sillogismi possono essere considerati risolvibili (ovvero validi). Per un primo approccio alla questione si rimanda alle pagine di COPENHAVER-NAUTA 2012, II, 456-59, con i rimandi bibliografici indicati nelle note al testo.

³²⁹ Vd. ancora PIAZZA 2000, 123-24, in cui vengono anche sottolineate le differenze tra le affermazioni di Aristotele e la dottrina riportata dalla *Rhetorica ad Alexandrum*. Doveroso il rimando a WIELAND 1958, 334.

³³⁰ Cfr. ARISTOT. *APr.* 70a 24-39. In proposito vd. anche SOLMSEN 1941^b, 40.

qui di seguito molto brevemente la classificazione aristotelica dei segni in tre gruppi, facendo ancora riferimento in primo luogo alla sintesi di Piazza³³¹:

- 1) **segno necessario (τεκμήριον)** che, rispetto al designato, **si comporta come il particolare rispetto al generale**. Si tratta della prova vera e propria, che costituisce, in sostanza, una valida deduzione dall'universale, ed è il segno che contribuisce alla costruzione della I figura del sillogismo – o meglio, dell'entimema.
Es.: “quella donna ha partorito, infatti ha latte,, (A*Pr.* 70a 13-14³³²): espressione sintetica per il sillogismo esteso “tutte le donne che hanno partorito hanno latte,, – “quella donna ha latte,, – “quella donna ha partorito,,. Si tratta dell'unico entimema inconfutabile: se le premesse sono vere, esso risulta, infatti, sempre universalmente valido³³³;
- 2) **segno non necessario** che, rispetto al designato, **si comporta come il generale rispetto al particolare**. Entra in gioco nella costituzione dell'entimema di II figura.
Es.: “quella donna è gravida perché è pallida,, (A*Pr.* 70a 20³³⁴): forma ‘abbreviata’ per “tutte le donne gravide sono pallide,, – “quella donna è pallida,, – “quella donna è gravida,,. Quest'entimema è solo potenzialmente e formalmente valido – di fatto logicamente resta sempre confutabile, anche nel caso in cui le premesse siano vere, in primo luogo perché, secondo le regole del sillogismo, non si può concludere in II figura partendo da due premesse affermative³³⁵, secondariamente perché, come in effetti riusciamo a comprendere in maniera spontanea, il segno che funge da termine medio (nell'esempio “essere pallida,,) può indicare fatti, cose o realtà diverse, per cui la sua validità non può essere sempre confermata;
- 3) **segno non necessario** che, rispetto al designato, **si comporta come il particolare rispetto al generale**. Siamo nel caso dell'entimema di III figura.
Es.: “i sapienti sono onesti, infatti Pittaco era onesto,, (A*Pr.* 70a 16³³⁶): forma sintetica per “Pittaco è onesto,, – “Pittaco è sapiente,, – “i sapienti sono onesti,,; anche in questo caso, in realtà, siamo di fronte a un entimema che non avrà piena validità logica, in quanto, secondo

³³¹ Vd. PIAZZA 2000, 124-27.

³³² Cfr. ARISTOT. *Rhet.* 1357b 15. È lo stesso esempio che riporterà Poliziano (POLIT. *Misc.* II, 55, 77^r, 3-6).

³³³ Cfr. *Rhet.* 1357b 17; A*Pr.* 70a 29. Sulla relazione σημείον-τεκμήριον/πέρας vd. GRIMALDI 1980, I, 66 (commento a *Rhet.* 1357b 9); sulla questione della necessità del τεκμήριον, che a prima vista lo farebbe rientrare tra le premesse del sillogismo ‘canonico’, si veda PIAZZA 2000, 127-32. La studiosa rimanda a SPRUTE 1982, 103-109, in cui viene applicato al rapporto tra il τεκμήριον e la cosa designata/provata il concetto aristotelico di ‘necessità condizionale’ (ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως): per Aristotele una cosa è necessaria ἐξ ὑποθέσεως se la sua esistenza è una condizione necessaria ma non sufficiente all'esistenza o al verificarsi di un'altra cosa (ARISTOT. *PA.* 642a 7-11). Tra segno e designato si svilupperebbe, dunque, una particolare relazione di necessità che permette di arrivare al secondo partendo dal primo ma non viceversa. Punto di forza del segno necessario è, per Sprute, il fatto di fondarsi su realtà conosciute per esperienza e, di conseguenza, facilmente note a un pubblico medio come quello dei discorsi retorici. Se facciamo attenzione, infatti, gli esempi di entimemi del I tipo riportati da Aristotele sono di ambito medico e relativi a casi estremamente comuni, semplici, praticamente scontati, di cui tutti hanno avuto esperienza. Tuttavia, non sono certo questioni di questo genere ad essere normalmente trattate e discusse in sedi come i tribunali e le assemblee: «la classe di segni costituita dai τεκμήρια rappresenta un caso limite delle premesse retoriche che restano, nella stragrande maggioranza dei casi, premesse non necessarie» (PIAZZA 2000, 129). Sulla «dimostrazione ἐξ ὑποθέσεως» vd. anche DE RIJK 2002, 576-80.

³³⁴ Cfr. POLIT. *Misc.* II, 55, 77^r, 8-10 e ARISTOT. *Rhet.* 1357b 19.

³³⁵ Cfr. ARISTOT. *Rhet.* 1357b 19; A*Pr.* 70a 34.

³³⁶ Cfr. POLIT. *Misc.* II, 55, 77^r, 6-7; ARISTOT. *Rhet.* 1357b 12-13.

le regole del sillogismo, da due premesse particolari non può discendere una premessa universale³³⁷. Il segno rappresentato dall'onestà di Pittaco non può essere, infatti, prova di una caratteristica generale³³⁸.

Gli esempi sopra riportati, proposti – come si legge – dallo stesso Aristotele nel passo 70a degli *Analitici Primi* (tutto incentrato sulla struttura logica e formale dell'entimema)³³⁹, ci

³³⁷ Cfr. ARISTOT. *Rhet.* 1357b 13; *APr.* 70a 30.

³³⁸ I segni non necessari (ἀνώνυμα σημεῖα), che costituiscono le classi 2 e 3 della suddivisione aristotelica, sembrano portare, nella prospettiva dello Stagirita, un carattere più specificatamente retorico proprio in virtù della loro non-necessità. Tuttavia la trattazione aristotelica di questo tipo di segni è assai complessa e di fatto non chiarissima. Sono sorti, infatti, diversi problemi interpretativi, legati alla stessa validità sillogistica di questa tipologia di segni: Aristotele, infatti, adottando una posizione da molti valutata come contraddittoria, dopo aver inserito chiaramente il segno non necessario tra le premesse dell'entimema, lo qualifica come ἀσυλλόγιστον (*Rhet.* 1357b 14) e lo colloca tra i luoghi degli entimemi apparenti (*Rhet.* 1401b 9). Dal momento che tale questione esula dal nostro ambito specifico e continua ad essere dibattuta, dando vita a posizioni diverse a causa della sua notevole complessità, ci limitiamo a rimandare, per una trattazione del problema, a GRIMALDI 1972, 96-103; ID. 1980, I, 66-68; SPRUTE 1982 90-114; BURNYEAT 1994, 33-35 e PIAZZA 2000, 129-32, con la bibliografia indicata dagli autori. Preme tuttavia sottolineare quanto conclude Piazza tenendo ben presenti i diversi entimemi proposti da Aristotele nel contesto in cui vengono singolarmente presentati: sulla base delle affermazioni del filosofo greco non si possono escludere (come fa SPRUTE 1982, 90) i segni non necessari dal novero delle premesse degli entimemi validi. In modo probabilmente più semplice, «la capacità sillogistica del segno non necessario è neutra. Esso, a seconda del modo in cui è utilizzato, può dar luogo tanto ad argomenti validi che a ragionamenti scorretti. Da un punto di vista specificamente retorico, peraltro, i segni 'asillogistici', se non sono isolati e se sono saldamente ancorati alle credenze degli ascoltatori, possono risultare anche più efficaci di quelli sillogisticamente impeccabili» (PIAZZA 2000, 131). Se sono rispettate le condizioni per una corretta formulazione degli entimemi, il segno non necessario può dunque assolutamente essere una premessa retorica per eccellenza, anche se lo stesso segno non può diventare luogo di un entimema (cioè regola generale in base a cui viene formulata una premessa). Cfr. anche quanto sosteneva BURNYEAT 1994, 35: «[Aristotle] does have the essential insight that an argument which is formally invalid is not necessarily to be condemned as totally useless or irrational. It may not provide a logically sufficient justification for its conclusion; but for all that, it may offer a consideration (ἐνθύμημα) – a consideration, if I may adapt a famous phrase of John Stuart Mill's, which is capable of determining the intellect either to give or withhold assent. And that, as Mill also said, is equivalent to proof, i. e., to ἀπόδειξις in the everyday sense of the word». Secondo lo studioso britannico il fatto che questa tipologia di segni sia difficile da inquadrare con piena coerenza nel sistema logico elaborato da Aristotele costituisce una prova del fatto che i passi di *Rhet.* 1357a 22-1358a 2 e 1402b 13-1403a 16 (in cui il filosofo greco, richiamandosi esplicitamente agli *Analitici*, analizza la struttura logica degli entimemi, la classificazione dei segni e la loro validità) siano, sulla base della teoria di Solmsen e poi di Barnes, degli inserti posteriori alla stesura del trattato, aggiunti dopo l'elaborazione della dottrina del sillogismo illustrata negli *Analitici* (vd. *ibid.*, 35-38 con la bibliografia indicata nel testo). Proprio secondo Solmsen, inoltre, un'ulteriore prova della complessità di quanto affermato dallo Stagirita in questi passi sta nel fatto che nessun autore posteriore ad Aristotele (compreso Quintiliano) sia riuscito a seguire e comprendere pienamente il filosofo greco nel suo tentativo di trattare i *signa* e i *credibilia* (ovvero τεκμήρια, εἰκότα, σημεῖα) come premesse di un sillogismo 'imperfetto' nel senso di 'non-necessario'. Solo Aristotele, infatti, è riuscito ad inserire del tutto tali elementi (ben presenti – come si è detto – già nel lessico giuridico, medico e forense dell'epoca) entro la struttura sillogistica. Negli autori più tardi, invece, *signa* e *credibilia*, in maniera quasi paradossale, saranno spesso trattati singolarmente, o comunque svincolati da un contesto che si occupi della struttura sillogistico-entimematica del discorso, per cui essi tenderanno, talvolta, a spogliarsi quasi del tutto del loro valore tecnico retorico e a riacquistare un (più neutro) significato pre-aristotelico. In proposito si vd. SOLMSEN 1941^b, 170-76 (in queste pagine l'autore offre una serie di rimandi soprattutto a passi di Cicerone e Quintiliano in cui si osserva come la dottrina aristotelica non sia sempre stata correttamente intesa dai posteri e come alcuni concetti, ben presenti e ben sviluppati nelle opere dello Stagirita, sopravvivano, in realtà, in una forma che, di fatto, si può definire come 'prearistotelica').

³³⁹ Per un commento puntuale sulla dottrina del segno presentata da Aristotele negli *Analytica priora* cfr. MIGNUCCI 1969, 722 e BURNYEAT 1994, 31-35. Riguardo ad *APr.* 70a 6-10, sulla base degli esempi di segno riportati dal filosofo greco, osserva Mignucci: «La definizione aristotelica di segno può nesser essere così parafrasata: date due proposizioni *p* e *q* che indicano due eventi, *p* si dice segno di *q* se, e solo se, il verificarsi di *p* implica il verificarsi di *q* o l'essersi verificato di *q*». Questa definizione a suo parere porta con sé due punti oscuri, ovvero (1) l'affermazione che il segno sia una connessione tra eventi (quindi tra proposizioni), così come confermato dalla trasformazione della connessione tra eventi in connessione tra classi di eventi attraverso la riduzione del procedimento a forma sillogistica; (2) l'interpretazione di πρότερον e ὕστερον di *APr.* 70a 8 in senso temporale. Su questo secondo punto Mignucci è del parere che i due avverbi indichino qui un rapporto di priorità o

permettono di entrare finalmente in contatto diretto con l'entimema: così come gli altri modelli di entimema presentati dal filosofo greco nel testo della *Rhetorica* e degli *Analytica*, essi traggono spunto da segni derivanti dall'osservazione di fenomeni molto comuni (quando non addirittura evidenti), e conosciuti ai più (se non a tutti), per cui risultano essere, in genere, ragionamenti molto chiari e facili da seguire nel loro sviluppo logico. È proprio la loro semplicità a renderli così adatti alla retorica e ad avvicinarli anche alla nostra sensibilità: in definitiva si può dire che chiunque, parlando, discutendo e riflettendo, pronuncia entimemi, talora anche senza esserne pienamente cosciente, in quanto essi costituiscono, di fatto, la base del nostro quotidiano ragionare e dimostrare³⁴⁰.

Riassumendo il discorso fin qui affrontato, possiamo dire che da questa breve presentazione generale della dottrina aristotelica dell'entimema sono emersi chiaramente due aspetti fondamentali: in primo luogo non c'è dubbio sul fatto che l'entimema occupi, nel contesto della retorica aristotelica, il ruolo centrale, in quanto rappresenta lo strumento principale attraverso cui si possono costruire argomentazioni fondate e il più possibile convincenti. Secondariamente, si può concretamente affermare che esso è, di fatto, strutturato esattamente come il sillogismo classico della logica, con le sue tre figure. Rispetto a quest'ultimo mostra, però, una fondamentale differenza: dovendosi applicare alla retorica, e quindi ai luoghi in cui essa normalmente si esercita e al pubblico cui si rivolge, prende le mosse da premesse che risultano, rispetto a quelle del sillogismo canonico, un po' 'indebolite', vale a dire non sempre necessarie, ma pur sempre plausibili, ragionevoli e fondate su opinioni largamente condivise³⁴¹.

2. *L'entimema come sillogismo breve*

a. *L'autorità di Quintiliano*

Semplicità ed immediatezza espressiva sono, come si è visto, due delle caratteristiche principali del ragionamento entimematico: gli stessi esempi riportati alla fine del § 1.d mostrano, infatti, quanto esso risulti pregnante ed efficace se espresso nella forma più sintetica possibile – il che equivale a dire, in sostanza, in forma 'abbreviata'.

Lo stesso Aristotele aveva, in effetti, fatto chiaro riferimento alla possibilità, in un discorso, di non enunciare i prosillogismi (cioè i sillogismi che giustificano le premesse), quando essi sono

posteriorità logica, per cui l'essersi verificato di p comporta l'essersi verificato di q , essendo q presupposto o conseguente di p . Quanto al primo punto, secondo lo studioso il filosofo greco non poteva ancora essere consapevole della moderna distinzione tra logica proposizionale e logica delle classi, per cui semplicemente, per Aristotele il problema non si poneva.

³⁴⁰ Sul carattere 'naturale' o spontaneo della formulazione degli entimemi si rimanda in particolare a CORTÉS GABAUDAN 1994, 207-.

³⁴¹ Cfr. WIELAND 1958, 333-34; BURNEYAT 1994, 21-22 (in cui lo studioso afferma che, a suo parere, la differenza specifica e fondamentale tra il sillogismo dialettico e quello retorico [cioè l'entimema] non consiste tanto nel loro contenuto, quanto piuttosto nel loro contesto di applicazione. Conseguentemente, se essi hanno standard di validità diversi, ovvero più «rilassati» nel caso del sillogismo retorico, questo è dovuto essenzialmente al contesto in cui si muovono i due tipi di argomentazione); ID. 1996, 109-10; ZANATTA 2004^a, 105-106; 109-110; COSCI 2008, 107.

scontati, o di omettere l'esplicitazione di una delle premesse dell'entimema, se essa risulta già nota all'uditorio. Un eccessivo accumulo di proposizioni, in questo caso superflue, avrebbe, infatti, come funesta conseguenza quella di tediare il pubblico, certo non molto interessato all'ascolto di dettagli già conosciuti, o, nel caso peggiore, di distrarlo con inutili precisazioni, facendogli così perdere il filo del discorso. Il passo in cui lo Stagirita espone tali considerazioni è il seguente (*Rhet.* 1357a 13-19):

ὥστ' ἀναγκαῖον τὸ δ' ἐνθύμημα εἶναι [...] καὶ ἐξ ὀλίγων τε καὶ πολλάκις ἐλαττόνων ἢ ἐξ ὧν ὁ πρῶτος συλλογισμὸς· ἐὰν γὰρ ἢ τι τούτων γνώριμον, οὐδὲ δεῖ λέγειν· ἀὐτὸς γὰρ τοῦτο προστίθεισιν ὁ ἀκροατὴς³⁴².

Nel passo appena riportato si osserva che è lo stesso Aristotele a precisare, con l'avverbio «πολλάκις», la frequenza con cui possono avvenire omissioni di questo genere: tralasciare i prosillogismi o una premessa, insomma, è pratica comune (anzi, talora consigliata) a chi formula entimemi, ma non costituisce, di fatto, una regola per la composizione degli stessi o una loro specifica costante. Né qui né altrove, infatti, Aristotele afferma che l'entimema *debba necessariamente* prevedere l'omissione di una premessa, a pena di non poter essere considerato come tale³⁴³. Le parole sopra riportate vogliono semplicemente ribadire ancora una volta che, in quanto strumento retorico, l'entimema deve anche essere articolato in maniera 'leggera', evitando, quindi, inutili ridondanze e pesanti prolissità. Il suo carattere discriminante rispetto al sillogismo dialettico risiede tutto nella natura e nella qualità delle premesse, non certo nella loro quantità³⁴⁴, per cui l'eventuale assenza di una premessa, come scrive efficacemente Zanatta, rappresenta «una peculiarità espositiva e non logica degli entimemi, e come tale non inficia minimamente la loro struttura di sillogismi

³⁴² ZANATTA 2004^a, 151: «È necessario [...] che l'entimema derivi da poche <premesse> e, sovente, da un numero di <premesse> minore di quelle dalle quali deriva il primo sillogismo. Ché, se una di esse sia nota, neppure bisogna enunciarla. Infatti, la pone l'ascoltatore stesso». Per il valore di πρῶτος συλλογισμὸς come «sillogismo 'normale'» vd. BURNYEAT 1994, 22, n. 58: «The recapitulation at *Rhet.* 1395b 22-26 proves that ὁ πρῶτος συλλογισμὸς here has the same reference as τῶν διαλεκτικῶν [συλλογισμῶν] there and τοῦς λογικοὺς συλλογισμοὺς at 1355a 13-14. The sense of πρῶτος must then be "normal; standard", not "simple, elementary" as in συλλογισμοὶ οἱ πρῶτοι at *Met.* 1014b 2; still less has it to do with the first syllogistic figure [τὸ πρῶτον σχῆμα] as proposed by Freese ad loc., Dufour's translation, and SPRUTE 1982, 130, 138. Given this sense with that reference, the other side of the coin is an implication that the rhetorical συλλογισμὸς is somehow secondary or substandard». Tale opinione viene ribadita in BURNYEAT 1996, 100: «The meaning of πρῶτος here [...] has nothing to do with the first figure of syllogistic – it means primary (that is normal) syllogism». Burnyeat attribuisce, inoltre, in *Rhet.* 1357a 13-19, un valore ipotetico ad ἀναγκαῖον e prescrittivo a δεῖ (in proposito si veda BURNYEAT 1994, 23 n. 61). In proposito si veda anche GRIMALDI 1980, I, 57 (commento a *Rhet.* 1357a 16): «ὁ πρῶτος συλλογισμὸς [...] means the syllogism in its elementary, typical, unchanged form».

³⁴³ Cfr. ARISTOT. *Rhet.* 1395b 23-27: «ὅτι μὲν οὖν τὸ ἐνθύμημα συλλογισμὸς ἐστίν, εἴρηται πρότερον [cfr. *Rhet.* 1356b 16-18; 1357a 16-22] καὶ πῶς συλλογισμὸς, καὶ τί διαφέρει τῶν διαλεκτικῶν· οὐτε γὰρ πόρρωθεν οὐτε πάντα δεῖ λαμβάνοντας συνάγειν· τὸ μὲν γὰρ ἀσαφὲς διὰ τὸ μῆκος, τὸ δὲ ἀδολεσχία διὰ τὸ φανερὰ λέγειν». ZANATTA 2004^a, 284-85: «Ebbene, in precedenza si è detto che l'entimema è un sillogismo, e in che modo è un sillogismo, e in che cosa differisce dai <sillogismi> dialettici. Infatti, non si deve derivare la conclusione né prendendo le mosse da lontano, né assumendo ogni cosa, giacché la prima circostanza è oscura per via della lunghezza, la seconda è loquacità, per il fatto di dire cose evidenti».

³⁴⁴ Cfr. MADDEN 1952, 375-76: «It is true that the word *often* prevents the truncated aspect from being a necessary condition of an enthymeme; therefore Aristotle does not define the enthymeme as a truncated syllogism. But he does indicate that frequently arguments ought to be truncated in order the better to persuade uninstructed people who cannot follow complicated reasoning but nevertheless do not have to be belabored by the obvious. Clearly, then, the truncated syllogism element occurs in Aristotle's view of the enthymeme, but it does not refer to or come into conflict with his official definition of the enthymeme as an argument from signs and likelihoods because the two conceptions are entirely different kinds». In proposito vd. anche BURNYEAT 1994, 36-37; ID. 1996, 100 e NATALI 2000, 31.

propriamente intesi»³⁴⁵. La premessa inespressa, infatti, manca solo ‘fisicamente’ dal testo - logicamente essa è ben presente nella mente di ogni ascoltatore, che altrimenti non riuscirebbe a seguire il discorso.

L’esegesi posteriore ad Aristotele – in modo particolare quella medievale - ha, invece, concentrato tutta la propria attenzione sull’affermazione aristotelica di *Rhet.* 1357a 13-19, facendo dell’assenza di una delle premesse il vero e proprio tratto distintivo dell’entimema rispetto al sillogismo canonico. Ai tempi del Poliziano l’interpretazione dell’entimema come ‘sillogismo breve’ veniva fatta risalire, nello specifico, ad alcune affermazioni di Quintiliano in merito alla questione (QUINT., V, 10, 1-3)³⁴⁶:

«Nam enthymema (quod nos *commentum* sane aut *commentationem* interpretemur, quia aliter non possumus, Graeco melius usuri) unum intellectum habet, quo omnia mente concepta significat (sed nunc non de eo loquimur), alterum, quo sententiam cum ratione, tertium, quo certam quandam argumenti conclusionem vel ex consequentibus vel ex repugnantibus, quamquam de hoc parum convenit. Sunt enim qui illud prius epichirema dicant, pluresque invenias in ea opinione, ut id demum, quod pugna constat, enthymema accipi velint; et ideo illud Cornificius contrarium appellat. Hunc alii rhetoricum syllogismum, alii imperfectum syllogismum vocaverunt, quia nec distinctis nec totidem partibus concluderetur, quod sane non utique ab oratore desideratur»³⁴⁷.

³⁴⁵ ZANATTA 2004^a, 59-60.

³⁴⁶ A proposito dell’importanza di Quintiliano nella retorica del Quattrocento scriveva KRISTELLER 1998, 247: «Quintiliano, di cui il Medioevo conosceva l’opera solo in una versione parziale, fu riscoperto nella sua completezza e molto studiato nel XV secolo. La sua influenza non è ancora stata esplorata appieno, ma è significativo che Lorenzo Valla gli attribuisse un’autorità ancora maggiore di quella di Cicerone». Per una breve storia dell’opera di Quintiliano nel Medioevo vd. MURPHY 1974, 123-30. Lo studioso ricorda che l’*Institutio oratoria* andò incontro, nel Medioevo, a vicende molto simili a quelle che riguardarono il *De oratore* di Cicerone. Come il trattato ciceroniano, anche l’*Institutio* aveva goduto, presso i medievali, di una certa popolarità (soprattutto, com’è naturale, per il suo contenuto didattico), ma aveva cominciato ad essere considerato come un testo influente e fondamentale soprattutto durante la cosiddetta “rinascita del XII sec.”, quando fu ampiamente utilizzato, in particolare nelle scuole di Chartres e Bec (per alcuni esempi di impiego del testo quintiliano in queste scuole vd. ancora *ibid.* 126-30). Poi, però, scomparve quasi del tutto, fino alla (ri)scoperta del testo completo a San Gallo, nel 1416, ad opera di Poggio Bracciolini (per cui scrive MURPHY 1974, 123: «The rediscovery of the complete text by Poggio Bracciolini at St. Gall in 1416 was a major milestone in the history of Western rhetoric, education, and even literature»); sulla scoperta di Poggio vd. SABBADINI 1905^a, 77-79; REYNOLDS-WILSON 1987, 143). Nel suo contributo Murphy ricorda, pertanto, che molti dei riferimenti a Quintiliano ad opera di autori medievali non sono rivolti al testo completo dell’*Institutio oratoria*, ma – quando non si riferiscono addirittura ad *excerpta* quintilianeî contenuti in vari *florilegia* o alle *Declamationes* (note anche come *De causis*) pseudo-quintilianeî (cfr. *ibid.*, 126) – riguardano il cosiddetto *textus mutilatus*. In un’epoca che va collocata verosimilmente intorno al IX sec., e comunque prima della “rinascita del XII sec.”, infatti, i dodici libri dell’*Institutio quintilianeâ* andarono incontro a una serie di ‘contrazioni’ e ‘tagli’, che diedero vita, di fatto, a due diverse ‘versioni abbreviate’ dell’opera. Va notato, inoltre, come sottolinea ancora Murphy, che la parte più prettamente pedagogica del trattato (quindi il primo libro e le sezioni 1-10 del secondo) rimasero intatte, mentre la parte più consistente dei ‘tagli’ riguardò proprio la sezione centrale, quella che costituisce una sorta di manualetto di retorica. Per questo motivo Gasparino Barzizza pensò che fosse assolutamente necessario impegnarsi per cercare di colmare almeno il senso delle lacune (vd. ancora MURPHY 1974, 125). Fu, poi, la scoperta di Poggio a San Gallo a porre fine all’uso del *textus mutilatus*.

³⁴⁷ FRILLI 1988, 285: «L’entimema (è meglio servirsi del termine greco che della parola *commentum* o *commentatio* con cui lo interpretiamo, perché non possiamo fare altrimenti), significa prima di tutto ciò che è concepito dalla mente, ma ora non parliamo di questo; in secondo luogo un’affermazione con motivazione; in terzo luogo una particolare argomentazione tratta da cose conseguenti o contrarie, sebbene su ciò si concordi poco. Ci sono infatti quelli che chiamano “epichirema” la prima specie e si posson trovare parecchi che sono dell’opinione che non si debba considerare entimema se non ciò che si fonda su un’opposizione. E perciò Cornificio lo chiama “argomento dei contrari”, altri “sillogismo retorico”, altri poi l’hanno chiamato “sillogismo imperfetto” perché non è costituito di tante parti e di parti distinte; il che certamente non si esige da parte dell’oratore».

Come si evince dalla lettura del passo, sono tre le accezioni fondamentali che Quintiliano attribuisce all'entimema³⁴⁸:

- (1) un'accezione di base, che indica, dunque, *tout court* ciò che si ha in mente³⁴⁹, e che il retore – sulla scia di Cicerone e Visellio³⁵⁰ – tradurrebbe in latino con *commentum* o *commentatio* (questo significato, però, troppo 'generico' e non tecnico, non interessa ai fini della discussione contenuta nel capitolo, riguardante gli *argumenta* retorici, ossia quelli che in greco hanno le tre specifiche denominazioni di ἐνθύμημα, ἐπιχειρήματα e ἀπόδειξις³⁵¹);
- (2) *sententia cum ratione*, definizione che riprende ARISTOT. *Rhet.* 1394a 31 («Τοῦτο μὲν οὖν γνώμη· προσθεθείσης δὲ τῆς αἰτίας καὶ τοῦ διὰ τί, ἐνθύμημά ἐστι τὸ ἅπαν»), passo in cui Aristotele tratta della massima più che dell'entimema³⁵²;
- (3) *argumenti conclusio vel ex consequentibus vel ex repugnantibus*.

Prima di passare all'esame diretto delle implicazioni connesse alla posizione di Quintiliano riguardo all'entimema, si impone una breve premessa: il retore latino, nel comporre molte sezioni della sua *Institutio oratoria*, pur trattando temi ampiamente sviluppati da Aristotele, non si è ispirato direttamente al filosofo greco o agli scritti pubblicati sotto il suo nome, ma ha estrapolato e

³⁴⁸ Per l'analisi delle tre accezioni si rimanda in particolare a COUSIN 1967, I, 272-73 e II, 75-76. BURNYEAT 1994, 39 ritiene, invece, che i significati dati da Quintiliano all'entimema siano cinque, in quanto aggiunge ai tre sopra riportati anche le definizioni «*sylogismus rhetoricus*» e «*sylogismus imperfectus*» che il retore attribuisce, come si vedrà, più precisamente alla controversa interpretazione di altri in relazione al terzo significato.

³⁴⁹ Vd. *supra* § I.a. Cfr. anche QUINT. VIII, 5, 9: «*Enthymema [...] est omne quod mente concepimus*».

³⁵⁰ Per l'uso di *commentatio* cfr. CIC. *De or.* II 27, 118; CIC. *Br.* 105; 249; per l'impiego di *commentum* da parte di Visellio cfr. QUINT. IX, 2, 107. Visellio è un retore oggi a noi sconosciuto. Secondo BIONE 1965, 16, n. 1 andrebbe collocato, sulla base di QUINT. IX, 3, 89, in epoca augustea o in un periodo immediatamente successivo all'età di Augusto. Secondo alcuni andrebbe, invece, identificato con il cugino (e compagno di studi) di Cicerone, tribuno militare in Asia nell'anno 80-79 (CIC. *Verr.* II, 1, 70), questore prima del 73 e forse tribuno della plebe intorno al 70. Fu fautore, con la legge *De Cicerone restituendo*, del ritorno di Cicerone dall'esilio (cfr. MALCOVATI 1953, 438-39; JAHN-KROLL 1962, 185; DOUGLAS 1966, 192). Cicerone ne ricorda l'erudizione, la perizia nella conoscenza del diritto e l'eloquio rapido, seppur talvolta oscuro per l'acutezza del pensiero, e lo indica come modello di oratoria nel *Brutus* (CIC. *Br.* 264: «*Erat [...] vir doctus in primis C. Visellius Varro, consobrinus meus [...]. Is, cum post curulem aedilitatem iudex quaestionis esset, est mortuus; in quo fateor vulgi iudicium a iudicio meo dissensisse. Nam populo non erat satis vendibilis; praeceps quedam et cum idcirco obscura, quia peracuta, tum rapida et celeritate caecata oratio; sed neque verbis aptiorem cito alium dixerim neque sententiis crebriorem; praeterea perfectus in litteris iurisque civilis iam a patre Aculeone traditam tenuit disciplinam*»).

³⁵¹ QUINT. V, 10.1: «*Nunc de argumentis. Hoc enim nomine complectimur omnia, quae Graeci ἐνθυμήματα, ἐπιχειρήματα, ἀποδείξεις vocant, quanquam apud illos est aliqua horum nominum differentia, etiamsi vis eodem fere tendit*». Sul significato e il valore di *argumentum* sono interessanti le osservazioni di BARTHES 1970, 65-66: l'autore afferma che gli *argumenta* in senso retorico sono genericamente da intendersi come «*modi persuasivi per deduzione*». Il termine *argumentum* aveva, però, come antico significato usuale, quello di «*soggetto di una favola scenica*» o di «*azione articolata*» (in opposizione al μῦθος, che rappresenta, invece, un insieme di azioni). In Quintiliano, che si servirà molto di questo termine, *argumentum* assumerà stabilmente il significato – per altro già ciceroniano – di «*idea verosimile impiegata per convincere*». Quintiliano punterà molto sul valore propriamente logico-dialettico del termine, definendo l'*argumentum* come il mezzo con cui provare una cosa per mezzo di un'altra, con cui sfatare un dubbio con ciò che dubbio non è (o lo è in misura molto minore), pur senza tralasciare del tutto, però, l'aspetto 'narrativo' insito nel significato antico del termine. Tra gli *argumenta* figura, infatti, l'entimema, basato sul verosimile, e che per questo fonde in sé il rigore del sillogismo con la mutevolezza del discorso retorico.

³⁵² Trad. ZANATTA 2004^a, 280: «Questo <detto> è, dunque, una massima, ma se viene aggiunta la causa, ossia il perché, il tutto è un entimema». Se Quintiliano deve molto a Cicerone nella sua analisi della questione dell'entimema, la ripresa di questo luogo aristotelico rappresenta, invece, un suo tratto distintivo, in quanto Cicerone si limita a definirlo, in sostanza, principalmente come una conclusione tratta da enunciati tra loro contrari. In proposito vd. COUSIN 1967, I, 272 e ID. 1975-1980 (tome 3, 1976), 233. Sul legame tra γνώμη ed entimema vd. BURNYEAT 1994, 23-24 con la bibliografia di riferimento ivi indicata.

riadattato – come si vedrà chiaramente nell’analisi del passo - idee e motivi aristotelici ripresi dalle varie correnti filosofiche sorte dopo la morte di Aristotele, e spesso, tra l’altro, ha preferito non attingere alle fonti originali, ma servirsi delle loro traduzioni ed interpretazioni latine³⁵³. Per questo motivo spesso, quando tratta delle principali forme di argomentazione (dunque *enthymema*, *epichirema* ed *apodixis*), non le intende – come in seguito sarà messo più concertamente in evidenza - esattamente come Aristotele³⁵⁴.

Tenendo conto di questo, ci soffermiamo, dunque, sull’analisi dell’ultima delle tre accezioni che Quintiliano attribuisce all’entimema, «conclusione di un’argomentazione tratta da cose conseguenti o contrarie» (*argumenti conclusio vel ex consequentibus vel ex repugnantibus*), l’unica che si riferisca concretamente all’entimema come argomentazione retorica: notiamo, infatti, che lo stesso autore vi indugia un po’ più a lungo, dal momento che si tratta, stando alle sue parole, della definizione più problematica tra le tre presentate – e questo non a torto, come poco oltre si vedrà più nel dettaglio. Egli, infatti, aggiunge all’enunciato della definizione alcune importanti precisazioni: sostiene che alcuni retori assegnino alla *conclusio ex consequentibus* il nome di *epichirema*, e che un folto gruppo di interpreti ritenga solo la *conclusio ex repugnantibus* degna di essere davvero considerata un entimema, tant’è vero che, proprio per il fatto di derivare da un’opposizione, il retore Cornificio troverebbe più appropriato, per l’entimema, il nome di *contrarium*. Aggiunge ancora, infine, che l’entimema *ex consequentibus* o *ex repugnantibus* viene definito da alcuni ‘sillogismo retorico’ (riprendendo la nota definizione aristotelica di *Rhet.* 1356b 4-5), da altri ‘sillogismo imperfetto’, in quanto non sarebbe costituito dallo stesso numero di parti di cui è costituito il sillogismo canonico.

È evidente che ci troviamo, qui, di fronte ad un passo dell’*Institutio oratoria* particolarmente complesso e delicato, in quanto Quintiliano condensa, nello spazio di poche frasi, una serie di diverse interpretazioni riguardanti non solo, specificatamente, la dottrina dell’entimema, ma anche, più in

³⁵³La questione delle fonti filosofiche dell’*Institutio oratoria* è, in effetti, piuttosto complessa e non chiaramente ricostruibile, in quanto è evidente fin da una prima lettura come nel manuale di Quintiliano si intrecci una stratificata serie di rimandi a fonti eterogenee, molte delle quali ormai non più accessibili. Per quanto riguarda la questione delle fonti retoriche, un interessante esame dello *status quo* è leggibile in KENNEDY 1994. L’autore rileva il fatto che Quintiliano, nel corso del trattato, si riferisca alla *Retorica* aristotelica ben 23 volte. Tuttavia, tali occorrenze non compaiono mai in punti in cui il retore si accinge ad analizzare concetti propri della dottrina aristotelica. Ogni qualvolta la discussione scende più nello specifico della teoria aristotelica, egli sembra, dunque, avere in mente un’altra fonte. Un’ipotesi voleva che tale fonte fosse Teofrasto, ma, a quanto pare, stando alle testimonianze che lo stesso Quintiliano ci offre, nemmeno questo si può stabilire con certezza, sebbene siamo sicuri che il retore latino avesse una qualche conoscenza delle opere del successore di Aristotele alla guida del Peripato. Fondamentalmente, secondo KENNEDY 1994, 182, Quintiliano sapeva, naturalmente, che Teofrasto e i Peripatetici si erano dedicati allo studio della retorica, ma non riconosceva l’esistenza di una vera e propria tradizione retorica peripatetica, con determinate e particolari caratteristiche che la rendessero ben distinguibile dalle altre. Lo stesso termine ‘Peripatetico’ conta solo cinque occorrenze nell’*Institutio oratoria* (II, 15, 19, 20; II, 17, 2; III, 1, 15; XII, 2, 25), e «by “Peripatetic” it seems clear that Quintilian does not mean Aristotle or Theophrastus» (*ibid.*, 174) – egli si riferirebbe, invece, a un generico gruppo di filosofi greci cui sono attribuite tesi assolutamente prive di ogni pregranza o peculiarità. Egli è, talvolta, più preciso nel momento in cui cita i romani, da Cornificio e Valgio fino a Cecilio e Celso, passando, naturalmente, per Cicerone. Tuttavia, la confusione nelle fonti quintilianee è molto alta e aggravata dalla sua predilezione per le opere in traduzione latina. Vd. ancora quanto osserva KENNEDY, 177: «The chapters [*scil.* on the nature and definition of rhetoric] are so filled with internal contradiction as to render them – as a source for the history of rhetoric in the Hellenistic period – totally confused. His method of research seems to have contributed to this in that he picked out isolated terms in earlier discussions, some of which may have been debating controversial issues, and also in that he used the Greek originals and sometimes Latin translations without consideration of the original. [...] Quintilian could and read Greek, but like many persons he relied on sources in his own language whenever he could».

³⁵⁴In proposito vd. COUSIN 1975-1980 (tome 3, 1976), 98-99.

generale, la dottrina aristotelica dell'argomentazione retorico-dialettica (viene in qualche modo aperta, infatti, anche la questione dell'epichirema, quindi di un altro *argumentum* retorico, e del suo rapporto con l'entimema stesso).

Nel prosieguo di questo paragrafo cercheremo, dunque, di analizzare la definizione quintiliana di entimema nelle varie parti che la compongono, sapendo che essa costituisce indubbiamente il nostro punto di partenza in quanto da qui muove anche l'indagine del Poliziano: sulla posizione di Quintiliano torneremo, poi, più avanti, una volta che saranno state poste tutte le basi necessarie a comprendere pienamente il senso e il motivo delle sue osservazioni sull'entimema.

(i). **Entimema come *argumenti conclusio vel ex consequentibus vel ex repugnantibus*.** Il primo punto fermo posto dal retore latino nella sua definizione dell'entimema sta nel considerarlo *argumenti conclusio vel ex consequentibus vel ex repugnantibus*. Una tale definizione non può non far pensare, innanzitutto, ai passi del II libro della *Rhetorica* in cui Aristotele illustra i «luoghi comuni» degli entimemi. Dopo aver descritto entimema ed esempio e aver presentato il modo in cui devono essere ricercati, in particolare, gli entimemi (ovverosia avendo cura, *in primis*, di evitare ridondanze e prolissità, di essere ben informati sul tema su cui si intende sillogizzare, di scegliere argomenti che non siano indeterminati e comuni a più soggetti, ma solo a quello di cui si sta trattando)³⁵⁵, il filosofo greco si sofferma, infatti, anche sull'enunciazione dei «luoghi» validi per la corretta costruzione degli entimemi: egli elenca, in sostanza, una serie di elementi (o schemi), atti ad aiutare l'oratore nel reperimento delle argomentazioni necessarie alla formulazione delle premesse entimematiche. Tra i cosiddetti «luoghi comuni» degli entimemi³⁵⁶

³⁵⁵ Cfr. ARISTOT. *Rhet.* 1395b 20-1397a 7.

³⁵⁶ È curioso osservare come Aristotele, pur ritenendo la questione dei luoghi di imprescindibile importanza in retorica e dialettica, tanto da dedicarle un'intera opera del suo *corpus* logico (i *Topica*), non fornisca mai, nelle sue opere, una vera e propria definizione di «luogo». Come indica Zanatta (ZANATTA 2004^a, 86), l'unica informazione che troviamo nel *corpus* aristotelico è in *Rhet.* 1396b 20-21, in cui il filosofo afferma che «elemento e luogo dell'entimema sono la stessa cosa» («στοιχείον δὲ λέγω καὶ τόπον ἐνθυμήματος τὸ αὐτό») - affermazione ribadita anche in *Rhet.* 1403a 17-18 («ἔστιν γὰρ στοιχείον καὶ τόπος εἰς ὃ πολλὰ ἐνθυμήματα ἐμπίπτει»). La mancanza di definizione è probabilmente dovuta al fatto che lo Stagirita si servisse, in questo contesto, di un vocabolo in uso ai retori del suo tempo e dei tempi immediatamente precedenti, come si evince anche da un riferimento presente in *SE.* 183b 36-184a 8, in cui Aristotele ricorda la pratica - comune ancora ai maestri della sua epoca - di far imparare a memoria agli allievi dei «luoghi», ovverosia delle parti di discorso già preparate e da adattare di volta in volta alle diverse circostanze in cui si tenevano i discorsi, apportando le modifiche necessarie (vd. BARTHES 1970, 74-75; ZANATTA 2004^a, 86, con le indicazioni bibliografiche ivi riportate; GHIRGA-ROMUSSI 1993, 43). Il luogo aristotelico va dunque inteso come «elemento» degli entimemi sia in quanto capace di «permettere il reperimento di argomenti che fungano da premesse negli entimemi stessi», sia in quanto «“costitutivo primo immanente” di ciascuna cosa» [in questo caso dell'entimema] (ZANATTA 2004^a, 88). I luoghi degli entimemi aristotelici vanno infatti considerati come strutture che, guidando alla scelta delle premesse, permettono la costruzione di diversi tipi di entimemi. In effetti, per «metodologia topica» si intende, solitamente, quella a cui, più tardi, sarà dato il nome di *inventio*, identificando, così, il metodo attraverso cui si trovano gli argomenti del discorso retorico (vd. GHIRGA-ROMUSSI 1993, 47), ma anche - come vuole BARTHES 1970, 76 - il «reticolo di forme» a cui sottoporre la materia che si affronta nel discorso. Nella maggior parte dei casi i luoghi passati in rassegna da Aristotele sono, di fatto, dei giudizi, ovvero dei discorsi enunciativi (sia semplici che complessi), unitari, consistenti in un'affermazione o in una negazione, e che possono effettivamente essere utilizzati come premesse del discorso entimematico (cfr. in part. ZANATTA 2004^a, 89-90). Aristotele distingue principalmente tra due tipologie di luoghi, i «luoghi comuni» (κοινοὶ τόποι) e i «luoghi propri» (εἶδη). La maggior parte degli entimemi trae il proprio materiale dai luoghi propri (che sono la specie e il genere dell'argomento, quindi l'etica, la fisica, la politica) e successivamente lo organizza negli schemi di ragionamento, costituiti dai luoghi comuni (in proposito cfr. GHIRGA-ROMUSSI 1993, 48). Questi ultimi, che sono i più importanti ai fini della nostra analisi, vengono spesso denominati dallo Stagirita anche semplicemente come «luoghi» (τόποι) [*Rhet.* 1358a 31-32]. Nella sua illustrazione dei luoghi comuni in Aristotele ZANATTA 2004^a, 99 sostiene che «gli studiosi sono per lo più concordi nel riconoscere [...] che detti luoghi si configurano come *puri* schemi di inferenza [...], ossia di *mere* regole per la costruzione degli entimemi e, in particolare, per il reperimento della premessa maggiore (comunque poi esse debbano intendersi: come criteri dotati di un valore

vengono citati, all'inizio della trattazione, il «luogo dei contrari» e il «luogo delle flessioni simili» (due schemi che permettono di strutturare un'argomentazione retorica affermando o negando, a seconda del caso, che un predicato simile o contrario appartenga o non appartenga ad un determinato soggetto o alle sue determinazioni)³⁵⁷; poco più avanti nel testo vengono nominati anche i «luoghi delle conseguenze» (i quali permettono, per esempio, di consigliare o diffidare, accusare o difendere, lodare o biasimare qualcuno o qualcosa a partire dalla considerazione delle conseguenze derivate dall'azione presa in considerazione)³⁵⁸. Tali schemi per la costruzione delle premesse non sono, però, certamente gli unici menzionati da Aristotele, il quale ne aggiunge molti altri, da cui è sempre possibile ricavare entimemi validi³⁵⁹: è evidente, quindi, che per Aristotele l'entimema non deriva solo da premesse tratte da cose conseguenti o contrarie, ma può essere costruito anche a partire da elementi o accostamenti di altra origine (per es. dai rapporti reciproci, dalle relazioni temporali tra determinate azioni, dagli scopi che spingono determinati soggetti ad agire in un certo modo, e così via). Se, quindi, l'entimema, per Aristotele, non trae origine unicamente da conseguenti e contrari, evidentemente Quintiliano, allorché, in questo passo, si dedica alla questione dell'entimema (senza manifestare chiaramente l'intenzione di sviluppare qui una trattazione sui luoghi delle premesse entimematiche³⁶⁰), doveva aver presente – come risulterà più chiaro in seguito –, forse in maniera inconsapevole, non tanto le parole aristoteliche, quanto piuttosto qualche loro rielaborazione più tarda.

A questo proposito, allargando rapidamente lo sguardo sull'*Institutio oratoria*, è interessante osservare, ad esempio, come proprio Quintiliano, nel momento in cui traccia uno schematico resoconto delle 'correnti' retoriche sviluppatesi in Grecia in seguito all'insegnamento della prima generazione di retori, se da un lato identifica due principali tendenze nell'oratoria antica (da una parte quella rappresentata da Isocrate e dalla sua scuola e dall'altra quella di Aristotele e i suoi allievi, quest'ultima portata avanti dalle scuole filosofiche ellenistiche, *in primis* dagli Stoici), a cui fece seguito, con Ermagora, una terza corrente³⁶¹, dall'altro lato, invece, si mostra solo parzialmente

formale vero e proprio, o come semplici abitudini mentali, o come empirica collazione di indicazioni dal caratter più differenziato». Sulla considerazione dei luoghi come «schemi» concorda anche Colli, il quale preferirà tradurre «τόποι», anche e soprattutto nei *Topica*, con «schemi», anziché con il più usuale ma meno chiaro «luoghi». In proposito cfr. COLLI 2003, 927 (n. a *Top.* 108b 33): «Compare qui per la prima volta il termine «τόποι», da cui è tratto il nome di quest'opera aristotelica. La traduzione con "schemi" (che preferiamo al tradizionale e letterale "luoghi", al "Gesichtpunkte" di Kirchmann ed al "commonplace rules" di Pickard) ci sembra in accordo con le definizioni fornite da Aristotele (*Rhet.* 1358 a 11-16; 31-32 e 1403a 18-19) e da Teofrasto (così come riferito da Alessandro di Afrodisia nel commento ai *Topica*, per cui vd. WALLIES 1891, 126, 13-17: «καὶ ὀρίζεται ὁ Θεόφραστος τὸν τόπον, ὡς ἴδη ἡμῖν ἐν τοῖς πρώτοις εἰρηται, οὕτως· "τόπος ἐστὶν ἀρχὴ τις ἢ στοιχεῖον, ἀφ' οὗ λαμβάνομεν τὰς περὶ ἕκαστον ἀρχάς»»). Alcune utili osservazioni sui τόποι aristotelici si leggono anche in COLE 1991, 155-56.

³⁵⁷ Cfr. ARISTOT. *Rhet.* 1397a 8-23.

³⁵⁸ Cfr. ARISTOT. *Rhet.* 1399a 12-34.

³⁵⁹ Cfr. ARISTOT. *Rhet.* 1397a 24-1400b 34.

³⁶⁰ Naturalmente anche Quintiliano si occupa, seppur in maniera relativamente breve, dei luoghi degli *argumenta*, che egli, con terminologia ciceroniana, definisce anche «sedes argumentorum» [vd. CIC. *Top.* 8]. In proposito cfr. ad es. QUINT. V, 10, 20: «Excutiamus nunc argumentorum locos [...]. Locos appello non, ut vulgo nunc intelleguntur, luxurium et adulterium et similia, sed sedes argumentorum, in quibus latent, ex quibus sunt petenda».

³⁶¹ Cfr. QUINT. III, 1, 12-16: «Cicero in *Bruto* [CIC. *Br.* 27] negat ante Periclea scriptum quidquam, quod ornatum oratorium habeat: eius aliqua ferri. Equidem non reperio quidquam tantae eloquentiae fama dignum, ideoque minus miror esse, qui nihil ab eo scriptum putent, haec autem, quae feruntur, ab aliis esse composita. His successere multi, sed clarissimus Gorgiae auditor Isocrates [...]. Hinc velut diversae secari coeperunt viae. Nam et Isocratis praestantissimi discipuli fuerunt in omni studiorum genere, eoque iam seniore (octavum enim et

cosciente del fatto – ben presente, invece, al Cicerone del *De inventione*³⁶² - che le due diverse dottrine retoriche finirono, nel tempo e per opera dei teorizzatori più tardi, con il fondersi in un unico sistema, creando una notevole contaminazione tra le scuole originarie³⁶³.

Uno degli esempi più chiari di tale contaminazione riguarda – forse non a caso - proprio la questione dell'entimema. Ormai sappiamo bene che tra i tratti più originali e caratteristici della retorica aristotelica va riconosciuta la teorizzazione dell'entimema come sillogismo retorico, costruito sul modello e, sostanzialmente, secondo le stesse regole del sillogismo 'classico' della logica. Allo stesso modo, sappiamo bene che, a partire da Aristotele e per effetto della sua opera, retorica e dialettica avevano iniziato ad essere accostate sempre più spesso. La 'scuola' retorica aristotelica si nutriva, però, di un numeroso quanto eterogeneo gruppo di seguaci, i quali, nei loro insegnamenti, dovettero affiancare nei modi più svariati elementi specificatamente logici ed elementi propriamente retorici, tuttavia servendosi sempre (o comunque per lo più) della struttura del sillogismo. L'impiego costante dei sillogismi fece sì che ogni teoria dell'argomentazione che mostrasse una qualche impostazione sillogistica finisse con l'essere considerata di matrice aristotelica, anche quando con la retorica di Aristotele aveva, in realtà, poco da spartire. Tra i frutti della confusione sorta in seguito a tali accostamenti, non troppo ortodossi, tra retorica e dialettica, va annoverato anche il passaggio, in alcuni retori, della denominazione del sillogismo retorico da 'entimema' a 'epichirema'³⁶⁴ – passaggio che viene puntualmente registrato anche da Quintiliano.

(ii). **Argumenti conclusio ex consequentibus come epichirema.** Si arriva, in questo modo, al secondo punto posto dal retore latino nella sua definizione dell'entimema: alcuni retori - i quali, secondo Solmsen e altri studiosi, andrebbero identificati con coloro che seguivano l'insegnamento di Ermagora di Temno³⁶⁵ - ritengono che l'*argumenti conclusio ex consequentibus* non possa essere considerata un entimema, quanto, piuttosto, un epichirema.

nonagensimum implevit annum) postmeridianis scholis Aristoteles praecipere artem oratoriam coepit noto quidem illo, ut traditur, versu ex Philocteta frequenter usus 'turpe esse tacere et Isocraten pati dicere'. Ars est utriusque, sed pluribus eam libris Aristoteles complexus est. [...] Theophrastus quoque, Aristotelis discipulus, de rhetorice diligenter scripsit, atque hinc vel studiosius philosophi quam rhetores praecipueque Stoicorum ac Peripateticorum principes. Fecit deinde velut propriam Hermagoras viam, quam plurimi sunt secuti, cui maxime par atque aemulus videtur Athenaeus fuisse». Per un inquadramento più generale della questione qui affrontata da Quintiliano possono essere utili le pagine di BARTHES 1970, 13-24; COLE 1991, 139-53 e GHIRGA-ROMUSSI 1993, 41-43, in cui naturalmente, a fianco delle scuole isocratea ed aristotelica, viene contemplata la scuola platonica, che tanta parte ebbe nello studio e nello sviluppo della retorica antica. Gli studiosi mettono qui in evidenza, in primo luogo, come uno dei tratti comuni a tutte le principali scuole retoriche del IV sec. sia stata (com'è noto) la tendenza a collocarsi sempre di più al di fuori dello spazio politico: «l'insegnamento di queste scuole non ha più come referente immediato la πόλις, bensì l'istituzione scolastica stessa. Questo processo di separazione si attua tramite la riflessione sulla natura e gli scopi dell'arte del discorso, il ripensamento e la rifondazione della retorica» (GHIRGA-ROMUSSI 1993, 41). Della figura di Ermagora si discuterà poco oltre.

³⁶² CIC. *De invent.*, II, 8: «Ex his duabus diversis sicuti familiis, quarum altera cum versaretur in philosophia, nonnullam rhetoricae quoque artis sibi curam assumebat, altera vero omnis in dicendi erat studio et praeceptione occupata, unum quoddam est conflatum genus a posterioribus, qui ab utrisque ea quae commode dici videbantur in suas artes contulerunt».

³⁶³ Prendo qui a riferimento le osservazioni contenute in SOLMSEN 1941^b, 35. Non dello stesso parere KENNEDY 1994, 175-76, per il quale «neither here nor elsewhere in the *Institutio* Quintilian seems aware of two separate traditions, even though Cicero, his favourite author, might have encouraged such a view. [...] What Quintilian apparently saw instead was a complex network of views that began to become confused in the mid-fourth century and led in many – in this view, too many – different directions».

³⁶⁴ Mi riferisco ancora a quanto osserva Solmsen. Cfr. SOLMSEN 1941^b, 35-36.

³⁶⁵ Vd. SOLMSEN^b, 169.

La figura di Ermagora di Temno (metà del II sec. a. C.) è meritevole di un breve approfondimento, in quanto egli è stato uno dei pochi retori dell'epoca compresa tra la morte di Aristotele e la composizione della *Rhetorica ad Herennium* (e del *De inventione* ciceroniano) ad elaborare una dottrina capace di influenzare in maniera determinante le teorie retoriche ad essa successive. Tuttavia la perdita della sua opera non permette una ricostruzione veramente completa e chiara del suo insegnamento, che conosciamo, nelle linee generali, solo attraverso delle testimonianze, provenienti da una serie molto eterogenea di fonti, più o meno attendibili (tra cui spiccano in particolare quelle di Quintiliano e Cicerone, in particolare del *De inventione*), le quali, però, non citano mai testualmente da una delle opere del retore, ma ne riportano il pensiero, spesso in modo approssimativo e inframmezzandolo ad interpretazioni e commenti di varia natura.

Circa la vita di Ermagora, l'unica informazione a noi giunta riguarda la sua città di origine, l'eolica Temno, in Asia Minore (STRAB. XIII, 3, 5 [= MATTHES 1962, I, fr. 1]: «Ταῖς δὲ νῦν Αἰολικαῖς πόλεσιν ἔτι καὶ τὰς Αἰγᾶς προσληπτέον καὶ τὴν Τήμνον, ὅθεν ἦν Ἐρμαγόρας ὁ τὰς Ῥητορικᾶς τέχνας συγγράψας»). Non è possibile determinare con una certa esattezza nemmeno gli anni in cui visse; sulla base della testimonianza di Quintiliano (III, I, 15-16: «Theophrastus quoque [...] de rhetorice diligenter scripsit, atque hinc vel studiosius philosophi quam rhetores precipueque stoicorum ac peripateticorum principes. Fecit deinde velut propriam Hermagoras viam, quam plurimi sunt secuti, cui maxime par atque aemulus videtur Athenaeus fuisse. Multa post Apollonius Molon, multa Areus, multa Caecilius et Halicarnaseus Dionysius») Matthes identifica come *terminus post quem* per la sua attività la morte di Teofrasto (287), e come *terminus ante quem* l'attività di Apollonio Molone, il quale fu inviato a Roma dai Rodiesi negli anni 87-81³⁶⁶.

Intorno all'85 la retorica di Ermagora costituisce il fondamento principale dell'insegnamento retorico a Roma, tanto che i due trattati di retorica latina più antichi a noi giunti, la *Rhetorica ad Herennium* e il *De inventione* di Cicerone, hanno come base proprio l'opera del retore di Temno, e la conoscono tanto a fondo da permetterci di comprendere che essa era già ben nota ad almeno altre due generazioni di retori latini. Su questa base Matthes ritiene, dunque, che l'ἀρχμή di Ermagora sia da collocarsi intorno al 150-130 a. C.³⁶⁷ L'unico titolo di opera che, sempre secondo lo studioso tedesco, gli si possa attribuire con certezza è rappresentato dalle Τέχνη Ῥητορικῆ, probabilmente in sei libri³⁶⁸, delle quali sappiamo che erano scritte con stile conciso e privo di artifici (Tacito lo definisce «aridissimus» [TAC. *Dial.* 19, 3]; cfr. anche CIC. *Brut.* 263) e che erano caratterizzate da un particolare sforzo nel cercare la terminologia più appropriata ad ogni argomento trattato e da un approccio più teorico che pratico alle principali questioni retoriche, approccio che consentì tuttavia all'autore di elaborare un vero e proprio 'metodo' retorico e didattico³⁶⁹.

La teoria più importante cui si lega l'insegnamento di Ermagora è l'introduzione delle *tesis* nell'ambito degli argomenti retorici. Secondo il retore di Temno, infatti, la retorica non ha per oggetto solo le controversie individuali e particolari (le *ipotesis*), ma anche le questioni di argomento universale, senza determinazione di alcuna persona come oggetto o soggetto specifico della controversia stessa (le cosiddette *tesis*). L'introduzione della trattazione delle *tesis* in retorica (che forse, in una sua prima impostazione, doveva risalire già a Teofrasto) dovette incontrare l'opposizione di molti filosofi, i quali si ritenevano gli unici autorizzati ad occuparsi delle questioni di carattere generale, e ciò dovette sfociare in una nuova tensione tra retorica e filosofia, leggibile ancora in molte affermazioni di retori latini³⁷⁰. Ma il cuore vero e proprio della dottrina retorica ermagorea doveva essere la trattazione particolareggiata delle στάσεις (in latino *status causae*). La στάσις «è, in termini comuni, l'impostazione della causa, cioè la determinazione di quale sia la sua questione principale; ad esempio, in un'accusa di omicidio in cui la difesa neghi l'imputazione, lo *status* è la questione se l'omicida sia l'accusato»³⁷¹. Se, a fine Ottocento, Thiele riteneva Ermagora l'artefice della dottrina delle στάσεις³⁷², oggi si pensa, invece, che tale teoria affondi le sue radici nella più antica retorica greca, e che sia stata, più propriamente, canonizzata da Ermagora, il quale «la elevò a sistema, dandole un carattere di originalità,

³⁶⁶ Vd. MATTHES 1958, 70-71.

³⁶⁷ Vd. ancora MATTHES 1958, 71, n. 1.

³⁶⁸ Cfr. *Suidae lexicon*, E 3024 ADLER [= MATTHES 1962, I, fr. 2].

³⁶⁹ In proposito vd. MATTHES 1958, 72-73 con i riferimenti bibliografici ivi indicati.

³⁷⁰ Cfr. PLEBE 1968, 80-81 con i rimandi presenti nel testo.

³⁷¹ Cfr. ancora PLEBE 1968, 81-82; RIPOSATI 1951, 709 n. 3: «*Status* è "posizione, attitudine, contegno"; applicato alla causa: "attitudine, maniera sotto cui essa si presenta per la lotta oratoria"; [...] il fondamento del caso giuridico si chiama *status*, terminologia che altri ritiene escogitata da Ermagora [...], e che Quintiliano restituisce invece ad Eschine». Cfr. QUINT. III, 6, 3-4 (ma secondo WOERTHER 2012, XX, n. 31 si tratta di un'attribuzione erronea, in quanto il passaggio di Eschine cui Quintiliano si riferisce [AESCHN. or. 3, 206] non vede l'impiego tecnico retorico del termine στάσις, ma un suo comune uso nel senso di 'posizione', inserito all'interno di una similitudine); CIC. *Top.* 93: «*refutatio autem accusationis, in qua est depulsio criminis, quoniam Graece στάσις dicitur appellatur Latine status; in quo primum insistent quasi ad repugnandum congressa defensio*»; *Part. or.* 29, 102; III, 6, 21. Per ulteriori riferimenti bibliografici in merito si vd. RIPOSATI 1951, 709 n. 2.

³⁷² THIELE 1893, 178-80.

mediante quel contemperamento eclettico di precetti empirici e di vedute filosofiche, proprio della sua natura, si da divenire la fonte cui attingono quasi tutti i trattatisti di poi, greci e romani»³⁷³. Ermagora, a differenza di Aristotele, che aveva distinto i *genera causarum* in *δικανικόν*, *ἐπιδεικτικόν* e *συμβουλευτικόν*, preferì distinguerli, invece, proprio sulla base degli *status causae*, proponendo una ripartizione dell'*oratio* in *γένος λογικόν* (*genus rationale*) e *γένος νομικόν* (*genus legale*), entrambi ulteriormente suddivisi in quattro categorie (o *στάσεις*): il *genus rationale* nelle categorie di congetturale, definitivo, qualitativo e di translazione; il *genus legale* nelle categorie denominate *scriptum et sententia*, “delle leggi contrarie”, “dell’ambiguità”, “del sillogismo” (quest’ultima categoria applicata allorché l’oratore intenda dedurre dalla legge quello che non è espressamente enunciato)³⁷⁴.

Con Ermagora ci troviamo, dunque, di fronte alla teorizzazione, da un lato, di una retorica razionalistica/filosofica, che tende al vero, dall’altro di una retorica giuridica, che aspira al giusto: egli si spinge, dunque, verso i due massimi valori della filosofia stessa, nella sua parte teorica e nella sua parte morale. Questo è molto significativo per lo sviluppo stesso della retorica nella sua storia, per cui Plebe commenta: «quella retorica che Platone contrapponeva alla filosofia come aliena dal vero e dal giusto e che interpretava sull’analogia della culinaria e della cosmetica, viene ora, con Ermagora, sollevata alla stessa dignità dei valori filosofici»³⁷⁵.

Tornando al nostro discorso sull’*argumenti conclusio ex consequentibus* intesa come epichirema, possiamo affermare che anche l’epichirema, così come l’entimema, è, anzitutto, una forma di argomentazione, comune alla logica e alla retorica. L’Aristotele della *Rhetorica*, tuttavia, non ne fornisce mai una definizione, né vi fa, in quest’opera, alcun riferimento di tipo concettuale. I passi principali in cui il filosofo greco menziona l’epichirema si trovano, infatti, nei *Topica*, quindi in un trattato di metodologia della logica, che si propone come scopo precipuo il reperimento di «un metodo, onde poter costruire, attorno ad ogni formulazione proposta di una ricerca, dei sillogismi che partano da elementi fondati sull’opinione, e onde non dir nulla di contraddittorio rispetto alla

³⁷³ RIPOSATI 1951, 709; per una ricchissima bibliografia in proposito cfr. *ibid.*, n. 6; vd. anche WOERTHER 2012, XX-XXV, in cui l’autore ricerca le tracce della dottrina delle *στάσεις* negli autori precedenti ad Ermagora; per quanto concerne le fonti e i modelli cui Ermagora si ispirò per l’elaborazione della sua dottrina vd. RIPOSATI 1951, 679, secondo il quale l’insegnamento del retore greco non va ricondotto solo alla scuola stoica, come spesso si è fatto, ma anche, più in generale, all’eclettismo dell’Accademia; in proposito cfr. anche ZANATTA 2004^b, 8-9, in cui viene fatto il punto sulla situazione critica in merito alla tematica.

³⁷⁴ In proposito vd. RIPOSATI 1951, 708-26; PLEBE 1968, 82.

³⁷⁵ PLEBE 1968, 82-83. Per una ricostruzione completa, sulla base delle testimonianze a noi giunte, di tutta la dottrina retorica di Ermagora cfr. lo studio di MATTHES 1958, 107-214; per una presentazione più schematica vd. ID. 1962, VI-IX; un’illustrazione completa dell’impianto strutturale della retorica ermagorea, volta a mettere in rilievo in modo particolare i punti di contatto con la retorica aristotelica si deve a ZANATTA 2004^b, 7-77; utili informazioni in WOERTHER 2009, 62-67; specialmente dettagliato, anche per l’ampiezza dei riferimenti critici, il quadro delineato da WOERTHER 2012, XIII-XIX, che riprende e rivede alcuni aspetti della ricostruzione di MATTHES 1958. Secondo WOERTHER 2012, XXXIX-XLV, inoltre, uno dei principali problemi trascurati da Matthes nel suo studio è rappresentato dalla scarsa attenzione che egli aveva prestato nei confronti della presenza, nella storia della retorica, di tre retori di nome Ermagora: oltre ad Ermagora di Temno, infatti, la tradizione retorica conosce anche Ermagora, discepolo di Teodoro di Gadara (I sec. a. C.-I sec. d. C.), morto in età avanzata e a cui andrebbero attribuite, secondo Matthes, tutte le opere citate in *Suidae lexicon*, E 3024 ADLER [= MATTHES 1962, I, fr. 2 (vd. *supra*)], ad eccezione delle *Τέχναι ῥητορικαί*, e i passi di orazioni citati da Seneca il Vecchio (per i frammenti legati a questa figura cfr. ZANATTA 2004^b, 153-56); ed Ermagora il Giovane (II sec. d. C.), a noi noto soprattutto attraverso gli scoli ad Ermogene di Tarso (ca. 176 d. C.), autore di un’opera *Περὶ στάσεως* per cui la dottrina ermagorea delle *στάσεις* costituiva il naturale punto di partenza [proprio il successo e la grande diffusione di questa seconda opera furono forse tra le concause della scomparsa dell’opera di Ermagora di Temno (per chiarimenti e approfondimenti in proposito cfr. MATTHES 1958, 77-78; 102-104; cenni più generici in KENNEDY 1972, 622-23; frammenti riguardanti Ermagora il Giovane in ZANATTA 2004^b, 157-62)]. La presenza di altri due retori omonimi avrebbe creato, dunque, secondo Woerther, ulteriore confusione nella già difficile opera di ricostruzione della dottrina di Ermagora ‘il Vecchio’, in quanto è possibile che alcune delle teorie sviluppate dai retori a lui posteriori gli siano state, poi, erroneamente attribuite. Sembra, in ogni caso, che la parte più consistente della dottrina ermagorea vada effettivamente attribuita al ‘primo’ Ermagora, il quale deve aver senza dubbio occupato una posizione di spicco nello sviluppo della retorica antica. Ulteriori approfondimenti e numerosi rimandi bibliografici in merito sono reperibili in WOERTHER 2012, LV-LXXIV; per un contributo specifico sulla questione dei tre retori di nome Ermagora e sulla loro distinzione si rimanda a HEATH 2002.

tesi che noi stessi difendiamo»³⁷⁶. In *Top.* 162a 16-17 si trova anche una definizione di epichirema, descritto come «sillogismo dialettico» («ἔστι [...] ἐπιχείρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικός»): tale definizione risulta, tuttavia, piuttosto vaga, oltre a fare la sua apparizione in un punto del testo aristotelico in cui sembra essere fuori luogo, per cui si è anche ipotizzato che si potesse trattare del prodotto di un'interpolazione tarda³⁷⁷. Nel *corpus* aristotelico (e soprattutto nei *Topica*), in effetti, 'epichirema' è termine usato senza precisa specificazione, semplicemente nel senso di 'argomentazione' (il più delle volte contraria a quella sostenuta dall'oratore avversario), di 'replica' (alla tesi avversaria), o di 'attacco' (sempre rivolto ad una tesi contraria a quella da difendere), e probabilmente proprio nel suo carattere di 'risposta' ad un'altra tesi stava, per Aristotele, il suo essere 'dialettico'³⁷⁸. In effetti nell'antichità il concetto di epichirema è caratterizzato dall'assenza di una vera e propria definizione, che ne tracci i confini semantici, e fondamentalmente il termine sembra essere stato usato per lo più in maniera molto generica, per indicare, per l'appunto, una forma o uno schema di argomentazione retorica³⁷⁹.

Uno studio dell'epichirema volto ad individuarne la composizione e l'uso corretto in ambito logico e retorico fu condotto, nell'antichità, dal successore di Aristotele alla guida del Peripato, Teofrasto di Ereso³⁸⁰. Egli fu autore di alcuni libri *Sugli epichiremi*, purtroppo oggi non più

³⁷⁶ ARISTOT. *Top.* 100a 18-22; trad. COLLI 2003, 407.

³⁷⁷ Cfr. KLEIN 1994, 1252 con la bibliografia ivi indicata; COLLI 2003, 1002 (in cui si sottolinea come sospetta anche l'assenza di questo passo nel commento di Alessandro).

³⁷⁸ Cfr. ARISTOT. *Top.* 111b 1-12; 151b 8; 151b 18-24; 163a 37-b 1. Vd. anche quanto osserva KROLL 1936, 10-11.

³⁷⁹ Cfr. KLEIN 1994, 1251. Se si va ad indagare anche nella letteratura precedente e contemporanea ad Aristotele si osserva che ἐπιχείρημα conta anche un'occorrenza in Tucidide (THUC. 7. 47), due in Senofonte (XEN. *Cyn.* 13.13.2; *Hel.* 1. 2, 6) e una in Isocrate (ISOCHR. *Ad Nicocl.* [orat. 2]), testi in cui indica, in sostanza, un tentativo, o un piano, una strategia, un progetto d'azione. Il termine non è estraneo neppure al lessico platonico, in cui viene usato per definire lo sforzo dell'arte o dell'anima nella loro tensione verso un obiettivo (vd. PL. *Gorg.* 502b 3; *Men.* 88c 2; *Prot.* 317a 6-b1). È probabilmente con Aristotele, però, che il vocabolo fa il suo ingresso 'ufficiale' nella terminologia logico-retorica. Innumerevoli saranno le occorrenze di ἐπιχείρημα nei commenti greci al *corpus* dello Stagirita, in particolare ai *Topica*, dove il vocabolo avrà, sostanzialmente, il significato di 'argomentazione' e 'argomentazione strutturata', talvolta di 'replica (ad altra tesi)' (come in Aristotele), spesso, comunque, intesa in senso generico e senza particolari caratteristiche che la distinguano da altre forme argomentative. Si vd. per tutti WALLIES 1891, 372, l. 21-374, l. 3.

³⁸⁰ Cfr. KLEIN 1994, 1252. Teofrasto di Ereso (372/370-288/286), si formò, secondo le fonti a noi giunte, prima nella sua città natale, sotto la guida di Alcippo, poi ad Atene nell'Accademia platonica, dove ebbe la possibilità di interagire direttamente non solo con Platone, ma anche con Speusippo, Xenocrate e, naturalmente, Aristotele. In particolare, sembra più che certa la sua amicizia con Aristotele, nata fin dal primo ingresso di Teofrasto nell'Accademia: i due personaggi, infatti, si associarono presto e, dopo la morte di Platone (348/47), si recarono entrambi prima ad Asso, nella Troade, poi (e probabilmente proprio per volere di Teofrasto) a Mitilene (345/44). Circa due anni dopo Aristotele fu chiamato come precettore alla corte di Filippo di Macedonia; Teofrasto lo accompagnò e rimase con lui fin quando Aristotele non tornò ad Atene, dove fondò il Peripato (335) [cfr. FORTENBAUGH-HUBY-SHARPLES 1993, 1]. Nei tredici anni che seguirono Teofrasto affiancò sempre Aristotele nella guida della scuola, e dopo la morte di Aristotele (322) – avvenuta a Calcide, dove il filosofo si era trasferito a causa dei suoi sentimenti anti-macedoni – Teofrasto ne assunse, per volere dello stesso maestro, la direzione (cfr. AUL. GELL. *Noct. Att.* XIII, 5, 1-12 [= FORTENBAUGH-HUBY-SHARPLES 1993, 58-59, fr. 8]), portando il Peripato ad un alto livello di attività e successo. Egli, infatti, acquistò delle proprietà per l'ampliamento della scuola e, secondo le fonti, raggiunse il numero di duemila allievi, informazione probabilmente non corrispondente al vero, ma che tuttavia testimonia il grado di fama cui era giunto il Peripato sotto la guida di Teofrasto (cfr. FORTENBAUGH-HUBY-SHARPLES 1993, 1, 66-71 con la bibliografia e le testimonianze cui qui si rimanda, in part. DIOG. L. V, 36-58). Egli rimase alla direzione della scuola per circa 36 anni e morì ammirato da tutti gli Ateniesi, che ne accompagnarono numerosi, a piedi, il feretro fino alla sepoltura. Gli interessi accademici di Teofrasto furono numerosi: se oggi egli è conosciuto essenzialmente per i *Caratteri* e le opere botaniche, la sua produzione fu, invece, decisamente più ampia (Diogene Laerzio gli attribuisce addirittura 225 opere [cfr. ancora DIOG. L. V. 42-50]). Importanti ed apprezzate nell'antichità furono le sue opere sulla metafisica, l'etica, la poetica e la retorica, ma degne di particolare significato devono essere state soprattutto le sue opere logiche (in cui riprendeva, illustrandole e commentandole, alcune delle questioni

conservati, la cui composizione dimostra, però, che l'epichirema doveva ricoprire un ruolo piuttosto importante nella prima retorica post-aristotelica³⁸¹. Forse già in questo periodo (e forse su ispirazione dello stesso Teofrasto) venne elaborata la teoria – che troveremo (lo si vedrà tra poco) anche nei retori latini - secondo cui l'epichirema sarebbe un ampliamento del sillogismo, e sarebbe costituito, quindi, da cinque parti anziché dalle canoniche due premesse seguite da conclusione: si avrebbe, dunque, nel caso dell'epichirema così inteso, una premessa maggiore seguita dalla ragione che la giustifica, una premessa minore anch'essa seguita da un argomento di sostegno, e la relativa conclusione del discorso³⁸².

In effetti, questo è il modo in cui l'epichirema verrà inteso dai retori romani, dai più antichi fino ad arrivare a Cicerone e, di qui, a Quintiliano³⁸³. Il primo, in ambiente latino, ad offrirci una testimonianza significativa riguardo alla questione dell'epichirema è l'*Auctor ad Herennium*: egli usa il termine *epicheirema* talora per indicare un concetto generico con cui designare una forma di argomentazione³⁸⁴, talora per riferirsi ad un'argomentazione che, per essere *absolutissima et perfectissima*, deve comporsi di almeno cinque elementi: «propositio» (quindi affermazione di partenza, tesi), «ratio» (motivazione che la sostiene), «rationis confirmatio» (spiegazione della motivazione), «exornatio» (abbellimento delle ragioni addotte), «complexio» (conclusione, ripresa finale dell'argomentazione)³⁸⁵.

già affrontate da Aristotele, oppure sviluppava parti della dottrina aristotelica tralasciate o non sufficientemente approfondite dal maestro), tanto che il poco a noi giunto (quasi solo attraverso citazioni tardo antiche o medievali) dei suoi contributi alla logica modale ha iniziato, recentemente, ad essere oggetto di studio da parte dei filosofi contemporanei, generando una consistente quantità di bibliografia secondaria. Lo stesso vale – fanno notare ancora FORTENBAUGH-HUBY-SHARPLES 1993, 2 – per la sorprendente modernità dei suoi scritti di psicologia animale (che sembrano anticipare alcune delle scoperte di Konrad Lorenz) e umana.

³⁸¹ Cfr. BOCHENSKI 1947, 30 e FORTENBAUGH-HUBY-SHARPLES 1993, 121 (in cui si rimanda alla testimonianza di DIOG. L. V, 49).

³⁸² Cfr. KLEIN 1994, 1251-52, con i precisi riferimenti bibliografici ivi indicati. Lo studioso osserva qui che non si è in grado, data la scarsità delle testimonianze, di affermare con un buon grado di certezza se tale sviluppo della teoria dell'epichirema (inteso come sillogismo ampliato) è già opera di Teofrasto o se questi ne pose semplicemente le basi, che furono poi riprese dagli Stoici, i quali trattano, generalmente, l'epichirema come sillogismo composto da cinque parti. In ogni caso non sembra superfluo ribadire che mai Aristotele ha parlato, in nessuna delle opere a noi giunte, di epichirema come di sillogismo costituito da più di tre parti. Tuttavia spesso i moderni gli hanno a torto attribuito tale definizione. Vd. per es. SOLMSEN 1941^b, 169: «While Aristotle's enthymeme (like his syllogism) consists of two premises and a conclusion, but may under certain circumstances be reduced to a single premise and the conclusion, the epicheireme has a more complicated form. Its normal type includes no less than four premises».

³⁸³ KLEIN 1994, 1252 fa notare, comunque, ancora una volta, come, di fatto, non siano ricostruibili i passaggi della storia dell'uso del concetto di epichirema da Aristotele/Teofrasto fino ai primi retori romani.

³⁸⁴ [Cic.] *Rhet. ad Herennium*, II, 2: «Reliquum videbatur esse ut ostenderemus [...] quales argumentationes, quas Graeci *epicheiremata* appellant, sequi, quales vitari oportet».

³⁸⁵ [Cic.] *Rhet. ad Herennium*, II, 28-29. In proposito vd. KROLL 1936, 5-7 e KLEIN 1994, 1252 con i rimandi bibliografici indicati dagli autori. SOLMSEN 1941^b, 169, n. 62 precisa che nella *Rhetorica ad Herennium*, nonostante l'interesse per l'epichirema sia diffuso, non viene mostrata una particolare attenzione per la sua forma sillogistica. L'autore romanda qui ad altra bibliografia utile (anche se ormai datata) per l'approfondimento della tematica. Più vicina a noi e più completa l'indagine di BRAET 2004, 329-43 (in part. 336-38): l'autore nota che, nella *Rhetorica ad Herennium*, alla questione dell'epichirema viene dedicato uno spazio piuttosto limitato. L'epichirema è comunque considerato un'importante forma argomentativa, ma – come già osservato da Solmsen – non ne viene data un'interpretazione di tipo 'sillogistico'. Le implicazioni 'logiche' della questione rimangono sullo sfondo, l'enfasi dell'*Auctor ad Herennium* sta tutta nel carattere stilistico della forma argomentativa in sé, e nella sua capacità retorica di ampliare un ragionamento (per cui i pochi esempi di epichirema che l'*Auctor* riporta sono riconducibili a esercizi scolastici). Utile anche BRAET 2007, 420-21.

Il Cicerone del *De inventione* tratterà l'epichirema³⁸⁶ – dandogli il nome di *ratiocinatio*³⁸⁷ - in modo non del tutto dissimile³⁸⁸, considerandolo sostanzialmente un sillogismo 'accresciuto', costruito, cioè, secondo uno schema che contempla cinque elementi, nella fattispecie: «propositio», «propositionis confirmatio», «assumptio», «assumptionis approbatio» e «complexio»³⁸⁹. Per

³⁸⁶ Si esporranno qui di seguito, in maniera assai schematica, alcune osservazioni a proposito della dottrina ciceroniana dell'epichirema, così come ci viene trasmessa dal *De inventione*. L'argomento è tuttavia molto più ampio di quanto non possa apparire nel limitato spazio che gli sarà dedicato in questo paragrafo. I richiami bibliografici in nota offriranno ulteriori spunti di riflessione e approfondimento sulla tematica, che è stata oggetto di studio non solo dei filosofi, ma anche degli storici del diritto. Per un primo approccio alle tematiche presenti nel *De inventione* che sono più prettamente pertinenti alla questione qui esaminata (ovvero la natura dell'epichirema ciceroniano e il suo rapporto con l'entimema e il sillogismo aristotelico) si rimanda principalmente ai fondamentali contributi di RUNIA 1989, CALBOLI MONTEFUSCO 1998 e FORTENBAUGH 1989 e ID. 1998, cui si rinvierà ancora in seguito.

³⁸⁷ Per la definizione ciceroniana di *ratiocinatio* vd. CIC. *De inv.* I, 57: «Ratiocinatio est oratio ex ipsa re probabile aliquid eliciens quod expositum et per se cognitum sua se vi et ratione confirmet» (trad. HUBBELL 1949, 99: «Deduction, or syllogistic reasoning, is a form of argument which draws a probable conclusion from the fact under consideration itself; when this probable conclusion is set forth and recognized by itself it proves itself by its own import and reasoning»). Secondo BRAET 2004, 329 si tratta di una definizione affatto vaga, che in effetti anticipa le imprecisioni leggibili nei paragrafi del I libro del *De inventione* che Cicerone dedica all'epichirema (I, 57-77), e di cui si dirà tra poco. Data la sua scarsa chiarezza, su questa definizione gli interpreti si sono confrontati a lungo, giungendo a conclusioni molto diverse. Ai fini della nostra disamina è importante osservare che essa è stata intesa da alcuni come la descrizione non di una forma del sillogismo classico aristotelico, ma del sillogismo 'ipotetico'. In proposito cfr. FORTENBAUGH 1998, 27-36 e CALBOLI MONTEFUSCO 1998, 4-5; 13-24 (nella conclusione del suo complesso contributo la studiosa afferma, tra l'altro, che è necessaria una cautela particolare nel ritenere di poter completamente sovrapporre *ratiocinatio* ed ἐπιχειρημα, in quanto si deve tenere in considerazione il fatto che il giovane Cicerone non poteva avere, all'epoca [per la questione della data di composizione del trattato, da collocarsi presumibilmente tra il 91 e l'80 a. C., si rimanda alla bibliografia contenuta in FORTENBAUGH 1998, 25-26 n. 1; secondo KENNEDY 1972, 108-110 la stesura del trattato, invece, si poteva collocare con una discreta sicurezza tra il 91 e l'89], una conoscenza di prima mano della *Rhetorica* aristotelica, quindi non avrà potuto avere in mente, come metro di paragone, il sillogismo aristotelico [cfr. anche KENNEDY 1994, 179]). Su tale questione, sull'accostamento dell'epichirema al sillogismo 'ipotetico' e sulle motivazioni di questa interpretazione ci si soffermerà in maniera più approfondita nel § 2.c.

³⁸⁸ Per BRAET 2004, 340 sono tre le somiglianze fondamentali tra la dottrina dell'epichirema presentata nella *Rhetorica ad Herennium* e quella ciceroniana: 1) l'epichirema ha spesso la funzione di *exornatio* o *expolitio* di un discorso, dovuta al suo carattere 'amplificatorio' [cfr. anche ID. 2007, 419-20]; 2) entrambi gli autori trattano di un epichirema con caratteristiche stilistiche non dissimili (alcuni elementi volutamente più concisi, altri volutamente più prolissi); 3) entrambi sembrano attingere ad un repertorio di esempi piuttosto simile, e probabilmente comune all'insegnamento scolastico.

³⁸⁹ Cfr. CIC. *De inv.* I, 67. In proposito vd. KLEIN 1994, 1253, dove si trova anche un'importante precisazione. Secondo l'autore, infatti, in Cicerone «propositio» designa un altro componente logico rispetto all'*Auctor ad Herennium*: «Cicero bezieht sich damit auf die Oberprämisse des Schlusses, auf dem die Argumentation beruht, der *Auctor ad Herennium* bezeichnet dagegen so die These, zu deren Stützung, bzw. die Frage, zu deren Klärung die Argumentation durchgeführt wird». Così anche in BRAET 2004, 339 (cfr. la bibliografia ivi indicata). Cfr. anche FORTENBAUGH 1998, 33-39, in cui viene anche presentata una dettagliata analisi delle parti costitutive dell'epichirema ciceroniano, sulla base degli esempi proposti dallo stesso Cicerone nel *De inventione*. A livello, invece, decisamente più generale (riferendosi pertanto al sillogismo comunemente inteso), per quanto riguarda l'uso di «propositio» in Cicerone, OBERTELLO 1969, 61 osserva che «il maggior pensatore latino, Cicerone, non ha particolari meriti di originalità nel campo della logica; la sua opera fu tuttavia importante [...] per la formazione di un vocabolario filosofico latino, in questo come in altri campi. Il termine «propositio», ad esempio, fu introdotto da lui, anche se con un significato diverso da quello che poi venne ad assumere. In Cicerone infatti esso significa la *premessa maggiore* di un argomento, e traduce dunque il corrispondente greco «τὸ ἡγεμονικὸν λήμμα» (o soltanto «λήμμα»). In contrasto, la premessa minore («πρόληψις» in greco) è resa con «assumptio». Ancora con Apuleio e Marziano Capella «propositio» mantiene talvolta il suo significato tecnico, che cede il passo in altri scrittori [...] a un senso più generico: 'proposizione' o 'frase significativa'. Ancora, la conclusione viene chiamata da Cicerone «complexio» (letteralmente 'unione, collegamento di cose separate'), termine che tuttavia ha anche un significato che potremmo dire 'retorico' equivalendo allora a 'dilemma', problema posto in due modi antitetici dei quali l'uno esclude l'altro (CIC. *De inv.* I 45)».

Cicerone, inoltre, la *rationatio* è la forma argomentativa complementare all'*inductio*³⁹⁰, e quest'affermazione naturalmente ci permette non solo di assimilare la *rationatio* stessa al sillogismo, ma anche di leggere nella posizione dell'Arpinate sull'epichirema un richiamo alla sistematica aristotelica, che individuava – come sappiamo – nell'entimema e nell'esempio i corrispettivi, in ambito retorico, rispettivamente del sillogismo e dell'induzione logica³⁹¹. Accanto all'entimema, inteso come forma 'accorciata' di sillogismo, esiste, dunque, per Cicerone, anche una forma 'ampliata' di sillogismo, che contempla l'introduzione di almeno un argomento di sostegno per ognuna delle due premesse. Tuttavia – sottolinea Klein³⁹² – la differenza fondamentale, per Cicerone, tra epichirema ed entimema non sta tanto (o soltanto), in realtà, nel numero delle premesse o delle parti costitutive dell'argomentazione in sé, quanto piuttosto nella loro natura: se la premessa maggiore dell'entimema, da cui si sviluppa il discorso, è, infatti, solitamente di carattere generale e può avere una sua autonomia, tanto da poter essere proposta in una comune situazione di dialogo senza causare problemi di incomprensibilità, lo stesso non può dirsi per l'epichirema, il quale prende avvio da una tesi che ha bisogno di essere a sua volta dimostrata da altre premesse per poter diventare il punto di partenza di una nuova argomentazione. La premessa 'maggiore' dell'epichirema risulta essere, dunque, per così dire, la conclusione di un altro ragionamento, per cui necessita, per essere effettivamente compresa, dell'inserimento in un contesto ampio e ben definito³⁹³. Cicerone prende in esame, però, anche l'esistenza di *rationationes* 'concise', ovvero prive delle argomentazioni di sostegno alle premesse. In effetti, se si considerano (come fanno alcuni retori), la premessa maggiore e la sua giustificazione come il primo elemento costitutivo del sillogismo, e la premessa minore seguita dalla sua dimostrazione come il secondo elemento (oppure se le si stacca dalla struttura generale dell'epichirema sciogliendole in due diversi sillogismi autonomi), le cinque parti dell'epichirema possono essere ridotte a tre e l'epichirema risulta non essere altro che un sillogismo ampliato. Cicerone, che pare, in ogni caso, sorvolare o comunque non curarsi troppo delle implicazioni propriamente logiche e formali della questione dell'epichirema, sembra, infatti, ammettere come epichiremi anche le forme 'brevi', formate da quattro, tre (o addirittura due) parti, in quanto sempre riconducibili alla forma base del sillogismo classico, pur mostrando una

³⁹⁰ Cfr. CIC. *De inv.* I, 51: «Omnis igitur argumentatio aut per inductionem tractanda est aut per rationationem». Trad. HUBBELL 1949, 93: «All argumentation, then, is to be carried on either by induction or by deduction». Lo stesso Hubbell (*ibid.*, 92-93, n. a) annota, in proposito: «I have kept the traditional terms, induction and deduction, but it should be understood that Cicero was describing a rhetorical, not a logical, kind of reasoning, and that his use of such terms is loose and, at times, careless. The process which he calls induction might more accurately be described as analogy, and under deduction he describes not the syllogism of Aristotle, but the enthymeme or epicheireme, a rhetorical adaptation of the syllogism». Vd. CALBOLI MONTEFUSCO 1998, 2-4, 22.

³⁹¹ Cfr. CIC. *De inv.* I, 51-60. In proposito cfr. SOLMSEN 1941^b, 169-71; CALBOLI MONTEFUSCO 1998, 13: «The distinction between induction and deduction as forms of argument [...] shows us that in some way he [*scil.* Cicero] was influenced of Aristotle's *Rhetoric*. I do not mean that Cicero intended merely to repeat Aristotle's statement that all the speakers "produce logical persuasion by means of paradigms or enthymemes and by nothing other than these" [ARISTOT. *Rhet.* 1356b 6-8], but certainly his pairing of induction and deduction indicates familiarity with the Aristotelian distinction between two logically different means of persuasion». L'autrice aggiunge che non ha importanza il fatto che Cicerone attribuisca l'uso dell'induzione principalmente a Socrate e ai suoi seguaci [CIC. *De inv.* I, 51] – probabilmente diceva così la sua fonte. Allo stesso modo una dipendenza dall'impostazione aristotelica della retorica si nota nel modo in cui Cicerone tratta la questione delle probabilità (cfr. *ibid.*, 13-14)

³⁹² KLEIN 1994, 1253.

³⁹³ Cfr. CIC. *De inv.* I, 61-63. Vd. CALBOLI MONTEFUSCO 1998, 20.

predilezione per gli epichiremi a cinque (o almeno quattro) membri³⁹⁴. Dal suo punto di vista, però, la controversia – cui egli fa chiaro riferimento – tra i sostenitori dell’epichirema tripartito e quinquepartito³⁹⁵ non ha, di fatto, una vera ragione di esistere, in quanto è evidente che la forma in cinque elementi è semplicemente un’estensione della prima, e deve il suo successo al favore di cui aveva goduto presso i retori che seguirono la dottrina di Aristotele e Teofrasto.

Ci riferiamo, a questo proposito, in particolare a CIC. *De inv.* I, 60-61:

«Qui autem tripartitam putant esse, ei non aliter tractari putant oportere argumentationem, sed partitionem horum [*scil.* dei sostenitori dell’epichirema in cinque parti] reprehendunt. Negant enim neque a propositione neque ab assumptione approbationes earum separari oportere, neque propositionem absolutam neque absolutam neque assumptionem sibi perfectam videri quae approbationem confirmata non sit. Quare quas illi duas partes numerent, propositionem et approbationem, sibi unam partem videri, propositionem; quae si approbata non sit, propositio non sit argumentationis. Item, quae ab illis assumptio et assumptionis approbatio dicatur, eandem sibi assumptionem solam videri. Ita fit ut eadem ratione argumentatio tractata aliis tripartita, aliis quinquepartita videatur. Quare evenit ut res non tam ad usum dicendi pertineat quam ad rationem praeceptionis. Nobis autem commodior illa partitio videtur esse quae in quinque partes tributa est, quam omnes ab Aristotele et Theophrasto profecti maxime secuti sunt. Nam quemadmodum illud superius genus argumentandi, quod per inductionem sumitur, maxime Socrates et Socratici tractarunt, sic hoc quod per ratiocinationem expolitur summe est ab Aristotele atque a Peripateticis et Theophrasto frequentatum, deinde a rhetoribus eis qui elegantissimi atque artificiosissimi putati sunt».

Sulla base delle osservazioni prima esposte, sappiamo, invece, che tale dottrina non va tanto attribuita – sulla base degli scritti a noi pervenuti - ad Aristotele, quanto piuttosto a Teofrasto, ma, come nota Runia, «one receives the strong impression in the passages at *De inv.* I, 61 etc. [...] that Theophrastus’ name is attached to that of his teacher for no other reason than that Cicero knew he had covered the same subjects in his own

³⁹⁴ In proposito molto chiare le pagine di BRAET 2004, 329-36, con la bibliografia cui l’autore rimanda in nota. Lo studioso olandese esamina assai dettagliatamente i vari passaggi del discorso ciceroniano sull’epichirema, riuscendo a metterne in evidenza le contraddizioni. Dopo aver fornito una definizione molto vaga della forma argomentativa in questione, Cicerone passa a trattare l’epichirema più nel dettaglio, prima sostenendo che esso si compone di cinque parti (*De inv.* I, 57-66), poi spiegando che esse possono ridursi a quattro, tre, due, addirittura una (I, 67-75), e fornendo esempi non sempre esattamente in linea con quanto affermato. Braet afferma dunque con certezza che Cicerone doveva avere in mente, qui, due tipi diversi di epichirema, che combina – in modo non ben definito – nello stesso discorso: un epichirema ‘retorico’ (caratterizzato dalla capacità di amplificare un discorso) e un epichirema ‘logico/dialettico’ (conciso, con funzioni più propriamente argomentative). Per cui BRAET 2004, 335 scrive: «Because of this dual approach and the use of two types of examples – rhetorical and philosophical-logical/dialectical – it seems that in *De inventione* we are not (as generally assumed) dealing with a single uniform account of the epicheireme. On close examination, the text is heterogeneous, combining two distinct accounts of the epicheireme: the basic syllogistical structure is sometimes presented with embellishment (amplifying-rhetorical) and elsewhere without embellishment (concise logical/dialectical)». Cicerone non sembra, tuttavia, essere del tutto cosciente di tale sovrapposizione tra due modi diversi di intendere lo stesso termine e la stessa forma argomentativa: in questi passi del *De inventione* egli, probabilmente, fa riferimento a due (o più) fonti diverse (una di natura retorica, l’altra di tipo più filosofico e logico), e ne mescola i contenuti senza accorgersi delle contraddizioni cui va incontro la sua esposizione. L’epichirema ‘retorico’ ciceroniano è, in sostanza, lo stesso che viene descritto nella *Rhetorica ad Herennium*, l’epichirema ‘logico/dialettico’, invece, è più propriamente ciceroniano. Probabilmente, nell’introdurlo, Cicerone ha in mente una fonte filosofica (diretta o indiretta), che sembra, in ogni caso, di derivazione peripatetica e stoica (cfr. BRAET 2004, 340, 345 n. 42; d’altronde, anche in CALBOLI MONTEFUSCO 1998, 2 viene evidenziata l’innegabile presenza di una forte influenza delle dottrine stoiche e dei manuali ellenistici di retorica sul trattato giovanile di Cicerone). Tali osservazioni sulla compresenza di due diverse interpretazioni dell’epichirema in Cicerone richiamano alla mente anche il fatto che, oggi, l’accezione comune di epichirema è quella logico/dialettica (quindi di sillogismo che incorpora delle argomentazioni di supporto per le premesse). Tale significato, tuttavia, non era certo il più diffuso in età ellenistica e romana, in cui l’epichirema era spesso inteso più semplicemente come una forma argomentativa che, attraverso espedienti stilistici, ampliava l’entimema. In proposito si rimanda ancora a BRAET 2004, 328.

³⁹⁵ Cfr. CIC. *De inv.* I, 57: «Hoc de genere [*scil.* de ratiocinatione] qui diligentius considerandum putaverunt, cum idem in usu dicesi sequerentur, paululum in praeciipiendi ratione dissenserunt. Nam partim quinque eius partes esse dixerunt, partim non plus quam in tres partes posse distribui putaverunt». Vd. CALBOLI MONTEFUSCO 1998, 2-3 n. 3; FORTENBAUGH 1998, 31.

writings and that in the area of rhetoric there were no significant differences of opinion between the two»³⁹⁶.

Commentando lo stesso passo, anche Hubbell osservava, invece: «Cicero is in error here. [...] The fivehold arrangement must derive from the rhetorical adaptation of syllogistic reasoning, perhaps the work of Hermagoras. The rhetoricians used an adaptation of the logical syllogism either in the form of the enthymeme, a syllogism in which the major premise is only probable, or one in which one term is omitted, or the epicheireme, which is the technical term for the fivehold division here presented by Cicero»³⁹⁷. A proposito del fatto che Cicerone possa qui aver ripreso la dottrina di Ermagora, si era espresso già molto tempo prima Thiele: «Wir können [...] konstatieren, dass in der römischen Rhetorik Hermagoras Lehren mit anderen, meist älteren Theorien kontaminiert sind. Schon längst als nicht in diesen Zusammenhang gehörend erkannt ist der bei Cicero [...] Abschnitt über Induktion und Syllogismus [qui *rationatio* viene intesa genericamente come «sillogismo»], in welchem er sich zu der sonderbaren Ansicht versteigt, dass der vollständige Syllogismus nicht aus drei, sondern aus fünf Teilen bestehe; und dieser Schlussform hätten sich „omnes ab Aristotele et Theophrasto profecti“ bedient – was einfach Unsinn ist – danach [Cic. *De inv.* I, 61] aber auch “a rhetoribus eis, qui elegantissimi atque artificiosissimi putati sunt”. Unter diesen *artificiosissimi rhetores* ist Hermagoras natürlich am ehesten verstanden»³⁹⁸. Tuttavia, secondo THIELE 1893, 132-37 Ermagora non doveva affatto aver parlato di epichirema (o di sillogismo, anche in senso retorico) in cinque parti; la sua dottrina venne, però, fraintesa (o non intesa del tutto) oppure riadattata da retori a lui posteriori, giungendo ai latini non più ‘pura’, ma contaminata da altre dottrine³⁹⁹. Secondo il più moderno contributo di Braet, invece, Ermagora potrebbe addirittura non aver trattato, nella sua opera, la questione dell’epichirema: lo studioso olandese, infatti, ritiene che l’intera dottrina della *tractatio* (di cui fa parte, naturalmente, l’epichirema) sarebbe affatto superflua all’interno del sistema retorico elaborato dal retore di Temno. In ogni caso, se Ermagora si fosse dedicato a tale questione, certamente egli avrebbe insistito in modo particolare sulle caratteristiche stilistiche dell’epichirema, non curandosi degli aspetti logici o di una sua eventuale somiglianza con il sillogismo aristotelico. Sulla base delle testimonianze a noi in possesso, infatti, si può affermare, sempre secondo Braet, che una possibile trattazione dell’epichirema da parte di Ermagora sarebbe stata simile non tanto alla disamina di Cicerone (che contempla, seppur in modo poco chiaro, anche le implicazioni logiche della questione), quanto piuttosto ai brevi cenni (in gran parte di natura stilistica) leggibili nella *Rhetorica ad Herennium*. Ermagora non va considerato, dunque, come la fonte delle informazioni che leggiamo nel *De inventione* ciceroniano, ma come una delle possibili fonti, cui Cicerone attinse accanto ad altri retori e filosofi di cui non ci è dato sapere il nome⁴⁰⁰.

La mancanza di chiarezza e di una presa di posizione più definita sull’epichirema (e i suoi rapporti con le altre forme argomentative, quali il sillogismo stesso, l’entimema, l’esempio, l’*apodeixis*) in Cicerone⁴⁰¹ porta a constatare che anche per i retori latini deve essere stato tutt’altro

³⁹⁶ RUNIA 1989, 34. In proposito cfr. anche SOLMSEN 1941^b, 170 con la bibliografia ivi indicata e KLEIN 1994, 1253-54.

³⁹⁷ HUBBELL 1949, 104-105 n. a.

³⁹⁸ THIELE 1893, 16-17, 131.

³⁹⁹ In proposito si rimanda anche a MATTHES, 115-21; 191-208, che approfondisce ed esamina meglio quanto già proposto da Thiele.

⁴⁰⁰ Cfr. BRAET 2004, 340-47. CALBOLI MONTEFUSCO 1998, 2 riconosce dietro i «rhetores elegantissimi atque artificiosissimi» semplicemente gli «Hellenistic masters, probably the same ones who, some sections later [Cic. *De inv.* I, 77], appear to have been no less interested in rhetorical argumentation than Cicero himself, although he claims to have written down its precepts more carefully». In proposito si rinvia ancora a MATTHES 1958, 208. Più in generale, sulla questione dei rapporti tra la retorica ciceroniana e la dottrina di Ermagora vd. MATTHES 1958, 81-100 (in cui viene anche offerto un utile parallelo con la *Rhetorica ad Herennium* e vengono analizzate dettagliatamente le corrispondenze terminologiche tra le opere); BARWICK 1965, 57-66; KENNEDY 1972, 134-35 e BRAET 1989, in cui vengono messe in evidenza, nel dettaglio, le somiglianze e le differenze tra la dottrina ciceroniana e quella di Ermagora, sulla base di quanto è possibile ricostruire, con particolare riguardo, naturalmente, all’organizzazione della teoria delle *στάσεις* (o *status causae*), ovvero dei punti essenziali di una causa. Secondo BRAET 1989, 239 Cicerone sarebbe stato, a questo proposito, più legato ad Ermagora nel *De inventione*; in seguito avrebbe, invece, utilizzato altre fonti (anche filosofiche) per arricchire la sua teoria. In proposito cfr. KENNEDY 1972, 103-38 (in cui si trovano molti preziosi riferimenti alle fonti ellenistiche del *De inventione* e della *Rhetorica ad Herennium*); GÖRLER 1989; CALBOLI MONTEFUSCO 1998, 5; RUBINELLI 2002; utile anche POWELL-PATERSON 2004, 46-49; WOERTHER 2012, LVI, nota, a fianco di un’innegabile debito di Cicerone nei confronti di Ermagora, anche un suo tentativo, però, di denigrare alcuni aspetti della teoria del retore greco (così anche ZANATTA 2004^b, 10-12, in cui l’autore sostiene anche che Cicerone identifichi come stoica la filosofia di Ermagora).

⁴⁰¹ Secondo FORTENBAUGH 1998, 31-35 le incongruenze e le oscurità presenti nel *De inventione* sono dovute sia alla giovane età dell’autore, sia al suo desiderio di presentare le motivazioni a favore dell’interpretazione

che semplice cercare di mettere ordine tra le varie posizioni in merito, espresse, nel tempo, dalle diverse scuole di retorica postaristoteliche.

La stessa incertezza si ritrova, così, in Quintiliano, che si serve varie volte e in modi diversi della parola *epicheirema*, spesso non volendo intendere altro che ‘schema, forma argomentativa’ in senso generale⁴⁰². Come Cicerone, in alcuni passi anch’egli si sofferma sulla questione del numero delle parti costitutive dell’epichirema, ma, a differenza dell’Arpinate, si esprime nettamente (sostenuto, stando a quanto ci dice, dal parere della maggior parte degli autori) a favore dell’epichirema tripartito, sebbene non si occupi affatto, poi, della questione dello *status* logico dei tre membri dell’argomentazione⁴⁰³. Egli pone, però – forse proprio in virtù della somiglianza formale e costitutiva così delineata – l’epichirema in diretta relazione con il sillogismo; anzi, spesso per Quintiliano l’epichirema si configura, di fatto, come il sillogismo e, nella fattispecie, come il sillogismo più ‘pragmatico’, ovvero sia quello più adatto ai contesti retorici⁴⁰⁴. Esiste, però, un luogo in cui egli sottolinea una specificità dell’epichirema rispetto al sillogismo logico vero e proprio:

«Epichirema autem nullo differt a syllogismis, nisi quod illi et plures habent species et vera colligunt veris, epichirematis frequentior circa credibilia est usus» (QUINT. V, 14, 14).

L’epichirema quintiliano, dunque, a differenza del sillogismo, non giunge sempre a conclusioni vere partendo da premesse vere, ma ha più spesso a che fare con i *credibilia*, quindi con ciò che è solo plausibilmente, ma non necessariamente vero⁴⁰⁵. Alla luce di quanto è stato affermato finora, risulta chiaro, dunque, che una definizione del genere potrebbe applicarsi perfettamente

dell’epichirema come sillogismo in cinque parti come motivazioni sue, originali (mentre è molto plausibile che abbia attinto ad altre fonti): infatti, invece di illustrare (come aveva fatto spiegando il procedimento di induzione) le ragioni addotte dai sostenitori dell’epichirema quinquepartito, egli ne elenca le parti, senza, però, introdurre formalmente i termini tecnici che le designano, e creando, quindi, ulteriore confusione nella trattazione dell’argomento.

⁴⁰² In un passo dell’*Institutio oratoria* si legge, però, in verità, una specificazione riguardante il termine *epicheirema* e la sua origine. Cfr. QUINT. V, 10, 4: «Epichirema Valgius *adgressionem* vocat, verius autem iudico non nostram administrationem, sed ipsam rem quam adgredimur, id est argumentum, quo aliquid probaturi sumus, etiam si nondum verbis explanatum, iam tamen mente conceptum, epichirema dici». Il retore latino riferisce, qui, che il poeta (che fu anche *consul suffectus* nel 12 a. C.) Valgius Rufus (per cui vd. anche QUINT. III, 1, 18; 5, 17, in cui Valgio viene descritto come discepolo di Apollodoro) definiva l’epichirema *adgressio*, ricalcando il significato greco del termine, legato, in origine, al lessico militare. In questo senso l’epichirema è l’attacco di un discorso, con cui vogliamo provare un ragionamento spesso semplicemente concepito nella mente, ma non ancora chiarito a parole. In proposito cfr. anche quanto affermato da THIELE 1893, 134. KROLL 1936, 8, n. 17 considerava, invece, l’interpretazione di Valgio è priva di senso, in quanto l’epicheirema come forma argomentativa non ha nulla a che fare con l’inizio di un discorso. Secondo KLEIN 1994, 1255, invece, Quintiliano vuole qui dare conto, riportando il parere di Valgio, dell’operazione cognitiva che si compie nella nostra mente quando ci accingiamo a formulare un epichirema.

⁴⁰³ Cfr. ad es. QUINT. V, 14, 5-6: «Epichirematos et quattuor et quinque et sex etiam factae sunt partes a quibusdam. Cicero maxime quinque defendit, ut sit propositio, deinde ratio eius, tum adsumptio et eius probatio, quinta complexio: quia <vero> interim et propositio non egeat rationis et adsumptio probationis, nonnumquam etiam complexione opus non sit, et quadripartitam et tripartitam et bipartitam quoque fieri posse ratiocinationem. Mihi et pluribus nihilominus auctoribus tres summum videntur. Nam ita se habet ipsa natura, ut sit de quo quaeratur et per quod probetur: tertium adici potest velut ex consensu duorum antecedentium. Ita erit prima intentio, secunda adsumptio, tertia conexio». In proposito cfr. KROLL 1936, 9; KLEIN 1994, 1254.

⁴⁰⁴ Cfr. QUINT. V, 10, 6: «Quidam epichirema *rationem* appellarunt, Cicero melius *ratiocinationem*, quamquam et ille nomen hoc duxisse magis a syllogismo videtur: nam et statum syllogisticum *ratiocinativum* appellat <et> exemplis utitur philosophorum. Et quoniam est quaedam inter syllogismum et epichirema vicinitas, potest videri hoc nomine recte abusus». Vd. KLEIN 1994, 1255: già presso i retori minori antichi «epichirema» è spesso semplicemente un concetto non specifico per designare un ragionamento in forma sillogistica.

⁴⁰⁵ Vd. SOLMSEN 1941^b, 171-72.

all'entimema aristotelico: è più che evidente come qui Quintiliano raccolga appieno l'eredità di quel cambiamento terminologico (cui si accennava poco sopra) che ha provocato, in alcuni retori, la trasformazione della denominazione del sillogismo retorico da *entimema* ad *epichirema*.

Egli, tuttavia, ha cura di sottolineare che il termine *epichirema* viene da molti associato solo alla *conclusio ex consequentibus*, dal momento che alla *conclusio ex repugnantibus* va attribuito, invece, sempre il nome di *entimema*. Secondo Cousin un richiamo specifico a tale distinzione tra entimema ed epichirema non si trova in maniera esplicita in nessun altro autore conservato⁴⁰⁶: solo Giulio Vittore vi fa, infatti, una breve allusione:

«Et quoniam diximus, quid differat syllogismus ab enthymemate, non alienum hoc loco videtur et de epichiremate dicere, quoniam quaerere quidam solent quid inter epichirema et enthymema intersit. Est autem diafora inter utrumque, etsi vi et substantia idem. Quid ergo interest? Quod enthymema correptior probatio, epichirema autem exsecutio enthymematis est»⁴⁰⁷.

Questo breve cenno non ci permette di fare piena luce sul motivo per cui solo la *conclusio ex consequentibus* possa essere denominata 'epichirema'; tuttavia ci permette di comprendere che effettivamente – come risultava già intelligibile soprattutto dalla trattazione ciceroniana della questione – l'epichirema era spesso inteso come un sillogismo 'abbellito', e quindi 'accreciuto', per cui, in parallelo, l'entimema poteva essere inteso come una forma abbreviata di epichirema. Già Ermogene, per esempio, aveva sostenuto che l'epichirema, quanto a contenuto, dipendesse dai τόποι della contingenza trattati da Ermagora, e, quanto al rapporto tra epichirema ed entimema, aveva affermato che essi sono complementari, in quanto l'entimema, data la sua concisione, per essere ben compreso e contestualizzato ha sovente bisogno di essere affiancato da un epichirema⁴⁰⁸.

(iii). **Conclusio ex repugnantibus come entimema. Entimema come contrarium.** Molti interpreti, secondo Quintiliano, credono, d'altro canto, che il vero e proprio entimema sia soltanto l'*argumenti conclusio ex repugnantibus*. Tra loro spicca, in particolare, Cornificio, il quale gli assegnerebbe il nome, per lui più appropriato, di *contrarium*⁴⁰⁹. Del

⁴⁰⁶ Vd. COUSIN 1967, I, 272.

⁴⁰⁷ IUL. VICT. *Ars rh.* XI 411-412 HALM [=54, 9-14 GIOMINI-CELENTANO]. Su Giulio Vittore, autore (forse di origine gallica) di un trattato retorico composto probabilmente a fini didattici intorno al IV(-V?) sec. d. C., si vd. GIOMINI-CELENTANO 1980, V-XXXVII e WOERTHER 2012, XLV-L. Sulla dipendenza dell'*Ars rhetorica* di Giulio Vittore dallo 'schema' retorico peripatetico su cui è basata anche la struttura dell'opera di Quintiliano vd. SOLMSEN 1941^b, 47-48 con i riferimenti bibliografici ivi indicati, e GIOMINI-CELENTANO 1980, XVI-XXIII, in cui si insiste anche sulla presenza di elementi ermagorei nella dottrina retorica esposta da Vittore. Giulio Vittore, come Cicerone, si esprime a favore dell'epichirema quinquepartito.

⁴⁰⁸ Vd. KLEIN 1994, 1255, in cui l'autore rimanda ad una serie di esempi tratti da retori minori antichi, i quali testimoniano come l'epichirema venisse considerato come a tutti gli effetti un'espansione dell'entimema.

⁴⁰⁹ Sull'identità di Cornificio non ci è dato avere praticamente alcuna informazione. Il poco che si può sapere è ricavabile unicamente da Quintiliano, che lo nomina sette volte nella sua *Institutio oratoria* (cfr. QUINT. III, 1, 21; V, 10, 2; IX, 2, 27; IX, 3, 71; IX, 3, 89; IX, 3, 91; IX, 3, 98), ogni volta considerandolo un'autorità in materia di terminologia retorica e riportando, come esempi di testi tratti dalle sue opere, brani molto simili ad alcuni passi della *Rhetorica ad Herennium*. I dati ricavati da queste citazioni hanno, infatti, fatto maturare l'ipotesi che Cornificio potesse essere l'autore dell'opera adespota, ipotesi poi accantonata come ingannevole da un vaglio critico più attento (in proposito si vd. BIONE 1965, 13-17 con i riferimenti bibliografici presenti nel testo e CANCELLI 1992, 54-60; 65-66; ACHARD 1989, XVII-XX; KENNEDY 1972, 112, riteneva, invece, che ci fossero comunque buone possibilità di attribuire la *Rhetorica ad Herennium* proprio a Cornificio, per le ragioni illustrate da CALBOLI 1964, 6-9, e strettamente legate proprio all'analisi di QUINT. V, 10, 1-3). Le citazioni quintilianee relative a Cornificio permettono, in ogni caso, di collocarlo tra i retori più conosciuti del tempo, e sicuramente tra i più apprezzati da Quintiliano, dal momento che egli lo nomina per la prima volta nel III libro (sugli scrittori di retorica), subito dopo aver trattato dell'importanza di Cicerone, per Quintiliano, com'è noto, vero e proprio modello di eloquenza e di insegnamento retorico. Scrive dunque l'autore dell'*Institutio oratoria*:

contrarium si trova menzione, prima che in Quintiliano, già nella *Rhetorica ad Herennium* ([Cic.] *Rhet. ad Herennium*, 4, 25: «*Contrarium est quod ex rebus diversis duabus alteram breviter et facile confirmat*»⁴¹⁰) e in Cicerone (CIC. *De orat.* III, 207), dove fa la sua apparizione all'interno di una lunga serie di figure di discorso⁴¹¹, ricordate – come, del resto, tutto il passo ciceroniano – anche in QUINT. IX, I, 26-36⁴¹².

Come aveva già notato Calboli⁴¹³, il termine trova, inoltre, un corrispondente perfetto, in associazione all'entimema, questa volta in una figura di pensiero, l'ἐναντιότης, attribuita dallo stesso Quintiliano a Gorgia o a Rutilio Lupo (QUINT. IX, 2, 106: «*Rutilius sive Gorgias*⁴¹⁴ [...] ἐναντιότητα, unde sint enthymemata κατ'ἐναντιώσιν [*scil.* figuram putat]»)⁴¹⁵. Sulla base di questi primi dati e sulla menzione del *contrarium* nella *Rhetorica ad Herennium* e in Cicerone, Calboli imposta un interessante confronto tra il passo di Quintiliano che stiamo esaminando (QUINT. V, 10, 1-3) e *Rhet. ad Her.*, 4, 25, confronto molto utile ai fini del nostro tentativo di fornire un primo inquadramento a proposito della questione dell'accostamento tra *contrarium* ed entimema. La questione risulterà, tuttavia, più chiara in seguito, quando saranno state fornite tutte le informazioni necessarie ad una plausibile ricostruzione della storia dell'interpretazione del concetto di 'entimema'.

«*Scripsit de eadem materia [scil. rhetorica] non pauca Cornificius, aliqua Stertinus, non nihil pater Gallio, accuratius vero priores Gallione Celsus et Laenas et aetatis nostrae Verginius, Plinius, Tutilius*» (III, I, 21); e ancora nel IX libro (sulla differenza tra le figure e i tropi): «*Haec omnia copiosius sunt executi qui non ut partem operis transcurrerunt, sed proprie libros huic operi [scil. il riferimento qui è alla questione dell'analisi delle figure] dedicaverunt, sicut Caecilius, Dionysius, Rutilius, Cornificius, Visellius alique non pauci*». Da questi brevi passi si può dunque ricavare che l'opera di Cornificio doveva essere piuttosto vasta, e che egli si era dedicato, in particolare, allo studio delle figure, stendendo, probabilmente, una monografia sul tema (in proposito cfr. anche BIONE 1965, 15). CANCELLI 1992, 55-56 nota, infine, sulla base dell'ordine in cui sono disposti i nomi dei retori citati da Quintiliano nel passo sopra riportato, che Cornificio deve aver vissuto in un periodo collocabile a partire dall'età augustea, e sicuramente non prima (non così BIONE 1965, 16, per cui Cornificio era probabilmente un retore dell'età di Augusto, o di poco anteriore o di poco posteriore). Per ulteriori approfondimenti su Cornificio si rimanda ancora a CANCELLI 1992, 54-66; qualche cenno alla figura di questo retore anche in KENNEDY 1972, 134.

⁴¹⁰Ed. ACHARD 1989, 158. CALBOLI 1964, 2 n. 1 (a cui ci riferiamo per molte delle osservazioni qui contenute), integra, con il Marx, «*contrariam*» tra *facile* e *confirmat*, in quanto nel testo tradito è presente una lacuna in questo punto.

⁴¹¹Le figure retoriche sono divise, generalmente, in σχήματα λέξεως e σχήματα διανοίας. ASCANI 2006, 21, n. 49: «Le 'figure di parola' si configurano come le 'forme speciali' della *compositio* di una sentenza (si utilizza, quindi, in particolare il valore sintagmatico di σχήμα), e.g. l'*isocolon*, l'antitesi, il chiasmo etc. Le 'figure di pensiero' sono, invece, le 'forme speciali' attraverso cui si può esprimere il contenuto di una sentenza: in questo caso si impiegherà il valore paradigmatico di σχήμα (per cui si hanno i valori semantici di 'atto, gesto, posa' etc.)».

⁴¹²Cfr., nello specifico, QUINT. IX, I, 34: «*Est enim gradatio quaedam et conversio et verborum concinna transgressio, et contrarium et dissolutum, et declinatio et reprehensio, et exclamatio et imminutio; et quod in multis casis ponitur et quod de singulis rebus propositis ductum refertur ad singula, et ad propositum subiecta ratio et item in distributis supposita ratio eqs.*».

⁴¹³Vd. CALBOLI 1964, 3.

⁴¹⁴Rutilio Lupo fu retore e storico vissuto ai tempi di Tiberio. Compose un trattato sulle figure di pensiero (*schemata dianoeas*), che dai critici recenti viene considerato una vera e propria traduzione (giuntaci purtroppo in forma incompleta – vd. RUT. LUP. *Sch. lex.*, 3-21 HALM) dell'opera di Gorgia *Sulle figure di pensiero e di parola*, in cui il celebre retore greco prendeva in considerazione l'analisi degli σχήματα διανοίας e degli σχήματα λέξεως. Non si hanno dati più precisi sulla sua identità. Alcuni hanno voluto identificarlo con il poeta Lupo *actor Tantalidae reducis Tyndaridosque* di Ov. *Pont.* IV, 16, 26, ma tale identificazione non ha un fondamento certo (in proposito vd. CIPRIANI 2009, 243). Quintiliano lo menziona insieme con Visellio, Comificio, Dionigi, Cecilio, i quali si occuparono, come lui, dello studio delle figure e degli *schemata dianoeas*.

⁴¹⁵Quintiliano riprenderà, nello stesso modo, il medesimo parallelo tra ἐναντιότης e *contrarium* in QUINT. IX, 3, 90.

Il confronto tra i due passi, brevi ma pregnanti e significativi, porta Calboli⁴¹⁶ ad osservare, innanzitutto, che la concezione per cui l'ἐνθύμημα è limitato al sillogismo *ex contrariis* (o *ex repugnantibus* secondo la terminologia quintilianoa) non è solo della *Rhetorica ad Herennium* e di Cornificio, ma anche di Gorgia-Rutilio Lupo, di retori tardi e, come dice lo stesso Quintiliano nel luogo preso in esame, di *plures*⁴¹⁷. L'associazione *argumenti conclusio ex contrariis-contrarium-ἐνθύμημα* sembra essere, dunque, un qualcosa di ben presente già alla tradizione retorica tardo-antica. Tuttavia, è ancora Calboli a precisare che la corrispondenza tra il *contrarium* della *Rhetorica ad Herennium* e quello di Gorgia-Rutilio Lupo a noi noto attraverso Quintiliano non è perfetta, in quanto avviene tra una figura di discorso (σχῆμα λέξεως) e una figura di pensiero (σχῆμα διανοίας)⁴¹⁸. Ora, sorge un nuovo problema: dal momento che Quintiliano sa benissimo che il termine *contrarium* è presente anche nella *Rhetorica ad Herennium* e in Cicerone, ci si deve domandare quale sia il motivo per cui l'autore dell'*Institutio oratoria* citi Cornificio (e non Cicerone) come colui al quale si deve l'impiego di tale termine per designare l'argomento tratto dai contrari. Questo si deve, secondo Calboli, al fatto che Cornificio (per il latinista bolognese autore della *Rhetorica ad Herennium*) «portava la paternità di *contrarium* come resa latina dell'ἐνθύμημα»⁴¹⁹, quando il termine *contrarium* doveva probabilmente essere usato – almeno in origine – nello specifico per indicare le figure (di discorso o di pensiero), mentre nelle *argumentationes* la preferenza sarebbe dovuta andare piuttosto alla locuzione *ex contrariis/ex repugnantibus*⁴²⁰, di cui anche Quintiliano ci dà conto.

Lo stato incerto e piuttosto eterogeneo di queste testimonianze sul lessico tecnico retorico e logico non permette, di fatto, altro se non di riassumere i dati in nostro possesso attraverso l'esposizione di alcune osservazioni riguardanti il carattere del sillogismo usato nelle *argumentationes* e il suo rapporto con l'entimema (in particolare quello inteso come argomento tratto dai contrari). Per fare ciò, è necessario continuare a seguire il passo di Quintiliano, che prosegue con la considerazione dell'*argumenti conclusio* (entimema) come sillogismo retorico e come sillogismo 'imperfetto', in quanto costituito non dallo stesso numero di parti di cui consta il sillogismo (per così dire) canonico.

⁴¹⁶ Mi riferisco a CALBOLI 1964, 4.

⁴¹⁷ Vd. anche QUINT. V, 14, 2: «Ex pugnantibus vero, quod etiam solum *enthymema* quidam vocant *eqs.*»; CIC. *Top.* 55: «Cum omnis sententia ἐνθύμημα dicatur, quia videtur ea quae ex contrariis conficitur acutissima, sola proprie nomen commune possedit». RIPOSATI 1947, 124, soffermandosi su questo passo ciceroniano nota che l'Arpinate esclude «dall'accezione tecnica del nome [*scil.* *enthymema*] tutte [...] le altre terminologie e significazioni accessorie». Riprendendo quest'affermazione ciceroniana, Quintiliano riconoscerà una sorta di supremazia all'entimema inteso come argomento che trae conclusione dai contrari: «*Enthymema* [...] proprie dicitur, quae est sententia ex contrariis, propterea quod eminere inter ceteras videtur, ut Homerus poeta, urbs Roma» (QUINT. VIII, 5, 9).

⁴¹⁸ CALBOLI 1965, 5. Per un approfondimento in merito vd. *ibid.*, 9: «La discordanza Cornificio-Gorgia/Rutilio Lupo nella collocazione dell'ἐναντίοτης trova facile spiegazione nel rilievo di Quintiliano, per cui alcune delle figure di discorso di Cornificio sono invece figure di pensiero [...]. Uno degli elementi della dottrina delle figure in cui è più sospettabile un'influenza stoica è la netta distinzione tra «Rede- und Gedankenfiguren». Non è impensabile che proprio autori meno legati allo Stoicismo, come Cornificio e Gorgia/Rutilio Lupo, non seguano accuratamente tale distinzione in alcune figure, ma oscillino nell'attribuzione all'uno o all'altro gruppo». Dell'importanza dell'influenza stoica sulla dottrina dell'entimema si dirà nel § 2.c.

⁴¹⁹ CALBOLI 1965, 6. *Ibidem* l'autore aggiunge: «Inoltre, nella *Rhetorica ad Herennium* è data la motivazione del termine *contrarium* e il *ex rebus diversis* della *Rhetorica ad Herennium* spiega perfettamente l'*ideo* di Quintiliano ("et *ideo* illud [quod pugna constat] Cornificius *contrarium* appellat")».

⁴²⁰ Cfr. ancora CALBOLI 1965, 6, in cui l'autore fornisce una lunga serie di riferimenti all'uso, proprio dei retori antichi, di questa terminologia.

(iv). **Entimema come sillogismo retorico e imperfetto.** Nella *Rhetorica ad Herennium*⁴²¹ il termine preciso usato per designare il sillogismo retorico nella sua forma più perfetta è (come è già in parte emerso da alcune delle osservazioni precedenti) ἐπιχείρημα, e l'ἐνθύμημα ne rappresenta esplicitamente una forma abbreviata. Lo stesso rapporto si nota anche, per esempio, in due passi di Dionigi di Alicarnasso, in cui l'epichirema è usato per indicare una forma di argomentazione completa e particolareggiata, di fronte all'entimema, più conciso e stringato⁴²².

L'epichirema, dunque, doveva essere diventato, ad un certo punto della storia della retorica tardo antica, la forma perfetta, tecnicamente specializzata, del sillogismo usato per le πίστεις e, genericamente, per le dimostrazioni. Dall'altro lato l'entimema, invece, ne costituiva una forma semplificata, che, in particolare quando era costruito *ex contrariis*, trovava posto accanto allo σχῆμα dell'ἀντίθεσις, ad esso molto simile⁴²³. Evidentemente alcuni retori (tra cui Cornificio), influenzati da questo modo di intendere epichirema ed entimema, dovettero considerare come effettivamente probativo solo l'entimema – quindi l'epichirema breve - *ex contrariis*, in quanto fondato sulla «pugna» espressa dallo stesso termine ἐπιχείρημα, per questo traducibile (come si è visto) in *contrarium*⁴²⁴.

Nel passo dell'*Institutio oratoria* preso in esame Quintiliano registra, dunque, questo travagliato e complesso movimento interpretativo sorto attorno ai due concetti di epichirema e di entimema, che ha portato alcuni retori a considerare l'entimema un sillogismo 'imperfetto' per la sua brevità rispetto all'epichirema e/o al sillogismo classico. Burnyeat⁴²⁵ sostiene, tuttavia, che l'accezione di entimema come 'sillogismo imperfetto' in Quintiliano non si riferisca solo formalmente alle parti inesprese del ragionamento, ma anche a quelle sezioni del discorso che risultano non chiaramente distinguibili: la sua teoria del 'sillogismo incompleto' sarebbe, in questo senso, ancora più radicale della dottrina tradizionale dell'entimema come 'sillogismo abbreviato'. Tra le fonti di Quintiliano per questa sezione del testo potrebbe esserci, dunque, Demetrio, il quale, nei paragrafi del suo manuale *Sullo Stile*⁴²⁶ in cui traccia un parallelo tra l'entimema e il periodo⁴²⁷, attribuisce al primo quattro accezioni, che effettivamente richiamano le accezioni quintilianee:

- (1) pensiero (διανόημα), distinto dal periodo che lo esprime;
- (2) pensiero derivante da un'incompatibilità o sviluppatosi per conseguenza da determinati

⁴²¹ Vd. ancora [Cic.] *Rhet. ad Herennium*, II, 2.

⁴²² Cfr. DION. *Isae.* 114, 20-22 USENER-RADERMACHER: «Ἐν δὲ τοῖς ἀποδεικτικοῖς διαλλάττειν ἂν δόξειεν Ἰσαῖος Λυσίου τῷ τε μὴ κατ'ἐνθύμημά τι λέγειν ἀλλὰ κατ'ἐπιχείρημα καὶ τῷ μὴ βραχέως ἀλλὰ διεξοδικῶς»; ID. *Din.* 305, 15-16 USENER-RADERMACHER: «[Ὁ δ'Υπερείδης] πιστοῦται <τε> οὐ κατ'ἐνθύμημα μόνον, ἀλλὰ κατ'ἐπιχείρημα πλατύνων».

⁴²³ Cfr. CALBOLI 1964, 8.

⁴²⁴ Vd. CANCELLI 1992, 56.

⁴²⁵ BURNYEAT 1994, 40.

⁴²⁶ Sulla complesse questioni dell'identità dell'autore e della composizione del trattato vd. CHIRON 1993, XIII-XVIII.

⁴²⁷ CHIRON 1993, 92-93 pone l'accento sulla necessità effettiva, da parte di Demetrio, di distinguere queste due nozioni (*entimema* e *periodo*), di per sé tanto diverse. Evidentemente, dal momento che, da un lato, l'entimema aristotelico era ormai stato ridotto ad un'argomentazione costituita da due parti, e, dall'altro, il periodo aristotelico era considerato – sulla base di ARISTOT. *Rhet.* 1409b 16 – come un'unità semantica costituita da due membri, doveva essere sorta una confusione terminologica anche nella designazione di questi due concetti, in quanto si trattava, secondo quest'interpretazione, in entrambi i casi di entità a struttura 'binaria'.

punti di partenza (διάνοιά τις ἦτοι ἐκ μάχης λεγομένη <ἦ> ἐν ἀκολουθίας σχήματι⁴²⁸);

- (3) sillogismo retorico (συλλογισμὸς ῥητορικός);
- (4) sillogismo incompleto (συλλογισμὸς ἀτελής)⁴²⁹.

In ogni caso, al di là della questione sull'individuazione precisa della fonte – o meglio, delle fonti di Quintiliano per la stesura di questo passo sull'entimema, è un dato facilmente acquisibile il fatto che egli tenderà ad intendere l'entimema soprattutto come 'sillogismo breve'. Poco oltre, infatti, egli porterà alcuni esempi, tratti da orazioni ciceroniane, per mostrare come, per formulare un entimema sia sufficiente far seguire una conclusione a una premessa o anche enunciare due premesse senza esplicitare la conclusione (come spesso avviene nelle domande retoriche)⁴³⁰:

«Igitur enthymema et argumentum ipsum, id est rem, quae probationis alterius adhibetur, appellant, et argumenti elocutionem, eam vero, ut dixi, duplicem: ex consequentibus, quod habet propositionem coniunctamque ei protinus probationem, quale *pro Ligario*: “Causa tum dubia, quod erat aliquid in utraque parte, quod probari posset; nunc melior ea iudicanda est, quam etiam dii adiuverunt., [CIC. *Lig.* 19]. Habet enim rationem et propositionem, non habet conclusionem: ita est ille imperfectus syllogismus. Ex pugnantis vero [...], fortior multo probatio est. Tale est Ciceronis *pro Milone*: “Eius igitur mortis sedetis ultores, cuius vitam si putetis per vos restitui posse, nolitis., [CIC. *Mil.* 79] [...]. Optimum autem videtur enthymematis genus, cum proposito dissimili vel contrario ratio subiungitur»⁴³¹ (QUINT. V. 14, 1-4).

⁴²⁸ L'opposizione tra μάχη ed ἀκολουθία sembra ricalcare proprio i quintiliani *ex consequentibus/ex repugnantibus*. CHIRON 1993, 166 (s.v.) sostiene che, in questo caso, μάχη designi la contraddizione logica, e ἀκολουθία (*ibid.*, 153, s.v.) indichi, invece, una concatenazione logica e lineare di pensieri, «une 'consécution'» (vd. anche ARISTOT. *Rhet.* 1399a 12-13). In proposito cfr. quanto si dirà *infra* § 2.c.

⁴²⁹ Cfr. DEM. *De eloc.* 30-33. Per un commento al passo di Demetrio cfr. MARINI 2007, 177-78 con la bibliografia ivi indicata. Sulle fonti di Demetrio, tra cui potrebbe essere identificato, per quanto riguarda il discorso sull'entimema, il filosofo stoico Archidamo di Tarso, si veda DEM. *De eloc.* 34; BURNYEAT 1994, 45; MARINI 2007, 179 con i relativi riferimenti bibliografici indicati dagli autori. Importanti osservazioni su Demetrio in qualità da un lato di 'portavoce' degno di stima di alcuni concetti fondamentali della dottrina retorica aristotelica (pur se inseriti in una presentazione generale che rompe con la sistemazione tradizionale voluta da Aristotele), dall'altro come esempio della commistione tra dottrine retoriche aristoteliche e non-aristoteliche tipica della retorica post-aristotelica in SOLMSEN 1941^b, 182-85 con i riferimenti bibliografici ivi indicati.

⁴³⁰ La questione dell'entimema come sillogismo privo di conclusione meriterebbe l'apertura di una breve parentesi, in quanto, di fatto, stando alla lettura tradizionale di *Rhet.* 1357a 13-19, tecnicamente sarebbe possibile omettere solo una delle premesse, e non la conclusione. Dal momento, però, che le figure del sillogismo canonico sono tre, sono stati successivamente creati anche tre ordini di entimema, in cui il primo vede la soppressione della premessa maggiore, il secondo della minore, e il terzo della conclusione. In proposito si vd. BURNYEAT 1994, 3-5, con i richiami bibliografici presenti nel testo e *ibid.* 6-7 a proposito del fatto che anche i commentatori greci abbiano fatto riferimento alla soppressione di una delle premesse e non della conclusione. Si deve ancora a Burnyeat la precisazione secondo la quale Quintiliano, sulla base degli esempi di entimema riportati nel testo, parlerebbe di entimema come sillogismo mancante della conclusione di fatto solo nel caso dell'*argumenti conclusio ex consequentibus* (*epichirema* secondo alcuni interpreti). In proposito si veda *ibid.*, 41 n. 107, in cui l'autore riporta anche una serie di riferimenti ad autori antichi in cui si fa menzione (o allusione) all'entimema come sillogismo privo di conclusione. In ogni caso, la tradizione retorica più tarda (Cassiodoro, Fortunaziano, Psello) ha ben presto sviluppato la convinzione secondo cui la mancata esplicitazione poteva coinvolgere uno qualsiasi degli elementi costitutivi dell'entimema, conclusione compresa.

⁴³¹ FARANDA 1968, 681: «Ordunque, all'entimema e all'argomentazione stessa, cioè alla cosa cui si ricorre per provarne un'altra, danno anche il nome di "esposizione a parole", che è, come sopra ho detto, di due specie: una tratta dalle conseguenze, poiché comprende l'allegazione e subito ivi congiunta la conferma, come nel discorso per Ligario: "Allora la condizione della causa era incerta, perché da una parte e dall'altra c'era qualcosa che si poteva provare; ora c'è da prevedere un giudizio migliore, se anche gli dei l'hanno favorita". Tale argomentazione, in sostanza, comprende la ragione e l'allegazione, non la conclusione: e così è un sillogismo imperfetto. L'altra invece, tratta dalle cose contraddittorie [...], è una prova molto più efficace. Una di queste si trova nel discorso in difesa di Milone: "Dunque, voi sedete per vendicare la morte di colui, al quale non vorreste fosse restituita la vita, se riteneste in vostro potere farlo". [...] Ma il tipo migliore di entimema sembra essere quello in cui ad una esposizione dissimile o contraria si fa seguire immediatamente la ragione». Cfr. anche

L'opinione di Quintiliano in merito alla questione dell'entimema è di fondamentale importanza per la corretta comprensione del problema che qui ci interessa, ovvero sia la questione e l'origine del fraintendimento cui è andato incontro il testo aristotelico.

Infatti proprio Quintiliano è il punto di partenza dell'analisi di Angelo Poliziano sull'autentico significato di 'entimema' nella *Rhetorica* di Aristotele e, contestualmente, della sua presa di posizione contrastante nei confronti di chi intendeva ancora l'entimema semplicemente come un sillogismo più breve del normale:

«Nec mihi quisquam nunc auctoritatem obiciat Quintiliani: non enim illud quaerimus, quo pacto Quintilianus hoc accipiat, sed quo pacto Aristoteles. Nam Quintilianus etiam cum deest conclusio vocari enthymema putat. Et idem syllogismum docet esse qui vera colligat ex veris, epichirema autem cuius frequentior circa credibilia sit usus. Item enthymema non epichirema esse vel epichirematis partem sed syllogismum vel syllogismi partem vocari ab auctoribus quibusdam tradit» (*Misc. II*, 55, f. 78^r, rr. 8-16).

b. L'entimema come συλλογισμὸς ἀτελής e l'intuizione di Giulio Pace

Se le parole di Quintiliano rappresentano, dunque, senz'altro un punto fermo per la ricostruzione della storia della riduttiva lettura dell'entimema aristotelico come 'sillogismo breve', esse, tuttavia, non sono – come si è visto e come si specificherà ancora più avanti - che il punto di arrivo di una serie di altre interpretazioni e fraintendimenti cui è andato incontro il testo aristotelico.

Nonostante la testimonianza del retore latino sia indubbiamente autorevole, essa risulta, in questo caso, a causa della sua eterogenea composizione e dei suoi molteplici riferimenti, del tutto insufficiente a giustificare il successo e la durata nel tempo di una tale interpretazione, rimasta comune e, di fatto, quasi invariata, fino ai giorni nostri.

Non è questa la sede per una rassegna sull'interpretazione dell'entimema da parte della critica filosofica e della logica moderne che possa risultare davvero esauriente. Ci preme, però, indicare qui di seguito almeno le principali linee di sviluppo tracciate degli studi specialistici in materia, rimandando alla bibliografia indicata in nota per l'approfondimento degli aspetti più complessi. La posizione degli studi filosofici moderni, che continua, sostanzialmente - anche se con le dovute eccezioni⁴³² -, a considerare l'entimema un sillogismo breve, è, com'è naturale, figlia dei successivi punti di vista esegetici sviluppatisi nel tempo riguardo alla questione – soprattutto, come si vedrà, a partire dal Medioevo. Piazza identifica come causa della persistenza nel trattare l'entimema *tout court* come sillogismo breve/abbreviato «la cosiddetta letterarizzazione della retorica – ovvero il suo progressivo trasformarsi da arte della persuasione in arte del parlare (e scrivere) bene – e il conseguente divorzio tra retorica e logica, il cui legame è invece decisivo nella prospettiva aristotelica»⁴³³. L'entimema sarebbe dunque passato da oggetto di studio proprio dei trattati di retorica a oggetto di interesse dei trattati di logica, i quali, sempre più attenti agli aspetti formali, avrebbero fatto della sua concisione (di per sé una virtù per i retori), un difetto di coerenza logica, per cui si sarebbe finiti «col perdere la consapevolezza che le caratteristiche formali del ragionamento retorico non sono altro che la conseguenza della sua intrinseca finalità persuasiva. [...] L'identificazione tra entimema e sillogismo accorciato, e perciò imperfetto, si è imposta nella tradizione medievale arrivando sostanzialmente invariata fino ai giorni nostri. Lungo un percorso tortuoso,

QUINT. V. 14, 24: «Syllogismus utique conclusionem et propositionem habet et per omnes partes efficit quod proposuit, enthymema tantum intelligi contentum sit».

⁴³² Si vedano per es. i riferimenti presenti in BURNYEAT 1994, 8 n. 18 e CORTÉS GABAUDAN 1994, 207: «Como es bien sabido, el entimema no es otra cosa que un silogismo retórico. Está ya superada la interpretación que decía que la diferencia entre silogismo y entimema radicaba en el carácter defectivo de este último. [...] Está claro que la diferencia fundamental estriba en que, frente al silogismo lógico no trabaja con verdades universales, sino con probabilidades o εἰκότα»; cfr. ancora *ibid.*, 215.

⁴³³ PIAZZA 2000, 4.

l'entimema ha perso così la centralità di cui godeva nella *Rhetorica* di Aristotele e, da nozione eminentemente retorica, si è trasformato progressivamente in un concetto "quasi-logico", la cui unica caratteristica specifica è l'assenza di una parte del ragionamento⁴³⁴. La studiosa rimanda poi a una numerosa serie di contributi e manuali moderni (dal 1960 fino agli anni '90), sia di logica che di retorica e 'neoretorica', in cui l'entimema è definito univocamente come un'inferenza logica in cui una delle premesse non viene menzionata⁴³⁵. Caratteristica comune a tutti gli studi cui fa riferimento l'autrice è, secondo le sue parole, «l'assunzione non problematica della definizione tradizionale dell'entimema», la quale diventa propedeutica a una discussione in cui si valuta se l'imperfezione dell'entimema consenta comunque di considerarlo un argomento formalmente valido o se, al contrario, per la sua mancanza esso non debba essere fatto rientrare tra gli argomenti scorretti⁴³⁶.

Tra gli studiosi moderni, William Hamilton è stato tra i primissimi, nell'Ottocento, a mettere seriamente in crisi la concezione, divenuta tradizionale, dell'entimema come sillogismo breve⁴³⁷. Il suo punto di partenza fu proprio la constatazione che l'entimema veniva fatto rientrare, negli studi logici a lui contemporanei, tra le argomentazioni cosiddette 'difettive', cioè prive di una premessa o della conclusione⁴³⁸. Una tale caratterizzazione dell'entimema non poteva che suonare, a un attento lettore di Aristotele qual era il filosofo scozzese, come assurda, dal momento che non trovava alcuna corrispondenza nelle parole dello Stagirita⁴³⁹. Analizzando a fondo la tematica, la preoccupazione principale di Hamilton fu quella di ridare pieno valore all'entimema, superando le varie forme di

⁴³⁴ Ancora PIAZZA 2000, 4.

⁴³⁵ In proposito cfr. anche MIGNUCCI 1969, 721, con i relativi riferimenti bibliografici; BURNEYAT 1994, 3: «Any modern logic book that bothers to mention enthymeme will say that an enthymeme is an abbreviated syllogism, that is, a categorical syllogism in which one of the premises or the conclusion is not stated but understood or held in mind, the mind or *thumos* in question being that of the speaker»; NATALI 2000, 29: «A dire il vero, nella tradizione dei manuali, l'entimema retorico ha [...] una differenza formale rispetto al sillogismo scientifico [...]. Si dice infatti che l'entimema è un sillogismo abbreviato, in cui una delle premesse, o la conclusione stessa, viene sottintesa, perché evidente all'uditorio». Cfr. anche quanto puntualmente affermato da GHIRGA-ROMUSSI 1993, 44-45: «Con il termine entimema, usato in senso tecnico per la prima volta nella *Retorica*, Aristotele intende un sillogismo che, a differenza di quello dimostrativo – rigorosamente incentrato su premesse universali e necessarie –, si fonda semplicemente su premesse generali e opinioni dei più o dei sapienti. Esso ammette una forma abbreviata, ove una delle premesse sia nota a tutti: Quintiliano infatti lo definisce impropriamente un sillogismo tronco, e questa è la definizione adottata dalla retorica moderna. L'entimema procede da premesse probabili o da segni».

⁴³⁶ PIAZZA 2000, 4-6.

⁴³⁷ Si veda in particolare HAMILTON 1853, 153-56; ID. 1866, 386-94. Per una presentazione della dottrina di Hamilton e una discussione su di essa si veda BURNEYAT 1994, 3-5. Lo studioso inglese gli attribuisce il merito di essere stato il primo filosofo a insistere nel separare la questione *storica* dell'interpretazione dell'entimema dalla questione più propriamente *logica* sulla validità stessa della dottrina tradizionale dell'entimema (*ibid.*, 5).

⁴³⁸ L'omissione della conclusione era considerata una possibilità per formulare un ragionamento di tipo entimematico, alla pari della soppressione di una delle premesse. Secondo Burnyeat si deve, però, proprio ad Hamilton aver dato particolare importanza agli entimemi del terzo tipo, quelli, cioè, privi della conclusione. Egli sottolineò fortemente, infatti, la loro frequenza nell'uso quotidiano parlato, sostenendo, quindi, che la comune e tradizionale dottrina dell'entimema fosse incompleta senza di essi. Il fatto che alcuni logici non avessero riconosciuto che due tipi di entimema (quindi solo quelli privi di una premessa), o comunque avessero trattato solo dei primi due, ignorando il terzo, costituiva, per Hamilton, un segno di incoerenza che andava ad aggiungersi ad altri aspetti di palese illogicità presenti nella dottrina tradizionale dell'entimema, già di per sé, dunque, erronea e da rivedere. Per ironia della sorte – sostiene ancora Burnyeat – quanto del suo contributo sull'entimema ebbe più fortuna nel tempo fu proprio la rivalutazione degli entimemi del terzo tipo, che da quel momento furono pienamente incorporati nella dottrina logica tradizionale (cfr. BURNEYAT 1994, 5; HAMILTON 1866, 386-87; 91-94).

⁴³⁹ Cfr. per es. HAMILTON 1853, 153: «On the vulgar doctrine this [i. e. the enthymeme] is a species of reasoning, distinguished from the syllogism proper, by having one or other of its premises, not expressed, but understood; and this distinction, without a suspicion either of its legitimacy or origin, is fathered on the Stagirite»; ID. 1866, 389: «Yet this absurdity [cioè il ritenere che l'entimema sia un sillogismo abbreviato] has been and is almost universally believed of the acutest of human intellects, and on grounds which, when examined, afford not the slightest warrant for such a conclusion. On the criticism of these grounds it would be out of place here to enter. Suffice it to say, that the texts in the *Organon* and *Rhetoric*, which may be adduced in support of the vulgar opinion, will bear no such interpretation».

discriminazione cui esso era inevitabilmente andato incontro a causa della superficialità degli interpreti: l'entimema, insomma, non poteva essere in nessun modo considerato come una forma logica 'di secondo livello' – esso aveva la stessa validità e la stessa dignità logica del sillogismo. Molto semplicemente ciò che lo distingueva da quest'ultimo era il contenuto, ovverosia il fatto di prendere le mosse dal verosimile e dal segno, cosa che, com'è ovvio, nulla ha a che fare con la brevità⁴⁴⁰.

A questo punto, però, rifiutata la riduzione dell'entimema a sillogismo imperfetto, egli si trovava di fronte a una questione veramente cruciale nella storia delle varie interpretazioni di cui l'entimema è stato oggetto: la presenza dell'aggettivo ἀτελής nella definizione riportata dal lemma del commento di Giovanni Filopono ad *Analytica Priora* 70a 10. Nella versione di Filopono il testo suona, infatti, come

ἐνθύμημα μὲν οὖν ἔστι συλλογισμὸς ἀτελής ἐξ εἰκότων ἢ σημείων⁴⁴¹,

con una formulazione che ha avuto fortuna tale da essere dapprima ripresa nell'*editio princeps* Aldina dell'Aristotele greco del 1495-98⁴⁴², e poi integrata a pieno titolo in tutte le successive edizioni del testo aristotelico, almeno – come vedremo – fino alla fine del Cinquecento.

Hamilton era convinto, però, che ἀτελής non potesse trovarsi nel testo aristotelico originale, ma fosse un'aggiunta posteriore – anzi, di fatto una vera e propria interpolazione del testo, dovuta al tentativo di conciliare la dottrina genuinamente aristotelica dell'entimema come sillogismo retorico formulato a partire da premesse probabili, con la dottrina tradizionale, solita intendere l'entimema come sillogismo incompleto: in effetti – notava Hamilton – tutta la tradizione manoscritta più antica

⁴⁴⁰ HAMILTON 1853, 153-54.

⁴⁴¹ WALLIES 1905, 418, l. 19. L'apparato implica accordo totale, in questa sede, tra i numerosi testimoni presi in considerazione (cfr. anche BURNYEAT 1994, 6 n. 8).

⁴⁴² Cfr. ARISTOTELES, *Opera omnia graece*, Venetiis 1495-1498, t. 1, f. 97^v, r. 14 [per una descrizione dell'Aldina dell'Aristotele greco (che conteneva tutto il *corpus* dello Stagirita - ad esclusione di *Poetica*, *Retorica* e *Retorica ad Alessandro* – e buona parte delle opere conservate di Teofrasto) vd. SICHERL 1976, 9-13; ID. 1997, 31-37; per la sua importanza storica cfr. HARLFINGER-SICHERL 1978, 120]. L'inserzione ἀτελής conta una presenza anche nella lezione della prima mano del ms. C degli *Analytica Priora* (ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Paris. Coisl. 330), un codice dell'XI sec. che mostra molti punti di contatto con la terminologia dei commentatori greci, dalle cui opere (e in particolare proprio da Filopono) un copista di epoca più recente ha anche trascritto vari estratti nei *marginalia* (cfr. app. ad ARISTOT. *APr.* 70a 10 in BEKKER 1831 e ROSS 1949). Sembra pertinente, però, riportare quanto annota BURNYEAT 1994, 7 n. 14 a proposito di questa lezione della prima mano di C: egli sostiene, infatti, che ἀτελής dovesse essere senza dubbio essere percepito come una lezione scorretta, infatti il correttore lo cassò mediante una rasura piuttosto decisa, tanto che, di fatto, gli editori ne deducono la lettura, certamente corretta, ma non assolutamente certa. Scrive ancora Burnyeat: «I am grateful to Philippe Hoffmann for the following report: “Après συλλογισμός un grattage de *circa* 5/6 lettres pourrait convenir pour ἀτελής, mais bien que quelques extrémités de lettres soient conservées, et malgré un examen aux rayons ultra-violets (lampe de Wood), je n'ai pu acquérir la conviction que telle est bien la leçon. Je n'ai pas vu cette leçon, mais elle est possible (vraisemblable?) – la première lettre était une voyelle portant un esprit doux (=ἀ-?), la dernière un sigma σ(?). Accent grave sur la dernière syllabe 'σ (-ής?)». Per una breve descrizione del codice Coisl. 330, del suo contenuto e delle note marginali cfr. DEVREESE 1945, 315; sulla sua posizione nel contesto della tradizione manoscritta degli *Analytica* cfr. ROSS 1949, 87-92 *passim*; più in generale, per la tradizione del testo dei *Priora* anteriore all'*editio princeps* del 1495 cfr. MINIO PALUELLO 1957, 567-70. Cenni all'importanza di questo codice anche in SICHERL 1976, 52 ed ID 1997, 73. In due piccoli punti della frase il testo di C diverge, però, dal testo del lemma di Filopono, in quanto riporta δὲ al posto di μὲν οὖν e inserisce καί prima di σημείων. Δὲ al posto di μὲν οὖν è presente anche nel ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, Ambros. L 93 (IX sec.), uno dei principali testimoni dei *Priora* e, tra i codici recanti il commento di Filopono, nel ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. 72.1 (cfr. WALLIES 1905, XIX) e nel codice Paris, Bibliothèque Nationale de France, Paris. Coisl. 160, secc. XIII-XIV (cfr. WALLIES 1905, XXXII). Su δὲ al posto di μὲν οὖν concorda anche la traduzione siriana di Giorgio delle Nazioni, secondo i dati raccolti da MINIO PALUELLO 1957, 581.

e più autorevole è priva dell'aggettivo⁴⁴³. Certamente Hamilton, come egli stesso ricorda⁴⁴⁴, non era il primo ad esprimere forti e motivate perplessità sull'autenticità della specificazione ἀτελής: quattro secoli prima Rodolfo Agricola, nel suo *De inventione dialectica* (1479), aveva già indicato (anche se in maniera ancora poco strutturata e continuando a riportare i classici esempi di entimema costituito da una sola premessa) che Aristotele distingue l'entimema dal sillogismo non per ragioni di forma o di struttura, ma per il suo contenuto⁴⁴⁵, e Giovanni Frissemio, nei suoi scoli all'opera dell'umanista olandese, aveva messo in rilievo la novità della posizione di Agricola rispetto a quella dei suoi contemporanei⁴⁴⁶.

Ma è stato merito – come riconosciuto dallo stesso Hamilton⁴⁴⁷ - soprattutto di Giulio Pace⁴⁴⁸ l'aver indagato veramente a fondo la questione dell'espressione συλλογισμὸς ἀτελής. Nel 1597 il

⁴⁴³ HAMILTON 1866, 389-90.

⁴⁴⁴ HAMILTON 1853, 154.

⁴⁴⁵ AGRICOLA, *De inventione dialectica*, II, 18; MUNDT 1992, 320, r. 102-322, r. 109: «Aristoteles autem dixit exemplum rhetoricam inductionem, enthymema ratiocinationem rhetoricam, definiuitque enthymema esse ratiocinationem ex verisimilibus et signis. Sunt itaque, qui putent Aristotelem non discrevisse forma argumentandi a ratiocinatione enthymema, sed certo tantum rerum genere enthymema constare voluisse. Plerique rhetores hoc nomen velut dignatione quadam dederunt ei argumentationis generi, quod ex contrariis conficitur». Trad. MUNDT 1992, 321-23: «Aristoteles aber nannte das exemplum eine rhetorische inductio und das enthymema eine rhetorische ratiocinatio und definierte das enthymema als eine ratiocinatio aus der Wahrscheinlichkeit und den Indizien. Daher gibt es Leute, die meinen, Aristoteles habe das enthymema nicht nach der Form der argumentatio von der ratiocinatio unterscheiden, sondern die Auffassung vertreten, dass das enthymema nur auf einer spezifischen Art von Sachverhalten beruhe. Die meisten Rhetoriker haben diesen Namen gleichsam aufgrund einer gewissen Hochachtung derjenigen Art der argumentatio verliehen, die aus Gegensätzen gebildet wird». Sulla trattazione dell'entimema in Agricola qualche osservazione in MACK 1993, 200-203; cfr. anche VANDER POEL 1999, 247-52; 261. Sulla portata della retorica e della dialettica di Agricola nel Rinascimento e per una parallelo con Giorgio Valla vd. MACK 1993, 356-74.

⁴⁴⁶ Cfr. RUDOLPHI AGRICOLAE *De inventione dialectica libri tres cum scholiis Iohannis Matthei Phrissemi*, Coloniae 1538, pp. 489-491 (scoli ad AGRICOLAE *De inv.* II, 14). Va sottolineato che anche Frissemio conosceva il passo aristotelico di *APr.* 70a 10 nella forma «ἐνθύμημα μὲν οὖν ἐστὶ συλλογισμὸς ἀτελής ἕξ ἐκόντων ἢ σημείων». Tuttavia, sulla base delle affermazioni di Agricola, sottolinea che sicuramente l'aver un numero minore di premesse non può essere una caratteristica distintiva dell'entimema, né una sua norma costitutiva; si tratta, bensì, di una sua possibilità espressiva. Da questa prospettiva Frissemio propone anche una lettura rinnovata delle stesse parole del V libro di Quintiliano, che secondo il suo parere vanno interpretate in maniera meno rigida e con una maggior attenzione al genuino significato degli enunciati. In proposito cfr. VEGA Y VEGALE GUERN 2000, 82 n. 31. Sul commento di Frissemio al *De inventione dialectica* di Agricola si rimanda a MACK 1993, 260-63. Stando all'esame di Hamilton sulla questione, non si può tralasciare, a questo punto, anche un cenno alla posizione dei dottori di Lovanio, autori di un importante commento all'*Organon* aristotelico stampato il 14 ottobre 1535 a Lovanio per i tipi di Servaas van Sassen. Tra le loro fonti principali, infatti, troviamo proprio il *De inventione dialectica* di Agricola con il commento di Frissemio; commento che, laddove si mostra più fedele nell'interpretazione diretta delle parole dello Stagirita, viene preferito dai dottori lovaniesi allo stesso, pur ritenuto autorevolissimo, testo di Agricola (cfr. PAPY 1999, 171-82). Riguardo all'entimema l'anonimo commentatore degli *Analytica priora*, citando AGR. *De inv. dial.* II, 18, precisa che il suo intento è quello di seguire nella maniera più fedele possibile il testo aristotelico, superando le incertezze e le difformità nell'uso del termine mostrate dai vari retori che si sono occupati dell'argomento (vd. PAPY 1999, 176). Tuttavia anch'egli, nonostante avesse notato l'assenza di «ἀτελής» in molti codici, riteneva che l'aggettivo dovesse essere integrato nel testo in virtù di una migliore comprensione della dottrina dell'entimema, e prova della necessità dell'integrazione era la sua presenza nella *princeps* greca e nel commento di Boezio (cfr. HAMILTON 1853, 154).

⁴⁴⁷ HAMILTON 1853, 154.

⁴⁴⁸ Giulio Pace da Beriga (Borgo Berga [Vicenza], 1550-Valence, 1635), è stato un filosofo, filologo e giurista, molto noto nelle Università europee del suo tempo. Fu allievo di Federico Pendasio, Tommaso Peregrino e Jacopo Zabarella (per cui vd. GREEN 1994, 338 con la bibliografia cui l'autore rimanda in nota) alla facoltà di filosofia dell'Università di Padova dal 1565 al 1574 e di Jacopo Menochio e Guido Panciroli presso la facoltà di diritto della stessa università dal 1570 al 1574, ma, appena terminati gli studi, fu costretto a rifugiarsi a Ginevra a causa della sua adesione al protestantesimo. Nella città svizzera trascorse circa dieci anni, in cui si dedicò in particolare alla docenza privata e agli studi filosofici. Insegnò anche diritto all'Università di Ginevra, ma senza percepire un compenso. Nel 1585 ottenne la cattedra di diritto ad Heidelberg, dove rimase fino al 1594.

Pace, nel suo commentario analitico dell'*Organon*, elencò una serie di considerazioni secondo le quali l'entimema non poteva in alcun modo essere considerato un sillogismo 'imperfetto': la sua corretta definizione ed interpretazione doveva fondarsi, insomma, sul suo essere costruito a partire dai verosimili e dai segni, e non sull'essere privo di un elemento. Basandosi, dunque, in particolare sull'analisi di alcuni luoghi aristotelici significativi (utili a stabilire la più corretta accezione tecnica di ἀτελής), sull'autorità di quattro manoscritti greci, tutti privi di ἀτελής, e sull'assenza dell'aggettivo nel commento di Filopono, giunse alla conclusione che l'aggettivo fosse, in realtà, una glossa, integrata nel testo in tempi sicuramente posteriori ad Aristotele, e poi tanto fortunata da aver dato origine e offerto piena giustificazione alla teoria dell'entimema come sillogismo incompleto:

«Aristoteles vero eam ratiocinationem vocat enthymema, quae sumitur ex verisimili aut signo, sive una propositio, sive ambae exprimantur, ideoque ait enthymema esse syllogismum rhetoricum, quia rhetores argumentantur ex verisimilibus et signis». Prosegue, poi, con una serie di argomentazioni di particolare interesse: «Omnes libri editi, quos mihi videre hactenus contigit, addunt verbum ἀτελής, et imperfectum vulgo interpretantur, quia desideratur altera propositio. Ac Philippus Melanchthon aliique plerique aiunt esse enthymema, sive desit maior, sive minor [...]. Ego non dubito quin verbum ἀτελής ex glossemate irreperit in contextum. Moveor primo quoniam Aristoteles non accipit syllogismum imperfectum pro eo cui deest altera propositio, sed supra imperfectum syllogismum definivit eum qui non habet evidentem vim probandi, nisi resolvatur in primam figuram; imperfectos enim semper vocavit syllogismos secundae et tertiae figurae, licet habeant utramque propositionem. Secundo moveor auctoritate quattuor codicum Graecorum manuscriptorum⁴⁴⁹, a quibus verbum ἀτελής abest. Quin etiam doctores Lovanienses, etsi una cum aliis enthymema vocant syllogismum imperfectum, tamen testantur quasdam translationes non habere verbum illud, 'imperfectus'. Tertio mihi videntur Graeci hoc verbum non agnoscere, quoniam Iohannes Grammaticus [*scil.* Giovanni Filopono] hic nullam eius mentionem facit, et tam ipse, quam Alexander superiori libro explicantes definitionem syllogismi ab Aristotele traditam [...]. Quarto moveor, quoniam Aristoteles oratoribus passim tribuit enthymemata, et exempla; philosophis autem, et dialecticis, syllogismos et inductiones [...]: constat autem oratores saepe proferre utramque propositionem, nihilominus igitur dicuntur enthymemata ex duabus propositionibus constantia. Quinto Aristoteles libro I Rhetoricae diversis verbis ait enthymemata plerumque constare ex paucioribus partibus quam syllogismos, quia cum altera propositio manifesta est, praetermittitur. Si igitur plerumque hoc accidit, non est perpetuo verum. [...] Sexto nullus locus proferri potest, ex quo colligatur Aristotelem non vocare enthymema, si syllogismus ex verisimilibus vel signis extruatur utrisque propositionibus expressis. [...] Septimo ipsa definitio

ricoprendo anche, negli anni 1591-92, la carica di prorettore. Negli anni successivi fu professore di diritto e filosofia [in particolare di logica] in numerose altre città francesi (Sedan, Nîmes, Montpellier [dove successe a Casaubon], Aix-en-Provence, Valence). Nel 1619, avendo abiurato la fede protestante, gli fu concesso di tornare a Padova e di insegnare diritto all'università l'anno successivo (1620-21). Durante la breve permanenza padovana, prima di fare ritorno a Valence (ove rimarrà fino alla morte), Giulio Pace compose anche un'opera a favore della Repubblica di Venezia, *De dominio maris Adriatici*, grazie alla quale ottenne il cavalierato. È noto soprattutto per la traduzione dell'*Organon* aristotelico in latino (pubblicata a Ginevra nel 1584), per le sue opere di diritto e logica e per i suoi commenti analitici ai testi di logica e filosofia della natura, che mostrano tutti, com'era nello spirito del tempo, una particolare attenzione alla dottrina peripatica. Tra le sue pubblicazioni più celebri troviamo le *Institutiones logicae* [Sedan 1595], testo universitario in cui trova grande spazio l'esposizione della logica aristotelica; il *Commentarius analyticus* alla *Fisica* aristotelica [Frankfurt 1596]; la riedizione degli *Opera Aristotelis* curati da Casaubon [Lione 1597]; il *Commentarius analyticus* all'*Isagoge* di Porfirio e all'*Organon* aristotelico [Frankfurt 1597]; i *Logicae rudimenta* [London 1598]; le edizioni commentate di alcune opere aristoteliche [*De coelo*, *De ortu et interitu*, *Metereologica*, *De mundo*, *Parva naturalia* – Frankfurt 1601]; i tre libri della *Doctrina peripatetica* e le *Logicae disputationes* [Ginevra 1606]; gli *Artis lullianae emendatae libri VI* [Ginevra 1617]. Per una biografia, un'analisi delle opere e una serie di riferimenti bibliografici su Pace e sulla sua produzione letteraria (anche giuridica) vd. LOHR 1988, 296-97; per una breve biografia di Pace si vd. KEBLER 1995, XXIV.

⁴⁴⁹ Per il momento, sfortunatamente non ci è dato sapere quali siano stati i manoscritti consultati dal Pace.

enthymematis confirmat nostram sententiam, nam Aristoteles ait enthymema esse syllogismum ex verisimilibus vel signis, non ex verisimili vel signo. Duae sunt igitur propositiones, non una. [...] Octavo logica dicitur respicere non ad orationem quae ore profertur, sed ad eam quae est in mente et in animo [...] Nihil igitur refert, utrum una an duae propositiones voce exprimantur, quandoquidem ambae sunt in mente, et quae non exprimitur, nihilominus mente suppletur. Nono Aristoteles separat enthymema ab inductione et exemplo, atqui inductio et exemplum plerumque et fere semper proponi solent una propositione expressa [...]. Cur igitur haec non vocentur enthymemata? Dices: quia non sunt ex verisimilibus et signis»⁴⁵⁰.

La buona intuizione del Pace non rimase senza seguito: dopo le sue osservazioni, infatti, la versione ἐνθύμημα μὲν οὖν ἐστὶ συλλογισμὸς ἀτελής, comune fino a fine Cinquecento a tutte le edizioni aristoteliche, divenne decisamente più rara, pur senza scomparire del tutto⁴⁵¹.

Gli studi ottocenteschi di Hamilton sulla questione dell'entimema hanno dunque avuto anche il merito, non certo secondario, di riportare alla luce le fondamentali osservazioni di Giulio Pace sul passo di *APr.* 70a 10, mostrando l'acutezza dell'indagine critica del filologo vicentino: quanto afferma il Pace risulta, in effetti, convincente e degno di fede ancora oggi, e principalmente sulla base delle sue parole è stato possibile attestare l'origine glossematica di ἀτελής nel lemma del commento di Filopono⁴⁵².

⁴⁵⁰ PACIUS 1597, 264-65. Sono varie - e molto approfondite - le riflessioni che Giulio Pace dedica al capitolo aristotelico sull'entimema, prendendo le mosse dalla constatazione secondo la quale Aristotele, Cicerone, Quintiliano e la tradizione scolastica, allontanandosi dall'autentico spirito aristotelico, hanno attribuito via via a questo strumento retorico accezioni e valori diversi (cfr. PACIUS 1597, 263), fino ad arrivare ai suoi tempi, in cui era del tutto prevalso l'uso di considerarlo solo come un sillogismo imperfetto (*ibid.*, 263-64: «Hodie vulgo enthymema dicitur esse syllogismus imperfectus, id est, ex una propositione constans»; *ibid.*, 265: «Vulgo simpliciter enthymemata vocant omnes argumentationes ex una propositione, etiamsi non ducantur a verisimilibus vel signis, sed a causis, vel a definitione, vel ab aliis quibuscumque locis»). Sull'importanza del contributo del Pace riguardo alla questione cfr. BURNYEAT 1994, 8.

⁴⁵¹ Cfr. BURNYEAT 1994, 8 n. 16, in cui lo studioso riporta i risultati di un controllo effettuato sulle edizioni aristoteliche della Cambridge University Library: tutte le edizioni pre-1597 contengono la redazione συλλογισμὸς ἀτελής, mentre soltanto due, tra quelle posteriori al 1597, riportano la versione 'lunga' (ed. BUHLE 1792; ed. WEISE 1843). La presenza di ἀτελής in edizioni sette- e ottocentesche è comunque significativa, in quanto mostra ancora una volta una notevole persistenza della dottrina tradizionale dell'entimema.

⁴⁵² In verità, prima di Hamilton, anche Jacopo Facciolati, nella sua *Acroasis I. De enthymemate* (1724) aveva ripreso l'intuizione di Giulio Pace. Nel corso della sua esposizione, in realtà (a differenza di quella di Hamilton) non molto originale perché basata su una riproposizione assai fedele delle argomentazioni del Pace, Facciolati si era scagliato contro i filosofi 'dialettici', dai Medievali fino a Gassendi e ai suoi contemporanei, per la loro ostinazione nel continuare a definire l'entimema come «syllogismus mutilus», «imminutus», o «trunca quaedam et decurtata ratiocinatio, cui vel propositio, vel assumptio deest» (FACCIOLATI 1729, 229-31; 236). Scriveva (*ibid.*, 229): «Nego enthymema esse syllogismum mutilum, ut vulgo dialectici docent. Nego – inquam – et pernego, enthymema enunciatione una et conclusione constare; quamvis ita in scholis omnibus finiatur, et a nobis ipsis finitum aliquando, nolentibus extra locum lites suscipere» [Qui l'autore allude a un passo dei suoi *Logicae disciplinae rudimenta*, Venetiis 1728 (pubblicati prima dell'edizione delle *Acroases dialecticae*), 79: «Quid est enthymema? Est argumentatio rhetorica, quae ex verisimilibus aut signis verisimile concludit. Dicitur interdum syllogismus imperfectus, quia non capit conclusionem necessariam. Vulgo dialectici hoc nomine significant syllogismum quemlibet, in quo maior, vel minor enunciatio reticetur brevitatis gratia, ut *Petrus est homo; ergo est animal*». La definizione di entimema come sillogismo imperfetto viene qui comunque attentamente attribuita dall'autore non a se stesso, ma ai 'dialettici', e la precisazione 'quia non capit conclusionem necessariam' non fa escludere del tutto la presenza, anche nella struttura entimematica, di tutte e tre le componenti fondamentali del sillogismo. Nella nota relativa a questo passo Facciolati rimandava, per l'appunto, anche alla sua *Acroasis de enthymemate*]. Aggiungeva ancora (*ibidem*, 230; 232): «Quod [scil. Aristoteles] alibi dicitur [*Rhet.* 1357a 15-19], *saepe ex paucioribus fieri, quam princeps syllogismus, ἐκ πολλάκις ἐλαττόνων ἢ ἐξ ὧν ὁ πρῶτος συλλογισμὸς, conditio quaedam est neque necessaria, neque perpetua, ut verba ipsa reputantibus satis apparet, et mox ostendam. Haec tamen visa est eiusmodi dialecticis nostris, ut in ea enthymematis rationem et essentiam collocarent. [...] Saepe ex paucioribus fieri: [...] saepe – inquam – non semper; quia non est necesse oratorium*

c. Ἀτελής: una glossa nata in ambiente stoico. Ancora su QUINT. V,10,1-3.

Se ora siamo certi che ἀτελής sia una glossa, resta da chiarire, però, chi l'abbia inserita nel testo di Filopono, e quando esattamente. Tale domanda rimane, di fatto, ancor oggi priva di una risposta completamente esaustiva. In ogni caso, sia che la glossa rappresenti un'aggiunta propria di Filopono – o meglio, dei copisti che si occuparono della stesura dei lemmi del suo commento ad Aristotele –, sia che il commentatore bizantino o i copisti dei lemmi avessero letto da qualche parte i *Priora* con ἀτελής già integrato appieno nel testo da cui sarebbe poi stato tratto il lemma⁴⁵³, sta di fatto che tutti i commentatori greci di Aristotele hanno inteso l'entimema esattamente nella maniera che sarebbe poi divenuta tradizionale, ovvero sia come sillogismo ἀτελής, 'incompleto', anche laddove non usano il termine ἀτελής, preferendogli μονολήμματος - e chiamando quindi gli entimemi μονολήμματοι συλλογισμοί.

Μονολήμματος è termine tecnico del lessico filosofico, soprattutto di ambiente stoico, ed indica la presenza di una sola premessa in un'argomentazione. Compare in Crisippo, Antipatro di Tarso, Sesto Empirico e nei commentatori greci Alessandro di Afrodisia e Filopono. Secondo SEXT. *Adv. Math.* VIII 443 non si può affatto sostenere – come piaceva ad alcuni affermare – che Crisippo non amasse i discorsi μονολήμματοι; è probabile, invece, che li ammettesse come validi, esattamente come avrebbe fatto, dopo di lui, il celebre stoico Antipatro⁴⁵⁴.

In ogni caso pare che, in effetti, ci sia stato un dibattito piuttosto acceso tra gli Stoici proprio sulla validità e sul ruolo occupato, in logica, dai ragionamenti μονολήμματοι, e che Antipatro abbia sviluppato, in questo contesto, una sua particolare teoria del sillogismo a una premessa⁴⁵⁵. Le testimonianze a noi giunte in merito alla posizione di Antipatro sono tuttavia piuttosto scarse (per es., in Diogene Laerzio Antipatro viene citato una sola volta e non viene fatto alcun cenno alla sua dottrina dei sillogismi ad una sola premessa⁴⁵⁶), per cui non se ne può ricavare molto, se non il fatto stesso che questo tipo di argomentazione abbia goduto, complessivamente, di buon credito presso il filosofo stoico, il quale portava, solitamente, come classico esempio di συλλογισμὸς μονολήμματος il seguente: ἀναπνεῖς, ζῆς ἄρα⁴⁵⁷.

instrumentum angustius esse quam logicum, nisi ubi copia sit supervacua». Per i passi in cui riprende – con citazioni testuali - le osservazioni di Giulio Pace vd. *ibid.*, 237.

⁴⁵³ La presenza della glossa in Filopono non è in alcun modo indice del fatto che il bizantino conoscesse effettivamente il testo aristotelico nella forma presentata dal lemma – di certo si può dire soltanto, infatti, che lo conosceva in questa versione il copista medievale che si occupò della stesura del lemma. In proposito vd. BURNYEAT 1994, 6. Sul contributo offerto dai commentatori greci alla fissazione del testo aristotelico si rimanda a ROSS 1949, 91-92: lo studioso ricorda qui che, nonostante i commentatori siano più vicini ad Aristotele, dal punto di vista cronologico, degli stessi più antichi testimoni manoscritti del testo aristotelico, tuttavia non sempre le citazioni aristoteliche integrate nelle loro opere sono completamente affidabili – spesso, anzi, si tratta più che altro di parafrasi, sovente piuttosto imprecise, del testo dello Stagirita (che, tra l'altro, i commentatori conoscevano in redazioni non sempre eccellenti), quando non ci giungono attraverso la mediazione del testo che era a disposizione del copista medievale. Ross precisa anche, infatti, che è ormai opinione condivisa da tutti gli studiosi il fatto che i lemmi dei commenti non vadano attribuiti ai commentatori, bensì ai copisti – e, nel caso degli *Analytica*, i copisti responsabili della stesura dei manoscritti dei commenti pervenuti fino a noi sono di ben cinque secoli posteriori ai cinque manoscritti più antichi che ci tramandano l'opera aristotelica. Perciò egli ritiene che le varianti presenti nei lemmi non possano avere grande peso nello stabilire il testo critico aristotelico, e possano soltanto costituire, in alcuni casi specifici, conferma di una particolare lezione. In proposito cfr. anche MIGNUCCI 1969, 722.

⁴⁵⁴ Cfr. VON ARNIM 1905, II, 84, fr. 249; RADICE 1998, 444-45.

⁴⁵⁵ Cfr. per es. la testimonianza di CIC. *Acad. Pr.* II, 143, 3-10, in cui si dice che Antipatro seguisse, di base, la dottrina logica del suo maestro Archidamo – fonte anche di Demetrio, dal quale, invece, secondo altri, spesso dissentiva (vd. VON ARNIM 1905, III, 244, fr. 6). A proposito del fatto che spesso i due nomi Antipatro-Archidamo siano stati sovrapposti o che le loro dottrine siano state trattate come un tutt'uno vd. BURNYEAT 1994, 45-46.

⁴⁵⁶ Vd. BALDASSARRI 1986^a.

⁴⁵⁷ Cfr. per es. WALLIES 1883, 17, 19. Per esempi riguardanti la buona disposizione di Antipatro nei confronti del sillogismo 'monopremessa' cfr. SEXT. *Hypotyp.* II, 167, 1-3 e VON ARNIM, III, 248, fr. 26 (= WALLIES 1891, 8, 16); WALLIES 1883, 17, 9-14 e 18-22. Per un commento in proposito cfr. BALDASSARRI 1984, 218-19 (in cui l'autore

Proprio contro Antipatro Alessandro sente di dover difendere la dottrina aristotelica, dicendo che il sillogismo deve avere almeno due premesse: gli argomenti μονολήμματοι, infatti, sembrano essere dei sillogismi, in quanto la premessa mancante è evidente, ma, di fatto, non sono sillogismi in senso proprio. Si leggano, ad esempio, i passi seguenti:

«καὶ προσέτι, ὅτι μὴ ἔν δεῖ τὸ τιθέμενον εἶναι μηδὲ μίαν πρότασιν, τὸ ‘τεθέντων’ δηλοῖ, ἀλλὰ τὸ ἐλάχιστον δύο· οὐ γὰρ εἰσι συλλογισμοὶ οἱ λεγόμενοι ὑπὸ τῶν νεωτέρων μονολήμματοι· ὁ γὰρ συλλογισμὸς καὶ ἀπ’ αὐτοῦ τοῦ ὀνόματος σύνθεσιν τινα δηλοῖ λόγων»⁴⁵⁸;

«οἱ δὲ λεγόμενοι μονολήμματοι δοκοῦσιν εἶναι ποτε συλλογισμοὶ τῶ τὴν ἑτέραν πρότασιν διὰ τὸ εἶναι γνώριμον τοὺς ἀκούοντας προστιθέναί. Τὸ γὰρ ‘ἀναπνεῖς, ζῆς ἄρα’ δοκεῖ συλλογισμὸς εἶναι, ὅτι παρ’ αὐτοῦ προστίθῃσιν ὁ ἀκούσας τὴν ἑτέραν πρότασιν οὖσαν γνώριμον τὴν ‘πᾶς ὁ ἀναπνέων ζῆ’. Ἐπει εἴ γε μὴ ἦν γνώριμος αὕτη, οὐδεὶς ἂν συνεχώρει τὸ συμπέρασμα τὸ ‘ζῆς ἄρα’ ἐπὶ τοῦ ‘ἀναπνεῖς’, ἀλλ’ ἀπήτει τὴν αἰτίαν· βούλεται γὰρ ὁ συλλογισμὸς τὸ συμπέρασμα ἀθροίζειν ἐκ τῶν προτάσεων, ὃ οὐ γίνεται ἐκ μιᾶς προτάσεως»⁴⁵⁹;

«οὓς γὰρ οἱ περὶ Ἀντίπατρον μονολημμάτους συλλογισμοὺς λέγουσιν, οὐκ εἰσὶ συλλογισμοί, ἀλλ’ ἐνδεῶς ἐρωτῶνται, ὡς οἱ τοιοῦτοι ‘ἡμέρα ἐστίν, φῶς ἄρα ἐστίν’, ‘ἀναπνεῖς, ζῆς ἄρα’»⁴⁶⁰.

A questo proposito recentemente Castagnoli ha affermato che le deduzioni basate su una sola premessa non hanno incontrato, in generale, un particolare favore nell'antichità: l'autore - riferendosi alla definizione classica del sillogismo aristotelico - sostiene la teoria secondo la quale, su questa base, dalle deduzioni logiche correttamente intese dovevano (e, più in generale, devono) essere esclusi i ragionamenti 'monopremessa'⁴⁶¹. Per questo motivo, dunque, già Sesto Empirico (prima di Alessandro di Afrodisia) aveva ritenuto che la dottrina di Antipatro, favorevole ai μονολήμματοι συλλογισμοί, non fosse da considerarsi come una tesi ortodossa⁴⁶². In ogni caso, è chiaro che nelle affermazioni di Alessandro viene riproposta una vecchia disputa stoica sulla completezza o meno di alcune argomentazioni che, per ragioni retoriche o di altra natura, non vengono espresse nella forma canonica⁴⁶³. Alessandro, infatti, è sicuramente molto addentro alle divergenze interne allo Stoicismo, conosce assai bene anche la posizione di Antipatro sulle forme argomentative e, nonostante le sue frequenti critiche alla dottrina stoica, egli ne offre una testimonianza che risulta essere in gran parte attendibile, soprattutto per quanto concerne la sillogistica⁴⁶⁴.

Echi della discussione si leggeranno anche in *Suidae lexicon*, Λ 441 ADLER [s. v. λῆμμα⁴⁶⁵]:

«Τὸ δὲ διὰ τῶν δύο μι γραφόμενον λῆμμα, αἱ προτάσεις παρὰ Ἀριστοτέλει, τουτέστιν ἡ ἐρώτησις. Ἡ γὰρ ἐρώτησις αἰτία τῆς ἀποκρίσεως, ἣτις ἐστίν, ἐξ ἧς ὁ συλλογισμὸς ἦν καὶ λῆμμα λέγουσι. Καὶ μονολήμματος πρότασις· οἶον, ‘ἀναπνεῖς· ζῆς ἄρα’. Προδηλον γὰρ τὸ παραλελειμμένον, τό, ‘πᾶν τὸ ἀναπνέων ζῆ’. Τοιαῦτά εἰσι καὶ τὰ ἐνθυμήματα, ‘οὔτοι κολάσεως ἄξιοι· ἱεροσῦλοι γάρ’. Παρεῖται γὰρ τό, ‘τοὺς ἱεροσῦλους ἄξιους εἶναι κολάσεως’»⁴⁶⁶.

tenta una ricostruzione dei motivi sulla base dei quali Antipatro difendeva il sillogismo μονολήμματος, pur contravvenendo alla norma stoica per cui, in effetti, era necessario esplicitare tutti i nessi deduttivi di un argomento, al di là di qualsiasi presupposizione, e afferma che il filosofo doveva evidentemente accettarli come validi in virtù del loro carattere di argomentazioni estremamente comuni nella quotidiana espressione orale) e le osservazioni di BURNYEAT 1994, 46.

⁴⁵⁸ WALLIES 1883, 17, 9-13. Qui i νεώτεροι sono da intendersi, secondo BURNYEAT 1994, 47 n. 124, come i filosofi stoici; BALDASSARRI 1986^b, 29 traduce, invece, più genericamente con «moderni».

⁴⁵⁹ WALLIES 1883, 17, 19-25.

⁴⁶⁰ WALLIES 1891, 8, 17-20. Cfr. ancora WALLIES 1883, 18, 2-7, in cui vengono riportati, come esempi di ragionamenti μονολήμματοι, alcuni dei classici esempi di ragionamenti stoici.

⁴⁶¹ Cfr. CASTAGNOLI 2010, 104.

⁴⁶² Per una disamina puntualissima della trattazione dei sillogismi μονολήμματοι non solo in Alessandro, ma anche in Ammonio e Filopono si rimanda a LEE 1984, 97-115.

⁴⁶³ In proposito vd. anche BURNYEAT 1994, 47.

⁴⁶⁴ Per una trattazione generale sul rapporto tra Alessandro e lo Stoicismo, una traduzione italiana dei passi sopra citati e brevi annotazioni sul testo e i suoi riferimenti si veda BALDASSARRI 1986^b, 8-12 con i riferimenti bibliografici citati dall'autore, 29, 93 nn. 15 e 18, 107.

⁴⁶⁵ Λῆμμα sarà, tra l'altro, il termine normalmente impiegato dagli Stoici al posto di πρότασις per indicare la premessa del sillogismo; in proposito vd. BALDASSARRI 1984, 218, con i riferimenti indicati nel testo; sul significato di πρότασις, con particolare riguardo soprattutto ai commentatori, vd. LEE 1984, 55-56.

⁴⁶⁶ Per completezza cfr. anche la voce ἐνθύμημα [*ibid.*, E 1370], in cui l'entimema è chiaramente considerato un sillogismo retorico avente la particolarità di essere costituito da una sola premessa.

Allo stesso modo, anche Filopono si sentirà in dovere di difendere la dottrina aristotelica del sillogismo valido solo se costituito da due premesse:

«Ἐπειδὴ τοίνυν περὶ συλλογισμοῦ αὐτῷ ἐστὶ λόγος, ὁ δὲ συλλογισμὸς συλλογὴ ἐστὶ πλειόνων λόγων, δῆλον ὅτι ἐκ μιᾶς εἶναι προτάσεως ἀδύνατον τὸν συλλογισμὸν· ὅτι γὰρ συλλογὴ ἐστὶ πλειόνων λόγων, αὐτὸ τε τὸ ὄνομα αὐτοῦ δηλοῖ καὶ ὁ παρὰ τοῦ Ἀριστοτέλους ἀποδοδόμενος αὐτοῦ ὄρισμός. Εἰ δὲ τοῦτό ἐστιν ἀληθές, ἀνάγκη τὸν συλλογισμὸν τοῦλάχιστον ἐκ δύο προτάσεων εἶναι. Ταύτας δὲ τὰς δύο προτάσεις ἀνάγκη ἢ κατ' ἀμφοτέρους τοὺς ὅρους κοινωεῖν ἢ κατ' ἀμφοτέρους διαφέρειν ἢ καθ' ἕτερον μὲν κοινωεῖν καθ' ἕτερον δὲ διαφέρειν, καὶ οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα. Εἰ μὲν οὖν κατ' ἀμφοτέρους τοὺς ὅρους κοινωοῖεν, *μονολήμματος* ὑπάρχει ὁ συλλογισμὸς, καὶ οὐ γίνεται ἕτερον τῶν προτάσεων τὸ συμπέρασμα, ὅπερ ὁ τοῦ συλλογισμοῦ ὅρος βούλεται· συλλογισμὸς γὰρ ἐστὶ “λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει”. Ἄλλ' οὐδὲ εἰ κατ' ἀμφοτέρους τοὺς ὅρους διαφέρουσιν αἱ προτάσεις, ἔσται συλλογισμὸς, ἐπεὶ οὐδὲ συμπεραίνουσι τι αἱ προτάσεις μηδενὸς ὄντος κοινοῦ ὅρου τοῦ τὰ ἄκρα συνδέοντος. Λεῖπεται οὖν καθ' ἕτερον τῶν ὄρων διαφέρειν καθ' ἕτερον δὲ κοινωεῖν τὰς ἐν συλλογισμῷ παραλαμβανομένας προτάσεις, οὐκοῦν πᾶς συλλογισμὸς ἐκ τριῶν ὄρων σύγκειται, τῶν τε δύο ἄκρων καὶ τοῦ μέσου, ὅς ἐστὶ κοινὸς τῶν δύο προτάσεων καὶ διὰ τοῦτο μέσος καλούμενος, καὶ τοὺς λοιποὺς ὅρους κερωρισμένους ἀπ' ἀλλήλων διὰ τοῦ μέσου συνάπτει»⁴⁶⁷.

In non pochi luoghi, infatti, lo stesso Filopono tratterà dell'entimema come di un sillogismo costituito da una sola premessa⁴⁶⁸ e, se torniamo indietro a ritroso nel tempo per indagare ancora sull'origine di quell'inserzione «ἀτελής», notiamo – come si vedrà in dettaglio poco oltre - che prima di Filopono avevano parlato di entimema come ‘sillogismo incompleto’ anche Alessandro di Afrodisia⁴⁶⁹ e Ammonio⁴⁷⁰.

Ma se i commentatori intendono unanimemente l'entimema come sillogismo breve, ci deve essere una ragione. Dietro molti degli esempi da loro riportati e dietro la loro esposizione della tematica sta, infatti, senza ombra di dubbio, la **logica stoica**. È superfluo richiamare il valore dello studio della logica nella filosofia stoica, così come, parallelamente, ricordare l'importanza dello slancio impartito dagli stessi Stoici allo sviluppo della dottrina logica. Una delle principali novità da essi introdotte in campo filosofico fu, infatti, proprio l'attribuzione alla logica di un ruolo di particolare prestigio: essi la elevarono dal rango di ‘strumento’ assegnatole dai discepoli di Aristotele a vera e propria parte della filosofia, dotata di una sua autonomia e articolata in due sezioni: retorica e dialettica⁴⁷¹. Come per Aristotele, anche per gli Stoici la ricerca logica non ha né la stessa materia,

⁴⁶⁷ WALLIES 1905, 64, 10-28.

⁴⁶⁸ Cfr. per es. WALLIES 1905, 33, 10-23; ID. 1909, 6, 2-3: «ἐνθύμημα δὲ λέγεται διὰ τὸ καταλαμβάνειν τῷ νῷ ἐνθυμειῖσθαι τὴν μίαν πρότασιν». È importante ricordare che, per quanto riguarda il II libro degli *Analitici Primi*, è di fatto inevitabile concentrarsi sul commento di Filopono, dal momento che è l'unico che abbiamo su questo testo [Wallies manifesta, tuttavia, qualche perplessità sul fatto che Filopono possa essere veramente l'autore (cfr. WALLIES 1905, VI-VII)]. Per uno sguardo complessivo sui tre commenti al primo libro dei *Priora* (quello di Alessandro, quello di Ammonio e, infine, quello di Filopono) si veda LEE 1984, 9-12.

⁴⁶⁹ WALLIES 1891, 9, 9-18; 64, 9-13; 574, 14.

⁴⁷⁰ BUSSE 1891, 8, 5-9: «Ὡσπερ γὰρ ὁ συλλογισμὸς ἀληθὴς ἐστίν, ἐπειδὴ τὸ ἀναγκαῖον ἔχει, οὕτως καὶ τὸ ἐνθύμημα ἀληθὲς βούλεται εἶναι, μᾶ μὲντοι προτάσει τοῦ συλλογισμοῦ λείπεται, ὅθεν καὶ συλλογισμὸς ἀτελής λέγεται».

⁴⁷¹ In proposito non si può non ricordare brevemente il famoso gesto con cui Zenone, per esemplificare la differenza tra dialettica e retorica, chiuse la mano a pugno, per poi riapirla distendendo bene le dita. Con ciò egli volle rappresentare visivamente prima il carattere stringato e conciso della dialettica, poi, con la mano aperta, l'ampiezza della retorica, che è solita sviluppare i propri pensieri attraverso discorsi ampi e fluenti. Cfr. VON ARNIM 1905, I, 21-22, fr. 75 (= SEXT. *Adv. math.* II, 7); CIC. *Orat.* 113: «Zeno quidem ille, a quo disciplina Stoicorum est, manu demonstrare solebat quid inter has artis interesset; nam cum compresserat digitos pugnumque fecerat, dialecticam aiebat eiusmodi esse; cum autem diduxerat et manum dilataverat, palmae illius similem eloquentiam esse dicebat»; *Fin.* 2, 17; QUINT. II. 20, 7. La stessa gestualità si ritrova anche nel modo in cui Zenone rappresentò i gradi della conoscenza: la mano aperta era il simbolo del primo stadio conoscitivo (la φαντασία), mentre la conoscenza piena e certa (l'ἐπιστήμη), era rappresentata dalla mano destra chiusa e circondata dalla mano sinistra. Dal momento che questa seconda similitudine porta con sé un innalzamento

né lo stesso fine delle altre parti della filosofia: la sua materia è rappresentata dai λόγοι (da cui, per l'appunto, *logica*, che è termine propriamente stoico), e il suo fine è la conoscenza dei metodi dimostrativi⁴⁷². Ma quanto distingue principalmente la dottrina stoica dall'analitica aristotelica è lo studio della proposizione (ἀξίωμα), che – naturalmente – ha come caratteristica intrinseca quella di poter essere valutata (ἀξιούσθαι)⁴⁷³. Dal momento che per gli Stoici non esistono universali in natura, proposizioni come 'l'uomo è un animale razionale' non possono essere ritenute, di per sé, vere o false. Essi, pertanto, mediante l'uso di variabili, le trasformano in proposizioni condizionali del tipo 'se qualcosa è uomo, allora è un animale razionale', ed è la correttezza del *collegamento* tra le proposizioni ad essere determinante per la correttezza finale di un asserto⁴⁷⁴.

nella scala di valori, i due esempi possono essere letti in parallelo come il segno di una sorta di ordinamento gerarchico in cui la dialettica assume un'importanza maggiore rispetto alla retorica. In proposito cfr. MORETTI 1990, 39-42. In generale, sulla logica stoica come parte della filosofia (e non strumento), vd. IERODIAKONOU 2006, 505-506.

⁴⁷² In proposito possono essere utili BALDASARRI 1984, 12-18; 23-30 e LEE 1984, 24-25.

⁴⁷³ Sull'uso di ἀξίωμα da parte degli Stoici si veda FREDE 1974, 32-33, n. 1. L'autore sottolinea qui che ἀξίωμα era già termine aristotelico (cfr. per es. ARISTOT. *Top.* 155b 15; 156a 23; 159a 4; 179b 14; *APr.* 62a 13), anche se lo Stagirita era solito adoperare, in logica, soprattutto πρότασις (sull'uso di ἀξίωμα in Aristotele può essere utile DE RIJK 2002, 604-608). Per questo ἀξίωμα è stato associato, in seguito, per la sua maggiore presenza nei testi stoici, soprattutto alla dottrina stoica della proposizione. L'origine dell'impiego del termine in filosofia è tuttavia poco chiara. Secondo Diogene Laerzio fu Clinomaco di Turi il primo a parlare di ἀξιώματα e κατηγορήματα (DIOG. L. II, 112), per cui è possibile che ἀξίωμα fosse un'espressione particolarmente usata nella scuola megarica, poi ripresa ed entrata a far parte del lessico più propriamente stoico. In questi anni BOBZIEN 2002^b, 64-65 ha fatto notare, invece, che il termine era già presente nel lessico peripatetico, dove indicava una sorta di opinione (cfr. WALLIES 1900, 7, 3-6: «Ο γὰρ Θεόφραστος ο ὕτως ὀρίζεται τὸ ἀξίωμα· ἀξιωμαὶ ἐστὶ δόξα τις ἢ μὲν [...] ἢ δὲ ἀπλῶς ἐν ἅπασιν, [...] ταῦτα γὰρ καθάπερ σύμφυτα καὶ κοινὰ πᾶσι», trad. BOBZIEN 2002^b, 65: «Theophrastus defines ἀξίωμα as follows: ἀξίωμα is a sort of belief (either about homogeneous matters [...] or about absolutely everything[...]) for these ate as it were innate and common to all»). In ogni caso, sicuramente ἀξίωμα è stato un termine particolarmente caro agli Stoici, per i quali designava una proposizione che poteva essere ritenuta vera o falsa (cfr. le parole attribuite legate all'insegnamento logico di Crisippo in VON ARNIM 1905, II, 48, 166 (= SEXT. *Adv. math.* VIII, 11): «ἀξιωμαὶ ἐστὶν ὁ ἐστὶν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος»; *ibid.*, 63, fr. 196; 77, fr. 237; 264, fr. 912). I latini trovarono difficoltà nella resa del termine, come mostrano i diversi esempi riportati dall'autore (tratti da Apuleio, Gellio, Varrone, Marziano Capella). Sulle varie definizioni che sono state via via attribuite all'ἀξίωμα stoico vd. ancora FREDE 1974, 33-37; 40-44. Per un'analisi filosofica della questione dell'ἀξίωμα nel contesto della logica stoica degli enunciabili vd. BALDASARRI 1984, 129-151. Molte interessanti considerazioni in proposito anche in IERODIAKONOU 2006, 509-10.

⁴⁷⁴ In aggiunta preme sottolineare che, di fatto, una tale evoluzione della disciplina logica è potuta avvenire proprio in virtù della stessa logica aristotelica che ne stava alla base. Se ci allungiamo lo sguardo fino ai giorni nostri osserviamo, infatti, che la stessa moderna logica formale ha dovuto, per ridare senso e valore ai nostri giudizi quotidiani, tornare alle parole dello Stagirita. Tutto il pensiero romantico e post-romantico ha sempre considerato, infatti, come suo punto di partenza, in campo logico, la scoperta di Kant, cioè il principio per cui la scienza è fondata sui giudizi sintetici (cioè i giudici in cui il predicato non è implicitamente già contenuto nel soggetto, per cui noi aggiungiamo effettivamente qualcosa di nuovo a quanto stiamo dicendo). Tuttavia la logica formale moderna, andando oltre Kant, ha asserito che un giudizio sintetico come quello portato ad esempio dal filosofo tedesco, «tutti i corpi sono gravi», non ha, in realtà, nessun senso aggiuntivo rispetto ad un giudizio analitico del tipo «i corpi sono estesi» (vd. per esempio quanto affermano Gentile e Lombardo Radice nell'introduzione a KANT 1997, I, 45). Nessuno esprime un giudizio, infatti, se non ha una precisa ragione per farlo, e questa ragione si esprime esattamente nel collegamento logico di un'asserzione con un'altra, per cui per la logica formale, così come per gli Stoici, il giudizio vero e proprio può esprimersi solo nella forma «se i corpi cadono, allora c'è una legge di gravità». Una proposizione come quest'ultima non è, di fatto, però, né un giudizio sintetico, né un giudizio analitico (che sarebbero entrambi espressi dalla formula 'a è b'): si tratta piuttosto di un giudizio cosiddetto 'funtoriale' (del tipo 'p implica q'), dove p e q sono le variabili e *implica* rappresenta la costante logica, ovvero il funtore. Secondo la ricostruzione di PLEBE 1964, 13-17; 53-55, largamente condivisa, il primo a mettere, pur inconsapevolmente, al centro della sua logica i giudizi funtoriali è stato proprio Aristotele. Il sillogismo aristotelico, infatti, non ha la struttura kantiana ('a è b'), bensì ha la struttura di un rapporto funtoriale, di un'implicazione, insomma. Se leggiamo con attenzione il testo aristotelico possiamo notare, infatti, che quando il filosofo greco, a mo' di esemplificazione, enuncia le tre proposizioni del sillogismo, non utilizza la struttura 'a è b', preferendo, invece, un modello del tipo 'se a compete ad ogni b e b compete ad ogni c, allora è

Il motivo per cui gli Stoici attuano una tale trasformazione delle proposizioni universali in proposizioni condizionali va ricercato, secondo Fortenbaugh, nella mancata trattazione, da parte di Aristotele, della questione dei **sillogismi ipotetici**. In *APr.* 50a 39-b2 Aristotele aveva promesso, infatti, di dedicarsi, in un momento successivo, all'analisi delle conclusioni raggiungibili sulla base di ragionamenti ipotetici, ma in nessuna delle opere a noi pervenute è possibile leggere un suo contributo o, per lo meno, una sua qualche riflessione più approfondita in merito a quest'argomento⁴⁷⁵. La sillogistica ipotetica è diventata, dunque, così come si apprende dalla testimonianza di Alessandro di Afrodisia, materia di studio per gli allievi di Aristotele, in particolar modo **Teofrasto ed Eudemo**⁴⁷⁶, i quali, nelle loro trattazioni sul sillogismo ipotetico e le sue varie tipologie, evidentemente avevano spesso formulato argomentazioni con premesse che noi potremmo classificare come di tipo 'condizionale'. Questa tendenza, nata, dunque, con la prima generazione di allievi di Aristotele, viene poi particolarmente sviluppata in ambiente stoico, dove si assiste alla vera e propria creazione di una logica che possiamo definire di tipo 'proposizionale'.

Secondo Fortenbaugh una delle testimonianze più importanti del fatto che furono, in sostanza, esclusivamente gli allievi di Aristotele ad occuparsi del sillogismo ipotetico si legge nel commento di Alessandro di Afrodisia ad *APr.* 50a 39: «After speaking about arguments based on agreement and those proved by *reductio ad impossibile*, he [*scil.* Aristotle] says that many other conclusions are reached by hypothesis; he puts off dealing with them, because he is intending to speak of them more carefully, but in fact there is in circulation no work of his about them. But Theophrastus mentions them in his own *Analytics*, and also Eudemus⁴⁷⁷ and some of his [*scil.* Aristotle's] other colleagues. He would be referring to arguments which are hypothetical through a connection, which is also called a conditional, and an additional assumption, and those through a division or a disjunction, or again those through a negative conjunction, if indeed these are different from those mentioned before» (FORTENBAUGH-HUBY-SHARPLES 1993, 240-43, fr. III E, da cui riportiamo la traduzione)⁴⁷⁸. La testimonianza di Alessandro di Afrodisia su Teofrasto – dalla quale non si può prescindere, in quanto è, tra le

necessario che *a* competa ad ogni *c*' (cfr. per es. ARISTOT. *APr.* 25b 32-33: «εἰ γὰρ τὸ Α κατὰ παντὸς τοῦ Β καὶ τὸ Β κατὰ παντὸς τοῦ Γ, ἀνάγκη τὸ Α κατὰ παντὸς τοῦ Γ κατηγορεῖσθαι»). Proprio da questa prospettiva nei riguardi delle proposizioni costitutive del sillogismo hanno preso le mosse, ancor prima degli Stoici, le prime generazioni di peripatetici che seguirono l'insegnamento del maestro. In proposito cfr. anche PLEBE 1963, 9-16.

⁴⁷⁵ ARISTOT. *APr.* 50a 39-b2: «Πολλοὶ δὲ καὶ ἕτεροι περιάινονται ἐξ ὑποθέσεως, οὓς ἐπισκέψασθαι δεῖ καὶ διασημῆναι καθαρῶς. Τίνας μὲν οὖν αἱ διαφοραὶ τούτων καὶ ποσαχῶς γίνεται τὸ ἐξ ὑποθέσεως ὕστερον ἐροῦμεν». Anche TREDENNICK 1973, 388, n. *b* osserva in proposito: «There is no such description to which we can refer». Cfr. anche la testimonianza di Ammonio di Ermia nel suo libro sul sillogismo ipotetico (WALLIES 1899, 67, 33-41): «Avendo Aristotele esposto completamente, senza tralasciare nulla, i sillogismi categorici, tutti quelli semplici, tutti quelli misti, tutte le figure, tutti i modi, non sembra aver pienamente considerato in modo sistematico la tecnica dei sillogismi ipotetici: dice infatti soltanto, a loro riguardo, che i sillogismi per impossibile sono parte di quelli ipotetici, e che anche quelli che sono ipotetici per impossibile e quelli immediati si riconducono alle tre figure, per il fatto che hanno bisogno di un sillogismo categorico che dimostra l'errore o la premessa minore; e a noi prescrive alla fine della seconda parte di questo libro di distinguere i sillogismi ipotetici dicendo: 'Bisogna ricercare e distinguere in quanti modi siano i sillogismi ipotetici'» (trad. OBERTELLO 1969, 15). Per una discussione su quanto può essere ricostruito della teoria aristotelica del sillogismo ipotetico si rimanda ancora alle dettagliate pagine di OBERTELLO 1969, 16-18, con i riferimenti ai passi aristotelici indicati nel testo.

⁴⁷⁶ Cfr. CALBOLI MONTEFUSCO 1998, 20-21; FORTENBAUGH 1998, 27-28; ID. 2000, 66-67, con la bibliografia cui lo studioso fa riferimento in nota.

⁴⁷⁷ Cfr. WALLIES 1883, 389, 31 (= WEHRLI 1955, 17, fr. 20).

⁴⁷⁸ Cfr. WALLIES 1883, 389, l. 31-390, l. 9.

poche a noi giunte⁴⁷⁹, la più dettagliata e la più ricca di informazioni – è, secondo Bocheński, assai attendibile per una possibile (se pur minima) ricostruzione del pensiero di Teofrasto. Dall'esame dei numerosi (e puntualissimi) riferimenti a Teofrasto presenti nei commentari di Alessandro l'autore è convinto, infatti, di poter sostenere senza alcun dubbio che Alessandro, scrivendo i commenti ad Aristotele, avesse sotto gli occhi proprio gli scritti teofrastei, per lo meno gli *Analitici* e il trattato *Περὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως*⁴⁸⁰.

Tale studio dei sillogismi ipotetici venne poi portato avanti dai filosofi stoici, i quali, proprio partendo dalle acquisizioni dei Peripatetici, portarono la dottrina logica ad un nuovo sviluppo. Scrive, per esempio, al-Farabi: «He (Aristotle) examines the composition of hypothetical (statements) not at all in this book, and only slightly in the *Prior Analytics*. The Stoics, on the other hand, Chrysippus and others, examined it thoroughly to the point of excess, made a thorough study of hypothetical syllogism – as Theophrastus and Eudemus had done after Aristotle's time – and claimed that Aristotle wrote books on hypothetical syllogisms»⁴⁸¹. Come ha ricordato Fortenbaugh, nel suo commento ad *APr.* 50a 39 Alessandro di Afrodisia aveva elencato anche i vari tipi di sillogismo ipotetico che si supponeva Aristotele avesse in mente nel momento in cui pensava di sviluppare l'argomento. Sempre secondo lo studioso americano, tale lista di sillogismi doveva trovarsi, per la maggior parte, in un'opera logica di Teofrasto, in cui veniva approfondito, nello specifico, il sillogismo ipotetico⁴⁸². Per l'appunto, però, solo una parte della lista, e non la totalità, doveva trovarsi, – specifica ancora Fortenbaugh – nell'opera di Teofrasto, in quanto della lista fanno parte anche diversi elementi di chiara natura stoica (soprattutto a livello terminologico), di per sé estranei a Teofrasto⁴⁸³. Già Bocheński aveva infatti osservato che il contributo teofrasteo alla dottrina dei sillogismi ipotetici è, ancorché la parte più importante del suo sistema, anche la più complessa da ricostruire, dal momento che i frammenti a noi giunti sono poco numerosi, molto confusi, e infarciti di terminologia stoica⁴⁸⁴.

Il filosofo polacco sottolinea, però, che in effetti, anche l'espressione «sillogismo ipotetico» non appartenga propriamente ad Aristotele, il quale parla, più precisamente, di συλλογισμοὶ ἐξ ὑποθέσεως («basés sur l'hypothèse» [BOCHEŃSKI 1947, 104]), i quali sono anch'essi sillogismi categorici a tutti gli effetti, sebbene volti a dimostrare non il *probandum* 'definitivo', per così dire, ma un'altra proposizione da cui si passa al *probandum* attraverso la mediazione di un'«ipotesi»⁴⁸⁵. «Sillogismo ipotetico» («συλλογισμὸς ὑποθετικὸς») è, invece, espressione di Galeno, il quale, come ben sappiamo, è molto legato alla terminologia stoica⁴⁸⁶. Ma secondo Bocheński «sillogismo ipotetico» non è neppure un'espressione stoica, dal momento che non si trova

⁴⁷⁹ Cfr. anche la testimonianza di Filopono in WALLIES 1905, 242, l. 14-245, l. 1. Per un commento al riguardo vd. PLEBE 1963, 11-13; più in generale, sulla questione della sillogistica ipotetica nei commentatori greci, si vd. OBERTELLO 1969, 26-52. Molto significativa, in ogni caso, anche la testimonianza di Boezio: «Nam cum categoricorum syllogismorum plenissime notitiam percepisses, de hypotheticis syllogismis saepe quaerebas, in quibus nihil est ab Aristotele conscriptum. Theophrastus vero, vir omnis doctrinae capax, rerum tantum summas exsequitur; Eudemus latiore docendi graditur viam, sed ita ut veluti quaedam seminaria sparsisse, nullum tamen frugis videatur extulisse proventum» (BOETH. *De hyp. syll.* I, 1, 3-4 OBERTELLO [=FORTENBAUGH-HUBY-SHARPLES 1993, 236-37, fr. 111A]).

⁴⁸⁰ Vd. BOCHEŃSKI 1947, 16-18. Bocheński osserva, tuttavia, che spesso – come avviene anche nel caso sopra citato – Alessandro attribuisce delle tesi sia a Teofrasto che ad Eudemo, come se non si trattasse di due personaggi diversi (fatto più unico che raro nella storia della logica, in quanto non si conoscono altri casi in cui un così gran numero di tesi sia stato attribuito tante volte a due logici diversi). Secondo il filosofo polacco ciò è dovuto al fatto che Teofrasto si era dedicato in particolar modo all'approfondimento di quelli che erano stati gli ultimi insegnamenti di Aristotele, quindi a tematiche che non sono contenute nell'*Organon* (o, se compaiono, vi sono solo accennate): doveva trattarsi, infatti, per lo più di idee discusse con gli studenti e non ancora messe per iscritto. Probabilmente, dunque, Teofrasto ed Eudemo seguirono entrambi le stesse lezioni di Aristotele e in seguito, probabilmente insieme, si dedicarono esattamente agli stessi temi, sviluppando conclusioni, se non sempre identiche, per lo meno molto analoghe (cfr. BOCHEŃSKI 1947, 125). Sul fatto che la dottrina dei sillogismi ipotetici rappresenti la parte più importante del sistema teofrasteo dal punto di vista della storia della filosofia vd. anche BOCHEŃSKI 1947, 103.

⁴⁸¹ Vd. AL-FARABI, *On Aristotle's De interpretatione* 17a 6-7 (traduzione in FORTENBAUGH-HUBY-SHARPLES 1993, 238-39, fr. 111C).

⁴⁸² FORTENBAUGH 2000, 67. Sulla base di BOCHEŃSKI 1947, 28-29, l'opera in questione potevano essere gli *Analitici*.

⁴⁸³ Per ulteriori approfondimenti su quest'aspetto si vd. ancora FORTENBAUGH 2000, 67-73, con la bibliografia indicata nel testo.

⁴⁸⁴ BOCHEŃSKI 1947, 103. In proposito si vd. anche PLEBE 1963, 2, 7-9, in cui l'autore osserva come nei frammenti di Teofrasto si noti anche l'intenzione di collegare la sillogistica ipotetica alla topica aristotelica.

⁴⁸⁵ Cfr. ad es. ARISTOT. *APr.* 45a 23-b 20; 50a 16-b 4.

⁴⁸⁶ Cfr. GAL. *Inst.* 17, 10; 17, 19; 37, 6; 38, 3 KALBFLEISCH 1896.

mai né in Sesto, né in Crisippo, né nelle altre (pur scarse) testimonianze a noi giunte⁴⁸⁷. Sembra dunque che l'espressione si sia formata proprio nella scuola peripatetica in cui hanno operato Teofrasto ed Eudemo, e sia stata poi adottata dagli Stoici, che – in questo caso sorprendentemente – non la cambiarono, anzi, se ne impossessarono facendola propria e applicandola ai concetti di Crisippo, che altro non sono che gli indimostrabili stoici, su cui ci soffermeremo poco oltre⁴⁸⁸.

Il processo di sviluppo degli studi logici condotto dagli Stoici determina la formulazione della famosa 'tavola di verità', uno schema che permette, conoscendo il grado di validità delle singole proposizioni semplici, di calcolare la validità di proposizioni più complesse (cioè costituite da più proposizioni semplici collegate tra loro mediante congiunzione)⁴⁸⁹, e di distinguere tra ragionamenti conclusivi o validi (dal momento che concludono qualcosa partendo da determinate premesse, sul modello del sillogismo) e non conclusivi o non validi (ossia ragionamenti in cui l'opposto della conclusione non contraddice il nesso delle premesse)⁴⁹⁰. Proprio a partire dall'esame delle combinazioni delle proposizioni nei ragionamenti conclusivi essi elaborano uno schema che contempla cinque possibili ragionamenti indimostrabili (anapodittici) – ovvero ragionamenti che non hanno bisogno di alcuna ulteriore dimostrazione per essere sostenuti, ma servono a dimostrare che altri ragionamenti sono conclusivi⁴⁹¹. Per praticità li riassumiamo schematicamente qui di seguito,

⁴⁸⁷ BOCHEŃSKI 1947, 105-106.

⁴⁸⁸ BOCHEŃSKI 1947, 106: «On sait que le Stoïciens changèrent presque toute la terminologie de l'école péripatéticienne. Cependant, certains commentateurs, à commencer par Galien, donnent ce nom [*scil.* 'syllogisme hypothétique'] aux formules stoïciennes et on peut remarquer qu'en avançant avec les siècles ceci devient de plus en plus l'usage commun: la terminologie péripatéticienne fut appliquée aux concepts de Chrysippe. Que sont ces 'syllogismes hypothétiques' chez Chrysippe et son école? Ce sont les λόγοι περαντικοί, les cinq ἀναπόδεικτα et leurs dérivés». In tempi più vicini a noi rispetto a quelli di Bocheński, anche BOBZIEN^b 2002, 57-67 ha mostrato come di «sillogismo ipotetico» si sia parlato, negli stessi termini di Galeno, probabilmente non tanto in ambito stoico, quanto piuttosto presso i primi Peripatetici. In proposito vd. anche quanto affermato da OBERTELLO 1969, 58-59.

⁴⁸⁹ Sulla tipologia delle proposizioni per gli Stoici vd. ad es. VON ARNIM 1905, II, 61, fr. 187 (= SEXT. *Adv. math.* VIII, 70) e *Id.*, III, 215, fr. 26 (= DIOG. L. VII, 71): «Τῶν δ' οὐχ ἀπλῶν ἀξιωματῶν συνημμένον μὲν ἔστιν, ὡς ὁ Χρῴσιππος ἐν ταῖς διαλεκτικαῖς φησι καὶ Διογένης ἐν τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ, τὸ συνεστός διὰ τοῦ «εἰ» συναπτικοῦ συνδέσμου· ἐπαγγέλλεται δὲ ὁ σύνδεσμος οὗτος ἀκολουθεῖν τὸ δεύτερον τῷ πρώτῳ, οἷον «εἰ ἡμέρα ἐστὶ, φῶς ἐστὶ». Sulle proposizioni semplici e non semplici e sulle condizioni di verità delle proposizioni condizionali secondo i vari maestri stoici molto chiare le pagine di BALDASSARRI 1984, 153-88. In proposito si rimanda anche alle dettagliatissime ed accurate pagine di IERODIAKONOU 2006, 510-25 con i rimandi bibliografici presenti nel testo.

⁴⁹⁰ Cfr. VON ARNIM 1905, II, 77, fr. 238 (= DIOG. L. VII, 77); trad. RADICE 1998, 431: «Dei ragionamenti alcuni sono conclusivi, altri non conclusivi. Non conclusivi sono quelli in cui l'opposto della conclusione non contraddice il nesso delle premesse. Ad esempio: "Se c'è giorno, c'è luce; ma è giorno, dunque Dione cammina". Dei ragionamenti conclusivi alcuni mantengono il nome generale di 'conclusivi', altri assumono quello di ragionamenti sillogistici» (il passo è, in realtà, una citazione di Diocle di Magnesia, la fonte principale di Diogene in questa parte del testo – per una breve spiegazione in proposito e dei rimandi bibliografici vd. BALDASSARRI 1986^a, 7-9); vd. anche VON ARNIM 1905, II, 79, fr. 240 (= SEXT. *Adv. math.* VIII, 429). Per una spiegazione semplice ma dettagliata della differenza tra argomenti conclusivi e non conclusivi e un'analisi dei loro sottogruppi vd. BALDASSARRI 1984, 219-229.

⁴⁹¹ Cfr. SEXT. *Emp. Pyrr. Hyp.* 157; VON ARNIM 1905, II, 77-78, fr. 238 (= DIOG. L. VII, 77; trad. RADICE 1998, 431: «I ragionamenti sillogistici o sono gli anapodittici o quelli che da essi derivano immediatamente secondo una o più premesse; sono di questo tipo: "Se Dione cammina, Dione è in movimento; ma Dione cammina, dunque Dione è in movimento". Conclusivi in senso generale sono quelli che giungono ad una conclusione, ma non in forma sillogistica, ad esempio: "È falso che sia giorno e sia notte; ma è giorno, dunque non è notte". Non sillogistici sono quei ragionamenti di forma affine ai sillogismi e di contenuto verisimile, ma che non giungono a una conclusione, come: "Se Dione è un cavallo, Dione è un animale; ma Dione non è un cavallo, dunque Dione non è un animale"»); *ibid.*, 79-80, fr. 241 (= DIOG. L. VII, 79): «Εἰσὶ δὲ καὶ ἀναπόδεικτοὶ τινες, τῷ μὴ χεῖρῃ ἀποδείξεως, ἄλλοι μὲν παρ' ἄλλοις, παρὰ δὲ τῷ Χρῴσιππῳ πέντε, δι' ὧν πᾶς λόγος πλέκεται, οἵτινες λαμβάνονται ἐπὶ τῶν περαντικῶν καὶ ἐπὶ τῶν συλλογιστικῶν καὶ ἐπὶ τῶν τροπικῶν». Sul sillogismo stoico come argomento formalmente valido avente la forma di uno dei cinque indimostrabili o comunque in grado di essere analizzato sulla loro base cfr. BURNYEAT 1994, 42. Utili riferimenti in proposito anche in FREDE 1974, 124-133.

riportando a fianco i nomi che saranno loro assegnati nel Medioevo e con cui sono tuttora solitamente designati:

1. se p , allora q ; ma p , dunque q (*modus ponendo ponens*);
2. se p , allora q ; ma non q ; dunque non p (*modus tollendo tollens*)⁴⁹²;
3. non (p e q); ma p , dunque non q (*modus ponendo tollens*);
4. o solo p o solo q ; ma p , dunque non q (*modus ponendo tollens*);
5. o solo p o solo q ; ma non p , dunque q (*modus tollendo ponens*).

Se dunque teniamo ben presente il percorso di evoluzione degli studi logici che abbiamo appena descritto, siamo in grado di tornare sui significati che Quintiliano attribuisce all'entimema - e da cui, con Poliziano, ha preso le mosse la nostra indagine -, leggendoli sotto una nuova luce. Quando presenta la terza accezione, ovvero entimema come *argumenti conclusio ex consequentibus vel ex repugnantibus* (la definizione più complessa delle tre da lui proposte), il retore fa riferimento, in realtà, anche se in maniera indiretta in quanto riassume in brevissimo spazio una molteplicità di fonti, rielaborazioni e tendenze interpretative diverse e incrociate tra loro, proprio all'impostazione stoica della logica proposizionale e, di conseguenza, alla dottrina degli indimostrabili. Ciò che appare, infatti, particolarmente interessante nella sua esposizione è, per l'appunto, il richiamo al fatto che in molti considerino 'entimema' in senso proprio solo la *conclusio ex repugnantibus* (quindi l'argomentazione fondata sull'opposizione) e che, in aggiunta, definiscano specificatamente quest'ultima 'sillogismo retorico' o 'imperfetto'. Effettivamente un'associazione tra l'entimema e l'idea di contrarietà è attestata, come abbiamo visto nel § 2.a, già nelle fonti più antiche (lo testimonianza *in primis* l'accostamento con la figura del *contrarium*⁴⁹³), ma ritorna, in particolare, nei *Topica* di Cicerone, in cui gli entimemi riportati come modelli sono tutti esemplificazioni del terzo indimostrabile stoico, che è, per l'appunto, l'argomento tratto dai contrari⁴⁹⁴. Per di più, gli esempi ciceroniani hanno esattamente la caratteristica di cui parla Quintiliano, cioè la mancanza di una struttura argomentativa distintamente articolata in tutte le sue parti costitutive (si tratta, infatti, di domande retoriche prive di una conclusione espressa). In ogni caso, è chiaro che l'entimema cui Cicerone - e di conseguenza Quintiliano - fa riferimento è l'entimema stoico, un entimema ben diverso da quello aristotelico correttamente inteso perché costruito, sulla base del terzo

⁴⁹²Per desiderio di maggiore chiarezza preme riportare alcune delle affermazioni contenute in OBERTELLO 1969, 17-18, in un passo in cui il filosofo ligure tentava una ricostruzione della teoria aristotelica del sillogismo ipotetico (appena accennata nell'*Organon*), riferendosi ad uno dei pochi luoghi degli *Analitici Primi* in cui lo Stagirita sembrava voler affrontare la questione [ARISTOT. *APr.* 50a 29-38: «Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν διὰ τοῦ ἀδύνατου περαιομένων· οὐδὲ γὰρ τούτους οὐκ ἔστιν ἀναλύειν, ἀλλὰ τὴν μὲν εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπαγωγὴν ἔστι (συλλογισμῶ γὰρ δείκνυται), θάτερον δ' οὐκ ἔστιν· ἔξ ὑποθέσεως γὰρ περαίνεται. Διαφέρουσι δὲ τῶν προειρημένων ὅτι ἐν ἐκείνοις μὲν δεῖ προδιομολογήσασθαι εἰ μέλλει συμφήσειν, οἷον ἂν δειχθῆ μία δύναμις τῶν ἐναντίων, καὶ ἐπιστήμην εἶναι τὴν αὐτήν· ἐνταῦθα δὲ καὶ μὴ προδιομολογησάμενοι συγχωροῦσι διὰ τὸ φανερόν εἶναι τὸ ψεῦδος, οἷον τεθείσης τῆς διαμέτρου συμμετρου τὸ τὰ περιττὰ ἴσα εἶναι τοῖς ἀρτίοις»]. In proposito nota dunque Obertello: «Le forme fondamentali degli argomenti con una premessa condizionale sono due (denominate nel Medioevo *modus ponendo ponens* e *modus tollendo tollens*): la prima si può esprimere con lo schema: 'Se è a , è b ; ma è a , dunque è b ', la seconda con lo schema: 'Se è a , è b ; ma non è b , dunque non è a '. Quest'ultima si può tradurre in una *reductio ad impossibile*, come dice appunto Aristotele: la diagonale è incommensurabile al lato; se fosse commensurabile, i numeri pari sarebbero eguali a quelli impari. Una tale riduzione, secondo Aristotele, è un tipo del ragionamento ipotetico, nel quale rientra anche il ragionamento che ha origine in una convenzione, o accordo, secondo cui, se una certa proposizione è vera, ne segue una certa conclusione». Tali considerazioni rendono ancor più evidente come la logica proposizionale stoica e la dottrina degli indimostrabili siano da mettere in relazione di dipendenza con la trattazione aristotelica (e poi peripatetica) del sillogismo ipotetico.

⁴⁹³Cfr. anche ANAXIM. *Rhet. ad Alex.* 1430a 23-39; 1431a 31-32: «τὸ δ' ἐνθύμημα καὶ τὰς περὶ τὰς ἄλλας ἰδέας ἐναντιώσεις ἐξείληφεν»; vd. ancora [CIC.] *Rhet. ad Herennium*, IV, 25.

⁴⁹⁴Vd. CIC. *Top.* 53-56.

indimostrabile, partendo da proposizioni contrarie e generalmente ‘incompleto’ nel senso che, per la sua stessa struttura, manca di una conclusione (come avviene nelle domande retoriche) oppure, in alternativa, di una delle premesse⁴⁹⁵.

Proprio in CIC. *Top.* 53-56 si legge, secondo Burnyeat, il chiaro tentativo, da parte di Cicerone, di delineare un parallelo tra i tre indimostrabili stoici da un lato e gli *argumenta ex consequentibus*, *ex antecedentibus* ed *ex repugnantibus* dall’altro⁴⁹⁶. Se la corrispondenza tra gli *argumenta ex repugnantibus* e il terzo indimostrabile è palese, lo stesso non si può dire, però, del parallelo tra i primi due indimostrabili e gli argomenti *ex consequentibus* ed *ex antecedentibus*. Quanto si può senz’altro affermare, invece, è che Cicerone avesse in mente, trattando la questione, il percorso degli studi logici intrapreso dai Peripatetici e portato avanti dagli Stoici. Secondo Calboli Montefusco, infatti, in questi passi «his [scil. Cicero’s] treatment of deduction is intended to be a discussion of hypothetical syllogistic such as was developed by the early Peripatetics and by the Stoics. Here [scil. in Cicero’s *Topica*] the question of the modality of the premises is answered from a different point of view: it is no longer a question of being necessary or probable, but of being valid or invalid [...]. What accounts for the difference between a valid premise and an invalid one is actually the ἀκολουθία of the consequent from the antecedent in the conditional proposition which fulfils the function of the leading premise in a hypothetical syllogism»⁴⁹⁷. La stessa studiosa nota, inoltre, che Cicerone, prima che nei *Topica*, aveva mostrato una chiara dipendenza – anche terminologica – dall’impostazione logico-retorica stoica già nel *De inventione*, in cui è evidente come alcuni degli esempi di ragionamenti da lui proposti sono costruiti esattamente sulla base degli indimostrabili stoici⁴⁹⁸. Secondo l’autrice, tra l’altro, proprio in alcuni passi del *De inventione* in cui Cicerone tratta delle premesse ‘probabili’ dei sillogismi e degli entimemi, assimilabili all’εἰκός di cui parla Aristotele nelle sue definizioni dell’entimema (in particolare in *De inv.* I, 46-47), emerge chiaramente anche un’ascendenza peripatetica (e non genuinamente aristotelica): infatti il modo in cui Cicerone si riferisce ai luoghi da cui trarre tali premesse probabili echeggia sì i passi nei quali lo Stagirita illustra i τόποι ἐκ τῶν ἐναντίων ed ἐκ τῶν πρὸς ἄλληλα; tuttavia Cicerone non inserisce il suo discorso in un contesto in cui si consideri l’entimema alla stregua di un sillogismo ‘canonico’, né tanto meno in cui si tratti del sillogismo categorico – quanto egli ha in mente, invece, è per l’appunto una discussione sul sillogismo ipotetico nel modo in cui esso fu sviluppato dai filosofi del Peripato e, in seguito, dagli Stoici⁴⁹⁹.

Alla mancanza di chiarezza ciceroniana nel delineare una corrispondenza tra *argumenta* e indimostrabili stoici pone qualche rimedio proprio Quintiliano, nel passo preso in esame, presentando più semplicemente la coppia *ex consequentibus* (a cui vengono dunque assimilati anche gli *argumenta ex antecedentibus*)-*ex repugnantibus*, per cui risulta evidente che i due primi indimostrabili possono entrambi corrispondere agli *argumenta ex consequentibus*. Secondo Burnyeat, inoltre, come abbiamo già ricordato, l’espressione *ex consequentibus* in Quintiliano sarebbe una ripresa di DEM. *De eloc.* 30: «τὸ δ’ ἐνθύμημα διάνοιά τις ἦτοι ἐκ μάχης λεγομένη ≤ῆ≥ ἐν ἀκολουθίας σχήματι» [MARINI 2007, 60: «L’entimema è un pensiero espresso per refutazione o nella forma di una conseguenza logica»]. Commentando l’affermazione di Demetrio, Marini rileva, tra l’altro, che ἀκολουθία compare solo qui nel testo del *De elocutione* e mostra, con una serie di precisi rimandi testuali, come il termine, soprattutto per l’essere posto in opposizione a μάχη, rinvii immediatamente al lessico della logica, dove solitamente indica una concatenazione lineare e logica di pensieri, o l’essere coerente, il conformarsi a un pensiero o un’opinione (cfr. per es. ARISTOT. *Rhet.* 1399a 12-13, ANAXIM. *Rhet. ad Alex.* 1428a, 7.4)⁵⁰⁰.

A questo proposito non sembra fuori luogo richiamare anche quanto messo in evidenza da Burnyeat riguardo alla presenza della dicotomia quintiliana in altri testi logici, anche posteriori a Quintiliano⁵⁰¹. Molto significativi, ad esempio, alcuni passi di Galeno, in particolare GAL. *Inst.* ed. KALBFLEISCH 1896, 34, 14-23, in cui i sillogismi vengono classificati in due gruppi, in base al fatto di derivare da una *conseguenza* (ἀκολουθία) o da

⁴⁹⁵ In proposito vd. BURNYEAT 1994, 41-42 con la bibliografia e i numerosi esempi richiamati dall’autore. A proposito di un influsso della dottrina di Demetrio sui passi di Quintiliano cui si fa riferimento vd. BURNYEAT 1994, 42 («given the parallels and connections between our three authors [Demetrius, Cicero and Quintilian], it is safe to say that it was Stoics or rhetoricians trained in Stoic logic who defined enthymeme as an incomplete *sullogismos*»).

⁴⁹⁶ Vd. BURNYEAT 1994, 42-43. Cfr. anche HUBBELL 1949, 422-23, n. a.

⁴⁹⁷ Vd. CALBOLI MONTEFUSCO 1998, 14.

⁴⁹⁸ Vd. CALBOLI MONTEFUSCO 1998, 5-7.

⁴⁹⁹ Cfr. CALBOLI MONTEFUSCO 1998, 13-14.

⁵⁰⁰ Cfr. MARINI 2007, 177-78. Per l’uso di ἀκολουθία in relazione all’entimema vd. anche CORTES GABAUDAN 1994, 208-209.

⁵⁰¹ BURNYEAT 1994, 43-45.

un'*incompatibilità* (μάχη)⁵⁰². Così Galeno, probabilmente rifacendosi a una fonte non altrimenti precisata (ma che certo ricorda le parole di Demetrio sopra riportate), accosta senza alcuna esitazione ai primi due indimostrabili stoici i sillogismi costruiti per ἀκολουθία, e al quarto e quinto indimostrabile i sillogismi costruiti a partire da una contraddizione o un'incompatibilità. È chiaro che da questo quadro resta fuori proprio il terzo indimostrabile, che però, sempre secondo il parere di Galeno, andrebbe inserito nel secondo gruppo, ovvero tra i sillogismi derivanti da incompatibilità - così come avveniva anche nei *Topica* di Cicerone. A differenza di Cicerone, però, Galeno si mostra perfettamente cosciente del fatto che, per esempio, tra gli Stoici, Crisippo non avesse affatto inteso il terzo indimostrabile come argomento *ex contrariis*. Secondo il medico e filosofo pergameno, tuttavia, Crisippo sbagliava a non interpretare il terzo indimostrabile come argomento fondato su una contrarietà (solo in questo modo, infatti, per Galeno, il terzo indimostrabile poteva avere un effettivo valore di prova). A questo proposito, però, secondo Burnyeat, il parere di Galeno doveva essere stato condizionato da una fonte stoica eterodossa - la stessa fonte che, forse, in modo un po' diverso, aveva influenzato Cicerone (sono Galeno e Cicerone, infatti, i primi due autori ad attestare il proposito di allargare il numero degli indimostrabili stoici da cinque a sette - vd. CIC. *Top.* 57⁵⁰³; GAL. *Inst.* 32, 20-24); fonte che, secondo Burnyeat, andrebbe identificata in Archidamo di Tarso⁵⁰⁴.

Sulla questione è tornata, in tempi più recenti, Suzanne Bobzien, che, per la sua analisi, è partita dalle osservazioni presentate da Galeno nell'*Institutio logica* riguardo alle premesse dei sillogismi ipotetici. Bobzien ha richiamato l'attenzione in particolare su GAL. *Inst.* XIV, 2, in cui il filosofo e medico pergameno sostiene che nelle questioni controverse ci si serva, in genere, di premesse ipotetiche, suddivise dai filosofi antichi in due gruppi, κατὰ συνέχειαν e κατὰ διαίρεσιν: «ἐν οἷς προβλήματα μάλιστα χρώμεθα ταῖς ὑποθετικαῖς προτάσεσιν, ἅς <εἰς τὰς> κατὰ συνέχειαν καὶ κατὰ διαίρεσιν ἔτεμον οἱ παλαιοί». La dicotomia κατὰ συνέχειαν/κατὰ διαίρεσιν è, dunque, secondo le parole di Galeno, un tratto distintivo già delle premesse del sillogismo ipotetico degli antichi, sebbene l'opposizione κατὰ συνέχειαν/κατὰ διαίρεσιν, espressa precisamente in questi termini, si trovi solo in Galeno⁵⁰⁵. Nei passi presi in esame la studiosa tedesca nota, inoltre, che in Galeno, a differenza di quanto avverrà presso gli Stoici, a caratterizzare le premesse ipotetiche come tali (e nei loro diversi sottoinsiemi) non è uno specifico tratto linguistico o sintattico che sovrintende alla loro corretta formulazione o espressione, e neppure l'utilizzo di particelle condizionali che fungano, per così dire, da 'elementi introduttivi', come secondo un modello predeterminato: le premesse ipotetiche vengono, invece, definite e classificate sulla base della

⁵⁰² Per una ripresa dello stesso concetto vd. ALBIN. *Didasc.* ed. LOUIS 1945, 6, 2: «Τῶν δὲ προτάσεων αἱ μὲν κατηγορικαὶ εἰσιν, αἱ δὲ ὑποθετικαί· κατηγορικαὶ μὲν αἱ ἀπλαῖ, οἷον· πᾶν δίκαιον καλόν· ὑποθετικαὶ δὲ εἰσιν αἱ ἀκολουθίαν δηλοῦσαι ἢ μάχην».

⁵⁰³ La più antica presentazione latina della logica proposizionale si ritrova, secondo OBERTELLO 1969, 61-62, per l'appunto, proprio in questa sezione dei *Topica*, che è dedicata all'illustrazione dei sillogismi ipotetici. Qui si nominano sette tipi di inferenza, i quali sono strettamente e chiaramente connessi con gli indimostrabili di Crisippo; l'unico a non essere esemplificato tra i sillogismi stoici è il settimo modo. Vd. CIC. *Top.* 54: «Appellant autem dialectici eam conclusionem argumenti, in qua, cum primum adsumpseris, consequitur id quod adnexum est, primum conclusionis modum; cum id, quod adnexum est, negaris, ut id quoque cui fuerit adnexum negandum sit, secundus is appellatur concludendi modus; cum autem aliqua coniuncta negaris et ex eis unum aut plura sumpseris, ut quod relinquitur tollendum sit, is tertius appellatur conclusionis modus»; 56-57: «Reliqui dialecticorum modi plures sunt, qui ex disiunctionibus constant: 'Aut hoc, aut illud. Hoc autem; non igitur illud'. Itemque: 'Aut hoc, aut illud. Non autem hoc; illud igitur'. Quae conclusiones idcirco ratae sunt, quod in disiunctione plus uno verum esse non potest. Atque ex eis conclusionibus quas supra scripsi, prior quartus, posterior quintus a dialecticis appellatur modus. Deinde addunt coniunctionum negantiam, sic: 'Non et hoc et illud. Hoc autem; non igitur illud'. Hic modus est sextus. Septimus autem: 'Non et hoc et illud. Non autem hoc, illud igitur'. Ex eis modis conclusiones innumerabiles nascuntur, in quo est tota fere διαλεκτική». Una lista concordante con quella di Cicerone si trova anche in MART. CAP. *De nuptiis philologiae et Mercuri* III, 414-421 DICK (in proposito vd. quanto osserva OBERTELLO 1969, 63 n. 51 con la bibliografia cui l'autore rimanda). In ogni caso, è probabile che lo schema 'esteso' dei sette indimostrabili fosse stato elaborato, prima di Cicerone, da uno studioso di logica, greco o latino, a cui poi si rifece lo stesso Cicerone. Oltre che in Marziano Capella, infatti, lo stesso schema di sette indimostrabili si trova anche nel trattato di Cassiodoro sulla dialettica, nel quale, però, l'autore dice di prendere a riferimento per la sua classificazione, non Cicerone, ma Manlio Vittorino e Tullio Marcello (uno scrittore di cui nulla si sa, se non che fu anteriore di molti - o forse di pochi anni a Cassiodoro; vd. OBERTELLO 1969, 64-65). Vd. CASSIOD. *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, 569, PL LXX, 1173, A: «Modi syllogismorum hypotheticorum qui fiunt cum aliqua coniunctione, septem sunt»; B-C: «Modos autem hypotheticorum syllogismorum si quis plenius nosse desiderat, legat librum Marii Victorini qui inscribitur *De syllogismis hypotheticis*. Sciendum quoque quoniam Tullius Marcellus Carthaginensis de categoricis et hypotheticis syllogismis, quod a diversis philosophi latissime dictum est, septem libris breviter subtiliterque tractavit».

⁵⁰⁴ Vd. BURNYEAT 1994, 45 e 45, n. 119.

⁵⁰⁵ BOBZIEN^b 2002, 58-59.

relazione stessa tra le cose e i fatti (πράγματα) che esse esprimono e/o descrivono⁵⁰⁶. Così, se si instaura un legame o una divisione tra due cose, questo può essere sempre descritto in termini di dipendenza, e i due tipi di premesse da formulare saranno sempre κατὰ συνέχειαν e κατὰ διαίρεσιν. Dal momento che, dunque, il trattamento della questione delle premesse ipotetiche in Galeno presenta alcuni punti di divergenza rispetto alla dottrina logica elaborata dagli Stoici, e che lo stesso Galeno fa riferimento a οἱ παλαιοὶ [scil. τῶν φιλοσόφων], distinguendoli dagli Stoici (GAL. *Inst.* III, 3) Bobzien afferma che la fonte di Galeno, in questi passi, non va tanto identificata tra gli Stoici, ma tra filosofi ad essi precedenti, ovverosia i Peripatetici (Teofrasto, Eudemo e i loro contemporanei), i quali, come abbiamo visto, si erano già occupati di sillogistica ipotetica e, molto probabilmente, avevano iniziato a delineare le coordinate della coppia κατὰ συνέχειαν/κατὰ διαίρεσιν, poi ripresa, con un'altra terminologia, dagli Stoici. La studiosa aggiunge anche un significativo parallelo con un passo di Alessandro di Afrodisia (WALLIES 1883, 262, 28-32, comm. ad ARISTOT. *APr.* 41a 37), in cui il commentatore greco, mescolando terminologia aristotelica, peripatetica e stoica, sostiene che i filosofi antichi (οἱ ἀρχαῖοι) identificassero i sillogismi ipotetici, costituiti da una premessa ipotetica e una premessa categorica, con gli indimostrabili stoici. Secondo Bobzien anche dietro questi 'filosofi antichi' menzionati da Alessandro devono celarsi Teofrasto e gli altri Peripatetici, in quanto, con una terminologia molto simile a quella di Galeno, anche Alessandro parla delle premesse del sillogismo ipotetico come τὸ συνεχές e/o τὸ διαίρητικόν, e tali termini certo non sono né stoici né di Aristotele – appartengono, invece, senza dubbio al lessico peripatetico. Le teorie che Alessandro attribuisce agli «ἀρχαῖοι» tra i filosofi sono le stesse, dunque, che Galeno lega a coloro che chiama «παλαιοί», dietro i quali si possono riconoscere senza troppi dubbi i filosofi del Peripateto⁵⁰⁷.

Così, allargando lo sguardo, Bobzien fa coerentemente rientrare nella sua analisi anche Boezio⁵⁰⁸, il quale (BOETH. *De hypotheticis syllogismis*, I, 2, 5, 48-54 OBERTELLO), riferendosi all'analisi delle premesse ipotetiche condotto da Eudemo, sostiene che il compagno di Teofrasto le avesse suddivise in due gruppi: da una parte quelle in cui la conseguenza veniva stabilita per *coniunctio*, dall'altra quelle in cui essa era stabilita per *disiunctio*. La coppia *coniunctio/disunctio* di Boezio-Eudemo è dunque il corrispondente preciso delle due polarità che abbiamo trovato anche in Galeno: prima συνέχεια/διαίρεσις secondo il lessico peripatetico, poi ἀκολουθία/μάχη secondo il lessico stoico (e galenico).

d. Ἀτελής nei commentatori greci: tra Stoicismo ed esegesi del testo aristotelico. Alcune precisazioni.

Alla luce delle considerazioni fatte finora, risulta ancora più chiara ed evidente la presenza di una matrice stoica non solo dietro le parole di Quintiliano, ma anche dietro l'interpretazione di entimema come συλλογισμὸς ἀτελής ο μονολήμματος data dai commentatori greci, partendo da Alessandro (molto legato alla dottrina logica dello Stoicismo)⁵⁰⁹, passando per Ammonio e fino ad arrivare a Filopono.

In riferimento al termine ἀτελής dobbiamo tuttavia osservare che Alessandro, quando si trova a dover - e voler - difendere il sillogismo aristotelico come argomentazione costituita da due

⁵⁰⁶ Per BOBZIEN 2002^b, 71 non si può dire, infatti, anche a causa della scarsità delle testimonianze in nostro possesso, se i Peripatetici avessero anche elaborato una vera e propria 'grammatica' del sillogismo ipotetico; certo non sembra di poter riconoscere delle indicazioni 'sintattiche' nella loro formulazione delle argomentazioni, anche se sicuramente si saranno spesso serviti di moduli ricorrenti. Tuttavia pare che il loro interesse riguardo alla struttura sillogistica sia del tutto contenutistico e legato alla relazione intercorrente tra le cose, per cui si può affermare che essi abbiano adottato, di fronte alla questione del sillogismo ipotetico, un approccio semantico piuttosto che sintattico.

⁵⁰⁷ Vd. BOBZIEN^b 2002, 63-66.

⁵⁰⁸ Cfr. BOBZIEN^b 2002, 66-67. Su Boezio si tornerà brevemente *infra* al § 2.e.

⁵⁰⁹ Per un breve, ma significativo cenno all'importanza di Alessandro nel contesto dell'interpretazione di «entimema» come «sillogismo abbreviato» si veda GRIMALDI 1980, I, 57 (commento a *Rhet.* 1357a 16).

premesse⁵¹⁰, non utilizza né sottintende, nello specifico, il termine ἀτελής: essendo un ottimo conoscitore del lessico aristotelico egli sa bene, infatti, che ἀτελής in Aristotele non indica l'imperfezione formale di un sillogismo, ma la sua impossibilità di concludere in maniera pienamente valida, impossibilità che è caratteristica specifica dei sillogismi di secondo e terzo tipo, i quali proprio in questo si distinguono dai sillogismi di prima figura, detti τέλειοι⁵¹¹.

Come può essersi dunque originato, nei commentatori greci, tanto abituati alla terminologia aristotelica, l'uso di ἀτελής come 'incompleto' ovvero 'mancante di una parte'? Tra Alessandro e Filopono - ricorda Burnyeat⁵¹² - si trova Ammonio, il quale fu maestro di Filopono e fu molto influenzato da Alessandro, prima di esercitare, a sua volta, una forte influenza sui commentatori che verranno dopo di lui⁵¹³. Analizzando il passo di *APr.* 24b 18-22 e difendendo, come già aveva fatto Alessandro, il sillogismo aristotelico come forma di argomentazione costituita da almeno due premesse (e una conclusione)⁵¹⁴, anche Ammonio illustra, naturalmente, l'uso di ἀτελής in Aristotele nel senso di 'non valido' (ovvero 'che non conclude in maniera corretta'), uso con cui anche noi siamo ormai abituati a ragionare. A questo punto egli aggiunge, però, un'importante e sostanziale precisazione: a suo parere, quando Aristotele indica la necessità, per il sillogismo, di procedere da due premesse, lo fa per distinguere pienamente il sillogismo 'completo' (τέλειος) dei filosofi – cioè costituito dalle canoniche due premesse seguite da conclusione - dal sillogismo incompleto 'monopremessa' dei retori (ἀτελής συλλογισμὸς μονολήμματος)⁵¹⁵, il quale spesso, come avviene nel modello stoico ben presente ad Ammonio, non ha bisogno di più di due elementi per essere compreso. E dato che, di fatto, il συλλογισμὸς μονολήμματος coincide con l'entimema, ecco che in

⁵¹⁰ Cfr. anche LEE 1984, 97: «Die Kommentatoren machen darauf aufmerksam, dass τεθέντων [*scil.* nella definizione aristotelica di sillogismo («συλλογισμὸς δὲ ἐστὶ λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κεμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι», *APr.* 24b, 18-20) im Plural steht. Ein Syllogismus muss mindestens zwei Prämissen haben. Dies ist in der Antike eine sowohl von den Aristotelikern als auch von den Stoikern allgemein geteilte Auffassung».

⁵¹¹ Cfr. ARISTOT. *APr.* 24b 22-26; WALLIES 1883, 23, 16-24, 18. In proposito vd. BURNYEAT 1994, 48. Sulla base di questa distinzione aristotelica SEATON 1914, 118-19 riteneva che ἀτελής fosse una glossa aggiunta da uno scriba molto addentro al lessico dello Stagirita (contrariamente a Giulio Pace, che la considerava, invece, frutto di una chiara incomprensione del testo): «ἀτελής was probably an interpolation, but an early one, and may have been inserted by someone quite well versed in Aristotelian phraseology. According to Aristotle the syllogism is only *perfect*, τέλειος, when it is of the first figure, because he looked on that as a peculiarly evident and cogent form of argument. The second and third figure of syllogism he considered to be *imperfect* because they are not immediately evident by the *dictum de omni et nullo*. A scribe might therefore very well insert the word ἀτελής after συλλογισμὸς inasmuch as the enthymeme, *being from likelihood and signs*, would never form a συλλογισμὸς τέλειος except in the case of a sign being also a proof (τεκμήριον). This word ἀτελής might soon be misunderstood to have reference not to the matter, but to the form of the enthymeme». La posizione di Seaton risulta, alla luce delle acquisizioni critiche più recenti, in gran parte superata.

⁵¹² Mi riferisco ancora alle puntuali e preziose osservazioni di BURNYEAT 1994, 46-51.

⁵¹³ Cfr. BALDASSARRI 1987, 9-10.

⁵¹⁴ WALLIES 1899, 24, 25 - 33, 21.

⁵¹⁵ Cfr. WALLIES 1899, 27, 14-33 e BUSSE 1891, 8, 5-9: «ἀναλόγως γὰρ τῆ τε ἐπαγωγῆ καὶ τῷ συλλογισμῷ τὸ παράδειγμα καὶ τὸ ἐνθύμημα ὁ ῥήτωρ λαμβάνει· ὥσπερ γὰρ ὁ συλλογισμὸς ἀληθὴς ἐστίν, ἐπειδὴ τὸ ἀναγκαῖον ἔχει, οὕτως καὶ τὸ ἐνθύμημα ἀληθὲς βούλεται εἶναι, μᾶλλον μὲντοι προτάσει τοῦ συλλογισμοῦ λείπεται, ὅθεν καὶ συλλογισμὸς ἀτελής λέγεται». A proposito di una distinzione tra sillogismo 'dei retori' e sillogismo 'dei filosofi' e sillogismo ἀτελής/τέλειος sembra pronunciarsi anche un anonimo commentatore dell'opera *Περὶ στάσεων* del retore Ermogene (RABE 1931, 234, fr. 5-9): «Ἐνθύμημά ἐστὶν ἀτελής συλλογισμὸς· τελείοις γὰρ τούτοις χρῆσθαι οἱ ῥήτορες οὐ δύνανται· τούτο γὰρ ποιοῦντες δοκοῦσι τινὶ κακίᾳ καὶ δεινότητι καταναγκάζειν <ἀλλ' οὐ> πείθειν τοὺς ἀκροατάς, αἶψα δὲ μονολήμματα ἢ διλημμάτους φέρουσι τοὺς συλλογισμοὺς οἱ ῥήτορες οὐκ ἐπάγοντες τὸ συμπέρασμα». Sull'uso di ἀτελής nel senso di 'imperfetto' ovvero 'impreciso' perché usato dai retori vd. anche EPICT., *Dissertationes ab Arriano digestae*, I, 8, 1-6.

Ammonio leggiamo già, in sostanza, la dottrina dell'entimema, così come la troveremo nell'interpretazione data dalla tradizione. Per di più, Ammonio specifica chiaramente che il sillogismo risulta pienamente comprensibile quando è completo delle sue tre parti e non richiede, per essere formalmente più corretto, alcun termine aggiuntivo (ἔξωθὲν τινος ὄρου)⁵¹⁶.

L'uso di ἀτελής nel senso di 'incompleto' o 'che necessita di un termine aggiuntivo' è presente dunque certamente già nei commentatori e, se non ancora esplicitamente in Alessandro, sicuramente in Ammonio, il quale ripropone - forse in termini meno cauti rispetto a quelli di Alessandro - un dibattito stoico sul sillogismo aristotelico, le sue forme e le sue condizioni di validità⁵¹⁷. In questo contesto, è dunque molto facile che l'aggettivo ἀτελής, nato come glossa, sia poi entrato a pieno titolo nel testo di Filopono, e da qui si sia aperta la strada, come abbiamo visto, per una lunga sopravvivenza⁵¹⁸.

e. L'entimema nel Medioevo: la testimonianza di Boezio e la tradizione araba. Alcuni cenni

Molto significativamente la dottrina tradizionale dell'entimema si trova anche in Boezio (che fu - non va dimenticato - contemporaneo di Filopono). Coerentemente con l'opinione tradizionale, in più luoghi il filosofo romano osserva che l'entimema non è altro che un *imperfectus syllogismus* in quanto non si esplicita in tutte le parti che costituiscono il sillogismo canonico⁵¹⁹. Va però osservato che l'*imperfectus* leggibile nell'edizione Migne della traduzione boeziana di *APr.* 70a 10⁵²⁰ non è assolutamente ascrivibile a Boezio, bensì a Jacques Lefèvre d'Étaples, il quale, tra Quattro- e

⁵¹⁶ WALLIES 1899, 30, 11-17. Vd. anche quanto già, in termini molto simili, affermava Alessandro di Afrodisia in WALLIES 1883, 21, 25-28: «Προσδέονται γὰρ καὶ ἐκεῖνοι [scil. οἱ λεγόμενοι συλλογισμοὶ μονολήμματοι] ἔξωθὲν τινος ὄρου καὶ προστάσεως πρὸς τὸ συμπέρασμα, ὃν ὄρον καὶ πρότασιν προστίθῃσι παρ'αυτοῦ, πρὸς ὃν ὁ λόγος, τῷ εἶναι γινώριμον». Per un commento vd. BURNYEAT 1994, 47.

⁵¹⁷ In proposito vd. BURNYEAT 1994, 49 n. 128 (in cui si richiama anche la variante ἑλλειπής per ἀτελής impiegata da Ammonio) e nn. 129-130.

⁵¹⁸ Allo stesso contesto interpretativo si collega anche il piccolo scolio presente, proprio sopra ἀτελής, nel ms. C degli *Analytica Priora*: «δεῖται γ(ὰρ) ἔξωθ(εν) ὄρου». Sul ms. C (Paris. Coisl. 330, unico testimone dei *Priora* a riportare la lezione ἀτελής, di prima mano, poi espunta) vd. *supra* n. 442; la presenza dello scolio viene indicata da BURNYEAT 1994, 7 n. 14 su segnalazione di Philippe Hoffmann. Lo stesso Burnyeat data (*ibid.*, 49 n. 131) lo scolio al XIII-XIV sec. (il copista è lo stesso che ha vergato altri scoli a margine) - il XIII-XIV sec. rappresenterebbero, dunque, un *terminus post quem* per la rasura di ἀτελής. Per la questione della sopravvivenza della definizione di entimema come συλλογισμὸς ἀτελής è significativa anche la testimonianza di Psello, per cui vd. DUFFY 1992, opusc. XI, ll. 80-83; opusc. LII, ll. 23-30.

⁵¹⁹ Cfr. per es. BOETH. *De top. diff.*, PL LXIV, 1184, B: «Enthymema quippe est imperfectus syllogismus, id est oratio in qua non omnibus propositionibus constitutis infertur festinata conclusio, ut si quis dicat: 'Homo animal est, substantia igitur est' (per l'analisi di questo luogo cfr. MAGNANO 2009, 125-27); BOETH., *In Top. Cic. Libri VI*, PL LXIV, 1050 B-C: «Enthymema vero est imperfectus syllogismus, cuius aliquae partes, vel propter brevitatem, vel propter notitiam, praetermissae sunt». Vd. anche ID., *De syllogismo categorico*, PL LXIV, 821 B: «Sunt enim qui putantur esse huiusmodi syllogismi, in quidem tantum una propositio est et una conclusio. Qualis est hic: 'Vides, vivis igitur'; 'homo es; animal igitur es', et alia huiusmodi, quos scilicet veteres in syllogismis non acceperunt, syllogismus enim est aliorum collectio. At vero collectio non nisi plurimorum est, et quicumque unam posuit propositionem, ille non colligit. Nullum igitur faciet syllogismum. Debet enim syllogismus, ut angustissimus sit, duabus propositionibus comprobari».

⁵²⁰ Vd. BOETH. *Interpr. Priorum Anal.*, PL LXIV, 711 A: «Enthymema ergo est syllogismus imperfectus ex eicotibus et signis».

Cinquecento, si occupò della revisione del testo boeziano⁵²¹. Questo fatto mostra che, se, da un lato, Boezio poteva leggere un testo aristotelico ancora non interpolato (anche se ciò non significa affatto che la glossa non potesse già essere stata integrata nel testo in un ramo della tradizione diverso da quello cui ha attinto Boezio), dall'altro lato, ai suoi tempi l'interpretazione di entimema come sillogismo abbreviato era, fondamentalmente, già stata consolidata dalla confluenza di logica aristotelica e stoica – o meglio, dalla lettura peripatetica e stoica della logica aristotelica, per cui era inevitabile che, prima o poi, la corruzione entrasse anche nel testo della traduzione boeziana.

Certo è che poi, anche grazie all'enorme influenza di Boezio su tutta la tradizione filosofica medievale, l'idea di entimema come sillogismo mutilo o abbreviato si sarebbe diffusa con estrema facilità in tutto il Medioevo⁵²², e di qui sarebbe passata al Rinascimento, dove avrebbe trovato conferma nelle autorevoli parole di Quintiliano⁵²³.

Non sembra fuori luogo ricordare, inoltre, che Boezio si era diffusamente dedicato anche allo studio dei sillogismi ipotetici, cui aveva consacrato un'opera, il *De hypotheticis syllogismis*⁵²⁴. Per procedere ad una classificazione dei sillogismi ipotetici egli aveva iniziato dal caso più semplice, ovvero sia quello del sillogismo con una sola premessa ipotetica (condizionale), seguita o preceduta da una premessa categorica, esattamente sul modello del *modus ponens* stoico, del tipo: 'se *c*' è *p*, *c*' è *q*; *c*' è *p*; quindi *c*' è *q*' (laddove dobbiamo precisare che, però, se nell'esempio appena citato *p* e *q* stanno normalmente – secondo la terminologia stoica - ad indicare delle proposizioni, per Boezio probabilmente indicano ancora, invece, singoli termini)⁵²⁵. L'analisi boeziana del sillogismo ipotetico è condotta in modo particolarmente accurato, tanto da anticipare, per certi versi, la stessa logica proposizionale, e il filosofo romano arriva alla precisa individuazione delle figure del sillogismo ipotetico sulla base della posizione del termine medio, dunque in maniera analoga a quanto avviene per il sillogismo

⁵²¹ Cfr. MINIO PALUELLO 1954, 211, n. 1, dove si ricorda, per l'appunto, che il testo boeziano dell'edizione curata dal Migne per il vol. LXIV della *Patrologia latina* (identico, peraltro, a quello degli *Opera omnia* di Boezio [Basilea 1536 e 1580]) è, di fatto, l'edizione latina rivista sul greco ad opera di Lefèvre d'Étaples. Cfr. anche ID. 1952^a, 408-410; ID. 1952^b, 299-304; ID. 1958, 214; per l'edizione del passo boeziano e le note al testo cfr. ID. 1962, XI-XLVII, 137, 189.

⁵²² Sono molti i luoghi in cui Tommaso, per es., si riferisce all'entimema come sillogismo abbreviato (si veda, a titolo d'esempio, THOM. AQ. *In Post. Anal. Libros I. I. I.*, 12: «enthymema est quidam syllogismus detruncatus»). Per alcuni esempi di definizioni di entimema come sillogismo breve in trattati logici medievali cfr. DE RIJK 1967, 194. 394. 434.

⁵²³ Vd. KRISTELLER 1998, 247.

⁵²⁴ Con BOBZIEN 2002^a, 285-86 ricordiamo, tra l'altro, che il *De syllogismo hypothetico* di Boezio è l'unica opera completa sul sillogismo ipotetico giunta fino a noi dall'antichità. In proposito vd. anche OBERTELLO 1969, 9-10, 52.

⁵²⁵ COPENHAVER-NAUTA 2012, II, 462. A questo proposito in OBERTELLO 1969, 147-48 si trova una precisazione non marginale: gli Stoici non seguirono Aristotele o Teofrasto nell'adozione di lettere in funzione di variabili (sul modello 'se *a* è predicato di ogni *b* e *b* di ogni *c* e così via); spesso preferirono, invece, usare i numeri ordinali ('se il primo, il secondo'). Siamo quindi in grado di dire che, mentre l'uso delle lettere è un segno di ascendenza aristotelica o comunque peripatetica, l'uso degli ordinali è, invece, di origine stoica (in proposito vd. anche APULEI *Qui fertur liber Peri épphveías*, ed. MORESCHINI 1991, 212, rr. 4-5: «Ut etiam Peripateticorum more per litteras ordine propositionum et partium commutato»; rr. 10-11: «Stoici porro pro litteris numeros usurpant, ut: 'Si primum, secundum; atqui primum, secundum igitur» - sull'importante contributo di Apuleio agli studi logici si rimanda a OBERTELLO 1969, 66, con la bibliografia cui l'autore rimanda in nota). Non si tratta, comunque, semplicemente di una differenza 'terminologica': le lettere dei Peripatetici, infatti, di solito vengono usate al posto di altrettanti termini; gli ordinali stoici sostituiscono, invece, intere proposizioni. Boezio usa di preferenza le lettere, ma in numerosi passi del *De hypotheticis syllogismis* non esita a sostituirli con numeri ordinali. Quest'osservazione anticipa quanto si affermerà in seguito, cioè che Boezio conosceva bene la logica stoica proposizionale, e ne raccoglieva alcuni stimoli, anche se l'impostazione generale della sua opera sarà più propriamente di tipo peripatetico. Per completezza vd. anche BOBZIEN 2002^a, 299, in cui si osserva, invece, come negli esempi riportati dall'autore dello scolio (datato al X sec.) preso in esame dalla studiosa, il quale costituisce un chiaro parallelo all'opera di Boezio sul sillogismo ipotetico, *a*, *b* e *c* siano usati non più per sostituire singoli termini, ma proposizioni complete.

categorico⁵²⁶. Il modo boeziano di trattare il sillogismo ipotetico ha naturalmente suscitato molti interrogativi in merito alle fonti dell'opera, le quali restano tuttora non completamente identificabili. Come ricorda Obertello, è lo stesso Boezio, nel proemio del *De hypotheticis syllogismis*, rivolgendosi al dotto amico cui egli dedica il suo scritto⁵²⁷, ad informarci – sebbene in maniera piuttosto vaga – sulle fonti da cui trae il materiale per la sua esposizione:

«Quod igitur apud scriptores quidem Graecos perquam rarissimos strictim atque confuse, apud Latinos vero nullos reperiri, id tuae scientiae dedicatum noster etsi diuturnius, coepti tamen efficacis labor excoluit. Nam cum categoricorum syllogismorum plenissime notitiam percepisses, de hypotheticis syllogismis saepe querebas, in quibus nihil est ab Aristotele conscriptum. Theophrastus vero, vir omnis doctrinae capax, rerum tantum summas exsequitur; Eudemus latiore docendi graditur viam, sed ita ut veluti quaedam seminaria sparsisse, nullum tamen frugis videatur extulisse proventum. Nos igitur, quantum ingenii viribus et amicitiae tuae studio sufficimus, quae ab illis vel dicta breviter vel funditus ommissa sunt, elucidanda diligenter et subtiliter persequenda suscepimus; in qua re superatae difficultatis praemium fero, si tibi munus implese videar amicitiae, etsi non videar satisfacisse doctrinae»⁵²⁸.

Dalle parole di Boezio si apprende, di fatto, unicamente che le sue fonti furono prevalentemente greche⁵²⁹ e, tra di esse, i soli autori di cui venga menzionato il nome sono i peripatetici Teofrasto ed Eudemo. Probabilmente, in effetti, fu proprio Teofrasto (forse nei suoi *Analitici primi*) ad estendere (esattamente come fa Boezio) la distinzione aristotelica delle tre figure o schemi del sillogismo dai sillogismi categorici ai sillogismi ipotetici. Tuttavia – osserva Obertello nella sua dettagliata disamina della questione⁵³⁰ – la dipendenza di Boezio da Teofrasto non è così scontata né (tanto meno) facilmente descrivibile: se, infatti, da un lato alcuni punti di contatto tra la dottrina teofrastea e quella boeziana del sillogismo ipotetico sono innegabili (come, per es., la ripetuta affermazione di Boezio riguardo alla derivazione delle premesse ipotetiche da quelle categoriche), dall'altro esistono diversi elementi che portano il giudizio in un'altra direzione, ovvero verso la dipendenza di Boezio dagli Stoici, in quanto nel *De hypotheticis syllogismis* egli enuncia configurazioni sillogistiche chiaramente corrispondenti a quattro degli indimostrabili di Crisippo. Nel quadro così delineato dal filosofo romano è il terzo indimostrabile, che aveva creato problemi già a Galeno⁵³¹, ad essere tralasciato. È sempre Obertello ad osservare, però, che, per esempio, lo stesso Galeno, «pur essendo un pensatore notevolmente eclettico, si colloca nella grande corrente della tradizione peripatetica, almeno per quel che concerne le sue opinioni logiche. [...] Nell'*Institutio logica* di Galeno la logica aristotelica e quella stoica, anche se talvolta vengono ai ferri corti, mostrano abbastanza spesso una forte tendenza a superare le controversie interne, per definire un ambito comune di principi e di concetti. Qualchecosa di simile sembra accadere anche nel *De hypotheticis syllogismis* di Boezio»⁵³². Boezio, infatti, conosceva innegabilmente la logica stoica – e anche molto bene, tanto che non si può del tutto escludere anche un'influenza degli Stoici sull'impostazione della sua dottrina. Tuttavia «le prime fondamenta del pensiero boeziano vanno collocate in zone al di qua o al di là della più tipica logica stoica: o nell'ambito delle dottrine peripatetiche [...], o in un momento, difficile a precisarsi esattamente per la mancanza di un'adeguata documentazione, di quella lunga evoluzione della logica post-stoica di cui ancora così poco sappiamo»⁵³³. Nel primo caso, dunque, la presenza di una sostanza aristotelico-

⁵²⁶ Per una presentazione dettagliata dell'opera nelle sue varie parti e nei vari argomenti di cui tratta vd. OBERTELLO 1969, 109-24.

⁵²⁷ Sul destinatario dell'opera, sulla cui identità sono state avanzate diverse ipotesi, nessuna delle quali risulta abbastanza convincente, vd. OBERTELLO 1969, 131-37. Quanto si può affermare con discreta sicurezza in proposito è soltanto il suo legame di amicizia con Boezio e la sua appartenenza allo stesso ambiente culturale e sociale del filosofo romano.

⁵²⁸ BOETH. *De hyp. syll.* I, I, 21-36 OBERTELLO.

⁵²⁹ BOBZIEN 2002^a, 285-86 identifica, però, in Cicerone (o comunque in un autore latino che a sua volta si era ispirato ai passi del *De inventione* di Cicerone presi in esame *supra* § 2. a) la fonte di BOETH. *De hyp. syll.* II, I, 1-6 OBERTELLO. Lo stesso OBERTELLO 1969, 64-65 riassume una serie di ipotesi avanzate in passato riguardo al fatto che Boezio, nella stesura di quest'opera, si fosse ispirato a Mario Vittorino, anch'egli autore di un'opera intitolata *De syllogismis hypotheticis*. Data la mancanza dell'opera di Vittorino non siamo in grado, però, di stabilire se (e in che modo) Boezio possa essersi ispirato alla trattazione del retore e teologo di origine africana (cui pure egli frequentemente si richiama nelle sue opere); resta comunque plausibile che Boezio sia stato in qualche modo spinto proprio dall'opera di Vittorino a stendere la sua personale analisi della questione del sillogismo ipotetico, forse reagendo o cercando di approfondire alcuni degli aspetti già sviluppati da Vittorino.

⁵³⁰ OBERTELLO 1969, 137-46.

⁵³¹ In proposito si è discusso *supra* al § 2.c.

⁵³² OBERTELLO 1969, 146.

⁵³³ OBERTELLO 1969, 153.

peripatetica non deve far dimenticare la concomitante esistenza, in Boezio, di precisi aspetti stoici, che avvicinano la stessa logica boeziana a una logica di tipo proposizionale sul modello stoico; qualora si privilegi la seconda ipotesi, invece, se non si può essere certi riguardo alla derivazione (ancorché parziale) del trattato boeziano da una fonte identica o vicina a Galeno (in linea ascendente, discendente o concomitante), si può forse – come suggerisce ancora Obertello – unire al nome di Galeno quello di Porfirio, data la riconosciuta dipendenza della maggior parte della produzione boeziana dalle opere del filosofo greco⁵³⁴. In ogni caso, secondo il parere di Obertello, in definitiva Boezio «ci ha conservato quella che possiamo chiamare la presentazione peripatetica della dottrina dei sillogismi ipotetici, quale si era gradualmente formata nel corso dei secoli, con un'evoluzione interna che non aveva eliminato la coerenza delle tesi di fondo, di ispirazione aristotelica, né aveva escluso i contributi e gli apporti di varia fonte»⁵³⁵. In particolare, il tratto che più avvicina la dottrina boeziana a quella peripatetica (allontanandola, di conseguenza, da quella stoica) è il fatto che dalle pagine di Boezio sia praticamente assente la questione della verità/falsità delle proposizioni condizionali, fondamentale, invece, nell'ottica stoica. Come già si è anticipato *supra* (§ 2. c), egli parla piuttosto di 'rettitudine' della conseguenza, che è cosa ben diversa dalla valutazione del modo e della misura in cui la verità o la falsità di una proposizione condizionale è determinata dalla verità o dalla falsità del suo antecedente e del suo conseguente⁵³⁶.

Lo studio boeziano dei luoghi e delle posizioni dei termini nel sillogismo ipotetico sarà ripreso e portato avanti, nel XIII sec., da Pietro Ispano, nel V libro delle *Summulae logicales*, dedicato, per l'appunto, proprio ai luoghi dei termini nel sillogismo. Studiando la topica, Pietro non si servirà del sillogismo canonico, preferendo prendere a modello dei sillogismi 'incompleti', o entimemi, che hanno, sì, tre termini, ma soltanto due proposizioni. In *Summ. V. 3*, dirà, infatti: «Entimema est syllogismus imperfectus, idest oratio in qua non omnibus antea positis propositionibus infertur festinata conclusio. Ut 'omne animal currit, ergo omnis homo currit'. In hac enim dicta argumentatione subintelligitur haec propositio scilicet 'omnis homo est animal', et non apponitur ibi, quia si apponeretur ibi, perfectus esset syllogismus»⁵³⁷. È attraverso l'analisi delle figure, dunque, così come era stato anticipato da Boezio, che Pietro Ispano riesce a ricostruire, di volta in volta, le premesse inesprese degli entimemi; ma il suo considerare l'entimema un sillogismo incompleto mostra ancora una volta la sopravvivenza di questa concezione nella logica medievale⁵³⁸.

⁵³⁴ Vd. OBTELLO 1969, 153 con la bibliografia ivi indicata. Il filosofo ligure sostiene, inoltre, che, se è vero che non si hanno testimonianze riguardanti uno scritto di Porfirio sui sillogismi ipotetici (anche se sappiamo che certamente compose un volume sul sillogismo categorico), non sembra fuori luogo, però, pensare che anche in questo caso, come in molti altri, un'opera porfiriana sia stata l'anello di congiunzione tra l'antico e il moderno, oltre che il punto in cui confluirono scuole e tradizioni diverse. Sull'esistenza di una specifica fonte – rigorosamente greca – per il *De hypotheticis syllogismis* insiste anche BOBZIEN 2002^a, 293-94. Secondo la studiosa tedesca, infatti, Boezio, nel comporre il suo trattato, doveva aver preso a riferimento proprio un testo greco, forse lo stesso che ha ispirato anche la tradizione araba sul sillogismo ipotetico. Nelle pagine sopra indicate Bobzien traccia, infatti, un significativo confronto/parallelo lessicale tra un anonimo scolio greco agli *Analytica* (leggibile nel ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. 72.5, ff. 210-212 [MORAUX 1976, 475-80], alla fine del testo dei *Primi e Secondi Analitici*, e datato alla seconda metà del X sec. – riportato a stampa nell'ed. Waitz dell'*Organon* [WAITZ 1844, 9-10, con una breve presentazione: «Ab homine compositum esse non solum artis logicae peritissimo, sed etiam ingenii acumine praestanti [...] patere mihi videtur») e poi riédito e commentato dalla stessa Bobzien [BOBZIEN 2002^a]), il quale costituisce – secondo i dati da lei raccolti, studiati e presentati, un parallelo perfetto con l'opera di Boezio sul sillogismo ipotetico, e la traduzione latina di Averroé, nel passo in cui viene riportato il pensiero di al-Farabi sul sillogismo ipotetico. Tale comparazione risulta ancor più pregnante in quanto al-Farabi ha scritto nella prima metà del X sec. (dunque in un periodo non troppo distante dall'epoca di compilazione dello scolio), e renderebbe chiaro, quindi, secondo Bobzien, come entrambe le tradizioni (sia quella boeziana che quella araba) si siano ispirate a una fonte comune, molto probabilmente greca.

⁵³⁵ OBTELLO 1969, 9-10.

⁵³⁶ Cfr. OBTELLO 1969, 151 con la bibliografia ivi indicata.

⁵³⁷ PETR. HISP. *Summ. V.3* (56, r. 16-57, r. 2 DE RIJK 1972); trad. COPENHAVER-NAUTA 2012, II, 464: «An enthymeme is an incomplete syllogism – a statement in which a conclusion is brought in hurriedly with not all the propositions posited in advance, like: 'Every animal runs; therefore, every man runs'. For in the argumentation as stated, this proposition - 'every man is an animal' – is understood but is not posited there, because if it were posited there, the syllogism would be complete».

⁵³⁸ Per approfondimenti in proposito si rimanda a DE RIJK 1972, LXXXVIII-XCV e COPENHAVER-NAUTA 2012, II, 461-65, con la bibliografia cui rimandano gli autori. Nuove interessanti ed importanti acquisizioni sul testo critico delle *Summulae logicales* si possono leggere in FREITAS 2007.

Sembra rilevante, a questo punto del discorso, allargare leggermente lo sguardo e osservare che, invece, l'equazione tra entimema e sillogismo abbreviato sembra essere praticamente assente nei testi dei filosofi arabi⁵³⁹. Dal loro punto di vista l'analisi dell'entimema rientra totalmente nel campo della sillogistica ed essi (in particolare al-Farabi e Averroé) dedicano molto spazio alla questione della riduzione/trasformazione dei sillogismi in entimemi, lavorando su uno schema che, comunque, spesso sembra ricalcare, anche nel loro caso, quello della logica stoica (basato sul *modus tollens* e *ponens* e sulla derivazione delle conclusioni dai conseguenti e dai contrari)⁵⁴⁰. Black ci informa riguardo al fatto che il termine più usato in arabo per tradurre ἐνθύμημα è 'al-damir', che, esattamente come il greco, si riferisce a quanto è 'concepito intimamente, nella mente o nello spirito'; alcuni testi arabi usano anche 'tafkir', che significa 'riflettere nella propria mente'⁵⁴¹. I filosofi arabi pongono, dunque, maggior attenzione a quest'aspetto dell'entimema, lasciando ai margini la questione della brevità, la quale, se viene trattata, non è comunque considerata una caratteristica necessaria dell'entimema, ma una sua possibilità, dovuta al raggiungimento dell'obiettivo, ovvero essere maggiormente persuasivi nel proprio discorso. Secondo al-Farabi, infatti, anche i sillogismi dimostrativi possono avere una forma troncata, perché spesso chi ascolta il ragionamento è uno specialista della materia e non ha bisogno di sentirne tutte le premesse; tuttavia essi, nonostante la brevità, significativamente non sono da considerarsi come entimemi⁵⁴².

⁵³⁹ Sulla complessa questione della tradizione araba della *Rhetorica* aristotelica si rimanda ad AOUAD 1994, 261-66, con la ricca bibliografia in proposito indicata nel testo.

⁵⁴⁰ In proposito vd. BLACK 1990, 163-71.

⁵⁴¹ BLACK 1990, 159, n. 57.

⁵⁴² In proposito si rimanda in particolare ai luoghi del compendio della *Rhetorica* di Aristotele ad opera di al-Farabi (AL-FARABI, *Kitab al-hataba*, éd. et traduit par J. LANGHADE, Beyrouth 1971) citati in AOUAD 1994, 293, in cui il filosofo persiano, riprendendo ARISTOT. *Rhet.* 1357a 4-22, tratta della possibilità di sopprimere una delle premesse nella formulazione dell'entimema – contemporaneamente, però, si sofferma a mettere in evidenza quello che egli considera come il tratto distintivo dell'entimema – ovvero la propensione a concludere secondo ciò che Aouad chiama il 'punto di vista immediato', cioè, in termini generali, prendendo le mosse dal verosimile (vd. *ibid.*, 266-77; 280-85 – per le differenze con l'εἰκός aristotelico cfr. ancora *ibid.* 291-92). Allo stesso modo, anche Averroé, nel suo compendio alla *Rhetorica* (AVERROES, *Al-Qawl fi al-aqawil al-hatabiyya* [*Degli argomenti retorici*], in AVERROES' *Three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*, ed. and transl. by CH. E. BUTTERWORTH, Albany 1977, 170, 10-11) poneva l'accento, per quanto riguarda l'entimema, sul suo essere originato dal punto di vista immediato e comune, e non certo su una sua presupposta brevità rispetto al sillogismo vero e proprio: «Nous disons que l'enthymème est un syllogisme concluant selon le point de vue immédiat se produisant en premier, pour tous ou pour la plupart des gens» (trad. AOUAD 1994, 287).

3. L'entimema dal tardo Medioevo al Rinascimento

a. La *Rhetorica* nel Medioevo e nel primo Rinascimento. Cenni sulla diffusione e il ruolo del trattato aristotelico nell'Occidente latino e nell'Oriente greco.

(i). La *Rhetorica* nel mondo latino. I commentatori e gli interpreti aristotelici del primo Rinascimento non avevano, per la verità, una conoscenza del tutto precisa della *Rhetorica*: molto poco sapevano del contesto in cui essa era stata elaborata e del ruolo che aveva occupato e occupava all'interno del *corpus* filosofico dello Stagirita, né, com'è naturale, avevano una chiara coscienza della tradizione del testo e delle diverse interpretazioni di cui era stato oggetto.

Eppure nel basso Medioevo latino – in particolare a partire dal XII sec. – il trattato aristotelico era stato, tra le fonti greche sulla retorica, un'opera non totalmente sconosciuta, dal momento che aveva potuto godere di una certa qual diffusione, assieme a quelli che erano ritenuti, all'epoca, i testi retorici greci fondamentali (disponibili in traduzione latina), ovvero sia la *Rhetorica ad Alexandrum* (ai tempi ritenuta opera di Aristotele)⁵⁴³, il *De elocutione* (attribuito a Demetrio Falereo)⁵⁴⁴ e il discorso *Ad Demonicum* (che si credeva essere stato composto da Isocrate)⁵⁴⁵.

⁵⁴³ MONFASANI 1991, 172, 213 n. 11 ricorda che della *Rhetorica ad Alexandrum* erano disponibili, a partire dal XIII sec., sicuramente almeno due traduzioni, le cosiddette *translatio Vaticana* (ms. Vat. lat. 2995, ff. 175^r-195^r – secondo Grabmann opera del Moerbeke [vd. LACOMBE 1939, 78, n. 3]) e *translatio Americana* (ms. University of Illinois, Urbana, xf. 881-A8.xl., ff. 38^r-48^r), alle quali forse se ne aggiungeva una terza, di cui ci resta solamente un frammento. In proposito cfr. LACOMBE 1939, 78-79, *ibid.* 169-73 per alcuni *specimina* delle versioni; vd. anche GRABMANN 1946, 116-19. Inoltre, MARSH 1994, 350 ricorda che l'opera fu attribuita ad Anassimene di Lampsaco da Piero Vettori nel 1548, nel suo commento alla *Rhetorica* aristotelica. Per tale attribuzione il Vettori si era basato anche su QUINT. III, 4, 9: «Anaximenes iudicalem et contionalem generalis partes esse voluit, septem autem species: hortandi, dehortandi, laudandi, vituperandi, accusandi, defendendi, exquirendi (quod ἔξεταστικόν dicit): quarum duae primae deliberativi, duae sequentes demonstrativi, tres ultimae iudiciales generis sunt partes». Secondo lo studioso americano la maggior diffusione di cui poté senz'altro godere la *Rhetorica ad Alexandrum* rispetto alla *Rhetorica* aristotelica si deve alla sua maggior 'semplicità', da intendersi non solo come un'impostazione meno articolata nell'esposizione della materia, ma anche come un modo di accostarsi alla stessa disciplina retorica nel complesso più lineare e facilmente accessibile. La *Rhetorica* aristotelica, invece, affrontando subito, già nel primo libro, questioni non solo propriamente retoriche, ma anche dialettiche (a causa della stessa dichiarazione programmatica dello Stagirita a inizio trattato (*Rhet.* 1354a 1: «ἡ ὀητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ»), poteva forse aver scoraggiato presto alcuni potenziali lettori. Non va dimenticato, inoltre, che, durante tutto il Medioevo e anche nel primo Rinascimento, tanto la filosofia aristotelica in generale, quanto la dialettica in particolare erano considerate al servizio degli uomini di Chiesa e dei concili ecclesiastici. Pertanto, l'enfasi posta da Aristotele, nella *Rhetorica*, sulla 'probabilità' nell'argomentazione retorica costituiva, di fatto, un ostacolo a coloro che si impegnavano nello studio e nel commento delle Sacre Scritture e dei Padri della Chiesa. Ulteriore elemento di 'distanza' tra la retorica così come descritta da Aristotele e la retorica così come 'sentita' ed interpretata nel Rinascimento stava nel tipo di destinatario a cui i discorsi erano rivolti. In un'epoca come quella del Rinascimento, infatti, in cui si tendeva al consolidamento della struttura delle corti, un modello di oratoria deliberativa e giudiziaria come quello immaginato da Aristotele poteva forse sembrare poco comprensibile o comunque poco affine a un tipo di società ormai molto cambiata rispetto a quella antica. In proposito vd. MARSH 1994, 349-50.

⁵⁴⁴ È attestata l'esistenza di una traduzione latina medievale del *De elocutione*. Essa si conserva attualmente in un solo manoscritto, il già menzionato ms. University of Illinois, Urbana, xf. 881-A8.xl., che comprende, nell'ordine, il *liber Ethicorum* (versione latina dell'*Ethica* aristotelica), il libello medievale *De bona fortuna* (composto nel Medioevo e ricavato dalla riunione del capitolo VIII del secondo libro dei *Magna Moralia* [ARISTOT. 1206 b30-1207 b19] con il capitolo XIV del settimo libro dell'*Ethica Eudemia* [ARISTOT. 1246 b37-1248 b11] – cfr. LACOMBE 1939, 72-73), la *translatio vetus* degli *Economica*, la cosiddetta *translatio americana* della *Rhetorica ad Alexandrum* (di cui si è parlato poco sopra), la traduzione latina del *De elocutione* e la versione latina dei *Magna Moralia*. Il manoscritto viene datato da Lacombe al XIVⁱⁿ sec. ed attribuito ad un copista di area italica. In proposito vd. LACOMBE 1939, 245-46. Di parere simile THOMSON 1941, che colloca la

Ciononostante la *Rhetorica* non era stata, di fatto, oggetto di studio da parte di retori di professione, in quanto i filosofi scolastici ne avevano spesso fatto una parte della logica (quando non l'avevano addirittura analizzata dal punto di vista della filosofia morale o della psicologia)⁵⁴⁶, per cui si può anche affermare, più in generale, che la retorica medievale non fu, in fondo, molto influenzata dalle teorie retoriche greche, se non – almeno in Occidente – attraverso la mediazione dei più antichi trattatisti latini.

Lo stesso discorso varrà per il mondo bizantino, in cui – come si vedrà poco oltre più nel dettaglio – il trattato aristotelico non fece mai parte del gruppo di manuali di uso comune nelle scuole di retorica, che si orientava, invece, in particolar modo sulle opere di Ermogene, di Aftonio e dei loro commentatori.

composizione del codice alla fine del XIII sec. nell'Italia settentrionale o (ma meno plausibilmente) in Francia. Per un'approfondita bibliografia sul manoscritto si rimanda anche a WEINBERG 1971, 28.

⁵⁴⁵ Cfr. MONFASANI 1991, 173: «In the great wave of translation from Greek from the XII century on, the only secular Greek oration translated was the pseudo-Isocratean *Ad Demonicum*, and it was viewed as a text in ethics rather than in oratory». Sull'anonima traduzione dell'*Ad Demonicum* si rimanda, in particolare, allo studio di GUALDO ROSA 1984, 16-18, con la bibliografia indicata dall'autrice. La studiosa sottolinea che il discorso parenetico *Ad Demonicum* fu la prima, tra le opere isocratee, ad essere tradotte in latino. Purtroppo non è ancora stato possibile dare a questa versione una datazione precisa, dal momento che non si è ancora trovato né si è potuto stabilire quale sia il codice greco sulla cui base essa è stata esemplata. Ci si deve, dunque, almeno per il momento, accontentare dei risultati a cui giunsero Sabbadini ed Emminger, i quali la collocano tra XII e XIII sec. (cfr. SABBADINI 1905^b, 674; EMMINGER 1913, 7-11). Essa è attestata in quattro codici: il Paris. lat. 6325 (sec. XIII), che contiene una raccolta delle opere fisiche di Aristotele in traduzione latina, e in cui l'*Ad Demonicum* è trascritta da una mano del XIV sec. su due colonne lasciate libere; il Vat. Urb. lat. 541 (sec. XIV^{ex}), costituito da una raccolta di testi di edificazione morale molto comuni nel Medioevo; e due codici più antichi (quindi più vicini all'epoca di composizione della versione), collocabili entrambi in area padovana: il Vat. lat. 1769 (datato da Guido Billanovich al 1280 e attribuito alla mano di Rolando da Piazzola – vd. BILLANOVICH 1976, 57-62), che contiene, accanto all'*Ad Demonicum*, un gruppo di opere senecane; il ms. Padova, Antoniano I 9 (metà XIV sec.), anch'esso contenente un'antologia senecana. Accanto a questi codici, l'autrice ricorda che anche il Vat. Regin. Lat. 358 (XV sec.) ci tramanda una trentina di sentenze tratte dall'orazione, in una rassegna di *excerpta* morali tratti da autori diversi, e che ampie citazioni dell'*Ad Demonicum* si leggono, fin dalla metà del sec. XIV, nelle opere di Geremia da Montagnone, di Walter Burley e di Guglielmo da Pastrengo. «Per ora – conclude GUALDO ROSA 1984, 18 – ci accontentiamo di rilevare come nel Trecento l'*Ad Demonicum* cominci ad essere copiato, letto, citato, assieme ad altre opere edificanti, sia integralmente, sia [...] sotto forma di *excerpta*, e inoltre di insistere sulla locazione padovana di due dei quattro codici che conservano intera la prima traduzione latina del testo 'isocrateo': il che ci riporta a quel preumanesimo veneto, la cui importanza era stata già nettamente delineata dal Sabbadini e i cui contorni si vanno oggi sempre più precisando».

⁵⁴⁶ Sull'impiego del testo della *Rhetorica* aristotelica a scopi 'non-retorici' e sull'inclusione del trattato gli scritti di altro genere (logica, politica, psicologia) vd. MURPHY 1974, 111; MONFASANI 1991: «Medieval scholars also found Aristotle's *Rhetoric* useful as a text in psychology, since it is the only place in which Aristotle discusses the emotions» e ancora KRISTELLER 1998, 247. Della questione si è già trattato *supra* al § I.c, in cui, in una breve sintesi sulla questione della collocazione del testo della *Rhetorica* all'interno del *corpus* dello Stagirita, si è sottolineato, in particolare, come già presso i filosofi arabi e – prima ancora – presso i commentatori greci di Aristotele (fra i quali, per esempio, Ammonio), il trattato sia stato considerato a tutti gli effetti come un testo di logica, da includere nell'*Organon*. D'altro canto, anche moderne teorie quali la cosiddetta «context theory» (cui si è accennato sempre *supra*, § I.c) ritengono che l'*Organon* aristotelico sia più comprensibile se inteso in maniera 'ampliata', inserendo, dunque, pienamente *Rhetorica* e *Poetica* all'interno del *corpus* logico. Tornando al Medioevo e ai vari 'posti' occupati dalla *Rhetorica* nel contesto degli scritti aristotelici, ricordiamo, invece, che la traduzione latina della *Rhetorica* aristotelica ad opera del Moerbeke, trasmessaci da poco meno di cento testimoni, nella gran parte dei manoscritti appare inserita tra quelli che erano considerati i maggiori trattati etici di Aristotele (*Ethica Nicomachea*, *Magna Moralia*, *Politica*). In proposito cfr. anche GREEN 1994, 329. Per ulteriori informazioni sul ruolo della retorica, in generale, nel *curriculum* tardo-medievale degli studi, cfr. ancora MONFASANI 1991, 173, con le indicazioni bibliografiche cui l'autore rimanda nel testo: «In the Middle Ages rhetoric suffered a severe demotion. It lost its educational preeminence first to *grammar* and then, from the XIII century on, to *logic*. [...] After the XII century, as the grammatical culture of the cathedral schools gave way to the new university arts curriculum dominated by *Aristotelian logic and physics*, rhetoric's place in higher learning shrank even further» (corsivi miei).

In ogni caso, va comunque tenuto presente che, se pur la *Rhetorica* greca non era del tutto scomparsa nel Medioevo⁵⁴⁷, tuttavia il testo in greco rimaneva, soprattutto in Occidente, certamente ancora inaccessibile ai più, mentre una diffusione più capillare riguardava le sue traduzioni in latino, *in primis* quella di Guglielmo di Moerbeke⁵⁴⁸.

La traduzione della *Rhetorica* aristotelica da parte di **Guglielmo di Moerbeke**, realizzata a metà del XIII sec.⁵⁴⁹, fu preceduta da un'anonima traduzione (*translatio vetus*), che non ebbe lo stesso successo di quella del domenicano, e di cui ci restano alcune copie manoscritte, a fronte del centinaio di testimoni della traduzione del Moerbeke⁵⁵⁰. Entrambe le traduzioni sono caratterizzate da un letteralismo estremo: le parole vengono 'ricalcate' ad una ad una dal greco e trasposte in latino rispettando l'ordine del greco (operazione che creerà non pochi problemi all'intelligibilità del testo)⁵⁵¹. Oltre alle due appena menzionate, nel Medioevo

⁵⁴⁷ In proposito si rimanda a BRANDES 1989, 8-9.

⁵⁴⁸ Vd. MURPHY 1974, 90-100; KRETZMANN-KENNY-PINBORG 1988, 49, 62-64; GREEN 1994, 321.

⁵⁴⁹ Secondo MURPHY 1974, 90, 93-94 e SCHNEIDER 1978, XI la data di composizione della traduzione della *Rhetorica* deve collocarsi intorno al 1270 (per BRANDES 1989, 43 e 80-81, n. 7 deve essere stata completata entro il 1273). Tale traduzione, così come le altre versioni composte dal Moerbeke, fu realizzata, secondo la tradizione, su richiesta di Tommaso d'Aquino, mentre i due si trovavano entrambi alla corte di Papa Urbano IV. Tuttavia, secondo i dati raccolti da WEISHEIPL 1974, 151-52, quest'ipotesi, nonostante la lunga tradizione che l'ha sostenuta, non è accettabile: i due, infatti, non furono insieme alla corte di Urbano IV (1261-64), né poté sussistere una loro collaborazione sponsorizzata da quel Papa. Moerbeke fu, invece, cappellano e penitenziario del Papa alla corte di Clemente IV (1265-68) a Viterbo, e mantenne tali incarichi almeno fino al 1278, quando ottenne la nomina ad Arcivescovo di Corinto. Guglielmo si trovò, dunque, insieme a Tommaso per più di un anno alla corte viterbese di Clemente IV (1267-68), anche se, probabilmente, poteva aver reso visita all'Aquinate già negli anni precedenti, durante il periodo di docenza romana di Tommaso. In ogni caso, al di là del momento cronologico esatto in cui possono collocarsi gli incontri tra i due eruditi, Weisheipl sottolinea che il Moerbeke non realizzò le sue traduzioni di Aristotele *tout court* su richiesta di Tommaso, né si può affermare – come invece spesso si è fatto – che ci fu tra loro una sorta di 'collaborazione'. Sembra chiaro, infatti, che Guglielmo abbia deciso spontaneamente di dedicarsi alla traduzione delle opere aristoteliche, e questo già ben prima di conoscere Tommaso. Tommaso, da erudito ed estimatore di Aristotele, naturalmente lo incoraggiò a proseguire nella sua opera (occasione fu forse proprio il loro comune soggiorno a Viterbo), avendo bisogno, per i propri studi, di traduzioni che riproducessero in maniera più chiara il pensiero aristotelico.

⁵⁵⁰ Cfr. SCHNEIDER 1971; ID. 1978, X-XI; BRANDES 1989, 32-33. La *translatio vetus* fu composta, secondo Schneider, nella prima metà del XIII sec. da un anonimo autore e si interrompe bruscamente in corrispondenza del passo di *Rhet.* 1416b 26 (a pochi paragrafi dalla fine del III libro). La lacuna viene integrata in maniera non molto ortodossa inserendo nuovamente (quindi ricopiando) il passo 1367b 26-1368a 10. Il filologo tedesco sottolinea come i riferimenti ad essa nel corso del Medioevo siano scarsissimi, per cui si può dedurre che, di fatto, rimase quasi sconosciuta. In proposito cfr. ancora SCHNEIDER 1978, XIII-XXV. Contemporanea alla *translatio vetus* è la meno nota (in quanto, di fatto, non utilizzata per la costituzione del testo aristotelico) *translatio antiqua*, ritrovata da Schneider nella quarta sezione del ms. Wolfenbüttel, Guelferbytanus, Bibl. Ducalis 448. Helmst. e tratta, sempre secondo il parere del filologo, dallo stesso perduto codice greco che avrebbe fatto da modello anche per la *translatio vetus* [ms. Γ secondo KASSEL 1971, 70-78]. In proposito vd. SCHNEIDER 1971, 165-79. Forse il Moerbeke conosceva questa versione, e la usò come testo di riferimento per la stesura della sua traduzione (BRANDES 1989, 32), anche se essa non ebbe, così come la *vetus*, grande diffusione nel Medioevo. Fu del tutto superata, infatti, proprio dalla traduzione di Guglielmo da Moerbeke, certamente nota a chiunque nel Medioevo, e adoperata come riferimento imprescindibile per l'insegnamento e l'approfondimento erudito della filosofia aristotelica. Per la descrizione della traduzione di Guglielmo, delle revisioni di cui è stata oggetto da parte dello stesso compilatore e per la tradizione del testo vd. SCHNEIDER 1978, XXVI-LV.

⁵⁵¹ Cfr. LARDET 1989, 21-23. Secondo lo studioso francese sarà proprio grazie allo sviluppo di una nuova coscienza della soggettività dell'artista e della storicità della lingua (fenomeni entrambi caratteristici del Rinascimento) che la traduzione subirà, a partire dal Quattrocento, un rovesciamento di prospettiva. Il primo esempio – e senza dubbio tra i più significativi in questo contesto – è naturalmente quello di Leonardo Bruni e del suo *De interpretatione recta* (1426). Pochi anni prima (nel 1417), l'umanista aretino aveva inaugurato la 'nuova serie' dell'Aristotele latino con la traduzione dell'*Etica Nicomachea*, la quale voleva naturalmente proporsi come un'alternativa di maggior pregio rispetto all'ormai superata traduzione del Grossatesta [per cui vd. GAUTHIER 1972 e ID. 1974, CLII-CCXLVII]. La sua opera di traduzione, destinata fin da subito ad un grande successo, suscitò, però, le critiche di Alonso Garcia da Cartagena, il quale, incapace di leggere il greco, riteneva comunque migliore e più affidabile la versione medievale, in quanto più fedele ai contenuti e meno attenta alla resa stilistica. Sulla controversia tra Bruni e Alonso nel contesto dell'epoca cfr. COPENHAVER 1988, 78-79; ancora LARDET 1989, 23-25 e GARIN 1947-1950, 60-65; ID. 1994, 45-50 con i numerosissimi riferimenti

esisteva anche una terza versione, questa volta dall'arabo in latino, della *Rhetorica* aristotelica: si tratta della traduzione redatta entro l'anno 1256 da **Ermanno Alamanno**, e corredata di parafrasi e breve commento del testo⁵⁵². Essa ebbe una buona diffusione durante il Medioevo⁵⁵³; il suo testo finì anche nelle mani di **Egidio Romano**, un agostiniano che fu allievo di Tommaso d'Aquino a Parigi, il quale ne trascrisse diversi passi nel suo *Super libros Rhetoricorum Aristotelis*, un commento alla *Rhetorica* composto senz'altro entro il 1277-1278⁵⁵⁴, e destinato ad una buona circolazione, anche se a lungo in forma manoscritta, in quanto fu dato alle stampe per la prima volta solo nel 1515 (a Venezia)⁵⁵⁵ – dunque relativamente tardi, e quando (come si vedrà) la *Rhetorica* aveva ormai fatto il suo ingresso nel mondo rinascimentale sotto una luce diversa da quella cui era stata esposta nel Medioevo.

Dal XIII secolo cominciavano ad essere disponibili, dunque, non solo delle traduzioni della *Rhetorica*, ma anche alcuni commenti (tra i quali ricordiamo, oltre a quelli citati, quelli di Guido Vernani, Giovanni Buridano e Giovanni di Jandun), i quali permettevano comunque al testo aristotelico, nonostante l'impostazione scolastica che li caratterizzava, di godere di una certa 'vitalità'⁵⁵⁶.

La menzione della traduzione della *Rhetorica* dall'arabo in latino da parte di **Ermanno Alamanno** apre, a questo punto, una questione decisamente più ampia, ovvero quella riguardante il ruolo della tradizione araba nella trasmissione delle opere aristoteliche all'Occidente,

bibliografici indicati dagli autori nelle note. Sul Bruni e il suo programma di traduttore cfr. anche CORTESI 1995, 477-79; 483-84 con i riferimenti bibliografici indicati nel testo.

⁵⁵² Ermanno Alamanno si servì, per la redazione della sua versione, di più testi della traduzione araba della *Rhetorica* messi a confronto tra loro, e dei relativi commenti di Al-farabi, Averroé e Avicenna, utili a chiarire i passi più complessi dal punto di vista testuale (in alcuni luoghi, di resa particolarmente difficile, preferì addirittura riportare direttamente stralci della parafrasi di Avicenna). In proposito cfr. BOGESS 1971 e SCHNEIDER 1978, IX-X con i numerosi riferimenti bibliografici indicati nei testi; sulla sua tecnica di traduzione utili riferimenti in FORTE 2008^a, 30. Per una rassegna bibliografica su Ermanno cfr. BRANDES 1989, 159 e, in particolar modo, LOHR 2005, V, 284-85. Una ricostruzione molto completa della vita e dell'attività di Ermanno, basata sui pochi dati in nostro possesso (in particolare sui rimandi interni alle sue opere e traduzioni), si trova in FERREIRO ALEMPARTE 1983; una sintesi dei contributi in materia si legge in FORTE 2008^a, 19-24, in cui l'autrice, partendo dalle conclusioni cui erano giunte le ricerche di BOGESS 1971, SCHNEIDER 1978 e FERREIRO ALEMPARTE 1983, sente di poter affermare che Ermanno aveva iniziato a lavorare alla traduzione della *Rhetorica* aristotelica sotto l'influenza di Giovanni vescovo di Burgos, quindi già negli anni 1244-1246; avrebbe poi, però, rivisto (e forse anche completato), la sua traduzione una decina di anni dopo (ma comunque sempre prima del 1256, data riportata nel prologo del *Commento alla 'Poetica'*), nel momento in cui decideva di proporre (o riproporre secondo un ordine nuovo) una 'raccolta' di traduzioni comprendente la *Glossa* (cioè la *Glossa* di al-Farabi, un grande commento farabiano alla *Rhetorica*, nella fattispecie soprattutto al prologo – in proposito vd. FORTE 2008^a, 22 n. 13), la *Rhetorica* e, infine, il *Commento alla 'Poetica'* (le tre opere, infatti, sono propedeutiche l'una all'altra, e appaiono in quest'ordine in molti codici manoscritti e nelle edizioni del 1481 e del 1515 – cfr. ancora FORTE 2008^a, 22). La sua versione della *Rhetorica* fu praticamente ignorata per un po' di anni, fino almeno al 1270, quando Ruggero Bacone denunciò la scarsa considerazione di cui essa godeva presso gli studiosi (vd. LEWRY 1983, 62).

⁵⁵³ SCHNEIDER 1978, X n. 2 ricorda che Tommaso d'Aquino, nella sua *Summa contra Gentiles*, mostra di conoscerla. Sulla fortuna e sull'importanza della traduzione della *Rhetorica* composta da Ermanno (il cui erede, dal punto di vista dell'interpretazione del trattato, sarà Bacone), possono essere molto utili le osservazioni presenti in FORTE 2008^a, 17-18, 36-52: la studiosa concentra qui la sua attenzione in particolare sulla diffusione del commento di Ermanno alla *Poetica*, ma, dato che il commento alla *Poetica* e la traduzione della *Rhetorica* circolarono, di fatto, insieme, i dati raccolti riguardo alla traduzione della *Poetica* possono essere facilmente assimilati a quelli sulla fortuna della traduzione della *Rhetorica*.

⁵⁵⁴ Cfr. DONATI 1990, 32-35; DEL PUNTA-DONATI-LUNA 1993.

⁵⁵⁵ La forma manoscritta non fu, comunque, di certo un impedimento per la diffusione delle opere egidiane. La vastissima attività del filosofo, infatti, assolutamente paragonabile a quella di San Tommaso o di Alberto Magno, gli valse un'enorme fortuna presso i contemporanei e presso gli autori a lui posteriori. Come sottolinea DONATI 1990, 5, «a dimostrazione di tale fortuna basti ricordare che tutti i commenti egidiani, ad eccezione del commento alla *Metafisica*, ebbero un'edizione universitaria e sono tramandati da una numerosa tradizione manoscritta». La fortuna di Egidio come commentatore – lo si vedrà meglio poco più avanti – è attestata anche dall'uso stesso che venne fatto dei suoi commenti da parte degli autori successivi. Già a partire dagli anni '90 le opere di Egidio cominciarono a rivaleggiare con quelle di altri commentatori di maggiore fama, come Tommaso o Alberto, e per diverse opere aristoteliche «Egidio cominciò ad essere considerato o come l'*expositor tout court* oppure, in contrasto con Tommaso, che è l'*antiquus expositor*, come il *novus expositor*» (*ibid.*).

⁵⁵⁶ Per una rassegna bibliografica sui commenti medievali alla *Rhetorica* aristotelica si rimanda a LOHR 2005, I, 1, 1.2, 5.

questione che è stata ed è tuttora fortemente dibattuta da parte di numerosi studiosi e specialisti del settore. In questa sede sembra doveroso ricordare – seppur in maniera sommaria e senza alcuna pretesa di esaustività (la materia, infatti, è straordinariamente ampia e complessa, e coinvolge svariati aspetti ed ambiti culturali, dalla storia della filosofia alla teologia, alla linguistica comparata, alla storia medievale) - l'esistenza e l'importanza di questo filone, che fu, qualunque peso gli si voglia attribuire, vitale e capace di dare impulso agli studi filosofico-critici sulla filosofia aristotelica.

Per quanto riguarda, nella fattispecie, il testo della *Rhetorica*, sappiamo con certezza che esso va annoverato tra le opere tradotte dal greco in arabo a Baghdad tra l'VIII e il X sec.⁵⁵⁷ In questo periodo, infatti, sotto il patrocinio dei califfi Abbasidi, venne portato avanti un grande progetto di traduzione di opere filosofiche (con particolare attenzione per la logica) e scientifiche (soprattutto testi di medicina, matematica e geometria, ma anche di astronomia, geografia e fisica).

Numerose traduzioni dal greco in arabo erano già state redatte, in verità, nel VII e nell'VIII sec., all'epoca del califfato degli Omayyadi, soprattutto in Siria (nel monastero monofisita di Qinnasrin, per es., Severus Sebokht [† 667] aveva tradotto diverse opere aristoteliche e redatto un commento agli *Analytica Priora* e alla *Rhetorica* dello Stagirita) e nell'odierno Iran (ricordiamo, per es., che intorno al 555 a Jundishapur [nei pressi dell'attuale Dezful] venne fondata una scuola destinata a diventare uno dei centri culturali più influenti nel mondo arabo anche durante l'epoca del califfato abbaside: qui infatti trovarono accoglienza molti maestri e filosofi costretti a fuggire dalla Grecia dopo la chiusura della scuola di Atene ad opera di Giustiniano nel 529, e qui – data anche la vicinanza di Baghdad e della sua 'Casa della Sapienza' – fiorirono gli studi di fisica, matematica e filosofia, alimentati da un crescente interesse per la traduzione delle opere greche in arabo)⁵⁵⁸. Ma fu soprattutto Baghdad, per l'appunto, a diventare, a partire dall'VIII sec. (in particolar modo per opera di al-Mansur [712-775], il fondatore della città [762], e di al-Ma'mun [786-833], figlio del fondatore della cosiddetta 'Casa della Sapienza' [*Bayt al-Hikma*], una grande biblioteca che, tra il IX e il XIII sec., fu uno dei centri culturali più attivi e vitali del mondo arabo, in cui si incontravano dotti arabi e persiani, musulmani e cristiani), il centro di un vero e proprio 'translation movement', una sorta di 'movimento culturale' il cui obiettivo era proprio la traduzione di opere greche in arabo⁵⁵⁹. Tra le opere ritenute di principale interesse un ruolo di primissimo piano era naturalmente occupato dal *corpus* aristotelico. Tra i traduttori più fecondi ed importanti va ricordato *in primis* Hunain ibn Ishaq (808-873, la cui attività di traduttore si concentrò soprattutto su testi di medicina e logica; tradusse infatti molte opere di Galeno, collazionando diversi manoscritti per cercare di elaborare una versione il più possibile fedele a quello che doveva essere il testo originale), il quale fu affiancato nel lavoro di studio e traduzione dal figlio Ishaq ibn Hunain († 910-911), traduttore della *Rhetorica* di Aristotele, dal nipote Hubaish e dal discepolo 'Isa b. Yahia. Hunain diede vita a una vera e propria scuola di traduzione in arabo, che stimolò e ravvivò gli studi filosofici (soprattutto aristotelici, ma anche platonici e neo-platonici), come mostra non solo la mole stessa delle traduzioni redatte, ma anche il gran numero di commenti e parafrasi dei testi di filosofia greca⁵⁶⁰.

In tempi molto vicini a noi la questione della mediazione araba e del suo ruolo nella trasmissione delle opere greche all'Occidente latino è stata messa in discussione, molto ridimensionata - e financo, in alcuni aspetti, negata - da GOUGUENHEIM 2008. Secondo l'autore il *Bayt al-Hikma* non fu un luogo di incontro tra dotti di religioni diverse, interessati a scambiarsi le reciproche conoscenze filosofiche, ma una 'casa' in cui esegeti coranici, giuristi, lessicografi, teologi riflettevano sulla natura del Corano, e, in generale, esso non va messo in relazione con l'insieme delle traduzioni che furono realizzate all'epoca degli Abbasidi. Esse, infatti, furono soltanto il prodotto di un insegnamento e di una curiosità intellettuali rimaste confinate in ambito sparso e privato, e non furono sostenute e incoraggiate dai califfi, né frutto di un 'movimento' o di un

⁵⁵⁷ In proposito vd. CONLEY 1990, 36-37 con la bibliografia ivi indicata. Secondo quanto riportato dallo studioso americano il testo della *Rhetorica* sarebbe stato tradotto dal siriano in arabo una prima volta da Ishaq ibn Hunain (di cui si dirà tra poco) e una seconda volta (probabilmente direttamente dal greco in arabo) da Ibrahim ibn Abd Allah († 940).

⁵⁵⁸ Cfr. DROSSAART LULOFS 1968, 405-406; FAKHRI 1983, 1-15.

⁵⁵⁹ Cfr. in particolare GUTAS 1998, 1-27.

⁵⁶⁰ Approfondimenti e bibliografia al riguardo sono reperibili in: O'LEARY 1949, 146-181; DROSSAART LULOFS 1968, 408-11; BROWN² 1972; FAKHRI 1983, 1-31; CONLEY 1990, 35-38; GUTAS 1998 (l'opera dell'arabista e grecista statunitense è tutta incentrata sulle traduzioni dal greco in arabo all'epoca degli Abbasidi, e si distingue per un particolare interesse per l'individuazione e lo studio dei manoscritti in possesso ai traduttori arabi – osservazioni sulla traduzione della *Rhetorica* e la circolazione manoscritta del testo *ibid.*, 147); MOREWEDGE 2004; SANNEH 2004.

interesse diffuso, da parte degli studiosi, nei confronti della cultura e della scienza greche⁵⁶¹. Gli arabi, inoltre, secondo Gouguenheim, a causa dell'inadeguatezza dei loro strumenti linguistici e della loro forte dipendenza dal Corano nell'interpretazione e nell'analisi di ogni fenomeno ed evento, non furono affatto in grado di comprendere ed assimilare la filosofia greca, tanto che, a suo parere, si può parlare chiaramente di «mancata ellenizzazione dell'Islam»⁵⁶². Le traduzioni arabe, dunque, hanno un scarso valore (tanto più che spesso, nella storia stessa della traduzione di un testo, si annoverano vari – troppi - passaggi linguistici: dal greco in siriano, poi dal siriano all'arabo, e solo successivamente dall'arabo in latino) e, di fatto, per Gouguenheim non possono rappresentare un progresso nella conoscenza (e nella corretta trasmissione) del sapere greco; anzi, spesso sono portatrici di gravi incomprensioni ed errori. L'inizio della grande epoca delle traduzioni va collocata, invece, secondo l'autore, nel XII sec. (quindi prima che alcuni dotti letterati si recassero in Spagna o in Sicilia a tradurre opere arabe), in un periodo in cui furono redatte delle versioni (soprattutto di opere aristoteliche) direttamente dal greco in latino: in questo processo di traduzione un grande ruolo sarebbe stato ricoperto da Giacomo Veneto, il quale, secondo Gouguenheim, fu il primo grande traduttore di Aristotele e vero e proprio anello di congiunzione nella trasmissione della cultura greca al mondo latino⁵⁶³. L'ellenizzazione dell'Europa è stata, dunque, frutto degli Europei, e lo stesso progresso culturale e scientifico di cui è animata l'Europa medievale già nei secoli VIII-XII appare, dal suo punto di vista, di natura esclusivamente endogena⁵⁶⁴. Una reazione alle tesi di Gouguenheim è giunta in prima battuta da BATAILLON 2008 (il quale elenca una serie di inesattezze, imprecisioni, fraintendimenti ed errori presenti nel testo di Gouguenheim e ricolloca la figura di Giacomo Veneto e dei monaci di Mont-Saint-Michel nel contesto della storia medievale e della storia della trasmissione dei testi⁵⁶⁵) e da BÜTTGEN-DE LIBERA-RASHED 2009, in cui gli autori mettono in luce, nei loro vari contributi, come il mondo arabo non abbia affatto ricevuto passivamente il sapere greco, ma anzi, ne abbia assimilato molti aspetti servendosene per progredire nello studio delle scienze e della filosofia. La lingua araba, d'altronde, era quanto mai adatta alla filosofia e – se proprio si vuol porre l'accento sui problemi che pone la traduzione in quanto 'passaggio' da una lingua all'altra – gli stessi problemi sussistono, di fatto, anche nel passaggio dal greco al latino⁵⁶⁶. Qualche carenza (o elemento di debolezza) nei

⁵⁶¹ Vd. GOUGUENHEIM 2008, 133-35.

⁵⁶² Vd. per es. GOUGUENHEIM 2008, 163-66.

⁵⁶³ GOUGUENHEIM 2008, 103-115; a questo proposito vd. anche quanto affermava già BRANDES 1989, 9, il quale, pur riconoscendo un ruolo di discreta importanza alle traduzioni in arabo del *corpus* aristotelico, osservava: «Of the two routes by which most classical texts survived, i. e., the route through Arabic-Hebraic culture and the route through Graeco-Roman culture, the former so far has played only a minor role in its preservation». Per un breve ed iniziale inquadramento su quanto concerne il filone (anch'esso piuttosto complesso) delle traduzioni di opere aristoteliche dall'arabo in ebraico, su cui, in questa sede, non sarà possibile soffermarsi, cfr. in particolare HARVEY 2003, in cui l'autore mette accuratamente in evidenza come il 'cuore' di tutto il movimento di traduzione dall'arabo in ebraico – che si sviluppò soprattutto tra il XIII e il XIV sec. - non sia stato rappresentato, in realtà, tanto dalle opere di Aristotele, quanto piuttosto dai commenti di Averroé alle stesse opere aristoteliche. Tali commenti, tradotti in ebraico, raggiunsero, infatti, una diffusione capillare nel mondo ebraico e, soprattutto tra il XIV e il XV secolo, divennero la fonte più autorevole per l'apprendimento delle scienze naturali in ebraico.

⁵⁶⁴ GOUGUENHEIM 2008, 197-201.

⁵⁶⁵ In proposito si rimanda anche a KRETZMANN-KENNY-PINBORG 1988, 46-47; 54-55.

⁵⁶⁶ Sugli eventuali problemi legati alla *translatio studii* delle opere aristoteliche molto interessante il caso della *Poetica*, analizzato da FORTE 2008^a, in part. 17-18, 26-27: il trattato aristotelico preso in esame, infatti, presenta un gran numero di riferimenti alla letteratura greca, soprattutto alla tradizione del dramma attico, assolutamente sconosciuto agli arabi ed estraneo alla loro cultura. Ma questo non ha impedito loro di assimilare – naturalmente secondo la loro sensibilità - il testo della *Poetica*: semplicemente, laddove i riferimenti ad opere greche diventavano troppo specifici (e quindi, di fatto, incomprensibili), essi li hanno trascurati (o sostituiti con esempi tratti dalla tradizione poetica araba – vd. anche FORTE 2008^b, 161-62), preferendo, invece, soffermarsi sul legame del trattato aristotelico con l'*Organon* e analizzare la relazione esistente tra poetica e logica, trattando, quindi, l'argomentazione poetica come forma di sillogismo (cfr. anche FORTE 2008^b, 158-60, in cui si sottolinea come il 'sillogismo poetico', o 'immaginario' – detto anche post-sillogismo – ha come peculiarità quella di essere costituito da premesse ispirate dall'emozione, premesse a cui si aderisce per via psicologica e non intellettuale). Ciò non avverrà, però, in Averroé, il quale si disinteresserà alla questione del 'sillogismo poetico' per leggere la *Poetica* - accostandola alla *Rhetorica* - in chiave sostanzialmente morale (vd. FORTE 2008^a, 28-30; 28: «Il commento averroista {scil. alla *Poetica*} rappresenta un testo nuovo rispetto alla *Poetica* aristotelica, nonostante prenda largamente spunto da quella; si può parlare di una vera e propria riscrittura, o meglio di una 'traduzione' dell'opera in un linguaggio e in un contesto culturale completamente diversi»). Tuttavia – come si è visto poco sopra -, non si può certo affermare che una lettura morale (o logica) dei trattati aristotelici di poetica

contributi di BÜTTGEN-DE LIBERA-RASHED 2009 è stata evidenziata da LEJBOWICZ 2009, il quale si sarebbe auspicato, da parte degli studiosi appena menzionati, non solo una maggiore forza nella difesa del ruolo della tradizione araba nella trasmissione dei testi greci all'Occidente latino, ma anche una maggiore attenzione per alcuni aspetti della stessa, aspetti che, invece, vengono trascurati o sottostimati: manca, ad es., un'analisi completa e dettagliata dello specifico apporto dei Paesi del Maghreb e dell'Andalusia alla trasmissione delle opere greche all'Occidente, apporto favorito anche dalla prossimità geografica di tali aree al mondo latino⁵⁶⁷.

Una buona sintesi riguardo alla questione è raggiunta da FORTE 2012. La studiosa, ben conscia del recente dibattito sorto in seguito alla pubblicazione del libro di Gouguenheim, sostiene che, se ci si ferma ad osservare semplicemente la composizione dell'*Aristoteles Latinus*, effettivamente non si può non constatare che le traduzioni di opere aristoteliche dall'arabo in latino ne costituiscono una parte minoritaria e limitata a pochi trattati (*De coelo*, *Meteorologica*, *Analytica Posteriora*, *Physica*, *De generatione et corruptione*, *De animalibus*), alcuni dei quali furono anche tradotti, all'incirca nello stesso periodo, direttamente dal greco in latino. Tuttavia, se si considera l'apporto della tradizione araba nel contesto generale dello sviluppo dell'aristotelismo latino inteso come sistema di pensiero, non si può negare che i pensatori arabi vi abbiano giocato un ruolo non di secondaria importanza. Si dovrebbe parlare, a questo punto, secondo l'autrice, di un *Aristoteles Hispanus*, che comprenderebbe la totalità delle traduzioni, dei commenti e delle rielaborazioni della filosofia aristotelica che giunsero al mondo latino proprio attraverso la mediazione degli interpreti e dei filosofi che operarono in Spagna, soprattutto nei secoli XII-XIII⁵⁶⁸. Motivi aristotelici si ritrovano, infatti, nelle opere di molti filosofi arabi, e, allo stesso modo, anche Alberto Magno, Tommaso d'Aquino o Bacone mostrano di aver assimilato alcune dottrine aristoteliche proprio attraverso la rielaborazione degli arabi⁵⁶⁹. Non è pensabile, dunque, separare le due tradizioni, quella araba e quella latina, o ritenere che l'una sia superiore all'altra: entrambe, infatti, con le loro specificità, hanno collaborato nel trasmettere l'opera di Aristotele all'Occidente, il quale avrebbe successivamente accolto questa molteplice eredità sviluppandola in un proprio sistema filosofico⁵⁷⁰.

e retorica sia estranea alla tradizione latina (ciceroniana, boeziana, medievale e scolastica in genere). In proposito cfr. ancora FORTE 2008^a, 30-36. Più in generale, sul modo in cui gli arabi del Medioevo (sui quali - non va dimenticato - pesa la forte influenza del dogma dell'inimitabilità del Corano, il testo sacro, che naturalmente non può essere tradotto in quanto opera diretta di Dio) si sono posti di fronte al problema della traduzione, cfr. ancora FORTE 2008^b, 149-154: l'autrice fa riferimento, in queste pagine, al pensiero di un celebre poligrafo mu'tazilita, al-Jāhiz (VIII-IX sec.), il quale, nel I capitolo del suo *Libro sugli animali*, si dedica alla questione dell'intraducibilità della poesia: non è lecito, secondo al-Jāhiz, tradurre la poesia, in quanto con la traduzione vengono meno il ritmo e tutti gli altri elementi che le conferiscono la sua particolare musicalità. Coerentemente con questo pensiero, non potevano essere tradotte in arabo le opere letterarie greche, pena la perdita del loro spirito; era tuttavia lecito tradurre le opere scientifiche e di filosofia, in quanto prive di quel ritmo e di quella musicalità che sono parte integrante delle opere letterarie in senso stretto.

⁵⁶⁷ Quest'aspetto, invece, viene assolutamente valorizzato nel breve, ma pregnante contributo di FORTE 2012, 33. Cfr. anche gli importanti riferimenti bibliografici indicati nel testo, che raccolgono ulteriori informazioni sul dibattito scatenato dalla pubblicazione del libro di Gouguenheim. Più in generale, per l'importanza culturale della Spagna araba vd. DEHMER 2007, 1-7 (con i numerosi riferimenti bibliografici indicati nel testo), in cui si ricorda come l'Al-Andalus (questo era il nome dato dai musulmani al loro dominio nella penisola iberica) abbia vissuto, tra il X e l'XI sec., un periodo particolarmente florido dal punto di vista culturale. La conquistata indipendenza dal califato di Baghdad, infatti, permise una generale pacificazione dell'area, in cui cristiani, musulmani ed ebrei, pur vivendo, nelle città, in quartieri separati, avevano la possibilità di venire facilmente in contatto tra loro (per cui DEHMER 2007, 2-3, sulla scorta del parere di altri autorevoli critici, parla di «convivencia»). Particolarmente fiorente fu la città di Córdoba, che poteva contare, nel X-XI sec., circa un milione di abitanti, un numero incalcolabile di moschee, terme aperte al pubblico, scuole e ospedali, ed ospitava una biblioteca di circa 400.000 volumi. La città fu, in effetti, un centro di arte, scienza e cultura particolarmente vivo, oltretutto un luogo di scambio di libri, soprattutto provenienti dall'Oriente.

⁵⁶⁸ In proposito è di grande interesse ancora il contributo di DEHMER 2007, che si concentra in particolare sull'analisi del ms. 10198 della Biblioteca Nacional di Madrid (XV sec.), contenente un'anonima traduzione dell'*Historia animalium* di Aristotele in castigliano antico, redatta tra la fine del XIII e il XV sec., in Spagna, partendo da traduzioni latine e arabe dell'opera: mostra, dunque, molto concretamente, la coesistenza di questi due filoni di trasmissione del *corpus* aristotelico, che proprio in Spagna trovano un terreno straordinariamente fertile e propizio al loro incontro.

⁵⁶⁹ In proposito cfr. anche MAGNANO 2009, 12-14 con i riferimenti bibliografici ivi indicati.

⁵⁷⁰ FORTE 2012, 34. Allungando lo sguardo sul Rinascimento, OEHLER 1968, 397 scriveva: «Die Renaissance in Italien hat begonnen, als die drei eigenständigen Kulturen des Mittelalters, die griechisch-byzantinische, die

Abbiamo visto che la traduzione dall'arabo in latino di Ermanno Alamanno fu conosciuta anche da un altro importante filosofo medievale, **Egidio Romano**⁵⁷¹. Come ha ricordato Murphy

arabisch-jüdische und die westlich-lateinische miteinander auf Grund politischer Gegebenheiten in Berührung kamen. Jetzt flossen die drei Ströme des Aristotelismus, nämlich (1) der der Neuplatoniker des lateinischen Westens und besonders des Boethius; (2) der stärkere der griechisch-byzantinischen Tradition und (3) der der arabisch-jüdischen Tradition, zusammen».

⁵⁷¹ Per informazioni biografiche, bibliografia e cronologia delle opere di Egidio Romano (Roma, 1243 ca.-Avignone, 1316) vd. MURPHY 1974, 97-98; DONATI 1990 e, in modo particolare, le dettagliate informazioni contenute in DEL PUNTA-DONATI-LUNA 1993, di cui forniamo un breve riassunto, data l'importanza del periodo e degli eventi cui il filosofo italiano prese parte. Egidio, nato, molto probabilmente, a Roma (da qui l'appellativo di 'Romano') verso la metà del XIII secolo, entrò nell'Ordine agostiniano dell'Urbe, ma fu prestissimo (e ancora in giovanissima età) inviato a Parigi per motivi di studio. Non si ha notizia dei suoi primi maestri di filosofia; per quanto riguarda gli studi teologici, DEL PUNTA-DONATI-LUNA 1993 ricordano che gli agostiniani non avevano, all'epoca, a Parigi, un docente di teologia a disposizione, per cui sembra che egli abbia preso lezioni da un maestro secolare o – forse più plausibilmente – da un maestro appartenente ad un altro ordine (è molto probabile, dunque, che Egidio sia stato allievo di San Tommaso durante il secondo soggiorno parigino dell'Aquinate, ovvero tra il 1269 e il 1272). Secondo le ricerche di DEL PUNTA-DONATI-LUNA 1993 sulla vita e l'attività dell'agostiniano, l'inizio della sua carriera di docente andrebbe collocato intorno al 1270 (agli anni 1271-1273 risale, infatti, il commento al primo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo [vd. DONATI 1990, 9 con i rimandi bibliografici indicati dall'autrice]). Anche i suoi commenti ad Aristotele, che sono in gran parte frutto dell'attività didattica, apparirebbero, dunque, quasi tutti agli anni Settanta, nella fattispecie furono composti tra il 1271-'72 e il 1277-'78 (cfr. DONATI 1990, 7-12, in cui l'autrice colloca otto commenti egidiani, tra cui quello alla *Rhetorica*, nel primo periodo di insegnamento parigino del domenicano; ad un periodo più tardo, dopo il 1285 e dopo il conseguimento della cattedra di maestro di teologia, apparirebbero, invece, i due commenti *Super Posteriora Analytica* e *Super De causis*). Non esattamente tutti questi commenti furono composti da Egidio specificamente per l'insegnamento; alcuni, infatti, risposero alla richiesta personale di nobili amici o anche di studenti: sembra che questo sia stato il caso dei commenti alle opere logiche, ovvero sia dei commenti alla *Rhetorica* [cfr. DONATI 1990, 32-33 n. 82] e agli *Elenchi sofistici* e del più tardo commento agli *Analitici posteriori*. Nel 1277, «anno cruciale per la carriera universitaria di Egidio» (vd. ancora DEL PUNTA-DONATI-LUNA 1993), il filosofo agostiniano, essendosi trovato coinvolto nella condanna dell'aristotelismo eterodosso della facoltà delle arti promossa dal vescovo di Parigi Etienne Tempier, incorse egli stesso – come San Tommaso – in una censura, a cui risponderà con lo scritto, dai toni fortemente polemi, *Contra gradus et pluralitatem formarum*. In seguito alla condanna Egidio dovette lasciare la Francia e tornare in Italia, dove la sua presenza è però attestata solo a partire dal 1281. Probabilmente intorno al 1280 egli compose il *De regimine principum* (un elogio della forma di governo monarchica), forse dietro richiesta dell'ancora giovanissimo Filippo il Bello, di cui la tradizione vuole che egli sia stato anche precettore. Non è del tutto improbabile, in effetti, che Egidio abbia svolto questo incarico nel periodo fra il 1277-78 e il 1281, dopo la sospensione delle sue attività accademiche. Tra il 1281 e il 1285 Egidio dovette, comunque, risiedere prevalentemente in Italia, dove acquistò un prestigio sempre maggiore all'interno dell'Ordine agostiniano, che era ancora in fase di organizzazione e in cui egli, data la sua cultura e il grado accademico di baccelliere, ricopriva tra le più alte cariche. Nel 1285, dopo la morte di Martino IV (Simon de Brion), il quale, presente a Parigi nel 1277 come legato pontificio, era stato uno degli alleati del Tempier nella condanna di Egidio, il filosofo romano poté riprendere l'attività accademica, introducendo anche alcune delle dottrine che erano state condannate nel 1277, ed ottenendo la promozione al grado di maestro di teologia, che ne accrebbe ulteriormente l'influenza all'interno dell'ordine. Sull'esempio dei domenicani, che nel 1279 avevano proclamato San Tommaso dottore ufficiale dell'Ordine, nel capitolo generale di Firenze (1287) gli agostiniani proclamarono Egidio dottore ufficiale, facendo obbligo agli studenti e agli insegnanti agostiniani di sostenere non soltanto le dottrine contenute nelle opere già scritte, ma anche quelle che Egidio avrebbe esposto nelle opere future. Ulteriore prova dell'autorità di cui il filosofo e teologo godeva nell'Ordine fu la decisione del capitolo generale di Ratisbona (maggio 1290), che conferì ad Egidio l'autorità di scegliere gli studenti che dovevano andare a Parigi a leggere le *Sentenze* (*ibid.*, p. 296). «Nel periodo in cui fu *magister regens* allo Studio agostiniano di Parigi – scrivono ancora DEL PUNTA-DONATI-LUNA 1993 – Egidio si adoperò per ottenere agli agostiniani un certo numero di privilegi all'interno dell'università. In particolare, grazie al suo intervento, i baccellieri formati dell'Ordine agostiniano furono esentati dall'obbligo di risiedere per almeno quattro anni all'università di Parigi prima di essere promossi maestri». La fine dell'attività accademica di Egidio viene solitamente fatta coincidere con la fine dell'anno 1290-91, poiché all'inizio del 1292 egli fu eletto priore generale e già nel settembre 1291 si trovava nuovamente in Italia, per partecipare ad una riunione convocata a Viterbo dal priore della provincia romana. Egidio trascorse, tuttavia, gran parte del suo generalato in Francia. Durante questo periodo egli si legò in modo particolare a Benedetto Caetani, poi divenuto Papa con il nome di Bonifacio VIII, la cui amicizia giocherà un ruolo molto importante nella carriera dell'agostiniano. Infatti, pochi mesi dopo l'elezione al soglio pontificio (avvenuta il 24 dicembre 1294), Bonifacio VIII rimosse dalla carica di arcivescovo di Bourges Jean de Savigny, chiamato da Celestino V a sostituire Simon de Beaulieu (creato cardinale nel 1294), e assegnò quel titolo arcivescovile a Egidio, consacrandolo personalmente. Questa decisione del Papa fu probabilmente dettata dal desiderio di avere un italiano e un fedele alleato in una delle

nel suo importante studio sulla retorica nel Medioevo, vale la pena di soffermarsi un momento anche su questa figura, in quanto Egidio è un personaggio tutt'altro che secondario nella storia del progresso degli studi retorici dal Medioevo al Rinascimento; anzi, secondo lo studioso americano proprio in alcuni scritti del frate agostiniano si possono trovare alcuni dei motivi che hanno fatto sì che, da un lato, la *Rhetorica* aristotelica continuasse, nel Medioevo, ad essere considerata come un'aggiunta alle opere morali e/o politiche aristoteliche (piuttosto che – com'era avvenuto presso gli Arabi e, in una certa misura, in S. Tommaso d'Aquino – come un'appendice agli scritti logici dello Stagirita)⁵⁷²; dall'altro che essa iniziasse, in qualche modo, un processo di emancipazione che l'avrebbe portata ad essere nuovamente riconosciuta come una disciplina autonoma e dotata di una sua specifica natura.

Nel suo trattatello *De differentia rhetoricae, ethicae et politicae* - scritto sotto forma di lettera indirizzata a un altro frate, più giovane, un domenicano, certo Oliverius Andegavensis, il quale si stava avvicinando agli studi giuridici e aveva chiesto allo stesso Egidio pareri e consigli in merito, per l'appunto, a ciò che distingue retorica, etica e politica - il filosofo si sofferma, per l'appunto, proprio sulla questione della corretta collocazione della retorica nel contesto delle varie discipline in cui si articolava l'insegnamento scolastico e universitario⁵⁷³. In sostanza egli - incarnando perfettamente lo spirito dell'epoca e palesandosi quale discepolo di San Tommaso⁵⁷⁴ - sostiene che

massime cariche dell'episcopato francese. Più avanti, nel 1296, Egidio lasciò Bourges per recarsi presso la Curia, dove rimase fino al 1299, periodo in cui si rafforzarono ulteriormente i suoi legami con Bonifacio VIII. Nel 1299 egli dovette rientrare a Bourges, deciso, però, a far presto ritorno in Italia, come infatti avvenne nel 1302, in occasione del sinodo romano convocato da Papa per discutere i soprusi della Corona francese nei riguardi del clero. Nella fase finale del conflitto fra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, Egidio dovette risiedere in Curia e fu tra i prelati che presero parte al sinodo del novembre 1302 nonostante il divieto di sovrano francese. In questo periodo, ricordano DEL PUNTA-DONATI-LUNA 1993, «l'influenza di Egidio su Bonifacio VIII fu notevole. La bolla *Unam sanctam* (18 novembre 1302), nella quale il Papa affermava la superiorità del potere spirituale sul potere temporale, presenta infatti un'evidente dipendenza dal *De ecclesiastica potestate*, opera che Egidio scrisse probabilmente nel periodo compreso fra l'accendersi del conflitto (fine del 1301) e il sinodo di Roma (novembre 1302)». L'atteggiamento filopapale di Egidio non fu gradito in Francia e l'agostiniano rimase in Italia fin dopo la morte di Bonifacio VIII (1303), o, secondo alcune fonti, fin dopo la soluzione del conflitto tra la Francia e la Santa Sede (1304). La morte del Papa segnò la fine del grande prestigio di Egidio, il quale, negli ultimi anni della sua vita, si dedicò principalmente alla lotta contro le eresie (in particolare contro i Templari e contro il francescano Pietro Olivi). Morì ad Avignone, presso la Curia papale, il 22 dicembre 1316; per suo espresso desiderio fu sepolto a Parigi, nel convento dei Grands Augustins.

⁵⁷² Cfr. MURPHY 1974, 97. Per la questione dell'inclusione della *Rhetorica* nell'*Organon* aristotelico si rimanda ancora *supra* al § 1.c, in cui si è discusso del fatto che già alcuni commentatori greci di Aristotele avessero incluso la *Rhetorica* nell'*Organon*, tendenza ripresa poi dagli Arabi e da alcuni filosofi latini medievali, tra i quali emergono Alberto Magno, San Tommaso e Bacone. Ricordiamo, a questo proposito, che San Tommaso era – questo è risaputo – soprattutto un teologo, e, in generale, lo Studio parigino era, a metà del XIII sec., permeato di interessi filosofici miranti, in particolare, a 'recuperare', interpretare e leggere il *corpus* aristotelico in una luce che ne mostrasse la coerenza con l'universo cristiano. In questo contesto, i principi esposti nell'*Organon* erano impiegati in primo luogo per le dimostrazioni logico-teologiche. Molto probabilmente, dato che nella *Rhetorica* (così come, per l'appunto, nell'*Organon*) non mancavano i riferimenti alla sillogistica, ai *loci* e all'invenzione dialettica, è facile che, data l'affinità tra alcune parti dell'*Organon* e della *Rhetorica*, si sia consolidata la tendenza ad 'avvicinare' le due discipline, fin quasi ad assimilare la retorica nella logica. MURPHY 1974, 97 n. 27 osserva ancora, infatti – sulla base delle informazioni bibliografiche ivi indicate – che, se nella tarda antichità il *Trivium* era dominato dalla *rhetorica*, nel periodo carolingio il ruolo principale fu preso dalla *grammatica* e, in seguito, proprio dalla *logica*.

⁵⁷³ Per informazioni bibliografiche sul trattato cfr. ancora MURPHY 1974, 98, nn. 30-31; DEL PUNTA-DONATI-LUNA 1993. Per l'edizione dell'opera, la tradizione manoscritta e la storia del trattato vd. BRUNI 1932. Per una descrizione dei manoscritti che ci tramandano l'opera cfr. FAES DE MOTTONI 1990, 68-69; DEL PUNTA-LUNA 1987, 125-29; EID. 1993, 204; DEL PUNTA-FAES DE MOTTONI-LUNA 1998, 241. BRUNI 1932, 4 sosteneva che il trattato fosse stato scritto intorno al 1282, prima del commento alla *Rhetorica* di Aristotele; secondo MURPHY 1974, 98 n. 31, invece, era stato scritto più tardi perchè nel trattatello egli si riferisce a «*quae in libro Rhetoricorum scripsi*» (vd. BRUNI 1932, 5). Recentemente DEL PUNTA-DONATI-LUNA 1993 hanno messo ordine nella cronologia delle opere di Egidio, stabilendo che il trattato va probabilmente inserito tra le opere legate al primo periodo di insegnamento universitario dell'agostiniano (quindi composte prima del 1277-78). Esso fu forse scritto dopo il commento *Super libros Rhetoricorum* (anch'esso appartenente al gruppo di opere composte entro il 1278), e prima del celebre *De regime principum*. DONATI 1990, 33 ha tuttavia osservato che il riferimento alla *Rhetorica* presente nel *De differentia* non è molto rilevante dal punto di vista cronologico, in quanto «il trattatello, certamente anteriore al 1282, non sembra poter essere datato con precisione».

⁵⁷⁴ Sul rapporto tra Tommaso ed Egidio Romano si tengano presenti le osservazioni di DEL PUNTA-DONATI-LUNA 1993: «Dall'analisi delle opere di Egidio emerge con chiarezza che il suo pensiero si sviluppa in relazione a

la retorica, nonostante sia per sua stessa natura più vicina e più simile alla dialettica che alla politica o all'etica (le quali sono da intendersi come *scientiae speciales*, che si dedicano alle attività umane), va, di fatto, concepita come una disciplina operante in un ambito non perfettamente circoscrivibile, ma collocabile tra le scienze morali e quelle 'razionali' (dunque logica e dialettica):

«Tullius enim videtur rhetoricam sub politica collocasse; quod, si hoc esset, forte dubium haberet quomodo ab ea differet. Sed, cum rhetorica sit assecutiva dialecticae et magis sit dialectica quam politica, potest inter eas talis differentia assignari. Nam ethica et politica sunt scientiae speciales et sunt determinati generis. Circumcernut, enim, actus humanos, tamquam specialem materiam circa quam versantur. *Rhetorica autem non sic*; sed, ut dicitur primo *Rhetoricorum*: "Rhetorica est assecutiva dialecticae". Ambae, enim, sunt de talibus quae communiter quodammodo est cognoscere, et nullius scientiae determinatae»⁵⁷⁵.

Inoltre, egli sottolinea che, se esiste sicuramente un coinvolgimento della retorica in questioni morali, qualora essa si applichi a concrete questioni di vita quotidiana, come alla politica, tuttavia non può essere affatto considerata una parte della politica stessa, proprio in virtù della sua vicinanza alla dialettica⁵⁷⁶; infatti - dice ancora Egidio citando di nuovo la frase di apertura della *Rhetorica* aristotelica tradotta in latino dal Moerbeke - «rhetorica est assecutiva dialectica»:

«Si sic dicimus, quod credimus bene dicendum, consurgit quaedam dubitatio; nam *rhetorica videtur quasi media inter scientias morales et rationales; videtur enim composita ex utroque negotio, videlicet, dialectico et politico*. Nam, ut dicitur primo *Rhetoricorum*, contingit rhetoricam, velut ad natam partem, quandam dialecticae esse et negotii quod est circa mores. Si ergo haec duo comprehendit rhetorica, quare magis est quaedam dialectica quam quaedam politica et quare magis assentiendum est Philosopho qui collocat eam sub dialectica, quam Tullium, qui videtur eam collocasse sub politica. [...] Rhetorica non est proprie sub politica, quia directe non tradit notitiam moralium, sed proprie est quaedam dialectica, quia directe tradit notitiam quorundam communium, ut declarari habet primo *Rhetoricorum*. Immo, sicut temptativa, quia eius, secundum quod huiusmodi, est scire communia et non propria, ideo cum per illa communia descendit ad specialia, ut ad geometrica, [dicitur esse] sophisticus geometricus, quia non arguit ex propriis geometriae. Sic rhetor, cuius est scire quaedam communia, si per illa communia descendat ad specialia, ut ad politica, dicitur esse sophisticus politicus, quia non arguit ex propriis politicae»⁵⁷⁷.

Anche il commento di Egidio alla *Rhetorica* aristotelica (cui abbiamo fatto cenno poco sopra) si pone sulla stessa linea interpretativa. Composto, secondo Del Punta-Donati-Luna, sicuramente prima del 1278 e prima del *De differentia*⁵⁷⁸, esso si presenta come un sommario del trattato dello

quello di Tommaso d'Aquino. Il rapporto fra Egidio e Tommaso, che la tradizione aveva presentato come il rapporto fra discepolo fedele e maestro, è in realtà molto più complesso. In quasi tutte le opere, sia quelle filosofiche sia quelle teologiche, Egidio conduce una critica molto minuziosa delle posizioni dell'Aquinato, che è sicuramente l'autore a lui più familiare. Nonostante tale critica conosca talvolta dei toni piuttosto aspri, essa sembra dettata piuttosto dal desiderio di correggere e integrare le tesi di Tommaso che dal proposito di confutarle radicalmente. In generale, rispetto a Tommaso, Egidio si mostra più attento alle questioni logiche e alle distinzioni terminologiche, e sembra mirare a delle soluzioni più generali. Il suo stile di argomentazione è caratterizzato da una struttura molto rigorosa e ben organizzata, che predilige le dimostrazioni in tre tempi e ricerca la chiarezza e la sistematicità, il che può produrre talvolta l'impressione di una certa ripetitività e superfluità. La solidità e il rigore dell'argomentazione sono sostenuti da una lingua estremamente corretta e sicura, con alcune locuzioni invariabili che ritmano il discorso, suddividendolo in sezioni ben individuate». Per quanto riguarda il suo pensiero teologico, gli autori osservano che esso «è caratterizzato, come quello filosofico, da un costante riferimento, più o meno critico, alle opere di Tommaso d'Aquino, nel senso che egli non manca mai di confrontarsi con le dottrine dell'Aquinato, le quali costituiscono la base sulla quale egli costruisce la propria speculazione teologica» (*ibid.*).

⁵⁷⁵ BRUNI 1932, 5-6. Corsivo mio.

⁵⁷⁶ Cfr. ancora MURPHY 1974, 98.

⁵⁷⁷ BRUNI 1932, 6-8. Corsivi miei.

⁵⁷⁸ Cfr. ancora DEL PUNTA-DONATI-LUNA 1993; non dello stesso parere sulla data di composizione del trattato era stato SCHNEIDER 1978, X, per cui l'opera doveva essere stata redatta intorno al 1290; LEWRY 1983, 55 lo collocava, invece intorno al 1280. Recentemente DONATI 1990, 32-33 ha stabilito, sulla base dei rimandi interni presenti nei testi dei commenti egidiani, l'esatta collocazione temporale del commento alla *Rhetorica*: «il *Super libros Rhetoricorum* è uno dei più antichi commenti latini alla *Retorica* di Aristotele. Il suo *terminus ante quem* è costituito dal commento agli *Elenchi* al quale la *Retorica* rimanda come a un progetto futuro [il quale fu composto da Egidio molto verosimilmente intorno agli anni 1274-'75 (cfr. *ibid.* 44)] e che, a sua volta, cita ripetutamente la *Retorica* come un'opera già composta. Di minore rilevanza, dal punto di vista cronologico, è il

Stagirita, in cui ciascuna frase della traduzione del Moerbeke è accompagnata dalle note e dal commento dell'autore⁵⁷⁹. Naturalmente Egidio si sofferma soprattutto sulla frase di apertura dell'opera aristotelica, in cui si pone proprio la questione della relazione tra dialettica e retorica. Tuttavia – a parere di Murphy – la lunga spiegazione del domenicano non può essere considerata un vero e proprio 'commento': l'autore si considera, infatti, un mero *expositor* della dottrina aristotelica e, di fatto, le sue parole si limitano a una ripetizione di quanto già esposto dal filosofo greco, per cui poco aggiungono alle stesse parole di Aristotele⁵⁸⁰.

Anche secondo Lewry non si nota, di fatto, nel commento di Egidio alla *Rhetorica*, un vero e proprio 'scarto' rispetto alla tradizione esegetica rappresentata dai suoi predecessori (in questo caso il riferimento va, naturalmente, in special modo ai filosofi parigini). In effetti, i principali argomenti affrontati nel prologo del trattato sono esattamente gli stessi che venivano tradizionalmente esposti nello Studio parigino; l'unica 'novità' (se così si può considerare), si può ravvisare a proposito della chiarezza con cui egli si esprime riguardo al concetto e al grado di 'credibilità' legato all'uso della dialettica e della retorica, essendo quest'ultima (la retorica) legata alle questioni morali⁵⁸¹. Scrive infatti Egidio:

«Dialectica est de rationibus sive actibus rationis simpliciter; rhetorica vero est de eis ut sunt applicabiles ad moralia, ideo bene dictum est quod adnatum est rhetorice esse quandam dialecticam applicabilem ad negocium circa mores, et inde est quod instrumenta rhetorice sunt exemplum et enthymema»⁵⁸².

Perciò, secondo Lewry, si può dire che, in termini contemporanei, la retorica è, per Egidio, una 'logica del discorso morale'⁵⁸³. Un tale concetto era già ben presente in molti altri filosofi medievali, secondo i quali la retorica da un lato si avvicina alla dialettica in quanto possiede una parte 'teorica' che sovrintende alla costituzione degli strumenti del discorso persuasivo, dall'altro si distingue dalla dialettica perché meno stringente nelle forme di persuasione: essa usa, infatti, l'enthymema e l'esempio invece del sillogismo dialettico, e si rivolge alla parte appetitiva dell'uomo anziché a quella razionale e speculativa⁵⁸⁴. Quanto sembra di maggior interesse nell'opera di Egidio è, dunque, l'attenzione che l'agostiniano dedica al II libro della *Rhetorica*, in cui si tratta delle passioni – di una tematica, dunque, di carattere più 'etico' (e 'politico'). Qui, infatti, Egidio non solo elenca, analizza ed fornisce una serie di esempi relativi alle varie *passiones* che possono trovare impiego in retorica, ma invita gli studenti a soffermarsi, nello studio, in modo particolare proprio sul II libro, che risulta davvero centrale nel contesto del trattato.

Il legame, mai negato, anzi, talora rafforzato, negli scritti di Egidio, tra retorica ed etica, insieme alla tendenza a far concentrare gli studenti soprattutto sul II libro della *Rhetorica* aristotelica, rappresentano, dunque, secondo l'analisi di Murphy, un forte argomento a sostegno dell'importanza del ruolo del domenicano nell'assegnare un posto alla retorica nell'orizzonte delle varie discipline filosofiche insegnate ai suoi tempi. Se, infatti, Egidio ha, da un lato, interpretato e riassunto una tendenza già ben presente durante il Medioevo, dall'altro, la buona diffusione e il prestigio delle sue opere hanno senz'altro contribuito a consolidare quella stessa tendenza, fornendo nuovi argomenti sia a coloro che accostavano la *Rhetorica* tra le opere etiche o

fatto che la *Rhetorica* è citata nel *De differentia rhetoricae, ethicae et politicae*, giacché il trattatello, certamente anteriore al 1282, non sembra poter essere datato con precisione». La studiosa data, quindi, il termine della composizione del commento alla *Rhetorica* plausibilmente agli anni 1272-'73 (cfr. ancora *ibid.*, 69). Per una bibliografia su Egidio Romano e il suo commento alla *Rhetorica* cfr. anche la rassegna bibliografica in LOHR 2005, 153-59 e GREEN 1994, 321 n. 4.

⁵⁷⁹ Mi riferisco all'edizione cui rimanda Murphy nei suoi studi: *Rhetorica ARISTOTELIS cum fundatissimis arcium et theologie doctoris EGEDI DE ROMA luculentissimis commentariis*, Venetiis 1515.

⁵⁸⁰ Cfr. MURPHY 1974, 99 con i numerosi ed utili riferimenti bibliografici cui l'autore rimanda in nota.

⁵⁸¹ LEWRY 1983, 55.

⁵⁸² *Rhetorica ARISTOTELIS cum EGIDI ROMANI luculentissimis commentariis*, Venetiis 1515 [rist. an. Frankfurt 1968], 15^{ra}; trad. LEWRY 1983: «Dialectic is concerned with reasons or the act of reason simply speaking; rhetoric, though, is concerned with them inasmuch as they may be applied to moral matters, so it is well said that it is in the nature of rhetoric to be a certain dialectic which may be applied to affairs concerned with morals, and thence it is that the tools of rhetoric are example and enthymema».

⁵⁸³ Vd. ancora LEWRY 1983, 56.

⁵⁸⁴ Cfr. LEWRY 1983, 57-58.

politiche⁵⁸⁵, sia, più avanti nel tempo, a coloro che, al contrario, sapranno leggere il trattato aristotelico cogliendone i suoi aspetti più distintivi.

Nelle traduzioni e nei commenti medievali, in ogni caso, come si è ben messo in evidenza, la *Rhetorica* aveva continuato ad essere presentata sotto le vesti di appendice alle opere etiche e politiche di Aristotele; e fu proprio merito del Rinascimento – lo ha sottolineato con forza Kristeller⁵⁸⁶ – il tornare a riconoscerla effettivamente come un'opera di retorica, e a studiarla, quindi, non solo nei suoi aspetti logico-dialettici, né, tanto meno, considerandola alla stregua di un testo di filosofia morale. Prova ne sarà, in qualche modo, anche la scelta di Aldo Manuzio, il quale, pubblicando nel 1495-98 la prima edizione in greco delle opere di Aristotele, ometterà la *Rhetorica* e la *Poetica* per inserirle, forse rispondendo a un desiderio di maggior coerenza, nel *corpus* di scritti retorici greci che avrebbe pubblicato nel 1508⁵⁸⁷.

Sulla 'scelta' di Aldo di escludere *Rhetorica* e *Poetica* dalla grande edizione aristotelica del 1495-1498 è utile riferirsi, *in primis*, a quanto osservava Dionisotti nell'introduzione all'edizione, curata da Orlandi, delle dediche, prefazioni e note ai testi stampati da Aldo Manuzio: secondo lo studioso risulta evidente che Aldo aveva giocato tutte le sue migliori carte di editore proprio e principalmente sull'edizione aristotelica del 1495-1498. Essa rappresentava, infatti, un 'salto' rispetto agli altri libri greci di cui egli aveva curato la pubblicazione, i quali erano, di fatto, tutti testi legati alla scuola umanistica (dunque strumenti per chi volesse apprendere o insegnare il greco, grammatiche e testi grammaticali, un dizionario)⁵⁸⁸. La pubblicazione delle opere aristoteliche era, invece, il segno tangibile dell'«insistenza [...] su di un rinnovamento per quella via degli studi filosofici e scientifici»⁵⁸⁹, rinnovamento che tanto premeva sia ad Aldo nella sua attività editoriale, sia agli Umanisti del tempo, che furono fra i primi fruitori delle sue pubblicazioni⁵⁹⁰.

Tuttavia – osserva lo stesso Dionisotti – è curioso che in quell'edizione finirono per non trovar posto proprio *Rhetorica* e *Poetica*, quindi le opere che maggiormente avrebbero dovuto interessare un editore umanista: «l'impianto dell'edizione insomma – conclude Dionisotti – non serba traccia della originaria vocazione

⁵⁸⁵ Cfr. MURPHY 1974, 100; LEWRY 1983, 58-63, in cui l'autore nota la stessa tendenza presente in Egidio anche in Robert Kilwardby (il quale risente fortemente della sua formazione parigina e, come Egidio, interpreta la retorica aristotelica come una «dialectic of civic studies, bordering on moral philosophy» [*ibid.* 63]) e si sofferma sull'influenza del pensiero di Egidio ad Oxford riguardo al ruolo, alla definizione e all'importanza della retorica nell'insieme delle discipline filosofiche.

⁵⁸⁶ Cfr. ancora KRISTELLER 1998, 247-48.

⁵⁸⁷ In proposito si rimanda *in primis* al contributo di BRANDES 1989, 42-45; cfr. anche i cenni contenuti in ORLANDI 1975, XLIX e DAVIES 1999, 50. Per una bibliografia delle prime edizioni a stampa della *Rhetorica* vd. BRANDES 1989, 79 n. 1; un elenco completo delle edizioni greche (1508-1599) e latine (1475-1599) della *Rhetorica* si trova *ibid.*, 86-89. Il dato più rilevante ad emergere dalla rassegna condotta da Brandes è, naturalmente, il fatto che i tre incunaboli della *Rhetorica* di Aristotele contengano non il testo greco, ma delle traduzioni latine (Paris 1475-77, versione del Trapezunzio; Venezia 1481, versione del Moerbeke; Leipzig 1499, ancora la versione del Moerbeke). Sui manoscritti utilizzati per le prime edizioni, i problemi e i criteri editoriali vd. BRANDES 1989, 43-45. L'edizione del 1508 curata da Aldo Manuzio resta, comunque, la *princeps* greca della *Rhetorica*, inserita in un'antologia di retori che Aldo intitola semplicemente *Rhetores in hoc volumine habentur hi*. Secondo KASSEL 1971, 61-62 il Manuzio si servì, per la sua edizione, dei mss. Parisinus Graecus 2038 e Vaticanus Graecus 1580. In proposito vd. ancora BRANDES 1989, 45, 69 e, in particolar modo, l'attento e preciso esame dei mss. condotto da SICHERL 1997, 310-340.

⁵⁸⁸ Vd. ORLANDI 1975, XVIII-XIX; LOWRY 1979 [2000], 151 («se i volumi di Aristotele erano testi universitari, le altre opere greche che Aldo pubblicò in questa fase possono per lo più essere considerate gradini preparatori verso questo altissimo livello intellettuale»); DAVIES 1999, 20. Per un approfondimento sul metodo di composizione della grande edizione aristotelica e un'accurata descrizione dell'opera vd. LOWRY 1979 [2000], 305-09.

⁵⁸⁹ ORLANDI 1975, XIX.

⁵⁹⁰ Cfr. DAVIES 1999, 20: «The humanist return *ad fontes*, to the originals unobscured by imprecise translation and the encrustations of scholastic commentary, was the indispensable background to the edition. The call had been voiced for Aristotle in particular by Ermolao Barbaro; the climate he helped to create finds further reflection in the creation of a lectureship in Greek philosophy in the Venetian university at Padua in 1497. The new availability of the original text must also have played a part».

e della competenza propria di Aldo, e però corrisponde a un programma da lui editore illustrato ripetutamente nelle sue prefazioni con tutta chiarezza»⁵⁹¹. Per questo motivo, in tempi a noi più recenti rispetto a quelli del Dionisotti, Davies ha sostenuto che Aldo non abbia ‘scelto’ di escludere *Rhetorica* e *Poetica* dalla sua monumentale edizione aristotelica, ma che, più semplicemente, non gli sia stato possibile reperire i manoscritti di tali opere⁵⁹². Di parere molto diverso si era mostrato, invece, Minio-Paluello, convinto che l’ipotesi dell’ignoranza, da parte del Manuzio, dei due trattati aristotelici non potesse avere fondamenti certi. C’erano, infatti, due manoscritti bessarionei contententi la *Poetica* nella Biblioteca di San Marco; e se anche Aldo non ne avesse avuto conoscenza diretta, in ogni caso *Poetica* e *Rhetorica* dovevano essere note ai suoi preziosi collaboratori. Nel primo volume dell’edizione di Aristotele, si trova, infatti, una lettera di A. Bondini, in cui egli dice, in greco: «C’era un tempo in cui mi dedicavo soltanto alla Poetica e alla Retorica, credendo che queste fossero il punto più alto a cui la vita potesse arrivare; poi mi sono accorto che erravo e che la Filosofia è al di sopra della Poetica e della Retorica; e la Logica deve essere seguita prima di tutto, invece della Poetica e della Retorica, se si vuole raggiungere la felicità»⁵⁹³. È noto, inoltre – ricorda ancora Minio-Paluello – che Bondini possedeva un manoscritto della *Poetica*, il Dresdense D4, e che, proprio negli anni in cui Aldo pubblicava il suo Aristotele greco, a Venezia si trovava Giorgio Valla, che stava lavorando alla traduzione latina della *Poetica* (dal ms. Estense greco 100), traduzione che avrebbe pubblicato nel 1498⁵⁹⁴. Perché, dunque, Aldo avrebbe – a questo punto, molto probabilmente - consapevolmente deciso di escludere *Rhetorica* e *Poetica* dalla sua edizione? Questo avvenne – secondo Minio Paluello – per tener fede al principio filosofico che stava alla base dell’edizione (e che aveva dettato anche l’inserimento, all’interno di un’edizione che doveva essere tutta aristotelica, di opere di Teofrasto, Filone, Alessandro d’Afrodisia), ovverosia quello di approntare un «*corpus* di filosofia peripatetica prevalentemente naturalistica. Con questo la *Poetica* e la *Rhetorica* non avevano nulla da fare. Mancava così Aldo alla sua parola di dare completa l’opera di Aristotele, ma teneva fede ad un principio filosofico suo o di altri»⁵⁹⁵.

Dato, quindi, il modo in cui la *Rhetorica* aristotelica era stata letta, intesa, utilizzata e studiata nel Medioevo latino e scolastico, nel primo Rinascimento essa presentava una situazione piuttosto incerta dal punto di vista della tradizione del testo, situazione che la rendeva particolarmente vulnerabile e, pertanto, predisposta ad essere oggetto – ancora una volta - delle interpretazioni più svariate: il testo del trattato necessitava, perciò, anche quando considerato di per sé, svincolato da un contesto specifico, di un’ispezione filologica particolarmente accurata e, contestualmente, di nuove traduzioni e nuovi commenti, in modo tale da poter essere correttamente

⁵⁹¹ Vd. ancora ORLANDI 1975, XIX. Cfr. anche SELLARS 2004, 264: «The Aristotle edition [...] was not strictly speaking an edition of Aristotle, as it lacked the *Rhetoric* and the *Poetics*, and included a number of works by other authors, principally Theophrastus (and also works by Alexander and Galen, as well as Porphyry’s *Isagoge*)». Sulla presenza di Teofrasto nell’edizione aristotelica vd. ancora quanto osserva Dionisotti in ORLANDI 1975, XIX-XXI e DAVIES 1999, 20-21, secondo il quale Aldo inserì l’allievo e successore di Aristotele presso il Liceo ateniese in quest’edizione su suggerimento ed invito di Francesco Cavalli, filosofo scolastico attivo a Padova, autore di un trattato sulla corretta disposizione delle opere aristoteliche di filosofia naturale, trattato che pare Aldo avesse intenzione di stampare (sul contenuto del trattato, la sua importanza nell’ambito dell’editoria aristotelica e la sua influenza sull’edizione aldina si rimanda a MINIO PALUELLO 1963, 253-54). Ma vd. anche quanto osservava già MINIO-PALUELLO 1963, 253, notando che, già nel secondo volume dell’edizione aristotelica, Aristotele si trova ‘mescolato’ a Teofrasto e altri autori: «dopo il primo volume, pubblicato quando Aldo pensava di pubblicare solo Aristotele, i tre volumi centrali dell’‘Aristotele’ aldino sono [...] un’enciclopedia naturalistica greca antica, per lo più peripatetica. Che fosse il pensiero di Aldo che si era così mutato nel ’95, ’96, o che fosse uno dei suoi collaboratori e ispiratori, il Cavalli, bresciano, o che fosse A. Bondeno, o altri, non so. [...] Per quello che vale, vorrei lanciare un’ipotesi: che Aldo e i suoi collaboratori, dopo aver iniziato l’edizione letteraria di Aristotele per i lettori di greco, abbiano pensato di fare del suo *corpus* uno strumento polemico filosofico; contro la ‘barbarica’ vasta enciclopedia aristotelica-avicennistica-averroistica si doveva avere la ‘pura’, completa enciclopedia peripatetica greca nei testi originari, da completarsi poi con la ‘pura’ enciclopedia dei commenti greci». In proposito si vd. anche BIGLIAZZI-DILLON BUSSI-SAVINO-SCAPECCHI 1994, 51-53; 55.

⁵⁹² Vd. DAVIES 1999, 20; SELLARS 2004, 264. Sulla difficoltà incontrate da Manuzio nel reperimento dei testi (soprattutto manoscritti) necessari per alcune sue edizioni vd. BIGLIAZZI-DILLON BUSSI-SAVINO-SCAPECCHI 1994, 19.

⁵⁹³ Trad. di MINIO PALUELLO 1963, 256.

⁵⁹⁴ Vd. ancora MINIO PALUELLO 1963, 256.

⁵⁹⁵ MINIO PALUELLO 1963, 256. Le osservazioni dello studioso sono riprese anche in BIGLIAZZI-DILLON BUSSI-SAVINO-SCAPECCHI 1994, 31.

ridiscusso, ricompreso e reinterpretato⁵⁹⁶. Coscienti di quest'urgenza, gli Umanisti, nel momento in cui iniziarono ad accostarsi allo studio della *Rhetorica*, lo fecero, per l'appunto, con grande cura e attenzione verso la sua specifica natura (di testo di retorica, per l'appunto), riuscendo, come si vedrà più avanti, a raggiungere non solo un livello di analisi testuale più puntuale, ma anche una maggiore precisione nella contestualizzazione dell'opera.

(ii). **La *Rhetorica* nel mondo bizantino.** Quanto si è appena messo in evidenza circa la pertinenza, nel Medioevo latino, della *Rhetorica* agli studi di filosofia, logica e dialettica piuttosto che, più coerentemente, alla tecnica oratoria, trova pieno riscontro anche nella tradizione greca, dove – com'è ben noto – il trattato di Aristotele rimase pressoché sconosciuto ai più e non fece mai parte del gruppo di manuali utilizzati nelle scuole di retorica, che consisteva essenzialmente nelle opere di Ermogene, di Aftonio⁵⁹⁷ e dei loro commentatori⁵⁹⁸.

Secondo la testimonianza di Filostrato, **Ermogene di Tarso** fu un *enfant prodige* dalle abilità oratorie tanto straordinarie da spingere persino l'imperatore Marco Aurelio ad andare a ascoltare le sue declamazioni nel corso di un viaggio nelle province orientali⁵⁹⁹. Filostrato sostiene che all'epoca della visita di Marco Aurelio Ermogene fosse un ragazzo di quindici anni; e dal momento che il viaggio dell'Imperatore nei territori orientali data al 176, la nascita del retore è stata collocata intorno al 161⁶⁰⁰. Sembra, in ogni caso, stando alle parole di Filostrato, che, dopo alcuni anni di precoce attività da oratore, giunto all'età adulta, Ermogene abbia perso il suo talento e la sua capacità di improvvisazione retorica (cosa che, naturalmente, gli attirò la derisione degli invidiosi) e che abbia deciso, dunque, di dedicarsi alla scrittura di manuali di retorica. Sono cinque i trattati che gli si attribuiscono (tutti scritti, secondo la tradizione, prima che egli compisse 24 anni – a quest'età, infatti, la sua mente cominciò a sragionare ed egli perse definitivamente tutte le sue capacità e conoscenze⁶⁰¹): i Προγυμνάσματα, che consistono in brevi descrizioni degli esercizi preparatori alla composizione retorica (forse non autentico⁶⁰²); un trattato Περί μεθόδου δεινότητος (sicuramente spurio); la Τέχνη ῥητορικὴ περὶ τῶν στάσεων (senza dubbio autentico, il quale cosituisce una ripresa della teoria delle στάσεις già introdotta da Ermagora⁶⁰³); un trattato Περί εὐρέσεως (di dubbia autenticità⁶⁰⁴) e i due libri Περί

⁵⁹⁶ Vd. GREEN 1994, 320. LARDET 1989, 16-22 sottolinea come gli autori rinascimentali, nel Quattrocento e poi in maniera più sistematica nel Cinquecento, abbiano avvertito quasi come una vera e propria emergenza quella di dotarsi, oltre che di un testo più affidabile dal punto di vista filologico, di traduzioni nuove e migliori, e abbiano cessato il prima possibile di servirsi delle versioni medievali. In proposito si rimanda anche al sempre valido contributo di COPENHAVER 1988. Sull'ampia questione della traduzione umanistica e delle sue differenze (e somiglianze) con la prassi versoria adottata nel Medioevo non è possibile soffermarsi in questa sede. Siano sufficienti pertanto gli essenziali rimandi ai contributi di GARIN 1947-1950; ID. 1994, 16-20 (per le importanti osservazioni riguardanti la traduzione della *Poetica* aristotelica e, più in generale, delle opere di contenuto scientifico e tecnico nel Rinascimento); CHIESA 1995; CORTESI 1995, 470-84. Utili cenni anche in PERFETTI 1995 (il cui contributo è incentrato, però, soprattutto sulla figura e il ruolo di Teodoro Gaza traduttore del *De partibus animalium* di Aristotele). Per un repertorio completo delle traduzioni umanistiche a stampa di Aristotele vd. CORTESI-FIASCHI 2008, I, 103-301 (per le traduzioni della *Rhetorica* si vedano in part. le pp. 256-62).

⁵⁹⁷ Retore del IV-V sec. d. C., originario di Antiochia, fu allievo di Libanio e amico di Eutropio. Tra le sue opere particolare importanza ebbero, soprattutto per la didattica della retorica nelle scuole, i Προγυμνάσματα. In proposito vd. KUSTAS 1973, 22-26; KENNEDY 1983, 59-66; WEIBENBERGER 1996^a.

⁵⁹⁸ Vd. KUSTAS 1973, 5-26; KENNEDY 1983, 104-25; BIANCONI 2010, 498; VALIAVITCHARSKA 2013, 237-239 (quest'ultimo contributo rappresenta anche un'utile sintesi generale sulla formazione retorica nelle scuole bizantine corredata di numerosi riferimenti bibliografici).

⁵⁹⁹ PHILOSTR. VS. II, 577-578; cfr. anche DCASS. LXXI, I.

⁶⁰⁰ Vd. ad es. KENNEDY 1972, 619.

⁶⁰¹ Cfr. *Suidae lexicon*, E 3046 ADLER.

⁶⁰² In proposito cfr. KENNEDY 1972, 620.

⁶⁰³ Vd. KENNEDY 1972, 622.

⁶⁰⁴ Esso è, infatti, certamente autentico, per esempio, secondo KENNEDY 1972, 620-21; dubbio, invece, secondo WOOTEN 1987, XI.

ἰδεῶν, che sono certamente autentici, oltre ad essere i più originali e significativi del *corpus*, anche per l'influenza che esercitarono sulla retorica postermogeniana⁶⁰⁵.

Egli fu considerato il 'campione' della cosiddetta teoria delle *virtutes elocutionis*, che ebbe un grande successo fino in età tardo-bizantina, tanto che il retore tarsense continuerà ad essere, negli studi di retorica, un riferimento imprescindibile anche per i Greci bizantini giunti in Italia nel Quattrocento⁶⁰⁶, e il *corpus* dei suoi scritti (con l'eccezione dei Προγυμνάσματα), verrà pubblicato per la prima volta a Venezia nel 1508, per i tipi di Aldo Pio Manuzio, nella raccolta di *Rhetores Graeci* curata da Demetrios Doukas, la quale rappresenta anche – come si è ricordato nel paragrafo precedente - la prima edizione a stampa della *Rhetorica* e della *Poetica* di Aristotele⁶⁰⁷.

La dottrina ermogeniana delle *virtutes elocutionis* raggiunse il suo punto più alto con i due libri Περί ἰδεῶν, particolarmente influenti nell'insegnamento retorico in tutto il Medioevo greco (tra i loro commentatori si annoverano, tra gli altri, Siriano, Fozio, Psello⁶⁰⁸ e Massimo Planude), in cui Ermogene – come sosteneva nella prefazione all'opera – si poneva l'obiettivo di descrivere, in astratto, le forme, i tipi (ἰδέαι), ovvero, più concretamente, le 'qualità dello stile' che intervengono nella creazione retorica⁶⁰⁹.

L'uso del termine ἰδέαι, di chiara derivazione platonica, porta l'attenzione, in effetti, sulla natura teorica della sua esposizione; tuttavia l'opera *Sui tipi di stile* rappresenta, di fatto, un'analisi sistematica dello stile di Demostene, unico oratore, secondo Ermogene, in grado di utilizzare al meglio, contemperandoli tra loro, i vari tipi ideali di stile⁶¹⁰. Essi sono sette secondo Ermogene: σαφήνεια, μέγεθος, κάλλος, γοργότης, ἦθος, ἀλήθεια e δεινότης, alcuni dei quali vengono a loro volta divisi in sottogruppi, tanto che si può dire, in fin dei conti, che egli descriva non semplicemente sette, ma ben venti forme di stile. L'ultima forma, la δεινότης, non è nient'altro che l'uso appropriato di tutti i tipi di stile, nel modo e al momento giusto, per cui possiamo affermare che essa

⁶⁰⁵ Su Ermogene e il *corpus Hermogenianum* cfr. WOOTEN 1987, XI; KENNEDY 1972, 620-24; DAVIS 2005, 196-200 e le dettagliate informazioni contenute in PATILLON 1988, 8-13 (in part. *ibid.*, 13: «Lorsque je parle d'Hermogène le rhéteur, j'entend parler de l'auteur des traités Περί τῶν στάσεων et Περί ἰδεῶν et rien de plus. Si je désigne Hermogène comme l'auteur de ces deux traités, c'est parce que ces traités constituent l'armature du *corpus*, à laquelle sont venus se rattacher les trois autres»). Per alcune precisazioni sull'identità di Ermogene il retore e la sua (eventuale) non coincidenza con Ermogene il sofista (descritto da Filostrato) vd. ancora PATILLON 1988, 13-17.

⁶⁰⁶ In proposito si rimanda a MONFASANI 1976, 248-55; GREEN 1994, 322; CONLEY 2000, 268; DEITZ 2006, XII con la bibliografia indicata dagli autori. Cfr. anche HUNGER 1978, 75-91; ID 1994, 97: «Die theoretische Arbeit der Byzantiner an der Rhetorik erstreckte sich vorwiegend auf die Kommentierung des *Corpus Hermogenianum*. Kommentare verschiedenen Umfangs, Prolegomena und Scholien aller Art zu Teilen des Corpus finden sich von der früh- bis zur spätbyzantinischen Zeit. Daß die Techne des Hermogenes im 10. Jahrhundert *das* Lehrbuch der Rhetorik in Byzanz war, beweist der lapidare Satz im großen 'Konversationslexikon' *Suda* (cfr. *Suidae lexicon*, E 3046 ADLER): "Τέχνην ῥητορικὴν, ἣν μετὰ χεῖρας ἔχουσιν ἅπαντες". In proposito vd. anche DAVIS 2005, 195.

⁶⁰⁷ In proposito vd. PATILLON 1997, 9-10; DEITZ 2006, XV n. 13.

⁶⁰⁸ Sul commento di Psello ai libri Περί ἰδεῶν (estremamente sintetico e probabilmente pensato proprio per essere un riassunto dell'opera di Ermogene ad uso degli studenti per il ripasso) molto interessante il contributo di WALKER 2001, in partic. 14-19; 27-31.

⁶⁰⁹ HERMOG. *Id.* 214, 22-215, 5 RABE 1913: «Μέλλων δὲ ἐπ' αὐτὸ χωρεῖν ἤδη τὸ διδάσκειν περὶ ἐκάστου τούτων, τοσοῦτον προδιορισάμενος αὐτὸ ποιήσω, ὅτι νῦν ἐστὶν ἡμῖν οὐ περὶ τῆς Πλάτωνος ἢ Δημοσθένους ἢ τοῦ δεινὸς ἰδέας ὁ λόγος· λελέξεται μὲν γὰρ ἐν ὑστέρω καὶ περὶ τούτων, τὸ δὲ νῦν οὐ περὶ τούτων, ἀλλ' αὐτὸ ἕκαστον καθ' αὐτὸ πρόκειται, ὁποῖόν τι ἐστὶ σεμνότης δεῖξαι καὶ ὅπως γίνεται, ὁποῖόν τι ἐστὶ τραχύτης ἢ ἀφέλεια καὶ τὰ λοιπὰ τῶν λόγων εἶδη»; trad. WOOTEN 1987, 1-2: «Our discussion will not be concerned with the style peculiar to Plato or Demosthenes or any other writer, although that will be discussed later. For now, we propose to consider each type in itself, to show, for example, what Solemnity is and how it is produced, or what Asperity is or Simplicity, and likewise in respect to the other types». Cfr. anche la ricostruzione della teoria ermogeniana degli stili in KENNEDY 1983, 96-101; PATILLON 1988, 219-78; ID. 1997, 105-25; DEITZ 2006, XV-XVI.

⁶¹⁰ WOOTEN 1987, XVI-XVII; 131.

rappresenti quasi una ‘sovracategoria’ capace di inglobare tutte le altre forme di stile⁶¹¹. Per la caratterizzazione dei vari tipi di stile il retore di Tarso si serve, naturalmente, della presentazione e dell’analisi dei diversi elementi che sono soliti concorrere alla formulazione di un discorso retorico, ovverosia contenuto (ἔννοια), metodo con cui esprimerlo (μέθοδος), modo di esprimerlo (λέξις), uso di figure retoriche (σχήματα), composizione (σύνθεσις), presenza di clausole (ἀναπαύσεις) e ritmo (ῥυθμός)⁶¹².

La teoria retorica di Ermogene non risulta essere, comunque, totalmente originale, benché non sia facile individuarne le fonti con esattezza. Tra gli autori principali cui egli deve probabilmente aver attinto c’è indubbiamente Teofrasto, il quale, in un perduto trattato *Sullo stile* (Περὶ λέξεως), aveva elaborato proprio una teoria delle *virtutes elocutionis*⁶¹³. Come ha ricordato Wooten⁶¹⁴, furono probabilmente due i principali epigoni della teoria teofrastea delle qualità dello stile: Dionigi di Alicarnasso, con le opere *Sull’imitazione*, *Su Tucidide* e *Sul mirabile stile di Demostene*, in cui la lista teofrastea delle quattro qualità dello stile veniva integrata e parzialmente modificata⁶¹⁵; e Basilikos di Nicomedia (II sec. d. C.), autore di un trattato retorico, falsamente attribuito ad Elio Aristide, in cui venivano elencate e analizzate dodici ἰδέαι di stile⁶¹⁶. È dunque ben chiaro –

⁶¹¹ Cfr. HERMOG. *Id.* 368-369 RABE 1913: «Ἡ δεινότης ἢ περὶ τὸν λόγον ἔστι μὲν κατ’ ἐμὴν γνώμην οὐδὲν ἄλλ’ ἢ χρῆσις ὀρθῆ πάντων τῶν τε προειρημένων εἰδῶν τοῦ λόγου καὶ τῶν ἐναντίων αὐτοῖς, καὶ ἔτι δι’ ὧν ἐτέρων σῶμα λόγου γίνεσθαι πέφυκε. Τὸ γὰρ εἰς δέον καὶ κατὰ καιρὸν καὶ τὸ οὕτως ἢ ἐκείνως εἰδέναι τε καὶ δύνασθαι χρῆσθαι πᾶσι τε λόγων εἶδεσι καὶ ἰπάσαις ἀντιθέσεσι καὶ πίστεσιν ἐννοίαις τε προκαταρκτικαῖς ἢ καταστατικαῖς ἢ καὶ ἐπιλογικαῖς ἀπλῶς τε ὅπερ ἔφην τὸ πᾶσι τοῖς πεφυκόσι λόγου σῶμα ποιεῖν χρῆσθαι δύνασθαι δεόντως καὶ κατὰ καιρὸν ἢ ὄντως οὕσα δεινότης ἔμοιγε εἶναι δοκεῖ»; trad. WOOTEN 1987, 101: «In my opinion Force in a speech is nothing other than the proper use of all the kinds of style previously discussed and of their opposites and of whatever other elements are used to create the body of a speech. To know what technique must be used and when and how it should be used, and to be able to employ all the kinds of style and their opposites and to know what kinds of proofs and thoughts are suitable in the proemium or in the narration or in the conclusion, in other words, as I said, to be able to use all those elements that create the body of a speech as and when they should be used seems to me to be the essence of true Force». Riassume PATTERSON 1970, 33: «The aim of Clarity (σαφήνεια) is that the audience should understand what is said, whereas Grandeur (μέγεθος) is designed to impress them with what is said. Beauty (κάλλος) is designed to give pleasure, Speed (γρογγότης) avoids boredom, ἦθος helps to win over the audience by allying them with the speaker’s customs and character, and Verity (ἀλήθεια) persuades them he is speaking the truth. Finally Gravity (δεινότης) [...] stirs up the audience, and they are carried away by the completeness of the performance, not only to accept what they have heard, but to act upon it».

⁶¹² Vd. HUNGER 1994, 97.

⁶¹³ Cfr. KENNEDY 1972, 628; WOOTEN 1987, XVII. KENNEDY 1963, 273-79 ricorda il perduto trattato teofrasteo *Sullo stile*, a noi noto attraverso la testimonianza di Cicerone. Vd. in part. *Cic. Or.* 79: «Sermo purus erit et Latinus, dilucide planeque dicetur, quid deceat circumspicietur. Unum aberit quod quartum numerat Theophrastus in orationis laudibus: ornatum illud suave et affluens». Le quattro virtù teofrastea dello stile (ἔλληγνισμός, τὸ σαφές, τὸ πρότερον, κατασκευὴ [sull’uso, probabile ma non certo, di questo termine da parte di Teofrasto per definire l’*ornatus*, vd. KENNEDY 1963, 276]) sono riprese anche nel *De oratore* (III, 37), ove costituiscono il fondamento della discussione sulla teoria degli stili e vengono analizzate in ordine, l’una di seguito all’altra. Anche la presentazione che ne offre Quintiliano (VIII, I-XI, 1) segue la stessa impostazione, per cui è altamente probabile che il trattato di Teofrasto avesse il medesimo schema, con l’illustrazione ordinata delle quattro virtù. Sul rapporto tra le virtù dello stile menzionate da Teofrasto e la teoria dello stile illustrata nella *Rhetorica* aristotelica (in part. 1404b 1-1407a 20) e in altri autori quali Platone, Isocrate e Anassimene cfr. ancora KENNEDY 1963, 274-75. Quanto sembra maggiormente evidente in base ai dati in nostro possesso è, in definitiva, il fatto che Teofrasto si sia occupato dell’organizzazione coerente di materiale già elaborato in materia dai filosofi precedenti, esponendolo in maniera chiara e utile all’insegnamento.

⁶¹⁴ Cfr. WOOTEN 1987, XVII.

⁶¹⁵ KENNEDY 1972, 349-53, sulla base di alcuni frammenti delle opere di Dionigi summenzionate, sottolinea come il retore di Alicarnasso abbia spesso fatto riferimento a delle virtù (ἀρεταί) dello stile. Tre sembrano essere state da lui ritenute, in special modo, fondamentali in tutti i tipi di stile: correttezza e chiarezza (evidenti eredità del sistema teofrasteo), e brevità/concisione (qualità che, invece, fu aggiunta dagli Stoici – cfr. *DIOG. LAERT.* VII, 59). Τὸ πρότερον, la terza qualità teofrastea, è invece suddivisa in una serie di virtù ‘addizionali’ (ὑψος, καλλιρημοσύνη, σεμνολογία, μεγαλοπρέπεια, τόνος, βᾶρος, πάθος διεγείρων τὸν νοῦν, τὸ ἐρρωμένον καὶ ἐναγώνιον πνεῦμα), le quali devono anch’esse saper essere utilizzate in maniera appropriata dall’oratore.

⁶¹⁶ Basilikos, retore, nel II sec. d. C. insegnò a Nicomedia, in Bitinia (cfr. *Suidae lexicon*, A 4735 ADLER [v. Ἀψίνης, il quale fu suo allievo e lo nomina, assieme ad Aristide, come fonte della sua Τέχνη ῥητορικὴ in *APS. Rhet.* in *RhG*, ed. WALZ 1832-1836, vol. IX, 467, 6]). Accanto a un commentario su Demostene fu autore, secondo la testimonianza del lessico *Suda*, di una varietà di opere retoriche simili per natura a quelle di Ermogene, di cui ci restano tracce assai scarse e frammentarie negli scolii al *corpus Hermogenianum* (Περὶ τῶν διὰ λέξεως σχημάτων, Περὶ ῥητορικῆς παρασκευῆς ἤτοι περὶ ἀσκήσεως, Περὶ μεταποιήσεως – cfr. *Suidae*

riprendendo ancora le affermazioni di Wooten⁶¹⁷ - che i due libri Περὶ ἰδεῶν di Ermogene non rappresentano altro che il culmine di una tendenza, nell'analisi greca sulle qualità dei discorsi retorici, volta a raffinare sempre di più il concetto di *virtutes elocutionis* introdotto da Teofrasto.

All'enorme fortuna di Ermogene nel mondo bizantino fa da contraltare, come abbiamo anticipato, la **scarsissima diffusione della *Rhetorica* aristotelica**.

Negli anni Novanta del secolo scorso Thomas Conley ha cercato di fare il punto della situazione proprio riguardo alla presenza (o, meglio, all'assenza) della *Rhetorica* aristotelica a Bisanzio⁶¹⁸. Qui il trattato aristotelico esercitò, in effetti, un'influenza oltremodo modesta, come risulta ben evidente anche dalla tradizione manoscritta: pochi testimoni, tra le centinaia in circolazione tra il IX e l'XI sec. contenenti opere aristoteliche, includono anche la *Rhetorica*; e se si restringe lo sguardo ai più antichi, tra quelli a noi giunti ne troviamo, di fatto, solamente uno: il **ms. Paris. gr. 1741** (sec. X^{ex}), su cui varrà la pena soffermarsi brevemente⁶¹⁹.

Composto probabilmente durante il regno di Costantino Porfirogenito (945-959)⁶²⁰, esso rappresenta, secondo lo studioso americano, il tentativo più concreto in nostro possesso di mettere un po' di ordine, da parte di alcuni dotti bizantini, in materia di studi retorici: con la stesura del codice essi provarono, infatti, a colmare il più possibile le lacune presenti nella tradizione degli studi di retorica a Bisanzio e ad arginare (sebbene, come si vedrà, con scarsissima fortuna) molte delle incertezze esegetiche dovute alla sovrapposizione di dottrine aristoteliche, peripatetiche, tardo-peripatetiche, stoiche e via dicendo, che confluivano in maniera più o meno confusa nei commenti alla retorica ermogeniana⁶²¹.

Il manoscritto, oggi mutilo, e che presenta chiaramente i segni dell'intervento di scribi diversi, tramanda, oltre alla redazione più antica in nostro possesso della *Rhetorica* e della *Poetica* aristoteliche, alcune altre opere di argomento ed 'ispirazione' retorici: una τέχνη attribuita a Dionisio, l'opera di Menandro di Laodicea sull'epidittica, la retorica di Apsine da Gadara, il trattato *De compositione verborum* di Dionigi di Alicarnasso, il *De elocutione* di Demetrio e alcuni altri trattati minori sempre a tema retorico⁶²². Dal momento che Aristotele è soltanto uno degli autori presenti nel codice, non si può dunque affermare a priori che il Paris. gr. 1741 sia un vero e proprio esempio di una precoce 'rinascita' degli studi aristotelici nel mondo bizantino - rinascita che, come si vedrà meglio in seguito, avverrà soltanto qualche tempo dopo, almeno a partire dal XII secolo.

Sulla base del contenuto e della fattura il codice è stato definito da Rabe «eine Sammlung, kein Corpus» di scritti retorici⁶²³, in quanto il suo scopo era quello di presentare una semplice raccolta, non necessariamente organica o costruita secondo particolari criteri, di scritti relativi alla dottrina retorica, probabilmente da proporre in alternativa agli allora più diffusi e canonici *corpora* di Ermogene e Aftonio,

lexicon, B 159 ADLER). In proposito vd. WEIßENBERGER 1996^b. Inoltre, Siriano, commentando il trattato di Ermogene *Sui tipi di stile* (SYR. *In Herm.*, ed. RABE 1892, vol. I, 13, rr. 6-10), sostiene che tra le fonti del retore di Tarso si possano annoverare Basilikos e Zenone. È KENNEDY 1972, 628-29 a ricordare che, alla fine del II sec. d. C., la teoria delle idee (o forme) dello stile fu discussa, oltre che, per l'appunto, nel trattato di Ermogene Περὶ ἰδεῶν, anche in un'altra opera retorica, la quale, probabilmente a causa di alcuni riferimenti a scritti di Elio Aristide (di cui, però, non viene mai fatto esplicitamente il nome), in seguito gli fu attribuita, anche se erroneamente. Quest'opera, infatti, non ha nulla a che vedere con Elio Aristide, ed è piuttosto da considerarsi come un *collage* di scritti diversi, composti, secondo KENNEDY 1972, 629, proprio da Basilikos di Nicomedia. Il trattato di apertura, intitolato *Sul discorso politico*, espone, in generale, la teoria delle virtù dello stile, elencandone dodici, corredate di esempi tratti dalle orazioni di Demostene.

⁶¹⁷ WOOTEN 1987, XVII.

⁶¹⁸ Vd. CONLEY 1990, ID. 1994.

⁶¹⁹ CONLEY 1990, 29-30 (cfr. anche le indicazioni bibliografiche qui elencate), 33-34. Ulteriori informazioni e documentazione aggiuntiva sul Paris. gr. 1741 si troveranno anche *infra* § 4.b (sez. iv).

⁶²⁰ Cfr. RABE 1912, 338, in cui l'autore osserva che la numerazione antica del codice, spesso conservata, risale al periodo in cui il manoscritto fu portato a termine, e questo avvenne, secondo lo studioso tedesco, sicuramente entro l'anno 1000.

⁶²¹ Cfr. CONLEY 1994, 228.

⁶²² Per una descrizione del codice vd. SCHENKL 1882, 55-61; RABE 1912, 338-340 con i rimandi bibliografici ivi indicati; cfr. ancora CONLEY 1994, 228.

⁶²³ RABE 1912, 321.

assenti nel manoscritto⁶²⁴. Secondo lo studioso tedesco, infatti, il committente del manoscritto era sicuramente già in possesso di un *corpus* di opere ermogeniane, a cui desiderava aggiungere una raccolta di altri scritti retorici che potessero venire incontro alle sue più varie curiosità intellettuali. In effetti, sia nel caso in cui il codice – come sostenuto dallo Schenkl – sia stato ottenuto rilegando insieme diversi manoscritti di dimensioni minori⁶²⁵, sia che, invece – come appare più probabile a Rabe – esso sia stato, più semplicemente, vergato da mani diverse accomunate dallo stesso obiettivo, emerge chiaramente, dietro la sua composizione, la presenza di un progetto ‘unitario’, volto a mettere insieme scritti simili per natura ed argomento⁶²⁶. Il ‘cuore’ del volume doveva essere rappresentato, secondo Rabe, dall’opera di Menandro sull’epidittica, alla quale sarebbero stati successivamente aggiunti gli altri scritti a tema retorico, in un progressivo ampliamento del progetto originario relativo alla composizione del codice⁶²⁷. Tale ‘ampliamento’ e ‘allargamento’ del progetto iniziale avrebbe portato all’inserimento nel manoscritto anche di un’altra opera, ‘fuori-tema’ in quanto a soggetto ‘non retorico’ secondo Rabe, ovverosia i *Caratteri* di Teofrasto (che secondo altri critici, come si dirà tra poco, erano considerati, invece, in epoca bizantina, un’opera retorica), conservati in una sezione del codice purtroppo a noi non pervenuta – e che, se fosse sopravvissuta fino a noi, ci avrebbe consegnato la versione più antica dell’intera celebre opera teofrastea⁶²⁸. Gli studiosi sono certi della sua presenza all’interno del codice in quanto essa viene menzionata in un indice – datato al XIV sec. - inserito entro gli spazi vuoti del f. 301^v dello stesso manoscritto⁶²⁹. Matelli ricorda che nello stesso folio sono vergati tre monocondilii autografi di Teodoro Scutariota (in cui si rivela che il codice è dono di un certo Μανουήλ Ἀγγελοῦ⁶³⁰), e che i *Caratteri* di Teofrasto sono citati «sotto al terzo monocondilio, alla testa del terzo gruppo di opere nominate nell’indice, e di seguito alla serie di opere aristoteliche che costituiscono il secondo gruppo: la *Retorica*, la *Poetica*, i *Fisiognomica*, i *Segni del tempo, dei temporali, dei venti*. Le ultime tre opere sono poi a loro volta andate perdute»⁶³¹. L’autore dell’indice (come nota ancora Matelli nella sua attenta disamina della questione) aveva deciso di riportare il titolo dell’opera di Teofrasto insieme al Περὶ συνθέσεως ὀνομάτων di Dionigi di Alicarnasso e al Περὶ ἐκμνηστικῆς di Demetrio, allontanandola, dunque, dal gruppo delle opere aristoteliche⁶³². Tuttavia l’insieme delle opere scomparse nella lacuna (che coinvolge cinque fascicoli del codice) e il fatto che siano state tre mani diverse a trascrivere, la prima i fascicoli aristotelici, la seconda l’*incipit* del Περὶ συνθέσεως, e l’ultima il testo dell’opera di Dionigi ha fatto

⁶²⁴ Vd. MATELLI 1989, 359.

⁶²⁵ SCHENKL 1882, 59: «Es steht sonach der Annahme, dass unsere Handschrift [scil. Paris. gr. 1741] erst aus mehreren kleineren Codices zusammengebunden worden ist».

⁶²⁶ Per la critica a Schenkl e il parere di Rabe cfr. in particolare RABE 1912, 338-40 (338: «Wäre Pα [Paris. gr. 1741] erst aus mehreren kleineren Hss zusammengebunden, wären die von verschiedenen Händen geschriebenen Teile äusserlich ganz unabhängig voneinander, wie Schenkl meint, so würde eine neue Untersuchung über ihre Zusammensetzung überflüssig sein. Ich kam zu dem entgegengesetzten Ergebnis: mehrere Hände, aber ein Plan»; 339-40: «Bedenkt man dazu, dass die Lagenzahlen durch die ganze Handschrift Ja alt sind, so alt wie die fertige Handschrift selbst, so wird man an der einheitlichen Entstehung von Pα nicht mehr zweifeln, obwohl mehrere Schreiber daran beschäftigt waren». In ogni caso, come ricorda MATELLI 1989, 361-62, il codice andò senz’altro incontro ad uno smembramento almeno attorno alla metà del XV secolo. La studiosa italiana fa infatti riferimento ad una lettera del Bessarione ad un anonimo corrispondente, probabilmente Michele Apostolio, generalmente riconosciuto come possessore del manoscritto (per l’edizione della lettera cfr. MOHLER 1942, 484; su Michele Apostolio possessore del Par. gr. 1741 vd. LOBEL 1933, 7; MATELLI 1989, 361, n. 98), in cui il Cardinale, che stava via via ricevendo, smembrati, i vari quaternioni del volume per farsene una copia, prega il suo interlocutore di inviargli porzioni meno esigue del testo. Una traduzione della breve epistola del Bessarione si trova ancora in MATELLI 1989, 362, n. 100; ne riportiamo un passo significativo: «Abbiamo ricevuto il testo di Dionigi di Alicarnasso *Sulla composizione delle parole* che ci hai inviato. Con gratitudine te lo rimandiamo indietro, dopo averlo copiato. Ti mandiamo di inviarcì anche il resto del volume, con l’eccezione della *Poetica* e della *Retorica* di Aristotele: questi li possediamo anche noi. A parte codesti, inviaci dunque a pezzi tutti gli altri fascicoli che il tuo libro contiene, tuttavia senza farli a fette troppo piccole. Qui da noi ci sono infatti dei tachigrafì, ciascuno dei quali è capace di scrivere ogni giorno due quaternioni. [...] Ora, se vuoi, inviaci tutti assieme i fascicoli della retorica di Apsine, oppure la parte che tu crederai bene mandare».

⁶²⁷ Vd. RABE 1912, 340-42. Sul fatto che l’oratoria epidittica si fondasse, a Bisanzio, sui precetti di Aftonio, Ermogene e Menandro di Laodicea cfr. anche ARNESANO 2011, 105 con la bibliografia cui l’autore rimanda nel testo.

⁶²⁸ Cfr. RABE 1912, 340.

⁶²⁹ Cfr. RABE 1912, 338-39, 351.

⁶³⁰ HARLFINGER-REINSCH 1970, 34.

⁶³¹ MATELLI 1989, 360.

⁶³² Cfr. ancora RABE 1912, 338-39.

pensare che, in origine, i *Caratteri* fossero stati copiati da una stessa mano insieme ai *Fisiognomica* e ai *Segni*. «Addirittura sorge il sospetto – aggiunge ancora Matelli – che queste due opere [i *Fisiognomica* e i *Segni del tempo*], che stupiscono per il loro argomento del tutto estraneo alla natura del codice che, sotto ogni altro punto di vista, rivela una studiatissima composizione, siano entrate nel libro perché trascinate dai *Caratteri* assieme ai quali erano quasi certamente state copiate nell’antigrafo»⁶³³.

Sul fatto che, dal canto loro, i *Caratteri* di Teofrasto fossero, invece, un’opera di natura retorica si è discusso a lungo. Matelli, nel suo studio sulla tradizione di questo scritto, ricorda che l’attributo ἠθικοί, spesso presente nel titolo a fianco di Χαρακτῆρες, è stato sovente interpretato dai critici non in senso morale, bensì retorico: la stessa tradizione del testo – tramandato esclusivamente in codici bizantini di argomento retorico – testimonierebbe, infatti, la sua natura, oltreché la sua destinazione, retorica, dal momento che si tratta, nella fattispecie, di una monografia di esercitazioni retoriche pratiche⁶³⁴. Comunque lo si voglia intendere, resta tuttavia piuttosto difficile stabilire con certezza quale fosse la destinazione originaria dell’opera, in quanto – come sostiene Matelli – «non sappiamo [...] ove si possa tracciare una linea di demarcazione netta tra argomenti etici, poetici, retorici o dialettici»⁶³⁵. Resta soltanto, nella prospettiva della storia del testo, il dato di fatto relativo, per l’appunto, all’esclusiva trasmissione del testo, in età bizantina, in codici di argomento retorico.

I codici più antichi a noi giunti che trasmettono l’opera di Teofrasto sono tre: il Paris. gr. 1983 (X sec.), il Paris. gr. 2977 (X-XI sec.), i quali sono, in sostanza, due codici gemelli, e il Vat. gr. 110 (XIII^{ex} sec.)⁶³⁶. Nessuno dei tre – come del resto nessuno dei manoscritti che ci tramandano l’opera – trasmette i *Caratteri* per intero; solo il Paris. gr. 1741, infatti, molto probabilmente li conteneva tutti e trenta⁶³⁷. I primi due conservano i primi quindici *Caratteri*, il Vat. gr. 110 i restanti, dal XVI al XXX. I manoscritti Parigini (accomunati dallo stesso contenuto) sono, di fatto, codici ‘ermogeniani’: oltre ai primi quindici *Caratteri* essi contengono, infatti, i Προγυμνάσματα di

⁶³³ MATELLI 1989, 360-61; 376: «Il legame dell’opera teofrastea con gli opuscoli sui segni attribuiti ad Aristotele rivela inoltre che, almeno nel caso specifico, nell’antigrafo i *Caratteri* non erano inseriti in un contesto retorico. Abbiamo invece l’interessante testimonianza di un momento della tradizione dei *Caratteri* in ambito *semiologico*, se possiamo usare in senso lato questo termine»; 378: «L’aver osservato la presenza dei *Caratteri* entro un *corpusculum* di opere varie d’argomento semiologico [*scil.* l’antigrafo da cui dovevano essere stati copiati i *Physiognomica*, i *Segni del tempo* e i *Caratteri*, cui l’autrice si riferisce anche come ‘*corpusculum περὶ σημείων*’ (vd. *ibid.*, 369; cfr. anche HARLFINGER-REINSCH 1970, 34)] dovrebbe [...] spezzare l’adusata interpretazione di una bivalente fortuna dell’opera, solo in campo etico o retorico». Secondo CONLEY 1994, 230, invece, «*Physiognomika* seems to have been included with the rhetorical works in Paris. gr. 1741 in the belief that it contained useful information about the principles of a part of rhetoric that was almost completely overlooked in the tradition: *hypokrisis*. That idea was not without some foundation, as we find in *Phgn.* a number of passages that could be interpreted as bearing on the connections between outward appearances and ἦθος, hence also διανοία [...]. Byzantine editors seem to have decided early, however, that the *Physiognomika* was out of place in rhetorical compendia, as it never again (except in the case of Ambr. 617) appears in them but only in collections of ‘scientific’ and mechanical works (e.g., Marc. gr. IV. 58 [13th])».

⁶³⁴ Vd. MATELLI 1989, 329-35; l’autrice si richiama, in questo caso, specialmente all’Immisch (vd. IMMISCH 1898, 204). Di parere diverso – come ben ricorda la stessa MATELLI 1989, 333, n. 11 – DIELS 1909, V-VII, XXVI-XXVII, secondo il quale (come si avrà modo di vedere in seguito) si deve solo alla piena età bizantina la lettura retorica del testo, mentre prima esso era stato utilizzato unicamente in chiave etico-morale.

⁶³⁵ MATELLI 1989, 335. Più avanti, la studiosa aggiungerà che «sembra [...] non ci siano validi motivi per credere che una lettura retorica dei *Caratteri* sia un momento necessariamente successivo ad un’altra in chiave etica, alla quale si vogliono attribuire le interpolazioni del testo tradito sospettate dagli studiosi. La funzione primaria della retorica nell’educazione superiore dell’età tardo antica già condusse a selezionare testi, scolî, *excerpta* e introduzioni di vario genere per spiegare il difficile testo di Ermogene [...]: non ci sembra dunque di poter escludere che i *Caratteri*, che sembrano aver subito offerto materia per una riflessione non solo di genere morale, ma anche retorico-poetico, possano essere entrati già allora in *corpuscula* retorici ad uso delle scuole, ove non sarebbe stato fuori luogo anche un esplicito riferimento d’ordine etico» (*ibid.*, 386).

⁶³⁶ Si rimanda a RABE 1912, 321-37; MATELLI 1989, 336-39 per una descrizione e una bibliografia generale relativa a questi manoscritti, oltre che per una rassegna generale (con indicazioni bibliografiche) sugli altri codici contenenti il testo dei *Caratteri* di Teofrasto.

⁶³⁷ Cfr. in part. MATELLI 1989, 364-76 (sulla base della fattura, della composizione del codice e dei dati ricavabili sull’ampiezza della lacuna la studiosa si sente autorizzata ad ipotizzare la presenza, nel Paris. gr. 1741, non di soli quindici *Caratteri* – come era stato generalmente affermato (vd. WENDLAND 1898, 105; RABE 1912, 343; HARLFINGER-REINSCH 1970, 30 [secondo cui è di fatto impossibile ricostruire il numero esatto dei *Caratteri* traditi nel manoscritto]) – bensì di trenta (ma cfr. anche DIELS 1909, XXV-XXVI, il quale era già convinto della possibilità che il codice contenesse l’intera opera teofrastea).

Aftonio, l'*Arte retorica* di Ermogene e brevi opuscoli di argomento retorico, con schemi esemplificativi, indici e sommari alle opere di Ermogene e Aftonio⁶³⁸. Un contenuto siffatto fa quindi pensare che, non molto tempo dopo la composizione del Paris. gr. 1741 (infatti il Paris. gr. 1983 non è di molto posteriore al Paris. gr. 1741) i *Caratteri* – dunque l'opera di colui che fu forse il più celebre tra gli allievi di Aristotele – siano stati fatti rientrare, in sostanza, in quello che doveva essere un *corpus* organico di testi esplicativi della teoria retorica di Ermogene e di Aftonio⁶³⁹. Lo stesso vale per il terzo codice, il Vat. gr. 110, in cui i *Caratteri* XVI-XXX si trovano inseriti all'interno di un gruppo di testi che comprende *excerpta* dal *De inventione* di Ermogene e trattati volti a commentare e spiegare il testo ermogeniano⁶⁴⁰. Come spiega Thomas Conley, in questo manoscritto la destinazione dei *Caratteri* e la sua – per così dire – 'assimilazione' al *corpus Hermogenianum* si fanno ancora più complete: alcuni passi dei *Caratteri*, infatti, appaiono anche a margine del testo, a fianco degli scolii planudei al capitolo del Περί ἰδεῶν di Ermogene dedicato all'ἦθος. Questo significa che Teofrasto veniva senz'altro utilizzato per glossare Ermogene e chiarirne alcuni passi oscuri e, nello stesso tempo, ci rende consapevoli del fatto che i *Caratteri* siano stati presto separati dal contesto 'peripatetico', cui avrebbero dovuto appartenere naturalmente, per essere 'trasferiti' nel contesto, all'epoca ben più comune, delle opere riguardanti la retorica ermogeniana⁶⁴¹.

Alla luce di queste osservazioni è possibile dunque affermare – come ha fatto Conley – che, tra la fine del X e l'XI secolo, sebbene fosse disponibile agli studiosi un manoscritto contenente la *Rhetorica* di Aristotele (il Paris. gr. 1741, per l'appunto), essi, di fatto, non se ne servirono praticamente per nulla e, per quanto riguarda gli studi retorici, continuarono, invece, a concentrarsi nel loro lavoro di studio e revisione del *corpus Hermogenianum*⁶⁴².

⁶³⁸ Per una descrizione accurata del Paris. gr. 1983 corredata da numerosi rimandi bibliografici vd. RABE 1912, 323-32; MATELLI 1989, 339-48.

⁶³⁹ Vd. in particolare RABE 1912, 321-24 (324: «P [scil. il gruppo costituito dal Paris. gr. 1983 e dal Paris. gr. 2977] ist vornherein als grosses Scholiencorpus angelegt; der Kompilator wollte mit dem Text der fünf Aphth.-Herm.-Schriften zusammenstellen, was zum Verständniss der Rhetorik im allgemeinen, zur Einführung in jede Schrift und zur Einzelerklärungen geleistet war»), il quale però considerava, come si è accennato poco sopra, i *Caratteri* un testo di tipo 'non retorico', che doveva, quindi, essere ritenuto estraneo all'insieme omogeneo delle altre opere raccolte nel manoscritto. Matelli, invece, rivedendo la questione sotto nuovi punti di vista, tenendo conto anche delle differenti interpretazioni di cui il testo teofrasteo è stato fatto oggetto nel corso degli studi critici, ritiene che, a priori, non si possa escludere una sua destinazione retorica (cfr. MATELLI 1989, 345). In quest'ottica, Thomas Conley si è mostrato, per esempio, assolutamente convinto del fatto che chiunque abbia deciso quale dovesse essere il contenuto del Paris. gr. 1983 (e quindi anche del 2977) abbia inteso i *Caratteri* come parte integrante del manoscritto, del tutto coerente con il resto del contenuto (cfr. CONLEY 1994, 229).

⁶⁴⁰ Per una descrizione del codice vd. ancora RABE 1912, 322-23; 332-37; MATELLI 1989, 348-59. Il codice, che riveste un'importanza capitale in quanto è il più antico tra i codici che conservano la seconda metà del testo dei *Caratteri*, è stato vergato da tre mani diverse, datate al XIII, XIII-XIV e al XIV sec. Esso ha, in generale, un interesse logico-retorico: oltre ai *Progymnasmata* di Aftonio e all'*Arte retorica* di Ermogene vi compaiono, infatti, anche diversi scritti aristotelici: le *Categorie*, il trattato *Sull'espressione*, gli *Analiti primi*, l'*Isagoge* di Porfirio accompagnata dal commento di Ammonio; seguono, nei restanti fascicoli, vergati dalla stessa mano della fine del XIII sec., alcuni opuscoli miscellanei di commento ai testi menzionati e, naturalmente, i *Caratteri* di Teofrasto. L'unione in un medesimo volume di quest'ultima parte (contenente, per l'appunto, i *Caratteri*), alle opere logiche aristoteliche e ai relativi commentari sembra, però, essere avvenuta in un secondo tempo. Per quanto riguarda la mano che dovette aver vergato questa sezione del manoscritto, Matelli la riconduce all'ambiente di Massimo Planude (cfr. MATELLI 1989, 353 con i rimandi bibliografici indicati alla n. 54). In effetti – come ricorda ancora la studiosa – Planude ebbe certamente un notevole interesse per la retorica di Ermogene ed anche per i *Caratteri* di Teofrasto (cfr. ancora *ibid.* 357: «Egli [scil. Planude] scrisse riassunti, scolii e introduzioni all'*Arte retorica* di Ermogene [vd. *RhG* ed. WALZ 1832-1836, V, 212-597], conservati nei codici Laur. S. Marc. 294 [sec. XIV-XV] e Paris. gr. 2920 [sec. XV]. [...] Nei medesimi codici sono trascritti anche i *Caratteri* I-XV di Teofrasto») In proposito cfr. anche RABE 1912, 332-37; 353.

⁶⁴¹ Vd. CONLEY 1994, 229-30.

⁶⁴² Vd. CONLEY 1994, 230; cfr. però anche le utili osservazioni a p. 224: «Their [scil. of Byzantine scholars] chief interest was not in preserving Peripatetic lore, but in making sense of Hermogenes. Believing, as they did, that in spite of superficial differences, all ancient authorities were talking about the same 'rhetoric', Byzantine readers had a hard time reconciling χαρακτήρες with Hermogenes' ἰδέα. On that subject, on which they found nothing in Hermogenes, they cannot have found much clarification in, e. g. Dionysios' *Demosthenes* [...] or in the Τέχνη of Aristeides [...], for both of them use ἀρετή, χαρακτήρ and ἰδέα in ways that served only to confuse matters

Sembra, però, che qualcosa sia cambiato, nel XII sec., con Anna Comnena, la quale, com'è noto, mostrò una particolare sensibilità per gli studi filosofici, e sotto il cui patrocinio furono redatti alcuni commenti al *corpus* aristotelico, tra i quali si annoverano anche i due commenti alla *Rhetorica* a noi pervenuti, ovvero il commento di Stefano e l'altro celebre commento, rimasto anonimo (per alcuni attribuibile a Michele di Efeso)⁶⁴³. Secondo Conley, essi sono molto significativi in quanto ci

more. [...] It is, I think, commonly accepted that Hermogenes' 'ideas' developed out of the 'characters' of style discussed by Dionysios and Demetrios; and that Hermogenes simply 'worked them out in more details', thus making it possible for us to reconcile Hermogenes with a Peripatetic tradition. *But Byzantine readers did not have such an easy time of it. They did not in any event seem to think of either Dionysios or Demetrios as 'Peripatetic'. The important point, however, is that the purpose of all their discussions is to clarify Hermogenes' observations*» (corsivi miei). Così Conley nota che lo stesso Giovanni Italo, ritenuto autore di un'epitome alla *Rhetorica* aristotelica, in realtà molto probabilmente, componendo il suo testo, non aveva affatto la *Rhetorica* davanti agli occhi; egli la considera, infatti, una sorta di 'opera ideale' cui ispirarsi e, nella redazione del suo scritto, attinge, per l'appunto, non a materiale aristotelico né peripatetico quanto, piuttosto, a ciò che Conley definisce «standard *prolegomena* material» (di cui si dirà fra breve – cfr. CONLEY 1994, 230-35; in proposito si vd. anche ARNESANO 2011, 96-97). Quanto ai motivi per cui i Bizantini non si appassionarono allo studio della *Rhetorica* dello Stagirita, secondo Conley essi vanno ricercati nelle difficoltà racchiuse nello stesso testo aristotelico, che risultava pressoché incomprensibile ai più. Lo studioso americano riporta, infatti, a titolo di esempio, una serie di passi in cui diversi autori, dal IV-V fino al XIV sec., riferendosi allo stile della prosa aristotelica, parlavano di "labirinti", lasciando ad intendere, in questo modo, quanto essa risultasse loro oscura (vd. CONLEY 1994, 236-37).

⁶⁴³ CONLEY 1990, 38: «It was under her [*scil.* Anna's] patronage that several commentaries on works of Aristotle for which no commentaries were available were produced, with Michael of Ephesus and Eustratios of Nicaea as chief scholars. One of these was the commentary on the *Rhetoric* composed by Stephanos in about 1123. Another was the Anonymous commentary, which is much more comprehensive than that of Stephanos and, we have reason to believe, was put together by Michael of Ephesus himself». In proposito cfr. anche BROWNING 1962, 6: «Exegesis of Aristotle begins again in the eleventh or twelfth century with two men whose work survives, Eustratius, Metropolitan of Nicaea, and Michael of Ephesus. The former commented upon certain books of the *Nicomachean Ethics* and sections of the *Organon*, the latter on other books of the *Ethics*, sections of the *Organon*, the *Rhetoric*, the *Physics*, the *Politics*, and a number of zoological and anthropological works»; HUNGER 1978, 402; CONLEY 1994, 238. Per l'edizione dei commenti vd. RABE 1896. Su Stefano (secondo molti Stefano Skylitzes) vd. per es. WILSON 1983, 182 («Stephanus, the author of a commentary on *Rhetoric* who says that he has also written on the *Ethics* [...] does not reveal much about himself. [...] He is perhaps to be identified with Stephanos Skylitzes, the metropolitan of Trebizond, appointed in 1126 but forced to wait for some time before he could take up his appointment. The writer of the second commentary on the *Rhetoric* mentions that his teacher was a metropolitan; the question is then whether Stephanus or Eustratius is meant»); KALDELLIS 2009, 30 con la bibliografia cui l'autore fa riferimento; su Michele di Efeso cfr. ancora *ibid.*, 37-38; brevi cenni bibliografici su Michele anche in SELLARS 2004, 257. KALDELLIS 2009, 19-22 osserva che la composizione di commenti agli autori classici rappresenta una nuova direzione nell'erudizione bizantina, direzione che viene intrapresa, in particolare, proprio a partire dal XII secolo. Se, infatti, commenti di natura 'indipendente' (ovvero non legati ad un 'circolo' come quello di Anna Comnena) erano già stati redatti fin dall'antichità e, soprattutto, dalla tarda antichità, il vero e proprio 'revival' di questo tipo di composizioni si registra esattamente nel XII secolo. Questo avviene, secondo lo studioso, sulla scia di quanto auspicato, un secolo prima, da Michele Psello, il quale aveva fortemente desiderato una rinascita degli studi filosofici. Certamente i commenti ad Aristotele risalenti al XII secolo non possono essere letti – precisa ancora KALDELLIS 2009, 21 – come «part of some self-conscious Psellian program»; essi sono, piuttosto, il prodotto del fortunato tentativo, condotto dallo stesso Psello, di restituire alla filosofia il suo ruolo di sistema di pensiero ancora vitale: «whatever they owed to the circumstances of the early twelfth century, the Aristotelian commentaries [...] constitutes a revival and extension of a genre that was well represented in the scholarly world since antiquity and had its roots in the revolutionary project of a unique man [*scil.* Psellus], who tried to resuscitate ancient Greek thought in eleven-century Byzantium. They were written by and for students of philosophy, and aimed to revive the method and style of the philosophical commentaries of late antiquity» (*ibid.*, 21). In proposito si vd. anche KALDELLIS 2007, 191-224, dove vengono anticipate e preparate alcune delle idee poi sviluppate nel contributo del 2009 dello stesso Kaldellis. Non dello stesso parere era apparso BROWNING 1962, 7-8, secondo il quale, invece, il ruolo di Michele Psello (e del suo allievo Giovanni Italo) nella rinascita dell'esegesi aristotelica a Bisanzio andava in qualche modo ridimensionato, in quanto l'interesse di Psello, così come quello di Italo, era di natura platonica e neoplatonica più che aristotelica: «it has long been a commonplace that the renaissance of Aristotelian exegesis depended ultimately on the renewed interest in and grasp of the ancient philosophical tradition displayed by men like Michael Psellus and John Italus in the eleventh century. But this remains a vague formulation. The tendency of Psellus and John Italus was Platonist and Neoplatonist rather than Aristotelian. The detailed connection and organizational link is missing. The more one examines Byzantine literature, the more one

permettono di farci un'idea a proposito della ricezione della *Rhetorica* a Bisanzio: in questi commenti Aristotele viene visto come il filosofo capace di riaffermare delle verità già note in campo retorico, aggiungendo alla loro trattazione anche elementi normalmente esclusi dalla manualistica più conosciuta. Essi rivelano, inoltre, un'attenzione di tipo 'pratico' – o meglio - 'pragmatico' nei confronti dell'arte retorica, in quanto cercano di evidenziare, nell'opera aristotelica, gli aspetti più confacenti all'insegnamento scolastico. Si tratta, in entrambi i casi (e soprattutto per quanto riguarda il commento anonimo), di opere erudite, ricche di riferimenti e di dottrina. I due commentatori sembrano aver avuto a disposizione, all'epoca della stesura dei testi, più di un manoscritto della *Rhetorica*, e fra i loro desideri non c'era solo quello di spiegare l'opera aristotelica, ma anche quello di cercare di stabilire un testo che fosse massimamente corretto ed attendibile⁶⁴⁴. Nonostante ciò, essi non riuscirono, però, a superare alcune delle difficoltà interpretative che avevano già incontrato gli esegeti precedenti: per esempio, l'entimema continuerà ad essere inteso e trattato come συλλογισμὸς ἀτελής⁶⁴⁵, ed anche il commento alle sezioni dedicate da Aristotele ai τόποι ἐνθυμηματικοί non fornirà alcuna sostanziale novità rispetto all'esegesi tradizionale⁶⁴⁶.

La redazione dei commenti, pur preziosa e condotta con perizia, non fu, quindi, determinante per la fortuna della *Rhetorica* di Aristotele: essa continuò ad essere, infatti, a Bisanzio, una presenza, tutto sommato, piuttosto umbratile e, di fatto, incapace di influenzare in maniera significativa gli studi di retorica. Ciò fu dovuto, con grande probabilità, principalmente alla situazione stessa in cui si trovava Anna, la quale, com'è ben noto, fu allontanata dalla corte per aver tentato di far assassinare il fratello Giovanni e di ostacolarne l'ascesa al trono – e con lei furono allontanati anche gli studiosi del suo circolo (primo fra tutti Eustrazio di Nicea). Tutto il lavoro svolto sui testi aristotelici sotto il patrocinio di Anna rimase, dunque, anche dopo la morte di Giovanni e l'ascesa al

becomes convinced that it never appears spontaneously; it needs a salon, patronage, institutionalized forms». Ecco che, quindi, secondo Browning, vero 'motore' della rinascita degli studi aristotelici sarebbero stati soprattutto i 'circoli letterari' del XII sec.: la scuola patriarcale, il circolo legato alla sebastocratorissa Irene e, non da ultimo, proprio il circolo filosofico e letterario che gravitava attorno ad Anna Comnena. In effetti – ricorda ancora BROWNING 1962, 8 – fu nella Costantinopoli degli anni trenta del XII secolo che Giacomo Veneto lesse e prese confidenza con le opere aristoteliche che poi, tornato in Occidente, avrebbe tradotto in latino. In proposito possono essere utili anche i riferimenti e le osservazioni presenti in WALKER 2001, 6, 11-12. Sulle caratteristiche dei commenti ad Aristotele redatti sotto il patrocinio di Anna cfr. ancora KALDELLIS 2009, 36-38: l'autore rammenta come questi testi siano frutto di una particolare erudizione scolastica, volta a rendere il testo aristotelico comprensibile ed accessibile ai più, e come essi abbiano la caratteristica di presentarsi come veri e propri prodotti di un progetto di collaborazione tra studiosi (per questo motivo diversi autori rimangono anonimi). Utile in proposito, anche se più per un inquadramento del problema in un contesto generale e dal punto di vista del rapporto tra retorica e filosofia, MAGDALINO 1993, 331-56.

⁶⁴⁴ Cfr. in part. CONLEY 1994, 238-39: «Both also exhibit a wide range of exegetical material brought to bear on the text, including "parallel" passages from works by and scholia on Hermogenes and Aphthonios; authors of treatises on figures and tropes [...] and scholia to classical authors [...]. There are also frequent attempts to interpret Aristotle *ex Aristotele*; and references to material found in commentaries on Aristotle's other works, some of them produced in Anna's salon».

⁶⁴⁵ RABE 1896, 130, 18-22: «Καὶ πῶς ἐστὶ συλλογισμὸς ἤτοι ἀτελής, καὶ τί διαφέρει τῶν διαλεκτικῶν, ὅτι ὁ μὲν διαλεκτικὸς τέλειός ἐστι, τὸ δὲ ἐνθύμημα συλλογισμὸς ἀτελής, ἢ ὅτι ὁ μὲν διαλεκτικὸς συλλογισμὸς περὶ παντὸς προτεθέντος γίνεται, τὸ δὲ ἐνθύμημα συλλογισμὸς ἐστὶ περὶ τὰ πολιτικὰ μόνον θεωρούμενος»; 147, 32-35: «Εὐθρον δὲ σχόλιον οὕτως αὐτὸ ἐρμηνεύον, ὅτι λέγεται τοῦτο παρὰ τὴν λέξιν τὸ ἐνθύμημα, διότι ἔλλιπής ἐστιν ὁ συλλογισμὸς· συμ πέρασμα γὰρ εἶπομεν ἄνευ τοῦ προλαβεῖν ἐνθύμημά ἐστι συλλογισμὸς ἀτελής ἔλλιπούς οὕσης μᾶς προτάσεως».

⁶⁴⁶ Cfr. ad esempio RABE 1986, 9, 1-5; 130, 15-27; 156, 31-157, 11; 158, 13-15. In proposito cfr. ancora CONLEY 1994, 239.

trono di Manuele I Comneno, in qualche modo ‘al di fuori’ delle istituzioni ufficiali – e probabilmente anche per questo motivo la sua influenza ne risultò confinata ed indebolita⁶⁴⁷.

Neppure i contatti con l’Occidente, che divennero più frequenti a partire dall’XI-XII sec. (e che in parte possono spiegare il rinnovato interesse generale dei Bizantini per la filosofia aristotelica), furono in grado di stimolare gli studiosi ad intraprendere una lettura attenta della *Rhetorica*, che comincerà ad essere più conosciuta, di fatto, solo a partire dal XV sec., quando ne verranno prodotte nuove copie manoscritte, destinate, però, non tanto ad un consumo interno, quanto, piuttosto, a soddisfare le richieste di libri che venivano da parte di molti Occidentali, soprattutto italiani⁶⁴⁸.

A questo punto del discorso è importante rilevare che, come è stato recentemente messo in evidenza da Arnesano, la *Rhetorica* aristotelica è, di fatto, assente anche in **Terra d’Otranto** (dove, invece, altri testi aristotelici, in particolare di logica, ebbero una grande fortuna, e vennero letti, studiati, copiati e fatti circolare⁶⁴⁹). L’autore ricorda, infatti, che, in area salentina, il trattato aristotelico venne sostituito da ‘veri e propri’ manuali scolastici, scritti da retori più o meno conosciuti, spesso impegnati nell’attività didattica⁶⁵⁰. Nel suo contributo sulla presenza di manoscritti di contenuto retorico in Terra d’Otranto, Arnesano si sofferma in particolare su tre codici, testimoni dei trattati retorici più diffusi nel mondo bizantino: il Paris. gr. 1304 (XIII^{ex} sec.), contenente un trattatello intitolato *Τὰ προλεγόμενα τῆς τέχνης ῥητορικῆς*; il Vat. gr. 1408 (sec. XIVⁱⁿ), contenente i *Προγυμνάσματα* di Aftonio, e il Paris. gr. 2970 (XIV-XV sec.), contenente l’unica testimonianza della circolazione nel Salento dei trattati *Περὶ στάσεων* e *Περὶ εὐρέσεως* di Ermogene di Tarso⁶⁵¹. Quest’ultimo codice, il più significativo dei tre, «fu prodotto – secondo lo studio condotto da Arnesano – all’interno di un sodalizio erudito, fiorito all’inizio del secolo XIV nella zona di Aradeo, interessato alla poesia epigrammatica ed impegnato nella trascrizione dell’*Organon* aristotelico, secondo le modalità proprie del ‘circolo di scrittura’»⁶⁵². Esso «gode – scrive ancora Arnesano – ai nostri occhi di una certa preminenza storico-culturale, sia sui codici ai quali è direttamente collegato, sia sul resto della produzione libraria salentina e, più in generale, italo-greca»⁶⁵³. Lo studio dei trattati di retorica in esso conservati (vale a dire, dunque, delle opere di Ermogene e di Aftonio) era, infatti – ricorda ancora l’autore – appannaggio solo di un’élite molto ristretta, in quanto rappresentava la ‘vetta’ dell’istruzione superiore. Ermogene ed Aftonio erano diffusi e conosciuti, all’epoca, principalmente negli ambienti culturali più importanti d’Oriente: Nicea, Costantinopoli, Tessalonica. Questo spiega, dunque, secondo Arnesano, perché il Salento ci abbia lasciato un solo testimone di Ermogene: «gli scolari che lessero e studiarono il Paris. gr. 2970 erano tra i pochi ad aver intrapreso e superato il livello di istruzione elementare, quello dedicato ai rudimenti della grammatica e accessibile ai più; avevano superato il livello medio di apprendimento, che anche nel Salento poggiava sui manuali di grammatica tradizionali ed era imperniato sulla schedografia. [...] Superata l’*ἐγκύκλιος παιδείσις*, per il ristretto gruppo di studenti salentini il processo di apprendimento di era fatto più difficile: ora i *προγυμνάσματα* erano indispensabili ad acquisire un’istruzione di livello retorico (ed è per questo che gli unici esercizi preparatori copiati nel Salento, tràditi dal Vat. gr. 1408,

⁶⁴⁷ Cfr. BROWNING 1962, 8; CONLEY 1994, 239-40 con gli importanti riferimenti bibliografici indicati dall’autore.

⁶⁴⁸ CONLEY 1990, 40 con i riferimenti bibliografici ivi indicati; ID. 1994, 240-41: «From 1261 until the end of the XIV century, there was a remarkable profieration of new manuscripts of the works of Aristotle. Of those manuscripts extant [...] scarcely half a dozen contain the *Rhetoric*, or even parts of it. In a school text found in Ambr. C 222, from the XIII or XIV century (cfr. TREU 1893), we find Aristotle’s entire corpus recommended to the aspiring student: the organon, physics, meteorology, parts of animals, rhetoric, politics [...]. But the sections on rhetoric are distinctly Hermogenean. Planudes [per cui cfr. quanto si dirà poco oltre] seems to have had some interest in applying “Peripatetic” rigor to the study of rhetoric [...], but his commentaries are all excepted from earlier materials on Hermogenes».

⁶⁴⁹ Vd. ARNESANO 2011, 96.

⁶⁵⁰ Più in generale, sul libro scolastico in Terra d’Otranto cfr. ARNESANO-SCIARRA 2008.

⁶⁵¹ Cfr. ARNESANO 2011, 97-100.

⁶⁵² ARNESANO 2011, 101. Gli scribi identificati dall’autore come copisti di questi codici sono responsabili della copia anche di altri manoscritti di area salentina e di contenuto prevalentemente aristotelico (cfr. ARNESANO-SCIARRA 2008, 440-54 [450-54 per il Paris. gr. 2970], in cui gli autori rivolgono la loro attenzione proprio sulla ‘scuola di Aradeo’; in proposito cfr. ancora ARNESANO 2011, 99-100 con la bibliografia ivi indicata).

⁶⁵³ ARNESANO 2011, 101.

sono riconducibili proprio alla nostra cerchia erudita)»⁶⁵⁴. Dopo i προγυμνάσματα era possibile, infatti, dedicarsi alla trattatistica ermogeniana e raggiungere, così, una preparazione intellettuale solida e di alto profilo, necessaria per affrontare con competenza e serietà la lettura di tutti gli autori classici e postclassici – una lettura (precisa Arnesano) di tipo retorico⁶⁵⁵. La produzione letteraria cui gli studenti, così preparati, si sarebbero rivolti era, com'è noto, assai vasta; oggetto di particolare attenzione fu, però, Aristotele – soprattutto le opere di logica, che furono lette e commentate assieme al manuale di Ermogene, che continuò (a spese dello Stagirita) ad essere l'indiscussa autorità in campo retorico⁶⁵⁶.

Tra coloro che, invece, tra il XIII e il XIV sec., a **Costantinopoli**, dovevano aver letto e studiato la *Rhetorica* di Aristotele viene solitamente menzionato **Massimo Planude**, il quale sarebbe, secondo alcuni, il testimone esemplare di una (presunta, eventuale o probabile) **persistenza di una tradizione di conoscenza della *Rhetorica* anche nell'Oriente greco**. In effetti, nel suo commento al Περί εὐρέσεως di Ermogene si trova una lista di ventun τόποι degli entimemi⁶⁵⁷, lista che ha colpito molti critici moderni per la sua somiglianza con ARISTOT. *Rhet.* 1397a 23-1400b 34 (in cui vengono, per l'appunto, indicati i luoghi per la costituzione degli entimemi)⁶⁵⁸. La somiglianza, in effetti, è indubbia (anche in Planude ci sono, infatti, il «luogo dei contrari», il «luogo delle flessioni simili», il «luogo delle conseguenze» e molti degli altri luoghi entimematici elencati da Aristotele)⁶⁵⁹; com'è indubbia, d'altra parte, la distanza tra le parole di Planude e la dottrina ermogeniana dell'entimema, di cui Planude dovrebbe fornire un commento (dottrina che considera l'entimema come una proposizione elaborata per supportare un'affermazione già espressa)⁶⁶⁰. Tuttavia, la dottrina dell'entimema presentata da Planude non è neppure esattamente quella aristotelica: l'entimema di cui egli parla, infatti, è definito come sillogismo incompleto (συλλογισμὸς ἀτελής) in quanto privo di una delle premesse, ed è proprio questo suo tratto a renderlo adatto alla retorica più che alla dialettica vera e propria⁶⁶¹. L'autore

⁶⁵⁴ ARNESANO 2011, 101. Vd. anche quanto osservato da ARNESANO-SCIARRA 2008, 470-71: «Riguardo al *cursum* scolastico, si può affermare che in Terra d'Otranto vi fu senza dubbio, oltre a quella primaria, un'ampia, seppur incompleta, istruzione secondaria (il *trivium*); mancò invece quasi del tutto quella di livello superiore (il *quadrivium*). Si diffusero le opere dei classici, i trattati grammaticali, i lessici, la schedografia, ma rara fu, ad esempio, la lettura di testi medici e storiografici, addirittura inesistente, fino al secolo XV, quella di testi matematici e platonici. Le fasce mediamente colte, in altre parole, non uscirono dai 'fluidi' programmi della ἐγκύκλιος παιδεία. Solo i circoli di lettura e di scrittura spinsero i propri interessi poco oltre la fruizione dei testi comunemente impiegati nell'apprendimento scolastico. La scuola di Drosos [per cui cfr. ancora *ibid.*, 440-54] e gli ambiti didattici di Aradeo sono le uniche realtà per le quali si profila un *cursum* con una certa organicità, all'interno del quale, oltre alla grammatica e alla retorica, era sicuramente previsto lo studio della logica aristotelica». Come messo bene in evidenza dagli autori, anche nel Salento, come, del resto, in molte aree del mondo bizantino, la scuola ebbe, dunque, prevalentemente una dimensione – per così dire – 'domestica': l'educazione avveniva, infatti, soprattutto all'interno delle famiglie dei preti, i quali trasmettevano le proprie conoscenze ai propri figli e a pochi altri scolari; c'erano, poi, in aggiunta, poche cerchie erudite, guidate da maestri che erano, all'epoca, intellettuali di spicco, i quali non impartivano un'educazione di base, ma seguivano gli scolari legati all'élite intellettuale nel completamento della loro istruzione.

⁶⁵⁵ Cfr. ancora ARNESANO 2011, 102 con la bibliografia cui l'autore rimanda.

⁶⁵⁶ ARNESANO 2011, 103.

⁶⁵⁷ Vd. *RhG* ed. WALZ 1832-1836 [rist. an. Osnabrück], V, 403-410.

⁶⁵⁸ CONLEY 1990, 40-42 con la bibliografia ivi indicata.

⁶⁵⁹ Vd. quanto nota GRIMALDI 1988, 292-93.

⁶⁶⁰ Cfr. CONLEY 1990, 41; VALIAVITCHARSKA 2013, 252 («in the Hermogenic *corpus* the term [*scil.* enthymema] is used as the elaboration of a supporting statement for a proposition»). Per l'entimema ermogeniano cfr. HERMOG. *Inv.* 150, 16-151,2 RABE 1913: «Τὸ δὲ ἐνθύμημα δόξαν δορυμύτητος ἀποφέρεται μείζονα γνωσθέν, ὃ τί τέ ἐστι καὶ ὅπως ἐύρίσκειται καὶ ὅπου. καὶ γὰρ ἡ τάξις αὐτὴ τὴν τῆς δορυμύτητος δόξαν ἐξ ἀνάγκης αὐτῶ προστίθει· δεῖ γὰρ τεθέντος κεφαλαίου λῦσαι πρῶτον ἀπὸ τῆς ἐνστάσεως ἢ ἀντιπαροστάσεως, εἴτα προσλαβεῖν τὸ ἐπιχειρήμα εἰς κατασκευὴν ἀπὸ τῆς περιστάσεως, εἴτα ἐργάσασθαι ἀφ' ὧν τὴν ἐργασίαν ἔφαμεν γίνεσθαι τοῦ ἐπιχειρήματος, εἴτα τὸ ἐνθύμημα ἐπενεγκεῖν τῇ ἐργασίᾳ». In proposito si aggiungeranno informazioni *infra* al § 3.b.

⁶⁶¹ Vd. *RhG* ed. WALZ 1832-1836 [rist. an. Osnabrück], V, 403, rr. 11-22: «Ἐνθύμημά ἐστι συνεστραμμένος συλλογισμὸς ἀτελής καθ' ἑν ἀξίωμα· ἕτεροι δὲ φασιν, ὡς ἐνθύμημά ἐστι τοῦ προηγουμένου ἐπιχειρήματος συμπέρασμα, προσαγόμενον τῷ ζητήματι ἐν μιᾷ περιόδῳ· διαφέρει δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἐνθυμήματος, ὅτι ἐν μὲν τῷ συλλογισμῷ πάντα τὰ λήμματα τιθέντες κατὰ τὴν ἰδίαν τάξιν ἐπιφέρομεν τὸ συμπέρασμα· ἐν δὲ τῷ ἐνθυμήματι οὐ πάντα τὰ λήμματα τῆς ἐπιφορᾶς εἰπεῖν ἀναγκαῖον· ἀλλ' ἢ τὰ λήμματα παραλείπομεν, ἢ τὴν ἐπιφορᾶν, οὕτε μὴν τάξει χρώμεθα· ὥστε πρότερον μὲν εἶναι τὰ λήμματα, ἐπὶ πᾶσι δὲ τὴν ἐπιφορᾶν· ἀλλ' ὡς ἂν τύχη, λόγον εἰσφέρομεν· καὶ οὕτω μὲν Ἀλέξανδρος». Dei rapporti tra l'entimema e l'epichirema si è detto al § 2.a; per la questione della distinzione tra un sillogismo completo 'dei filosofi' (τέλειος) e un sillogismo incompleto 'dei retori' cfr. il § 2.d, in cui si analizzano alcuni aspetti problematici della terminologia dei

indugia, di seguito, nell'elencare i luoghi secondo i quali è possibile formulare correttamente gli entimemi; e se essi echeggiano – come si è detto – i luoghi aristotelici, gli esempi che vengono riportati sono, invece, di chiarissima ed evidente derivazione stoica⁶⁶²: tra l'altro, uno dei principali aspetti dichiarati come identificativi dell'entimema in qualità di struttura logico-retorica è il fatto di derivare da un'incompatibilità (μάχη) o da una conseguenza (ἀκολουθία), esattamente come avveniva già in Demetrio e, soprattutto, com'era comune nell'esegesi stoica dei trattati logici aristotelici⁶⁶³. Per questo, secondo Conley considerare Massimo Planude testimone della persistenza di una tradizione aristotelica 'genuinamente' intesa negli studi di retorica a Bisanzio non è propriamente corretto (anche se sicuramente Planude conobbe la *Rhetorica*, com'è testimoniato dal fatto che fu uno dei copisti del Vat. gr. 1340, fra i testimoni del testo del trattato⁶⁶⁴); ma non è corretto soprattutto perché questo commento al Περί εὐρέσεως di Ermogene in realtà non è di Planude⁶⁶⁵: esso appare, infatti, in forma identica, già in uno scolio anonimo del manoscritto Paris. gr. 2977 (XI sec.), a cui lo 'pseudo-Planude' potrebbe, dunque, essersi ispirato⁶⁶⁶. Tralasciando, dunque, la questione specifica della paternità (e quindi delle fonti) del commento, resta, però, il dato di fatto dell'effettiva ed indubitabile presenza di 'echi aristotelici' nell'opera⁶⁶⁷.

commentatori aristotelici riguardo all'entimema aristotelico (e si nota la presenza di una distinzione molto analoga a questa in un passo del commento anonimo al Περί στάσεων di Ermogene – vd. RABE 1931, 234, rr. 5-9). Secondo CONLEY 1990, 41 la fonte cui l'autore si riferisce in questo passo è Alessandro Numenio (retore del II sec. d. C. – vd. KENNEDY 1972, 618; WALDE 1996), o Neocle (menzionato poco dopo, di seguito al passo sopra citato [RhG ed. WALZ 1832-1836, V, 403, rr. 22-24]; anch'egli, come Alessandro figlio di Numenio, retore del II sec. d. C. – per cui cfr. WEIBENBERGER 1996^c).

⁶⁶² Come esempio di entimema tratto dai contrari, viene citato, per es., il classico esempio stoico: «εἰ οὐκ ἡμέρα ἐστὶ, νύξ ἐστὶν· ἀλλὰ μὴν οὐκ ἐστὶν ἡμέρα, νύξ ἄρα ἐστὶν» [RhG ed. WALZ 1832-1836, V, 409, rr. 17-18].

⁶⁶³ Cfr. ad es. RhG ed. WALZ 1832-1836, V, 407, rr. 7-10: «Ἐπεὶ δὲ πᾶν ἐνθύμημα, ὡς ἔφαμεν, ἢ ἐκ μάχης ἢ ἐξ ἀκολουθίας γίνεται, ἀναγκαῖον περὶ ἀκολουθίας καὶ μάχης εἰπεῖν». Si cfr. ancora DEM. *De eloc.* 30: «τὸ δ' ἐνθύμημα διάνοιά τις ἦτοι ἐκ μάχης λεγομένη <ἢ> ἐν ἀκολουθίας σχήματι» (trad. MARINI 2007, 60: «L'entimema è un pensiero espresso per refutazione o nella forma di una conseguenza logica»). In proposito si rinvia ancora ai §§ 2.a (punto iv) e 2.c.

⁶⁶⁴ In proposito si rimanda ancora *infra* § 4.b (iv).

⁶⁶⁵ In proposito cfr. anche HEATH 2005, 2-3.

⁶⁶⁶ Vd. CONLEY 1990, 41-43 con i numerosi riferimenti bibliografici indicati nel testo [del Paris. gr. 2977 si è parlato poco sopra, a proposito della tradizione del testo dei *Caratteri* di Teofrasto]. Un caso analogo a questo si trova, secondo CONLEY 1994, 226-27, molto prima dell'epoca planudea, in un passo di Minuciano il Giovane (III sec. d. C.), in cui l'entimema viene considerato non tanto una proposizione elaborata per fare da supporto ad un'affermazione precedentemente espressa (come avviene, per l'appunto, nella tradizione ermogeniana), quanto piuttosto un'induzione compressa, in cui ciò che manca viene integrato dall'ascoltatore: «Τὰ δὲ ἐνθυμήματα ὠνόμασται, ἢ ὅτι ὁ ῥήτωρ αὐτὸς αὐτὰ εὗρηκε καὶ ἐνθυμεῖται, ἢ ὅτι προσενθυμείσθαι τοῖς δικασταῖς, εἴ τι ἐλλείπει, καταλείπει· ἔχουσι δὲ ἐλλείμματα οἱ ῥητορικοὶ συλλογισμοὶ καὶ ταύτη διαφέρουσι τῶν ἐν φιλοσοφία συλλογισμῶν, ὅτι οἱ μὲν τὰ συμπεράσματα ἐπάγουσιν, οἱ δὲ τὸ συμπεραίνόμενον ἐκ τῶν προτάσεων καὶ κατασκευῶν τῶν δικαστῆ προσενθυμηθῆναι καταλείπουσιν, οἷον· 'ὁ γὰρ οἷς ἂν ἐγὼ ληφθεῖν ταῦτα πράττων καὶ κατασκευαζόμενος, οὗτος ἐμοὶ πολεμεῖ, κἂν μὴπω βάλλῃ μηδὲ τοξεύῃ'. Ἡ ἐπαγωγή λείπει εἰς τὸ τέλειον συλλογισμὸν εἶναι· ἀλλὰ Φίλιππος ταῦτα πράττει, ἐξ ὧν ἀλωσόμεθα ἡμεῖς· Φίλιππος ἄρα ἡμῖν πολεμεῖ'. Δοκεῖ δὲ τὰ καὶ ἡ συνεστραμμένη ἐκ τῶν πρώτων κατασκευῶν ἐπαγωγή ἐνθύμημα εἶναι» (RhG ed. WALZ 1832-1836, IX, 604, 14-605, 10). Esempi simili in proposito si trovano ancora in CONLEY 1994, 227. Tuttavia passi di questo genere, in cui nozioni peripatetiche in senso lato si affiancano ad interpretazioni che si avvicinano alla retorica ermogeniana, nel tentativo di trovare un accordo tra teorie sentite come distanti e difficili da conciliare non possono certo essere intese – chiosa lo studioso americano – come un segno di erudizione, quanto piuttosto di «erudita disperazione»!

⁶⁶⁷ In proposito vd. ancora CONLEY 1990, 42-43, secondo il quale Alessandro Numenio o Neocle sono le fonti più plausibili per questo testo. Alessandro Numenio e Neocle sono, assieme ad Arpocrazione (vd. KENNEDY 1972, 618), anche le fonti del cosiddetto *Anonymus Seguerianus* (cfr. KENNEDY 1972, 616-19), un anonimo trattato di retorica, redatto presumibilmente all'inizio del III sec. d. C. e conservato in un solo manoscritto (Paris. gr. 1874, XIII sec.), edito per la prima volta nel 1840 dal suo scopritore, il francese Nicolas Séguier de Saint-Brisson (1773-1854). Per una moderna edizione del testo e per ulteriori approfondimenti circa la natura dell'opera, le sue fonti e le ipotesi relative all'autore (per cui GRAEVEN 1891, XXV-XXXIII aveva formulato l'ipotesi, oggi priva di credito [vd. HEATH 2005, 2 con i riferimenti bibliografici indicati], che si chiamasse Cornuto, generando una certa confusione con Cornuto, il filosofo stoico del I sec., che sappiamo aver scritto opere di retorica) cfr. PATILLON 2005, V-LXXIV; HEATH 2005, in part. 1-10. Il trattato a noi giunto è, in ogni caso, la forma abbreviata di uno scritto più ampio, che per il momento risulta perduto, dal quale, secondo HEATH 2005, 2-3, 14, 28-29, derivano sia il commento al Περί εὐρέσεως attribuito a Planude, sia l'anonimo commento alla stessa opera ermogeniana edito in RhG ed. WALZ 1832-1836, VII, 697-860. L' *Anonymus Seguerianus* mostrerebbe, in effetti,

Questo non dovrebbe significare altro, tuttavia, se non che nell'Oriente greco dell'XI sec. qualcuno aveva già manifestato, in modo più o meno preciso e consapevole, un certo interesse e una certa qual conoscenza (anche indiretta o mediata da altre fonti) della *Rhetorica* di Aristotele – un interesse che, senz'altro, non era rimasto totalmente spento nemmeno nei secoli precedenti, ma che, anche se in modo latente, aveva continuato a mantenere in vita il trattato aristotelico preservandolo fino ai giorni nostri⁶⁶⁸.

Proprio nel tentativo di trovare e di ripercorrere le tracce di quest'“interesse” verso una retorica di tipo ‘aristotelico’, Thomas Conley, nel suo importante contributo del 1994 sulla **ricezione bizantina della tradizione retorica peripatetica**, è risalito indietro nel tempo rispetto all'epoca di Planude, soffermandosi a lungo sulla questione di questi ‘echi aristotelici’, evidentissimi anche in diversi *prolegomena* bizantini, in particolare negli anonimi commenti alla retorica di Ermogene raccolti da Walz nel VII volume dei *Rhetores Graeci*. I richiami, certo non frequentissimi, ma, d'altro canto, nemmeno sporadici, in queste brevi opere, a concetti tipici della retorica aristotelica avevano portato molti studiosi moderni, infatti, ad insistere ancora sull'ipotesi dell'esistenza, addirittura a partire dal IX secolo (quindi in un periodo sicuramente precedente al momento in cui – come si è detto-, sotto il patrocinio di Anna Comnena, furono redatti i commenti alla *Rhetorica*), di una vera e propria ‘rinascita’ degli studi aristotelici nel mondo bizantino, rinascita che avrebbe condotto, accanto ad una maggiore proliferazione di manoscritti di contenuto aristotelico (o comunque, più in generale, peripatetico), anche ad una loro lettura e diffusione sempre più capillare e ad un loro impiego sempre più consistente all'interno delle scuole di retorica e di filosofia⁶⁶⁹. Tuttavia, secondo Conley, se certamente si può osservare – come si è già sottolineato in precedenza - una sorta di ripresa degli studi peripatetici a Bisanzio a partire dal X-XI sec., questo concetto non può sicuramente essere esteso al campo della retorica, in quanto non esiste evidenza alcuna a proposito del fatto che le opere di Aristotele (e/o, come si dirà più avanti, di Teofrasto) siano entrate a far parte integrante del *curriculum* retorico e scolastico bizantino⁶⁷⁰.

Se, dunque, almeno fino all'epoca di Anna Comnena non c'è stata alcuna reale rinascita degli studi di retorica aristotelica a Bisanzio, come è possibile, di nuovo, rendere ragione di quei riferimenti inseriti dai Bizantini nei loro commenti alle opere ermogeniane, riferimenti che sembrano in effetti presupporre la conoscenza della *Rhetorica* aristotelica? Si era estesa la possibilità di accedere ai manoscritti contenenti il trattato o, più semplicemente, tali riferimenti e citazioni appartenevano ad un consolidato ‘bagaglio culturale’ cui i commentatori attingevano più o meno consapevolmente? Pressoché scontato anticipare che Conley

una chiara dipendenza, nell'esposizione della materia, da fonti di natura aristotelica (o, più in generale, peripatetica) e notevoli somiglianze con i due commenti al Περὶ εὐρέσεως di Ermogene appena menzionati (in proposito cfr. HEATH 2005, 2-7 e VALIAVITCHARSKA 2013, 252 con la bibliografia indicata nei testi). HEATH 2005, 8-9 denuncia, però, una notevole disomogeneità nell'*Anonymus Seguerianus* per quanto concerne l'interpretazione e l'uso di ἐνθύμημα e di ἐπιχείρημα: l'anonimo autore, infatti, nel tentativo di raccogliere le informazioni provenienti dalle varie fonti cui si riferisce, finisce con il sovrapporre definizioni piuttosto diverse del concetto, e con l'affiancare alla dottrina aristotelica la tradizione bizantina più recente, rappresentata in particolare, come si vedrà, dagli studi ermogeniani. Secondo VALIAVITCHARSKA 2013, 259-60 affiancare definizioni di un medesimo concetto tra loro stridenti non produceva, però, presso i grammatici e i retori bizantini, ulteriore confusione nello studio e nell'analisi degli elementi del discorso retorico: anzi, la presenza di accezioni molto diverse serviva loro di stimolo per l'esercizio del giudizio critico e per l'elaborazione di nuovi schemi retorici e logici.

⁶⁶⁸ Recentemente è stata osservata, inoltre, una persistenza piuttosto significativa di elementi e termini chiaramente riferibili alla *Rhetorica* di Aristotele – o meglio, ad un ‘filone aristotelico’ negli studi retorici - anche in alcuni scoli bizantini, dove, in particolare, il termine ἐνθύμημα non viene sempre usato – come ci aspetteremmo – nel significato ermogeniano di ‘argomento di sostegno ad una tesi’; talora, infatti, quest'accezione si trova affiancata (e financo sostituita) da quella più propriamente aristotelica di ‘sillogismo fondato su un'opinione verosimile’. In proposito cfr. VALIAVITCHARSKA 2013, 252-53, 255: l'esempio principale su cui si sofferma l'autrice è lo SCH. IL. Π 446-447 ERBSE: «Ἰσχυρότατα ἀντίλεγει μιμήσεσθαι φάσκουσα καὶ τοὺς ἄλλους τὴν Διὸς διάθεσιν· ἡ γὰρ ὑπόδειγμα ὥσπερ τοῖς ὑπηκόοις εἶναι τὸν βασιλέα. Ἔστιν οὖν τὸ κατὰ παράθεσιν ἐνθύμημα» [IL. Π 445-447: «αἶ κε ζῶν πέμψης Σαρπηδόνα δν δὲ δόμον δέ, / φράζω μὴ τις ἔπειτα θεῶν ἐθέλῃσι καὶ ἄλλος / πέμπειν δν φίλον υἱὸν ἀπὸ κρατερῆς ὕσμίνης»]. Secondo la studiosa l'ἐνθύμημα κατὰ παράθεσιν di cui parla lo scoliasta è qui da intendersi come un ‘sillogismo basato su un'opinione accettabile, plausibile’, coerentemente con l'interpretazione aristotelico-peripatetica della dottrina stessa dell'entimema. La studiosa osserva, inoltre, che, negli scoli bizantini, in linea generale è più soggetto ad oscillazioni tra interpretazioni peripatetiche ed ermogeniane proprio il concetto di ἐνθύμημα (con il quale spesso si indica un certo tipo di sillogismo o, per estensione, un ragionamento logicamente strutturato e plausibile o verosimile sulla base dell'esperienza comune); l'ἐπιχείρημα, invece (sui cui complessi rapporti con l'entimema si è detto al § 2.a), sembra essere oggetto di un tipo di interpretazione più uniforme, che sovente lo intende essenzialmente come ‘ragionamento’ in senso generico. In proposito vd. VALIAVITCHARSKA 2013, 253-54.

⁶⁶⁹ Cfr. CONLEY 1994, 217, 221.

⁶⁷⁰ Cfr. ancora CONLEY 1994, 217-18.

propenderà del tutto per la seconda ipotesi, portandone a sostegno diversi esempi e dati di fatto ben documentati.

Il primo esempio riguarda un commento al Περὶ στάσεων di Ermogene attribuito a **San Nilo** (910-1004), il fondatore del monastero di Grottaferrata, e conservato nel ms. Paris. suppl. gr. 670 (XI sec.), in cui si trovano alcuni riferimenti che lasciano presupporre una discreta conoscenza della *Rhetorica* aristotelica da parte dell'estensore del commento⁶⁷¹. Tuttavia, come è stato messo in evidenza dallo stesso Conley, il materiale 'aristotelico' utilizzato per il commento non proviene, in realtà, dalla *Rhetorica*, bensì, molto più plausibilmente, dai *Topica* e dai relativi commenti tardo-antichi agli stessi *Topica* e all'*Organon* aristotelico. Per il suo commento Nilo (o chi per lui) avrebbe attinto, dunque, secondo Conley, a materiale ben più antico, raccogliendo, probabilmente, informazioni tratte da alcuni scoli ad Ermogene che erano, all'epoca, a sua disposizione, e che prevedevano, naturalmente, la conoscenza dell'*Organon* aristotelico e dei suoi principali commenti tardo-antichi⁶⁷². In effetti, le indagini dello studioso americano mettono in evidenza il fatto che tutti i riferimenti ad Aristotele, a Teofrasto e, in generale, ai Peripatetici presenti nei commenti ad Ermogene rimandano allo stesso ambiente ateniese e alessandrino che fu responsabile della compilazione dei commentari al *corpus* aristotelico – esclusa la *Rhetorica*, per cui l'interesse dei commentatori fu, in generale, sempre del tutto marginale⁶⁷³.

Un altro esempio significativo su cui si concentra l'attenzione dello studioso americano è rappresentato da alcuni passi degli **anonimi Prolegomena ai libri Περὶ στάσεων di Ermogene** editi da Rabe nel XIV volume dei *Rhetores Graeci* (e da alcuni attribuiti ad Atanasio di Alessandria)⁶⁷⁴. L'autore di quest'esposizione preliminare alla lettura della dottrina ermogeniana delle στάσεις si preoccupa, innanzi tutto, di assegnare alla retorica il suo giusto ruolo tra le varie discipline che, nel complesso, costituiscono la filosofia. Per far ciò introduce una classificazione del λόγος in cinque tipologie – classificazione che egli ritiene essere, in origine, peripatetica, ma che non suona affatto tale a chiunque abbia una qualche dimestichezza con la retorica dello Stagirita:

«Τὸν δὲ δὴ λόγον διεῖλον οἱ μὲν Περιπατητικοὶ εἰς πέντε, εἰς ἐὺκτικὸν· 'πότνι' Ἀθηναίη, ἐρυσίπολι, δῖα θεάων', προστακτικὸν· 'βάσζ' Ἰθι, Ἰρι ταχεῖα', ἐρωτηματικὸν· 'οὐχ ὁ τροφίμος σου, πρὸς θεῶν, Ὀνήσιμε', καὶ τὰ λοιπὰ, ἀποφαντικὸν· 'Τιόθεν με φέρων ἄνεμος Κιζόνεσσι πέλασσε', κλητικὸν· 'δεῦρο πάροισ' ἔλθοῦσα, φίλον τέκος, ἴξεν ἐμεῖο'. Οἱ δὲ Στωικοὶ προστιθέασι τούτους καὶ ἄλλους ἕξ»⁶⁷⁵.

Lo stesso si può dire – come fa ancora notare Conley - per il discorso con cui l'anonimo apre i suoi prolegomeni, in cui il λόγος è oggetto di una suddivisione in ἐνδιάθετος e προφορικός che ha ben poco di genuinamente peripatetico:

«Ὁ λόγος τοίνυν ἐστὶ διττός, ὃ μὲν ἐνδιάθετος, ὃ δὲ προφορικός· περὶ γὰρ τοῦ καθόλου οὐδεὶς <ἡμῖν> λόγος, ἀπέραντος γὰρ καὶ διὰ τοῦτο ἀκατάληπτος. Ἄλλ' ἐπειδὴ οἱ φιλόσοφοι ἐκάστου πράγματος ὄρους ἤγουν ὑπογραφὰς λαμβάνουσιν, ὀρίσωμεν τούτων ἐκάτερον. Λόγος ἐστὶ τοίνυν ἐνδιάθετος διάνοια ἀνθρώπου ἐν τῷ διαλογίζεσθαι, τί λέγειν ἢ πράττειν δεῖ. Ἐπειδὴ οὖν δεῖ τοὺς ὄρους ἀπὸ γένους καὶ διαφορῶν συνίστασθαι, ἔχει διάνοιαν μὲν τὸ γένος, καὶ γὰρ τὸ θεῖον καὶ οἱ ἄγγελοι διανοοῦνται καὶ τὰ ἄλλα ζῶα· τῷ δ' εἰπεῖν 'ἀνθρώπου' καὶ 'τί λέγειν ἢ πράττειν δεῖ' τὸ ἴδιον περιεῖληφε. [...] Ὁ δὲ προφορικός οὕτως ὀρίζεται 'δήλωσις ἀνθρώπου διανοίας διὰ φωνῆς'. πάλιν τὸ 'δήλωσις' κοινὸν πρὸς ἅπαντας, τὸ δὲ 'ἀνθρώπου' ἴδιον, τὸ δὲ 'διὰ φωνῆς' πρὸς ἀντιδιαστολὴν τοῦ ἐνδιαθέτου. [...] Τοῦτον οὖν τὸν λόγον ὑποδιαιοῦμεν εἰς δύο, εἰς θεωρητικὸν καὶ πρακτικόν»⁶⁷⁶.

Se queste suddivisioni possono, in qualche modo, essere ricondotte ad un ambiente tardo-peripatetico e stoico in senso lato, va tuttavia osservato che la loro origine si colloca tutta in campo dialettico – e certamente non retorico-, e che il loro obiettivo sta, per l'appunto, nel trovare il modo di legittimare la retorica mostrandone

⁶⁷¹ Vd. CONLEY 1994, 220 con la bibliografia cui rimanda l'autore; per il testo cfr. *RhG* ed. WALZ 1832-1836, VII.1, 104-696.

⁶⁷² Vd. CONLEY 1994, 221: «On the one hand, it is possible to assert that on some subjects, it is indeed Aristotle's authority to which Neilos (if it was Neilos) appeals [...], even sometimes wrongly [...]. But Neilos's elucidations are in any event drawn from the *Topics*, or commentaries on the *Topics*, not the *Rhetoric*. [...] Thus, either the 'Aristotelian' material in the commentary is itself old, and not a contribution by Neilos; or it is a contribution by Neilos, but nevertheless still old, collating information found in two sets of scholia on Hermogenes available to him».

⁶⁷³ Cfr. ancora CONLEY 1994, 221.

⁶⁷⁴ Cfr. *RhG* ed. RABE 1931, XIV, 183-228.

⁶⁷⁵ *RhG* ed. RABE 1931, XIV, 186, 17-187, 4.

⁶⁷⁶ *RhG* ed. RABE 1931, XIV, 184, 1-185, 10.

i legami con la dialettica⁶⁷⁷. In questo contesto assume particolare rilievo il riferimento, da parte dello stesso autore dei *Prolegomena*, a coloro che sarebbero stati, a suo avviso, i responsabili dell'elaborazione di una distinzione tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός, onverosia **Lolliano e Teofrasto**:

«Ἄλλὰ τὸν μὲν ἐνδιάθετον λόγον ἄλλοι τε κοσμοῦσι καὶ Λολλιανὸς καὶ Θεόφραστος. Τοῦτον δὲ τὸν προφορικὸν λόγον δύο τέχναι διείλοντο, ἢ τε γραμματικὴ καὶ ῥητορικὴ· ἀλλὰ περὶ μὲν τῆς γραμματικῆς τοῖς ταύτην ἀκριβῶς ἐπισταμένοις καταλείψομεν, περὶ δὲ τῆς ῥητορικῆς, ὅπως τε ἐξ ἀρχῆς προήλθε καὶ ὅτι ἐκ θεῶν ὤφθη καὶ πῶς εἰς ἀνθρώπους ἦλθε καὶ τίς ἂν εἴη, σκεψόμεθα»⁶⁷⁸;

riferimento che trova corrispondenza anche in un *excerptum* del ms. Paris. gr. 3032⁶⁷⁹ riportato da Fortenbaugh, Huby e Sharples tra le fonti per la ricostruzione della vita e delle opere di Teofrasto:

«Ὅτι τὸν ἐνδιάθετον λόγον κοσμοῦσι αἱ τέχναι αὗται αἱ Λολλιανοῦ καὶ Θεοφράστου περὶ ἐπιχειρημάτων καὶ ἐνθυμημάτων <γεγραμμένα αἱ διδάσκουσαι> ποίοις ἐνθυμήμασι δεῖ χρῆσθαι τὸν κατηγοροῦντα καὶ συμβουλευόντα καὶ ἐγκωμιάζοντα»⁶⁸⁰.

In effetti l'autore dei *Prolegomena* su cui ci siamo brevemente soffermati è stato considerato la fonte del passo contenuto nel Paris. gr. 3032. In realtà, però, dal confronto tra il testo del commento bizantino e il manoscritto risulta ben chiaro che nel primo – lo ha fatto ben notare ancora Conley – non si fa menzione delle τέχναι di Lolliano e/o Teofrasto incentrate su entimemi ed epichiremi. Il riferimento a Lolliano e Teofrasto nei termini previsti dall'autore dei *Prolegomena*, così come la suddivisione del λόγος nei cinque tipi sopra ricordati, corredati di esempi, si trova, invece – secondo le ricerche condotte da Conley – in un anonimo scolio ad Aftonio, il quale era certamente (lo si è ribadito più volte), anche nell'XI secolo, una delle indiscusse autorità in campo retorico⁶⁸¹.

Alla luce delle osservazioni fin qui condotte, ai fini di una migliore contestualizzazione di alcuni degli aspetti che verranno immediatamente evidenziati nei paragrafi seguenti a proposito del contributo agli studi di retorica offerto dai Greci emigrati in Italia tra XIV e XV sec., risulterà particolarmente significativo tener conto del fatto che il sistema retorico illustrato da Ermogene (e profondamente radicato – come si è visto – nella tradizione bizantina) verrà presto, proprio su iniziativa dei Greci, confrontato e messo in relazione con la dottrina dei *tria genera elocutionis* (*genus humile, genus mediocre, genus grave*), fondata sul rapporto fra stile e argomento del discorso oltre che sulle 'qualità' o 'virtù' cui l'oratore deve mirare nella sua esposizione – dottrina che, sviluppatasi probabilmente in epoca ellenistica, fu teorizzata per la prima volta, nel I sec. a. C., dall'autore della *Rhetorica ad Herennium*, per essere poi compiutamente esposta da Cicerone, in particolare nell'*Orator*, e che fu destinata ad avere un grande successo principalmente nell'Occidente latino⁶⁸².

La teoria retorica aristotelica, dunque, nel primo Rinascimento fu letta e interpretata secondo svariati punti di vista, che dipendevano dalla diversa formazione e provenienza e dai diversi profili personali dei vari rappresentanti del Rinascimento. Secondo Green tale molteplicità di

⁶⁷⁷ Cfr. CONLEY 1994, 225: «Like much else in those *prolegomena* composed in the “university” setting in 4th and 5th century Athens, the point seems to be to legitimate rhetoric by demonstrating its close ties to dialectic».

⁶⁷⁸ *RhG* ed. RABE 1931, XIV, 188, 6-13.

⁶⁷⁹ Per una bibliografia su questo codice, di contenuto retorico e vergato in Calabria nel X sec. in minuscola “ad asso di picche”, cfr. in part. ARNESANO 2011, 97-98, nn. 28-29.

⁶⁸⁰ FORTENBAUGH-HUBY-SHARPLES 1993, 516-17, fr. 673A. Traduzione a cura dei curatori (*ibid.*): «Internal reason is ordered by the technical writings of Lollianus and Theophrastus on epicheremes and enthymemes. They explain the sorts of enthymemes which ought to be used by the person who act as prosecutor and engages in deliberation and speaks in praise».

⁶⁸¹ Cfr. ancora CONLEY 1994, 226; per lo scolio ad Aftonio cfr. *RhG* ed. WALZ 1832-1836, II, 565-684 (in particolare vd. 661, 3-663, 27).

⁶⁸² Cfr. KENNEDY 1972, 96-101; 103-36; vd. anche WOOTEN 1987, XVII («Hermogenes' system soon replaced the concept of the three styles – the plain, the middle and the grand – which had probably been developed during the Hellenistic period but which first appears in the *Rhetoric to Herennius*»), e 131-32.

approcci può essere ricondotta fondamentalmente ai tre principali modi di intendere il trattato greco nel momento della sua più concreta reintroduzione nel dibattito culturale dell'Occidente (quindi nella prima metà del XV sec.)⁶⁸³:

(1) come una sorta di appendice aggiunta ai trattati etici o dialettici di Aristotele (si tratta, in questo caso, di una lettura che risente fortemente dell'eredità medievale, e che, di fatto, in alcuni dei primi Umanisti, se è ancora presente, sta sullo sfondo di un'esegesi del testo che si fa sempre più precisa e puntuale);

(2) come l'illustrazione di una dottrina assolutamente coerente con la teoria retorica platonica e con il sistema ermogeniano delle *îδέαι* di stile (posizione prevalente nell'Oriente greco e presso alcuni dotti greci);

(3) come un'anticipazione delle teorie retoriche di Cicerone e Quintiliano.

Nei paragrafi che seguono si cercherà, partendo da questi dati, di mettere in evidenza il modo (spesso innovativo a fronte dei presupposti medievali) in cui alcuni tra i più noti umanisti (nella fattispecie coloro i quali, nei loro scritti, hanno manifestato maggior interesse per gli studi retorici) si sono rivolti al testo della *Rhetorica* di Aristotele. Questo renderà più comprensibile la loro posizione (o, al contrario, la mancanza di una posizione chiaramente espressa) su un elemento più circoscritto – ma fondamentale ai fini della nostra ricerca – della dottrina retorica aristotelica, ovvero la questione dell'entimema⁶⁸⁴.

b. Le forme dell'entimema nella retorica di Giorgio di Trebisonda

(i). L'ingresso della *Rhetorica* aristotelica nel mondo rinascimentale e la controversia platonico-aristotelica del Quattrocento: alcuni cenni. Nel suo importante contributo sulla ricezione della *Rhetorica* aristotelica nel Rinascimento Green ricorda come l'opera abbia fatto il suo vero e proprio ingresso nelle discussioni umanistiche quattrocentesche nel momento in cui scoppiò la grande e celebre controversia sulla superiorità e sui rispettivi meriti delle filosofie platonica ed aristotelica⁶⁸⁵.

Com'è noto, la controversia ebbe inizio negli anni 1438-1439 al Concilio di Ferrara e Firenze, in cui i Greci bizantini avevano fatto un appello alla riconciliazione tra le Chiese greca e latina, in modo tale da poter assicurare il sostegno dell'Occidente all'Impero orientale, ormai prossimo alla caduta⁶⁸⁶. Tra coloro che avevano accompagnato Giovanni VIII Paleologo a Ferrara (e, di seguito, a

⁶⁸³ Cfr. GREEN 1994, 320-21.

⁶⁸⁴ Data, anche in questo caso, l'ampiezza della tematica trattata, non si ha certamente la pretesa di esaurire completamente il discorso. Il fine che si desidera raggiungere è, invece, per l'appunto, quello di offrire una panoramica, breve, ma il più possibile chiara, sul modo in cui gli umanisti, nell'ambito dei loro studi retorici, affrontarono il problema dell'entimema come elemento centrale della *Rhetorica* aristotelica, rimandando alla bibliografia in nota per ulteriori approfondimenti, anche di carattere più generale. Quasi scontato anticipare che, ancora una volta, l'esposizione di Angelo Poliziano si distinguerà da tutte le altre per la modernità e la precisione del modo di affrontare lo studio e l'analisi del testo greco.

⁶⁸⁵ Cfr. ancora GREEN 1994, 322. Al contributo di Green, che costituisce una delle nostre principali fonti di riferimento per la discussione contenuta in questo paragrafo, si rimanderà ancora più volte, soprattutto in virtù della completezza delle indicazioni bibliografiche in esso contenute.

⁶⁸⁶ Sul Concilio di Ferrara e Firenze (1438-1439) la bibliografia è praticamente sterminata. Per fondamentali informazioni generali si vedano innanzitutto le *Memorie sul Concilio di Firenze* di Silvestro Syropoulos

Firenze) per partecipare alle sedute del Concilio non vi erano, infatti, soltanto membri dell'alta gerarchia ecclesiastica ortodossa, ma anche tre filosofi laici: Giorgio Gennadio Scholarios (aristotelico), Giorgio Amirutzes (scettico) e Giorgio Gemisto (platonico) – rappresentanti, per altro, di quelli che erano, all'epoca, i tre principali centri di cultura e di insegnamento nell'Impero d'Oriente, ovverosia, rispettivamente Costantinopoli, Trebisonda e Mistra⁶⁸⁷. Ai laici fu permesso intervenire, però, solamente nelle prime sessioni conciliari; essi giocarono un ruolo ben più significativo, dunque, nelle discussioni fra dotti che si tennero a margine dello stesso Concilio⁶⁸⁸.

Durante tali discussioni grande interesse fu suscitato, in particolare, da Giorgio Gemisto⁶⁸⁹, esperto conoscitore della filosofia platonica, all'epoca ancora pressoché ignota fra gli umanisti italiani⁶⁹⁰.

(Costantinopoli, 1400-post 1453), μέγας ἑκκλησιαάρχης e diacono della Grande Chiesa, autore, per l'appunto, di una cronaca del Concilio edita da LAURENT 1971 (in proposito può essere utile anche cfr. il sito Internet del 'Syropoulos Project' a cura del 'Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies' dell'Università di Birmingham [<http://www.syropoulos.co.uk/index.htm>], che propone una serie di materiali adatti alla ricostruzione delle vicende del Concilio e dei suoi partecipanti, oltre ad offrire una traduzione e un commento del IV libro delle *Memorie* di Syropoulos); cfr. inoltre CECONI 1869; FROMMANN 1872; CASTELLI 1989; GILL 1959; ALBERIGO 1991; VIII 1994; per ulteriori indicazioni bibliografiche cfr. anche BERTOZZI 1989, 133 n. 1; una breve e utile ricostruzione anche in MARTIN 2000, 101-105.

⁶⁸⁷ In proposito cfr. MASAI 1956, 320; GENTILE 1994, 813; LO PRESTI 2007, 58.

⁶⁸⁸ Cfr. MASAI 1956, 321; GILL 1959, 130; STORMON 1986, 175-76; WOODHOUSE 1986^a, 141; GENTILE 1994, 814-15 (l'autore ricorda, qui, seppur incidentalmente, un particolare comunque non secondario, ovverosia il fatto che, tra i Greci, furono scelti come oratori ufficiali Marco di Efeso e Basilio Bessarione, entrambi allievi di Giorgio Gemisto, il primo a Costantinopoli, il secondo a Mistra – in proposito vd. anche MOHLER 1923, 339; sul ruolo di Bessarione al Concilio vd. MARTIN 2000, 105-110); LO PRESTI 2007, 58 n. 167 con la bibliografia cui rimandano gli autori. Sulla questione del dibattito e della disputa fra dotti umanisti durante il Concilio di Ferrara e Firenze cfr. MASAI 1956, 315-17 e, più nello specifico, TATEO 1994, in cui l'autore analizza ed esemplifica il rapporto tra la disputa teologica, il cui meccanismo, di tipo 'medievale' e scolastico, fu ripreso, nell'ambiente ecclesiastico del Concilio, soprattutto dai religiosi che parteciparono alle sedute conciliari, e il nuovo strumento dialettico e retorico del dialogo, che vive un momento di definizione nella cultura, spesso laica, degli umanisti; in proposito sono molto interessanti le osservazioni seguenti: «Non è da sottovalutare che il Concilio tocca le due città italiane che più delle altre spiccano per l'impiego del dialogo e che, ad onta dei numerosi motivi di somiglianza, divengono capostipiti di due tradizioni diverse nella definizione di strutture dialogiche, la disputa dialetticamente impostata e quella disciolta nella distensiva articolazione della *dissertatio* o del *sermo*. Uno dei momenti di rottura fra la Chiesa romana e quella orientale sul piano dottrinale dell'interpretazione del *simbolo* aveva coinvolto proprio il metodo della discussione. Nella disputa che tenne nel Concilio di Bari del 1097 sulla questione del *Filioque*, Anselmo d'Aosta aveva opposto alla tradizione sostenuta dai Padri greci la dialettica serrata con cui si andava organizzando la teologia delle scuole occidentali e aveva offerto poi con il *De processione Spiritus Sancti* uno degli esempi più insigni della nuova dialettica, quella che dopo tre secoli di dominio veniva messa in discussione proprio dagli umanisti. Se si pensa che in quell'occasione l'uso della dialettica come fondamento della fede fu una delle ragioni di incomprendimento fra i rappresentanti delle due Chiese, e che i Concili di Ferrara e Firenze si svolseranno in un clima di conciliazione durante un periodo di crisi della scolastica, risulta evidente l'importanza che assume nello studio delle forme della cultura il confronto, in seno al mondo umanistico, fra quel residuo dialettico che anima uno dei filoni dialogici della nuova cultura e lo spirito conciliativo che ne caratterizza un altro» (*ibid.*, 493-94).

⁶⁸⁹ Per una biografia, uno studio e una presentazione generale delle opere di Giorgio Gemisto (Costantinopoli, 1355/1360 – Mistra, 1452) vd. MASAI 1956 (secondo lo studioso belga, tra l'altro, il dotto bizantino andrebbe posto, assieme a Cusano, tra i maggiori filosofi del Rinascimento – questo viene affermato, da Masai, in particolare in alcune sue lezioni [ancora inedite] tenute nell'anno accademico 1978-'79 all'Université Libre di Bruxelles [in proposito cfr. MOLINARI 2011, 209]; per una presentazione generale dei punti principali presi in esame nel volume del Masai, con particolare attenzione per l'impostazione storiografica data dallo studioso francese alla sua opera, vd. ancora *ibid.*); su Giorgio Gemisto, in generale, cfr. anche i più recenti contributi di WOODHOUSE 1986^a, 3-188; TAMBRUN 2006, 35-51; CARABA 2010; SINOSSOGLU 2011 [125-34 per un ritratto di Pletone durante il Concilio]; un'utile sintesi bio-bibliografica sul filosofo bizantino è anche in LO PRESTI 2007, 43-46.

⁶⁹⁰ Con WOODHOUSE 1986^a, 150 ricordiamo che, fra i Latini, la conoscenza di Platone era, in effetti, scarsissima: di tutti i suoi dialoghi erano noti soltanto il *Timeo* (accettato dalla Chiesa perché ritenuto compatibile con il

Come è stato più volte ricordato in studi recenti, si ha notizia sicura riguardo alla presenza di Giorgio ad almeno uno dei due banchetti ferraresi a tema filosofico (e teologico/ecclesiastico) offerti, nel primo anno del Concilio, dal Cardinal Cesarini⁶⁹¹, e, con un buon margine di certezza, si presume che egli abbia partecipato, sempre a Ferrara, anche ad un altro, più celebre, banchetto, questa volta in casa di Ugo Benzi, famoso medico e filosofo aristotelico – convito durante il quale si discusse proprio sulle differenze tra la filosofia platonica e quella aristotelica⁶⁹². Sarebbe stato esattamente questo dibattito (che, secondo la testimonianza di Socino Benzi, figlio di Ugo, e di Enea Silvio Piccolomini, anch'egli presente alla cena, si concluse con il trionfo dell'eloquenza dell'ospite, capace di controbattere ogni obiezione presentata dai suoi avversari greci⁶⁹³) a spingere Giorgio Gemisto a

racconto biblico della *Genesi*), il *Menone* e il *Fedone* (questi ultimi disponibili dal XII sec. ma ritenuti eretici). Sulla conoscenza di Platone nel Medioevo e nel primo Rinascimento si rimanda in particolare al dettagliato studio di HANKINS 2004, 7-183; per la conoscenza di Platone nel Rinascimento cfr. inoltre anche VASOLI 1968, 103: «Ancora alla fine del Trecento, Platone era conosciuto principalmente attraverso la lettura del *Timeo*, così cara anche agli autori medievali; [...] agli inizi del Quattrocento Pier Paolo Vergerio si sofferma soprattutto sul *Gorgia* e sulla *Repubblica* e [...] ancora alla *Repubblica* e alle *Leggi* è rivolta tutta l'attenzione di maestri umanisti come Uberto Decembrio e Pier Candido Decembrio e il Cassarino, mentre il Trapezunzio traduce le *Leggi* e Leonardo Bruni le *Epistole*. Il Platone al quale guardano le prime generazioni umanistiche è, dunque – secondo l'analisi di Vasoli – principalmente lo scrittore politico, il teorico dello stato perfetto, che sembra tradurre nella sua opera il segreto di una grande esperienza, vissuta in diretto rapporto con gli eventi della società ateniese ed ellenica del suo tempo». Lo studioso fiorentino ha ricordato, poi, il merito del maestro Argiropulo nell'aver fatto conoscere - e comprendere meglio - agli Occidentali un dialogo importante come il *Menone*. Il dotto bizantino, infatti, che fu esperto conoscitore tanto di Aristotele quanto di Platone, introdusse ai suoi allievi l'apodittica e la dialettica aristotelica alla luce di un'esperienza di studio che non trascurava i temi filosofici affrontati da Platone nel *Parmenide*, nel *Teeteto*, nel *Sofista*, nel *Politico* e negli importanti passi del *Fedro* e del *Filebo* in cui il filosofo ateniese approfondisce il nesso tra “techne” e “metodo” (cfr. *ibid.* 105).

⁶⁹¹ Cfr. in proposito GILL 1959, 114; WOODHOUSE 1986^a, 148; GENTILE 1994, 815; LO PRESTI 2007, 59.

⁶⁹² In proposito cfr. LOCKWOOD 1951, 3-4; WOODHOUSE 1986^a, 148-49; BERTOZZI 1989, 134-35; PONTANI 1994, 765-68; LO PRESTI 2007, 59; DEL SOLDATO 2010, 125-26. Su Ugo Benzi si rimanda allo studio di LOCKWOOD 1951. Più in generale, sugli incontri di Giorgio Gemisto con gli intellettuali italiani dell'epoca cfr. MASAI 1956, 327-46 e, per informazioni più dettagliate, WOODHOUSE 1986^a, 152, 161, 164; STORMON 1986, 177-178 e GENTILE 822-32: in questi contributi gli autori ricordano come, dei numerosi intellettuali italiani che Giorgio dovette incontrare durante la sua permanenza a Ferrara e a Firenze, soltanto tre siano stati poi esplicitamente menzionati dal dotto bizantino nei suoi scritti (e nella fattispecie nel *Contra Gennadi defensionem Aristotelis*, un testo scritto come replica alla *Defensio Aristotelis* di Giorgio Scolario), ovvero sia Ugo Benzi, Paolo Toscanelli e Pietro Vitali (Pietro Calabro), l'abate di Grottaferrata che, oltre ad essere bilingue, condivideva in pieno le opinioni di Giorgio Gemisto riguardo ad Aristotele e, pur essendosi formato nella tradizione aristotelica, non era digiuno di studi platonici. Sul rapporto tra Platone e Ugo Benzi e Pietro Vitali, alimentato probabilmente dalla condivisione di riserve molto simili riguardo al modo in cui Aristotele era stato tradotto in Occidente vd. GENTILE 1994, 822-23; sui rapporti tra Platone (che fu, tra le altre cose, anche appassionato di geografia e scienze) e Paolo Toscanelli cfr. ancora *ibid.* 825-32.

⁶⁹³ Cfr. *Ugonis Bentii philosophorum ac medicorum principis vita*, a SOCINO BENTIO eius filio edita [ms. Ferrara, Biblioteca Comunale Ariosteae, Misc. Antonelli, 545 (ca. 1440)] in LOCKWOOD 1951, 155: «Hoc etiam in loco dum concilium totius Christianae religionis in quo Graeci ac omnes Orientales convenerunt haberetur, illud magnificum celebravit symposium, in quo et Graeci et Latini nobiliores philosophi adfuere, qui cum eum post convivium de rerum causis ac principiis, de coelorum motu, de mundi eternitate, de immortalitate animorum, de intelligentiis ac deo disputantem audivissent, tantum illum admirati sunt ut inter philosophos ei principatum concederent certatimque omnes faterentur neminem umquam audivisse qui adeo docte, adeo prompte de philosophia disserteret» (per la traduzione inglese del passo cfr. *ibid.*, 31); per il racconto dello stesso episodio in Enea Silvio Piccolomini vd. ENEA SILVII PICCOLOMINEI *De Europa*, LII, 196, rr. 6879-6889 ed. VAN HECK 2001, 208: «Cumque iam Marchio Nicolaus adesset, et multi in synodo excellentes philosophi adventassent, cunctos in medium philosophiae locos adduxit, de quibus inter se Plato et Aristoteles in suis operibus contendere ac magnopere dissentire videntur, dicens eam se partem defensurum quam Graeci oppugnandam ducerent, sive Platonem illi, sive Aristotilem sequendum arbitrentur. Cum Graeci certamen minime recusassent, protracta est ad multas horas disputatio. Postremo cum rex convivii Ugo Graecorum philosophos alterum post alterum argumentis et dicendi copia victos tacere compulsisset, palam factum est Latinos homines, qui iam pridem bellicis artibus et armorum gloria Graecos superaverant, aetate nostra etiam litteris et omnium doctrinarum genere anteire». In proposito vd. ancora WOODHOUSE 1986^a, 149 con la bibliografia cui l'autore rimanda in nota.

scrivere un breve trattato sulle differenze tra Platone ed Aristotele⁶⁹⁴. L'opera - poi conosciuta con il titolo *De Platonicæ et Aristotelicæ philosophiæ differentia* o, più semplicemente, *De differentiis*⁶⁹⁵ - fu composta nel 1439 (quando il Concilio si era ormai trasferito a Firenze), durante un breve periodo di malattia che costrinse il filosofo bizantino rimanere in casa per qualche giorno⁶⁹⁶, e rappresenta, probabilmente, la sintesi di una serie più ampia di lezioni e interventi vari, in cui il filosofo greco aveva celebrato la filosofia platonica, mostrandone la superiorità rispetto a quella aristotelica - quest'ultima, tra l'altro, a suo parere, non solo aveva acquisito un'importanza eccessiva nell'Occidente latino, ma non era stata compresa in modo corretto, in quanto era infarcita di averroismo e delle dottrine elaborate dai commentatori arabi⁶⁹⁷. Con questo breve scritto Giorgio si faceva, dunque, promotore di un nuovo corso negli studi filosofici, mirante a far rinascere il pensiero platonico in Occidente - e la svolta così impressa agli studi di filosofia fu sottolineata anche dalla scelta del nome con cui pubblicare il trattato *De differentiis*: non come 'Giorgio Gemisto', dunque, bensì, usando un sinonimo colto del suo patronimico, come 'Pletone', quasi a significare di voler essere un «*alter Plato*, colui che intende far rinascere Platone, avvicinandogli anche nel nome»⁶⁹⁸.

⁶⁹⁴ Cfr. GENTILE 1994, 816, 823; tra i destinatari dell'opera del Pletone doveva esserci, secondo Gentile, anche Leonardo Bruni, traduttore, com'è noto, di testi aristotelici e platonici, nonché teorico della traduzione del testo filosofico. Lo studioso ricorda, infatti, che tra il 1423 e il 1428 il Bruni aveva scritto una famosa lettera ad Ugo Benzi riguardante la corretta traduzione di «τὸ ἀγαθόν» [MEHUS 1741, II, 1-8 (ep. V, 1)]; da questa lettera si apprende che il Benzi mostrava esattamente la stessa diffidenza verso le traduzioni medievali manifestata dal Bruni - e, naturalmente, dal Pletone - e che pertanto, per le sue lezioni, il medico e filosofo ferrarese preferiva affidarsi alla nuova versione dell'*Ethica* aristotelica composta da Leonardo Bruni. In proposito vd. anche LOCKWOOD 185-87. Sui rapporti tra il Bruni e il Pletone negli anni del Concilio vd. STORMON 1986, 177; WOODHOUSE 1986^a, 217; GENTILE 1994, 823-25.

⁶⁹⁵ Per una moderna edizione diplomatica del testo greco del *De Platonicæ et Aristotelicæ philosophiæ differentia* basata sul ms. Marc. gr. 517 [identificato da François e Robert Masai come autografo del Pletone (vd. MASAI 1954, 540)] cfr. LAGARDE 1973; un'ipotesi di edizione del testo con traduzione francese ed ampio commento si trova in LAGARDE 1976; per la traduzione inglese cfr. WOODHOUSE 1986^b, 192-214; per la traduzione tedesca si vd. BLUM 1988, 112-143; per quella italiana NERI 2001. Come ricordano WOODHOUSE 1986^a, 191; TAMBRUN 2006, 43, DEL SOLDATO 2010, 126, l'opera fu stampata per la prima volta nel 1540 a Venezia da Bernardino Donato da Verona, assieme a una parafrasi latina in forma dialogica composta dallo stesso Bernardino (a cui si deve, tra l'altro, anche l'attribuzione del titolo 'breve' latino *De differentiis* - vd. DEL SOLDATO 2008, 62). La traduzione latina di Nicola Scutelli († 1542) non fu mai data alle stampe, mentre nel 1574 fu pubblicata a Basilea la traduzione (sempre in latino) ad opera di Georg Henisch sotto lo pseudonimo di Georgius Chariander (Bartfeld, oggi Bardejov, 1549-Ausburg, 1618). Sul medico, umanista, pedagogo e lessicografo tedesco, che fu anche bibliotecario ad Augusta e autore di calendari vd. LENK 1969; un utile cenno anche in GILLY 2012, 175 n. 540, in cui la posizione dello Henisch riguardo alla filosofia platonica e aristotelica viene messa in relazione con quella di Pietro Perna (tipografo italiano operante a Basilea nella metà del Cinquecento, il quale si occupò, per l'appunto, anche della stampa della traduzione di Pletone ad opera del Chariander), e di Theodor Zwinger (1533-1588), scienziato naturalista basileese che si interessò molto alla filosofia, giungendo ad una posizione di 'mediazione' tra platonismo ed aristotelismo. La traduzione di Chariander, affiancata - nonostante l'assenza di una corrispondenza precisa - al testo greco edito da Donato, si trova in PG CLX, 889-929 (per la prefazione dello stesso Chariander cfr. *ibid.*, 881-888). Un riassunto del contenuto del *De differentiis* è in STORMON 1986, 179-80.

⁶⁹⁶ Cfr. STORMON 1986, 178-79; WOODHOUSE 1986^a, 156; DEL SOLDATO 2008, 62.

⁶⁹⁷ Cfr. MASAI 1956, 346-65; KRISTELLER 1979, 150-63; BERTOZZI 1989, 133-36; GENTILE 1994, 816; CORTESI 1995, 494-95; TAMBRUN 2006, 43-45 con la bibliografia indicata dagli autori.

⁶⁹⁸ LO PRESTI 2007, 62. Per una rassegna sui motivi per cui Giorgio Gemisto dovette aver deciso di scegliere lo pseudonimo 'Pletone' e sulle diverse interpretazioni cui tale scelta è andata incontro nel dibattito tra critici e filologi moderni vd. MASAI 1956, 384-86. In proposito utili e più aggiornati WOODHOUSE 1986^a, 186-88; TAMBRUN 2006, 44 n. 3. Ancorché datata, può essere utile la breve illustrazione del pensiero di Gemisto offerta da MOHLER 1923, 349-50, che colloca la filosofia del Pletone quasi 'a cavallo' tra platonismo ed aristotelismo - infatti, nonostante la sua indubbia predilezione per la dottrina platonica, soprattutto per quanto riguarda l'etica e le credenze religiose, Gemisto restava, invece, legato all'aristotelismo per quanto riguarda, ad esempio, la filosofia naturale; posizione che rappresentava una novità anche nel mondo bizantino dell'epoca: «Gemistos war

L'opera di Pletone accese, com'era naturale per il suo contenuto, un vivacissimo dibattito tra gli intellettuali quattrocenteschi, in particolare greci, dibattito che, data l'ampiezza, la novità e l'interesse delle tematiche filosofiche trattate, si estese presto fino a comprendere questioni etiche, politiche e, soprattutto, teologiche, assumendo, allo stesso tempo, forti toni di opposizione e polemica personale: gli umanisti coinvolti nel dibattito, infatti, si divisero in due fazioni tra loro, di fatto, quasi belligeranti, l'una partigiana della filosofia platonica, l'altra schierata a difesa di quella aristotelica⁶⁹⁹.

È stato merito di Monfasani aver messo in evidenza il fatto che, fino alla fine degli anni Sessanta del Quattrocento, tutti i partecipanti alla controversia furono greci e tutti i testi che la riguardavano furono scritti in greco - eccetto la *Comparatio phylosophorum Aristotelis et Platonis* del Trapezunzio (cui si accennerà in seguito)⁷⁰⁰. Tuttavia questo naturalmente non significa che la controversia sia rimasta, in qualche modo, confinata nel 'mondo greco', senza ampliarsi all'ambiente umanistico più in generale: tutti gli Umanisti italiani, infatti, conobbero i testi che furono prodotti nel contesto della controversia⁷⁰¹ - e, soprattutto, essa entrò quasi 'visibilmente' a far parte del background culturale di Cosimo de' Medici nel momento in cui egli fece dono di Villa Careggi a Marsilio Ficino - momento che, com'è noto, segna la nascita dell'Accademia Platonica fiorentina. Nelle prime righe della dedica dei *Commentaria in Plotinum* del Ficino a Lorenzo de' Medici (completati nel 1490 e pubblicati due anni dopo), si legge, infatti, il celebre passo in cui il filosofo fiorentino ricorda come Cosimo de' Medici si sia spesso soffermato ad ascoltare con attenzione proprio le lezioni del Pletone, il quale, come un nuovo Platone, discuteva dei 'misteri platonici', e come siano state proprio le appassionate parole del dotto bizantino a spingerlo a fondare, a Firenze, una nuova accademia filosofica:

«Magnus Cosmus, senatus consulto pater patriae, quo tempore Concilium inter Graecos atque Latinos sub Eugenio Pontifice Florentiae tractabatur, philosophum graecum, nomine Gemistum cognonime Plethonem, quasi Platonem alterum de mysteriis Platonis disputantem frequenter

Platoniker im Sinne des Neuplatonismus eines Proklos und Plotinos. Wie jene verehrte er Platon als den einzig wahren Philosophen gegenüber Aristoteles, und zwar hauptsächlich aus religiösen Gründen. Doch wollte er sich in der Naturerkenntnis immerhin an den Stagiriten halten. Als Ideal schwebte ihm die Wiedererneuerung der platonischen Gedankenwelt vor, er verband damit aber auch den phantastischen Plan einer Wiederbelebung der antiken Religion. [...] Gemistos' philosophische Einstellung war auch für seine Zeit in Byzanz eine überraschende Erscheinung. Man bedenke, daß im Osten geradesogut wie im abendländischen Mittelalter Aristoteles die Führerrolle zukam. Michael Psellos, der im 11. Jahrhundert an der neu errichteten Akademie zu Kostantinopel lehrte und gelegentlich Platon über Aristoteles erhob, war doch nur eine vereinzelte Erscheinung. Schon sein Nachfolger Johannes Italos war in der Hauptsache wieder Aristoteliker». In proposito può essere utile rimandare anche a BIANCA 1999, 103: «La riscoperta di Proclo nel Quattrocento, in particolare a Roma per opera del Cusano e di Bessarione, segna la piena affermazione del neoplatonismo, che di per sé, pur collegato alle numerose polemiche di carattere politico, filosofico e religioso, non significava contrapposizionenetta e violenta al patrimonio aristotelico (semmai ai rappresentanti di questo), in quanto in esso sembra prevalere il richiamo ad un ideale di concordia dottrinale e di pacificazione».

⁶⁹⁹ Per una presentazione generale e completa degli interventi dei vari umanisti coinvolti nel dibattito (Giorgio Scolario, Matteo Camariota, Michele Apostolis, Andronico Callisto, Demetrio Calcondila, Teodoro Gaza, Cardinal Bessarione, Giorgio di Trebisonda) e un'illustrazione degli argomenti (filosofici e teologici) trattati si rimanda a MONFASANI 1976, 204-28 con i riferimenti bibliografici ivi indicati; utilissimo anche DEL SOLDATO 2010. Ulteriore bibliografia per l'approfondimento si trova in MOLINARI 2011, 193 n. 13. Più datato, ma pur sempre utile e chiaro, STORMON 1986. In particolare, su Giorgio Gennadio Scholarios, filosofo aristotelico, anch'egli presente al Concilio di Ferrara-Firenze, fra i primi, nel 1443, a comporre una *Defensio Aristotelis* in cui venivano attaccate, punto per punto, le posizioni antiaristoteliche del Pletone vd. STORMON 1986, 176 (n. 3 per approfondimenti bibliografici), 180, 182; WOODHOUSE 1986^a (per l'edizione del testo di Scolario vd. SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, ed. PETIT-SIDÉRIDÈS-JUGIE 1928-1936, IV, 1-116). Il testo dello Scolario suscitò, a sua volta, la replica del Pletone (PLETHONIS *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, ed. MALTESE 1988). Per un commento in proposito e una traduzione inglese del testo (basata però sul testo edito in PG CLX, 979-1020 [GEORGI PLETHONIS *Contra Gennadi defensionem Aristotelis*]) vd. ancora WOODHOUSE 1986^a, 267-307. Per una discussione generale sugli effetti e le implicazioni filosofiche e politiche della controversia vd. SINOSSOGLU 2011, 408-26.

⁷⁰⁰ MONFASANI 1976, 201, 228-29: «The controversy remained from beginning to end essentially an artificial growth implanted in Italy by a group of Byzantine émigrés and sustained by them. Of the Latin scholastics, only those took part who were friends of Trebizond or Bessarion».

⁷⁰¹ Vd. WOODHOUSE 1986^a, 217-18.

audivit, e cuius ore ferventi sic afflatus est protinus, sic animatus ut inde academiam quandam alta mente conceperit, hanc oportuno primum tempore pariturus»⁷⁰².

Non è naturalmente possibile stabilire esattamente quanto di vero ci sia in queste parole di Ficino su Cosimo; tuttavia – anche qualora le si ritenesse frutto di un’invenzione – resta di grande significato «il fatto che il Ficino nel 1490, nel proemio a Plotino, volle interpretare tutta la sua vita come se fosse stata determinata da quell’incontro; affermazione che non è smentita affatto dalla sua vita e dalle sue opere»⁷⁰³. Come è stato ben messo in evidenza da Gentile, infatti, i contatti che Gemisto sicuramente ebbe con gli intellettuali fiorentini rafforzano ulteriormente l’ipotesi di un rapporto diretto tra lo sviluppo degli studi platonici a Firenze e la venuta di Pletone a Firenze⁷⁰⁴. Infatti «l’intero gruppo di umanisti che fino a due anni prima si riuniva attorno al Niccoli, lo stesso Ciriaco d’Ancona, avevano trovato in Gemisto un personaggio a loro vicino per una quantità di interessi comuni – ad esempio quelli geografici, vivissimi nella Firenze umanistica - e non soltanto un dotto greco che poteva soddisfare eventuali curiosità in tema di filosofia platonica. Questa comunanza culturale favoriva uno scambio di idee più ampio, di cui adesso, purtroppo, possiamo solo cogliere i riflessi»⁷⁰⁵.

Perciò si può affermare che la controversia rappresentò per la sua stessa natura, un momento veramente nuovo nella storia della filosofia. Ha scritto Monfasani: «The Plato-Aristotle Controversy of the Renaissance was a unique moment in the history of philosophy. At no time before or since has philosophy been seen as a bipolar world split between Plato and Aristotle. For many in the Renaissance, to compare Plato and Aristotle was to enter into, indeed, to settle the major issues of philosophy. From George Gemistus Pletho’s *Treatise on the Differences between Plato and Aristotle* in 1439 to Jacopo Mazzoni’s *Comparison of Plato and Aristotle* in 1597, Renaissance Europe produced a whole series of comparisons based on the assumption that

⁷⁰² FICINUS 1576, 1537. Cito il testo latino collazionato da Hankins con il ms. Laur. LXXXII, 10 (vd. HANKINS 1970, 160). Sotto la guida del Ficino il platonismo fiorentino prenderà strade molto diverse da quelle che sembravano esser state delineate durante la controversia (desiderio di Ficino era, infatti, ricercare la *concordia philosophica* tra Aristotele e Platone); tuttavia talvolta, nelle opere e nei dibattiti dell’Accademia, se ne potrà ancora avvertire qualche eco (vd. MONFASANI 1976, 229 ed ID. 2002, 184-96). Della ricchissima bibliografia in proposito ci limitiamo a segnalare i contributi più importanti e più vicini alle tematiche di nostra pertinenza, rimandando alla loro lettura per ulteriori informazioni e indicazioni bibliografiche: KIESZKOWSKI 1936; GARIN 1951; GARFAGNINI 1986; KRISTELLER 1987; FIELD 1988, 129-201; GENTILE 1990, XIII-LXV; ID. 1994, 820-22; ID. 2002; HANKINS 1990; ID. 2003, 427-50; ID. 2004, 187-483. Una ricostruzione utile e snella riguardo all’influenza di Pletone su Marsilio Ficino è in LO PRESTI 2007, 53-57 (vd. anche la ricca bibliografia cui l’autrice rimanda nelle note). Per le citazioni di Pletone contenute nelle opere del Ficino cfr. in particolare MONFASANI 2002, 196-99. Jonathan Molinari mi segnala, tra l’altro, in questo contesto, l’importanza del ms. 76 della Biblioteca Riccardiana di Firenze, che contiene diverse opere di Pletone direttamente annotate da Marsilio Ficino, e che costituisce, dunque, tangibile testimonianza dello studio e della conoscenza dei testi del bizantino da parte del filosofo toscano. In proposito vd. anche FICINUS, *Commentarium in convivium Platonis*, ed. LAURENS 2002, LXXXIX. Sull’influenza esercitata dal Pletone su Pico - in maniera non così dissimile da quanto avvenne (anche se in maniera indiretta) per Ficino - si vd. in particolare il recente contributo di MOLINARI 2011, 189-200 (con la bibliografia ivi indicata), nel quale l’autore, ricordando il riferimento dell’umanista e filosofo italiano a Pletone contenuto nel ms. Berlin, Staatsbibliothek, Hamilton 438 del *De ente et uno* (riferimento già portato all’attenzione degli studiosi da GARIN 1961, 278-79 e ora pubblicato nella nuova edizione del testo [per cui vd. PICO, *Dell’Ente e dell’Uno* ed. EBG 2010, 38, 172]) sottolinea come, in fondo, anche questa celebre opera filosofica di Pico, in cui l’umanista e filosofo italiano sviluppa, dal punto di vista teorico, il progetto della *concordia Platonis et Aristotelis*, si inserisca appieno nella disputa tra platonici e aristotelici iniziata nel 1439 con il *De differentiis* di Pletone. A questo proposito mi segnala ancora Jonathan Molinari che lo stesso Pico, nel *Commento*, citava Pletone come «approbato platonico» (vd. ed. GARIN 1942, 510).

⁷⁰³ GENTILE 1994, 831. In proposito cfr. anche le osservazioni (seppur oggi un po’ datate) di STORMON 1986, 178.

⁷⁰⁴ Cfr. ancora GENTILE 1994, 832. L’importanza della figura del Pletone per lo sviluppo del platonismo in Italia è stata, invece, fortemente ridimensionata, in tempi recenti, da DEL SOLDATO 2008, 61: la studiosa ricorda, infatti, che la circolazione degli scritti del Pletone nell’Italia del Quattrocento fu, di fatto, scarsissima, se non del tutto assente, tanto più che dell’opera maggiore del bizantino, *Le Leggi* (Οἱ νόμοι), condannata alle fiamme da Giorgio Gennadio Scolario dopo la morte dell’autore, si salvarono solamente pochissimi estratti. «Del resto – aggiunge ancora l’autrice – Marsilio Ficino non va certo preso alla lettera quando attribuisce all’impressione suscitata dal vecchio Pletone l’ispirazione da parte di Cosimo de’ Medici di rifondare a Firenze una scuola platonica». Per ulteriori indicazioni bibliografiche in merito vd. ancora *ibid.*, 61, nn. 2-3. In proposito un giudizio più moderato era stato espresso, invece, da VASOLI 1968, 103, il quale ricordava che a maestri come il Pletone, l’Argiropulo e il Bessarione, che non possono essere considerati come i creatori e gli artefici veri e propri della rinascita filosofica quattrocentesca, non va comunque, in questo contesto, attribuito un ruolo subalterno, in quanto va riconosciuto che il loro apporto fu, soprattutto nell’ambito degli studi filosofici, determinante.

⁷⁰⁵ GENTILE 1994, 832.

Plato and Aristotle in some way encompassed the whole philosophical universe»⁷⁰⁶. Una tale discussione aveva avuto, infatti, non semplicemente l'effetto di stimolare gli intellettuali alla lettura (o alla rilettura) di numerosi testi platonici, neoplatonici e patristici - essa aveva portato per la prima volta il confronto tra Aristotele e Platone al livello di serio procedimento e strumento di ricerca e analisi filosofica; perciò, da questo punto di vista, costituisce uno dei momenti fondamentali della storia intellettuale dell'Europa⁷⁰⁷.

Ora, tra i protagonisti di tale dibattito il nostro interesse specifico si rivolge principalmente a una delle figure più importanti e significative dell'Umanesimo quattrocentesco: quella di Giorgio di Trebisonda, strenuo difensore dell'aristotelismo, soprattutto in opposizione alla dottrina platonica così come veniva difesa dal Cardinal Basilio Bessarione, il quale, pur essendo chiaramente un partigiano di Platone (nonché un allievo di Pletone⁷⁰⁸), ebbe a cuore anche - e soprattutto - la ricerca di una continuità nel pensiero dei due grandi filosofi greci⁷⁰⁹.

(ii). **Le prime opere retoriche del Trapezunzio e l'intento di coniugare retorica greca e latina.** Giunto a Venezia nel 1416 su invito di Francesco Barbaro (dunque più di vent'anni prima dello scoppio della controversia 'Platone-Aristotele')⁷¹⁰, il Trapezunzio comprese subito che la sua formazione retorica e la sua sensibilità nei confronti di tale disciplina potevano essere combinate in maniera eccellente con il tipo di interesse che gli italiani mostravano per la retorica ciceroniana. In effetti ottenne ben presto fama di esperto conoscitore della dottrina retorica attraverso due brevi trattati (i quali hanno la forma, in realtà, di due lunghe lettere), a noi noti come *De generibus dicendi* (1420 ca.), dedicato a Vittorino da Feltre, e *De suavitate dicendi* (1426), indirizzato a Girolamo Bragadin (rampollo di una nobile famiglia veneziana e allievo dell'umanista cretese). Questi brevi scritti ebbero due meriti fondamentali: il primo raggiunse l'obiettivo di introdurre in Occidente la teoria retorica più conosciuta ed apprezzata in Grecia, ovverosia quella di Ermogene di Tarso; con il secondo, invece, l'autore riuscì a dimostrare, in sostanza, la coerenza tra le dottrine retoriche di Ermogene e di Cicerone, mostrando di essere, in campo retorico, il primo vero e proprio intermediario tra mondo greco e mondo latino⁷¹¹.

⁷⁰⁶ MONFASANI 2002, 179. In proposito cfr. anche STORMON 1986, 175. Sulla questione delle radici della controversia (da ricercare soprattutto nel mondo bizantino) vd. ancora MONFASANI 1976, 201 ed ID. 2002, 179-84 con la bibliografia cui l'autore rimanda nel testo (un cenno è anche in GENTILE 1994, 816). Quanto alla fine, essa si può, sostanzialmente, far coincidere con la morte, nel 1472, del Cardinal Bessarione, che fu una delle personalità maggiormente coinvolte - lo si metterà in rilievo poco più avanti - nel dibattito. Più in generale, per una bibliografia dettagliata sulla controversia vd. MONFASANI 1976, 201 n. 1; ID. 2002, 179 n. 1; PONTANI 1989, 99 n. 1.

⁷⁰⁷ In proposito vd. ancora MONFASANI 1976, 228.

⁷⁰⁸ Sui rapporti (anche epistolari) tra Bessarione e il suo maestro Pletone si rimanda a MOHLER 1923, 336-39; STORMON 1986, 184-85; REYNOLDS-WILSON 1987, 155; HANKINS 1990, I, 207.

⁷⁰⁹ Cfr. in proposito STORMON 1986, 185-88; CORTESI 1995, 495 con la bibliografia indicata dall'autrice.

⁷¹⁰ Vd. MONFASANI 1976, 8-11, 241.

⁷¹¹ Per i testi del *De generibus dicendi* e del *De suavitate dicendi* vd. MONFASANI 1984, 225-34; 329-38; per una loro contestualizzazione cfr. ID. 1976, 255-57; CLASSEN 1993, 75-76; DEITZ 2006, XVII-XVIII. Sappiamo che i manoscritti di Ermogene giunsero in Occidente proprio tramite l'emigrazione bizantina, già in atto alla fine del XIV sec., e che il Trapezunzio - tra i primi greci a stabilirsi in Italia - fu anche tra i primi ad occuparsi della loro diffusione negli ambienti culturali di Venezia e Firenze (vd. LOJACONO 1985, 81; elenco dei mss. con relativa bibliografia *ibid.*, 92, n. 9). LOJACONO 1985, 92-93 n. 10 si sofferma proprio sul ruolo di primo piano del Trapezunzio nella divulgazione della dottrina ermogeniana in Occidente - in particolare in Italia - e significativamente mette in luce come già Andreas Schottus, ad inizio del XVII sec., avesse indicato in Giorgio di Trebisonda il principale tramite dell'ermogenismo in Occidente nel XIV sec. e come, invece, in tempi molto più recenti, questo fondamentale ruolo del Trapezunzio sia stato del tutto tralasciato da PATTERSON 1970 nella sua analisi sulla presenza di Ermogene nel Rinascimento. Il ruolo di prim'ordine del Trapezunzio nel

(iii). **I *Rhetoricorum libri V* e la dottrina ermogeniana dell'entimema.** L'intento di conciliazione delle teorie retoriche ermogeniana e ciceroniana rimane, in sostanza, pressoché invariato anche nell'opera maggiore del Trapezunzio, i *Rhetoricorum libri V* (1433-34)⁷¹², che rappresentano il primo manuale completo di retorica dell'Umanesimo⁷¹³: qui l'umanista reinterpreta, infatti, l'insegnamento di Ermogene, cercando di coniugarlo con quello di Cicerone (in particolare con il Cicerone del *De inventione*)⁷¹⁴.

La *Rhetorica* di Giorgio di Trebisonda non ha, in effetti, quasi nulla in comune con la *Rhetorica* aristotelica⁷¹⁵. Aprendo il trattato l'umanista cretese definisce la disciplina retorica come «civilis scientia qua, cum assensione auditorum, quoad eius fieri potest, in civilibus quaestionibus dicimus»⁷¹⁶. In una sola frase egli riesce dunque a rispondere – evitando la struttura medievale dell'*accessus*, ancora comune ai suoi tempi – alle quattro domande all'epoca più discusse riguardo alla retorica, ovvero quale ne fosse la natura (il cosiddetto *quid est*, in questo caso l'essere una scienza civile), e quali la *materia* (ogni questione di interesse sociale), il *finis* (ottenere l'assenso dell'uditorio) e l'*officium* (cercare di ottenere il consenso maggiore possibile)⁷¹⁷. Monfasani ha messo in rilievo come due aspetti di tale definizione siano particolarmente meritevoli di attenzione: il primo consiste nell'esclusione, di fatto, delle tematiche e dei problemi prettamente filosofici dal dominio specifico della retorica (il Trapezunzio nega, infatti, che un oratore debba coniugare retorica e filosofia); il secondo, nell'allontanamento della stessa retorica dall'ambito morale cui la legava la definizione quintiliana di «bene dicendi scientia» (QUINT. II, 15, 34). La retorica è, dunque, in sostanza, per Giorgio di Trebisonda, una scienza

trasmettere all'Occidente il pensiero ermogeniano è riconosciuto anche da Pierre Laurens nella prefazione a PATILLON 1997, 8-11.

⁷¹² Dell'opera sopravvivono 24 copie manoscritte, e l'*editio princeps* data al 1472 (Venetiis, Vindelinius de Spira). In proposito vd. MONFASANI 1984, 459-62. Sulla fortuna dei *Rhetoricorum Libri V* cfr. DEITZ 2006, XXVI-XXIX.

⁷¹³ Così MONFASANI 1976, 261. Per una presentazione generale dell'opera e dei suoi contenuti cfr. *ibid.*, 261-89. Per l'edizione della prefazione al lettore cfr. *ibid.*, 370-72. Uno dei tratti più caratteristici della *Rhetorica* del Trapezunzio risiede nel ritenere la retorica la più illustre e necessaria tra le arti umane – per l'umanista cretese, infatti, se essere muti equivale ad essere privi di umanità, allo stesso modo lo è parlare in maniera inappropriata o scorretta. La retorica per Giorgio di Trebisonda si riconosce, dunque, nell'ideale del discorso elegante, indispensabile nella vita civile.

⁷¹⁴ Per la presenza di Ermogene nella *Rhetorica* del Trapezunzio e per il modo in cui il dotto bizantino amalgama la dottrina degli *status* di Ermogene con quella illustrata da Cicerone nel *De inventione* vd. la dettagliata disamina contenuta in MONFASANI 1976, 271-88 e gli utili cenni di Pierre Laurens in PATILLON 1997, 12. Sulla scorta di LOJACONO 1985, 91-92, n. 7, ricordiamo, inoltre, che, negli anni Venti del Quattrocento, dopo aver esposto le posizioni ermogeniane al maestro Vittorino da Feltre nella summenzionata lettera-trattato *De generibus dicendi*, Giorgio aveva anche redatto una sinopsi del Περὶ ἰδεῶν ermogeniano (ms. Vat. lat. 6292). Sulle fonti della *Rhetorica* del Trapezunzio vd. *ibid.*, 288-89. Sul debito di Giorgio nei confronti di Cicerone vd. *ibid.*, 289-94; CLASSEN 1993, 77-84; DEITZ 2006, XIX-X, in cui l'autore fa riferimento anche agli scritti ciceroniani del Trapezunzio (l'*Oratio de laudibus Ciceronis* (1421) [per cui vd. MONFASANI 1984, 343-50] e l'*Oratio de laudibus eloquentiae* (1430 ca.) [in MONFASANI 1976, 365-69]).

⁷¹⁵ Secondo LOJACONO 1985, 80 vi sono, tuttavia, chiari riferimenti ad Aristotele nei *Rhetoricorum libri V*, e d'altronde già VASOLI 1968, 83, 90 aveva ricordato che Giorgio era stato allievo di Giorgio Gennadio Scholarios, che aveva rinnovato lo studio dell'*Organon* a Bisanzio, appoggiandosi anche ai commentatori occidentali dell'opera dello Stagirita (in particolare Pietro Ispano, Gilberto Porretano e Tommaso d'Aquino), commentatori che – come si vedrà tra breve – sono ben presenti come fonti nell'*Isagoge dialectica*.

⁷¹⁶ DEITZ 2006, 5; trad. *ibid.*, XXI: «Rhetorik ist die den Bürger im Staatswesen betreffende Wissenschaft, mit deren Hilfe wir uns zu öffentlich relevanten Fragen äußern, um, nach Maßgabe des Möglichen, die Zustimmung der Zuhörer zu erlangen». La definizione del Trapezunzio, come ha rilevato MONFASANI 1976, 267 n. 105, è densa di riferimenti ad autori antichi: per «civilis scientia» si vd. CIC. *De inv.* I, 6; per «qua cum, [...] potest» cfr. [CIC.] *Rhet. ad Herennium*, I, 2; per «in civilibus quaestionibus» cfr. HERMOG. *St.* 28, 11 RABE 1913 («περὶ δὲ τῆς τῶν πολιτικῶν ζητημάτων διαφέσεως εἰς τὰ λεγόμενα κεφάλαια ὁ λόγος γινέσθω»); trad. PATILLON 1997, 153: «notre propos [...] sera [...] la division des questions politiques en ce qu'on appelle les points»). Secondo Monfasani la *sententia* di Giorgio di Trebisonda echeggia anche alcune affermazioni di antichi retori latini minori (per i riferimenti precisi cfr. ancora il luogo sopra citato).

⁷¹⁷ MONFASANI 1976, 267.

priva di connotazioni morali, da intendersi meramente come scienza della persuasione, e che, in questo senso, fa dello stile un mezzo, anziché considerarlo un elemento sostanziale e costitutivo della sua stessa disciplina⁷¹⁸.

Alla definizione della retorica fa seguito, nel I libro, un'enumerazione dei *genera causarum*, degli *officia oratoris* e delle *partes orationis*, che Giorgio denomina *exordium*, *narratio*, *contentio* e *peroratio*⁷¹⁹. La trattazione delle quattro parti del discorso, fondamentale per il Trapezunzio, occupa gran parte del I libro: il modo in cui essa viene affrontata rende – secondo Deitz – particolarmente intelligibile l'intento principale dell'umanista cretese in questo trattato, ovvero, come peraltro si è detto, riuscire ad affiancare, financo a coniugare, mostrandone le affinità, la dottrina retorica ermogeniana con il I libro della *Rhetorica ad Herennium* (all'epoca attribuito a Cicerone) e con il *De inventione* e le *Partitiones oratoriae* di Cicerone⁷²⁰.

Il secondo libro della *Retorica* del Trapezunzio, intitolato *De confirmatione et constitutione*, consiste, invece, in una sorta di parafrasi del Περί στάσεων di Ermogene (trattato in cui il retore di Tarso esponeva la dottrina degli *status causae* cui si era già dedicato Ermagora), all'interno della quale vengono inserite anche delle considerazioni sui *loci* della retorica latina⁷²¹: Giorgio, riportando testualmente alcuni passi ermogeniani controversi, li sottopone ad un'analisi dettagliatissima, dando prova di saper argomentare in maniera particolarmente complessa⁷²².

Nel terzo libro l'umanista cretese si dedica, invece, in primo luogo ai *modi argumentationis*, i quali, soprattutto per il tipo di trattazione che ne offre il Trapezunzio, costituirebbero, in realtà, argomento propriamente logico più che retorico⁷²³. Giorgio ne elenca dieci, suddivisi in *necessari* (*complexio*, *enumeratio* e *simplex conclusio*) e *probabiles* (*subiectio*, *summissio*, *oppositio*, *violatio*, *inductio*, *collectio* e *ratiocinatio*). Se l'ultimo, la *ratiocinatio* (che è tra i *modi* che ci sembrano più significativi), evoca chiaramente la *ratiocinatio* del *De inventione* ciceroniano, anche la *collectio* – fa notare Monfasani⁷²⁴ – merita attenzione in quanto richiama un passo della *Rhetorica ad Herennium* (II, 28-30) e, ancora una volta, il *De inventione* di Cicerone. Secondo questo *modus*, infatti, l'oratore enuncia una *propositio*, a cui fa seguire una *ratio* che la sostiene, a sua volta giustificata da una *ratiocinatio confirmatio*, rafforzata e ampliata dall'*expositio* e conclusa, infine, mediante la *complexio*, che riassume tutto quanto è stato esposto in precedenza. Una tale procedimento argomentativo non può non ricordare da vicino l'epichirema inteso come sillogismo ampliato (in quattro-cinque parti), ovvero quella stessa *ratiocinatio* cui si è appena fatto cenno, illustrata da Cicerone nel *De inventione*. Giorgio tenterà, tuttavia, anche se in maniera inefficace, di spiegare in che cosa si distinguano la sua *ratiocinatio* e quella ciceroniana, così come, nel corso del terzo libro, cercherà, talora, di distinguere i concetti della retorica ermogeniana da quelli ciceroniani.

È sempre Monfasani, nel suo dettagliato studio sulla retorica e sulla logica del Trapezunzio, ad informarci riguardo al fatto che l'umanista cretese, forse non pago di aver moltiplicato i *modi argumentationis* portandoli fino a dieci e di aver costruito un sistema retorico già piuttosto complesso anche a causa della sovrapposizione tra le teorie di Ermogene e Cicerone, aggiunge un terzo elemento alla sua dottrina, anch'esso tratto da un'opera ai tempi attribuita ad Ermogene, il Περί εὐθέσεως. In questo trattato l'autore aveva elaborato un sistema argomentativo molto intricato, che si serviva della sentenza (cioè del parere) dell'avversario come punto di partenza del ragionamento. Tale sistema si strutturava, in maniera particolarmente complessa, in quattro parti, e si esprimeva su tre diversi livelli del discorso⁷²⁵. Un tale modo di argomentare, applicato alla retorica del Trapezunzio, l'avrebbe ulteriormente complicata; tuttavia Giorgio non rinuncia affatto ad inserirlo nel proprio trattato, riadattandolo, dandogli il nome di *divisio*, e legandolo strettamente ai *modi argumentationis* che aveva appena illustrato⁷²⁶.

⁷¹⁸ MONFASANI 1976, 267-68.

⁷¹⁹ Cfr. ARISTOT. *Rhet.* 1414b 8-9.

⁷²⁰ DEITZ 2006, XXI-XXII.

⁷²¹ Cfr. MONFASANI 1976, 275 con i rimandi indicati nel testo per la dipendenza di Giorgio da Quintiliano, dalla *Rhetorica ad Herennium* e dal *De inventione*.

⁷²² Vd. MONFASANI 1976, 275: «The eyes of contemporaries must have boggled before the revelation of such an intricate process of argumentation, especially since George was only at the beginning of his teaching on *inventio*».

⁷²³ DEITZ 2006, XXIII osserva, a questo proposito, come Giorgio da Trebisonda sia il primo teorico del Rinascimento a legare, in questo modo, retorica e dialettica.

⁷²⁴ Vd. MONFASANI 1976, 275-76.

⁷²⁵ Vd. HERMOG. *Inn.* 132-159 RABE 1913. Cfr. anche MONFASANI 1976, 276.

⁷²⁶ Nella comprensione della διαίρεσις/*divisio* ermogeniana riadattata da Giorgio di Trebisonda ci viene incontro LOJACONO 1985, 83: non si tratta della divisione dei generi e delle specie largamente impiegata da Platone e discussa da Aristotele e Galeno; essa è, piuttosto, «un procedimento legato alla pratica forense, consistente nel definire attraverso partizioni le varie situazioni relative alla causa in discussione: un'analisi dei fatti per classificarli adeguatamente come possibili o impossibili, ambigui, manifesti, congetturali e così via, per poter poi

Proprio nel capitolo del III libro dei *Rhetoricorum libri V* dedicato alla *divisio* è inserito il primo contributo del Trapezunzio alla questione dell'entimema, considerato, dunque, non dalla prospettiva della retorica aristotelica, ma da quella della retorica ermogeniana, secondo la quale l'entimema è ciò che serve a conferire veemenza all'argomentazione:

«Τὸ δὲ ἐνθύμημα δόξαν δορυμύτητος ἀποφέρεται μείζονα γνωσθέν, ὅ τί τέ ἐστι καὶ ὅπως εὐρίσκειται καὶ ὅπου. καὶ γὰρ ἡ τάξις αὐτὴ τῆς δορυμύτητος δόξαν ἐξ ἀνάγκης αὐτῶ προστίθει· δεῖ γὰρ τεθέντος κεφαλαίου λῦσαι πρῶτον ἀπὸ τῆς ἐνστάσεως ἢ ἀντιπαραστάσεως, εἶτα προσλαβεῖν τὸ ἐπιχείρημα εἰς κατασκευὴν ἀπὸ τῆς περιστάσεως, εἶτα ἐργάσασθαι ἀφ' ὧν τὴν ἐργασίαν ἔφαμεν γίνεσθαι τοῦ ἐπιχειρήματος, εἶτα τὸ ἐνθύμημα ἐπενεγκεῖν τῇ ἐργασίᾳ»⁷²⁷.

Secondo la retorica ermogeniana, infatti, posto un ἐπιχείρημα (che egli intende come 'argomento', in senso piuttosto generico⁷²⁸), lo si deve via via sviluppare, sostenere e provare mediante l'ἐργασία⁷²⁹, l'ἐνθύμημα e l'ἐπενθύμημα⁷³⁰. Ciò che chiameremmo ἐνθύμημα in senso aristotelico non è dunque un entimema in senso ermogeniano: in effetti, se l'entimema aristotelico recava una differenza di tipo propriamente dialettico e logico nei confronti delle altre forme argomentative (distinguendosi, per esempio, dal παράδειγμα per il fatto di essere un procedimento di tipo deduttivo, mentre quest'ultimo opera per induzione), l'entimema ermogeniano si caratterizza principalmente sulla base della funzione che svolge nell'ambito della conferma (o viceversa del rifiuto) del punto di partenza del ragionamento⁷³¹.

Per questo, similmente, Giorgio insisterà soprattutto sulla forza che l'entimema deve conferire all'argomentazione, amplificando e dando maggiore risonanza alle ragioni sostenute dall'oratore, in vista del raggiungimento dell'obiettivo (la persuasione dell'uditorio):

stabilire l'*oratio* che più si adatti al caso». Tale metodo ermogeniano è, nella sua struttura teorica, di chiara origine stoica e nella sua struttura logica trae origine dall'esperienza quotidiana. Il procedimento della διαίρεσις – sottolinea ancora Lojaco – giunge agli ambienti rinascimentali proprio nella forma ermogeniana (non in quella platonica o aristotelica), e questo condizionerà fortemente (molto più di quanto la critica moderna non abbia evidenziato finora) le varie posizioni sulla questione del metodo almeno fino al XVII sec. Per ulteriori approfondimenti in materia cfr. ancora LOJACO 1985, 83-87; 94-96; 98 n. 53 con i riferimenti bibliografici indicati nel testo.

⁷²⁷ HERMOG. *Inv.* 150, 16-151,2 RABE 1913. Trad. PATILLON 1997, 258: «L'enthymème fait l'effet de pousser bien loin le mordant, lorsqu'on a reconnu sa nature, le mode et le lieu de son invention. Car la place même qu'il occupe lui confère nécessairement un effet de mordant. En effet, quand un point est posé, on doit d'abord le réfuter par l'instance ou l'antiparastase, puis y adjoindre pour confirmation l'argument d'après les circonstances, puis développer à partir des éléments qui font – avons-nous dit – le développement de l'argument, puis ajouter l'enthymème au développement».

⁷²⁸ Vd. HERMOG. *Inv.* 140, 10-148, 15 RABE 1913. In proposito cfr. anche PATILLON 1997, 249, n. 2.

⁷²⁹ HERMOG. *Inv.* 148, 17-150, 15 RABE 1913.

⁷³⁰ Cfr. ancora PATILLON 1997, 249, n. 2: «La séquence [argument (ἐπιχείρημα), développement (ἐργασία), enthymème (ἐνθύμημα), enthymème d'appui (ἐπενθύμημα)], qui peut s'ajouter au point ou à sa réfutation, pour les confirmer, est peut-être l'apport le plus original des trois premiers livres de notre traité [*scil.* Περί εὐρέσεως]. On y trouve significativement un ton polémique inhabituel. La question est pour nous de savoir si ces distinctions sont seulement utiles à baliser les étapes du discours ou si elles correspondent à une véritable fonctionnalité. L'argument confirme le point ou sa réfutation et il se tire des circonstances de l'acte. Le développement confirme l'argument et il se tire de la comparaison, de l'exemple, du moins, du plus, de l'égal, du contraire... L'enthymème confirme le développement et il se tire, comme l'argument, des circonstances de l'acte. Enfin un deuxième enthymème ajouté à un premier enthymème est désigné comme un enthymème d'appui. Or, l'enthymème pseudo-hermogénien ne diffère pas de l'argument par sa nature, mais par son emploi». Riguardo all'entimema ermogeniano vd. anche VALIAVITCHARSKA 2013, 252: «In the tradition of the Hermogenic *corpus* [...] the term [*scil.* enthymeme] is used as the elaboration of a supporting statement for the proposition».

⁷³¹ In proposito si rimanda ancora a PATILLON 1997, 249-50, n. 2.

«Haec enthymemata, cum bene ac varie proferuntur, vehementer auditores movent, orationem amplificanc et victoriam facillime pariunt»⁷³².

Proponendosi di trattare, dunque, in questo capitolo, della *divisio*⁷³³ e delle sue forme, l'umanista ne suddivide, innanzi tutto, le norme in due gruppi: il primo riguarda quanto è proprio ad ogni *locus principalis* (ed è già stato, in parte, oggetto del II libro); il secondo, invece, concerne l'esposizione dei luoghi della *ratio*, della *confirmatio* e dell'*expolitio*⁷³⁴. Nel momento in cui si sofferma ad illustrare l'*expolitio*, quindi l'abbellimento o l'amplificazione retorica, Giorgio parla di un'*expolitio enthymematica* (da intendersi come 'abbellimento sotto forma di commento', basato su dati plausibili e attendibili), opposta ad un'*expolitio fictoria* (di tipo artificioso). È interessante mettere in luce come l'*expolitio enthymematica* del Trapezunzio venga sempre formulata sotto forma di antitesi o paragone (sembra quasi un richiamo all'entimema inteso come *contrarium*), e, nello stesso tempo, prenda le mosse dalle medesime circostanze, piuttosto generiche nella descrizione di Giorgio, da cui vengono tratte anche quelle che egli chiama *rationes*, e che, di fatto, corrispondono agli ἐπιχειρήματα ermogeniani (i quali, come abbiamo visto poco sopra, sono da intendersi semplicemente come 'argomenti' o 'argomentazioni' che si sviluppano a partire dalle circostanze in cui ci troviamo quotidianamente)⁷³⁵. Scrive dunque il Trapezunzio:

«Expolitiorem vero, quae confirmationem corroborat atque amplificat, duplicem esse arbitramur, commentitiam, quam *enthymematicam*, et fictoriam, quam πλάσιν Graece nominamus⁷³⁶. Expolitio commentitia contentionis modo semper profertur, invenitur autem a circumstantiis, a quibus et rationes inveniri docuimus. Haec tendere semper quadam cum collatione ad confirmationem debet⁷³⁷: quare, meo quidem iudicio, haec (quam Latine hic nobis expolitionem nominare placuit, Graece *enthymema* appellamus) ex ratione atque confirmatione quadam composita est»⁷³⁸.

⁷³² DEITZ 2006, 248, 3-5. L'edizione DEITZ 2006 – da cui citiamo – è, di fatto, una ristampa anastatica dell'ed. Parisiis, in officina Christiani Wecheli, 1538. Per bibliografia e informazioni in proposito cfr. *ibid.*, XXIX-XXXI.

⁷³³ La *divisio* è, per il Trapezunzio, quella i Greci chiamano διαίρεσις. Cfr. DEITZ 2006, 235, 15: «Est autem nunc agendum ea de re, quam Graeci διαίρεσιν, hoc est *divisionem*, appellant». Sull'importanza della tecnica della *divisio* nell'opera del Trapezunzio vd. VASOLI 1968, 86.

⁷³⁴ DEITZ 2006, 236: «Diaireseos, hoc est distributionis, praecepta in duas partes dividimus: prima est, qua inquirimus si quae propria unicuique locorum principalium insunt, quam in praesentiarum relinquimus, vel quia longior est, vel quia principalibus locis coniuncta est ac multae eius partes in II libro breviter tactae sunt; altera, qua rationis, confirmationis expolitionisque locos ostendimus».

⁷³⁵ Cfr. DEITZ 2006, 242, 10-14: «Haec diximus, non ut omnia invenire vellemus (nam infinita ab unoquoque loco trahi posse putamus), verum ut ab omnibus circumstantiis rationes, quas nos *epichiremata* dicimus, inveniri ostenderemus». Cfr. in parallelo HERMOG. *In v.* 140, 15-18 RABE 1913: «Εὐρίσκεται τοίνυν πᾶν ἐπιχείρημα γινόμενον ἀπὸ τῆς περιστάσεως. Περίστασις δὲ ἐστὶ τὸ πᾶν ἐν ἡμῖν καὶ λόγοις καὶ πράγμασι καὶ δίκαις καὶ ὑποθέσει καὶ βίῳ, τόπος, χρόνος, τρόπος, πρόσωπον, αἰτία, πρᾶγμα» (trad. PATILLON 1997, 250: «Il apparaît donc que tout argument a sa source dans les circonstances. Les circonstances rassemblent la totalité de ce qui concerne nous-mêmes, nos paroles, nos actes, nos procès, nos causes, notre vie: le lieu, le temps, la manière, la personne, la cause et l'acte»). Forse persino superfluo aggiungere ancora che l'epicheirema per il Trapezunzio non è un entimema ampliato, ma il 'ragionamento', l'argomentazione in sé. Come per Ermogene, anche per Giorgio l'entimema ampliato si chiama ἐπενθύμημα. Vd. ad es. DEITZ 2006, 249, 20-22: «Est [...] epenthymema quaedam addita enthymemati acuta excogitatio».

⁷³⁶ Cfr. DEITZ 2006, 250, 13-14: «πλαστὸν, hoc est fictorium enthymema». Cfr. ancora *ibid.*, 250, 2-3: «enthymema, quod commentum vel commentationem Latine appellare possumus» e, naturalmente, il nostro passo di QUINT. V, 10, 1: «Nam enthymema (quod nos *commentum* sane aut *commentationem* interpretemur, quia aliter non possumus, Graeco melius usuri)».

⁷³⁷ DEITZ 2006, 250, 1-4: «Ex his iam patet, enthymema [...] orationem esse, quae a circumstantiis ad confirmationem cum collatione fertur».

⁷³⁸ DEITZ 2006, 246-247.

Ma il cuore del III libro della *Rhetorica* di Giorgio si trova nel capitolo intitolato *De locis dialecticis*, dedicato alla descrizione di ventidue luoghi dialettici, tra cui quelli più classici come, per es., genere, specie, il luogo del più e del meno e così via. I luoghi, ovvero le sedi degli argomenti, sono, infatti, fondamentali, secondo Giorgio, per la costruzione di un discorso realmente persuasivo: in sostanza, se un oratore non sa usare i luoghi e non sa collocare le varie proposizioni correttamente nella loro giusta sede, il suo discorso non può risultare né chiaro, né tanto meno efficace⁷³⁹. L'aspetto più significativo di questa parte del trattato sta tuttavia, non tanto - o meglio, non soltanto - nella grande attenzione per lo studio dei *loci*, quanto piuttosto nella sua dipendenza pressoché totale dalle *Summulae logicae* di Pietro Ispano e dal *De topicis differentiis* di Boezio: come osservato da Monfasani, infatti, se l'impostazione scolastica dei *loci* (ovvero quella di Pietro Ispano e di Boezio) era ritenuta ormai, di fatto, superata dagli Scolastici del Quattrocento, che non la adottavano più, preferendole la dottrina delle conseguenze, paradossalmente, Giorgio di Trebisonda, il primo umanista a scrivere un'esposizione sintetica sulla dottrina dell'*inventio* retorica, si riporta un po' indietro nel tempo, riproponendo la topica dei medievali⁷⁴⁰.

L'esposizione del Trapezunzio prosegue, nel quarto libro, con una trattazione dei *genera elocutionis* e della dottrina della confutazione retorica. Gran parte del libro trae materiale dalla *Rhetorica ad Herennium*, alla quale egli aggiunge elementi ricavati dal trattato *Sulle contraddizioni insanabili* di Massimo di Efeso e dalla *Logica magna* di Paolo Veneto⁷⁴¹.

L'ultimo libro, dedicato all'*elocutio*, costituisce, dal punto di vista teoretico, il momento più alto dell'intero trattato, in quanto proprio l'*elocutio* viene considerata dall'umanista come la capacità che distingue l'uomo dagli animali. Ancora una volta l'esposizione di Giorgio denuncia una chiara dipendenza dalle sue fonti greche e latine, che egli mostra, in questa parte dell'opera, di saper fondere perfettamente⁷⁴².

(iv). L'entimema nell'*Isagoge dialectica*⁷⁴³. Il desiderio di coniugare retorica greca e latina e un analogo modo di realizzarlo si trova anche nell'*Isagoge dialectica* di Giorgio, definito

⁷³⁹ Cfr. VASOLI 1968, 86-87.

⁷⁴⁰ MONFASANI 1976, 276-77 con i numerosi riferimenti bibliografici e paralleli testuali cui l'autore rimanda in nota.

⁷⁴¹ MONFASANI 1976, 279-81.

⁷⁴² Cfr. VASOLI 1968, 85-86; MONFASANI 1976, 281-88 e DEITZ 2006, XXIV-XXV. Ha osservato LOJACONO 1985, 92, n. 8: «Pur nella loro imponenza gli scritti di Giorgio da Trebisonda (i *Rhetoricorum libri* sono infatti una compiuta e vasta opera di retorica) non ci paion costituire molto di più - ma non è cosa di scarso rilievo - di un momento di riflessione e di ordinamento dei temi retorici quali erano stati trattati dal mondo greco-romano e bizantino. Le linee di originalità sono tracciate, ma non sviluppate organicamente. Sarà solo attraverso la mediazione dell'Agricola e dello Sturmius e soprattutto nelle chiarissime elaborazioni del Cavalcanti e del Nizolio che certi temi appariranno perfettamente decantati [...]. È però soprattutto con Pietro Ramo e nel ramismo - anche se in tale ambito la retorica verrà subordinata alla dialettica - che i frutti di questa elaborazione giungeranno a perfetta maturazione».

⁷⁴³ Molti aspetti della teoria dell'entimema nell'*Isagoge dialectica* del Trapezunzio sono già stati analizzati in particolare da VASOLI 1968, 94-97 e MONFASANI 1976, 304-14, cui si rimanda non solo per i numerosi riferimenti bibliografici indicati dagli autori, ma anche per una più ampia contestualizzazione della tematica nella storia della logica e della retorica medievale e rinascimentale e per specifici approfondimenti sulle fonti medievali dell'autore. Il nostro intento in questo paragrafo sarà quello di presentare, in maniera sintetica e alla luce delle conclusioni cui sono giunti i due autorevoli studiosi, la dottrina dell'entimema secondo il Trapezunzio, mettendone in evidenza, da un lato l'ancora forte dipendenza, nell'impostazione della questione, dalle fonti scolastiche, dall'altro gli elementi più innovativi, che apriranno la strada ad un nuovo modo di intendere ed utilizzare quest'importante strumento retorico.

come il primo manuale umanistico di logica e terminato proprio nel 1439, il tormentato anno del Concilio di Firenze e della controversia 'Platone-Aristotele'⁷⁴⁴.

Come ha fatto notare Monfasani⁷⁴⁵, Giorgio di Trebisonda aveva in mente di scrivere un trattato di logica già mentre stava completando i *Rhetoricorum libri*, dal momento che si era reso conto della necessità, per l'oratore, di conoscere, accanto alla retorica, anche la dialettica, che, secondo il Trapezunzio, concerne il generale (laddove la retorica può dedicarsi, più nello specifico, al particolare), e porta un aiuto sostanziale all'oratore nella formulazione di discorsi corretti, probanti e pertanto efficaci.

Il proemio all'opera rivela fin da subito l'intento didattico e pedagogico dell'autore, intento che si concretizza nella redazione di un manuale agile e snello che possa servire come aiuto per la pratica retorica del giovane oratore e per lo studio e l'interpretazione delle orazioni ciceroniane⁷⁴⁶: si tratta, in sostanza, di un *opusculum*, pensato e scritto specialmente *ad usum oratorium* - e non tanto, com'era prassi medievale e scolastica, *ad usum philosophicum*⁷⁴⁷. In effetti, se Giorgio conosceva senz'altro benissimo (si avrà modo di mostrarlo concretamente tra breve) i testi di logica medievale, da quelli della *logica vetus* (in particolare gli scritti di Porfirio e di Boezio) fino alle opere della *logica modernorum* (i grandi trattati di Occam e di Paolo Veneto), sua intenzione non era certo quella di riproporre, con l'*Isagoge dialectica*, quella stessa tipologia di manuale di logica. La finalità del suo insegnamento logico era, infatti, ben diversa da quella dei dialettici medievali, impegnati a «ridurre ogni problema a una questione di termini e a risolvere in una raffinata logica tutti i campi del sapere»⁷⁴⁸. Come la stragrande maggioranza degli umanisti, maestri di *artes sermocinales*, anche

⁷⁴⁴ MONFASANI 1976, 37. Dell'opera sono disponibili 18 copie manoscritte; la *princeps* a stampa è del 1470/72, veneziana, per i tipi di Adam di Ambergau o Nicholas Jenson. In proposito vd. MONFASANI 1984, 473. L'edizione che prenderemo come riferimento per le citazioni è quella curata da INGUANEZ-MULLER (1943), basata sul ms. Casin. 648 Q [ff. 33-101] ed erroneamente attribuita all'Argiropulo (cfr. INGUANEZ-MULLER 1943, 7-9; per la corretta attribuzione dell'opera vd. VASOLI 1959^a), la quale presenta, però, oltre a un uso moderno della punteggiatura, utili note al testo. Laddove il testo edito da INGUANEZ-MULLER 1943 non fosse attendibile, mi sono attenuta alle correzioni riportate da MONFASANI 1976, 302-14, il quale, per le sue citazioni, ha collazionato il testo edito con i mss. Wien, Nationalbibliothek, lat. 2485 e Firenze, Biblioteca Nazionale, Magl. VIII, 1418 e con l'*editio princeps* (cfr. MONFASANI 1976, 302 n. 10). Sul titolo dell'opera (*Isagoge dialectica*), più spesso conosciuta e stampata come *De re dialectica libellus*, vd. MONFASANI 1976, 300-301. Il titolo corretto è tratto dalla lettera prefatoria a Pietro Gambacorta (datata 1439), per cui vd. ID. 1984, 309-11. Sulla grande fortuna del manuale, destinato a sostituire i testi di logica medievali più usati e più diffusi ancora nel primo Quattrocento (come le *Summulae logicales* di Pietro Hispano o le *Introductiones* di Guglielmo di Shyreswood), si è pronunciato VASOLI 1968, 83-84: «Stampato per la prima volta nel 1470 [...], pubblicato nuovamente nel 1508 dal Lefèvre d'Étaples, che se ne giovò forse per le sue esposizioni dell'*Organon*, letto con grande interesse da Erasmo e probabilmente non ignoto a Rodolfo Agricola, questo libretto rappresentò infatti per la nuova classe d'intellettuali, cresciuta fuori dalle scuole e dalla loro tradizionale *routine*, un utile strumento per impadronirsi dei termini e nessi logici essenziali, nonché per apprendere il meccanismo elementare di tutti i procedimenti argomentativi e discorsivi».

⁷⁴⁵ MONFASANI 1976, 300-302.

⁷⁴⁶ Vd. INGUANEZ-MULLER 1943, 21.

⁷⁴⁷ Cfr. INGUANEZ-MULLER 1943, 17-18; VASOLI 1968, 89; MONFASANI 1976, 306: «A comparison can be made between contemporary scholastics who wrote their *Logics* for the *usus philosophicus* and Trebizond, who wrote for the *usus oratorius*, the difference between the two types of logic being their degree of sophistication». Cfr. anche LOJACONO 1985, 80: «[L'*Isagoge dialectica*] è una logica semplice e breve – come è stata infatti intesa da chi l'ha poi unita all'*Invenzione dialettica* dell'Agricola – concepita in vista dell'eloquenza e priva di vaste ambizioni tra cui, soprattutto, almeno in una certa misura, la pretesa di aver senso in una dimensione ontologico-metafisica».

⁷⁴⁸ VASOLI 1968, 14. In proposito l'autore ricorda la celebre critica di Francesco Petrarca nei confronti dei 'barbari britanni', esplicita in particolare nell'epistola indirizzata al messinese Tomaso Caloria (cfr. PETRARCA, *Fam.* I, 7, 6-12 ed. ROSSI 1933: «Audieram Cyclopa primum, postea tyrannos, utrosque feroces incolas; tertium monstri genus advenisse non noveram, armatum enthimemate bisacuto et ipso Taurominitanii litoris fervore procacius. Unum sane et ego pridem animadverteram et tu nunc admones: eos sectam suam aristotelici nominis splendore protegere; dicunt enim Aristotilem ita solitum disputare. Est, fateor, qualiquis excusatio, clarorum ducum inhesisse vestigiis; nam et Marcus Tullius non invitum se cum Platone, si oporteat, erraturum dicit. Sed falluntur. Aristotiles enim, vir ardentis ingenii, de rebus altissimis vicissim et disputabat et scribebat. [...] Isti autem cur a duce suo tam diversi abeunt? Cur, quaeso, aristotelicos dici iuvat et non potius pudet? Nichil illi tanto philosopho dissimilius homine nichil scribente, parum intelligente multumque et inutiliter clamante. Quis illas conclusionuocolas non rideat, quibus literati homines se simul et alios fatigant, in quibus omnem etatem conterunt, quippe ad alia inutiles, ad hoc ipsum precipue damnosus? Qualia sunt que a Cicerone et a Seneca pluribus locis irridentur; quale est illud Dyogeni propositum, quem dum contumeliosus dyaleticus verbis esset

Giorgio di Trebisonda era, dunque, preoccupato principalmente di congiungere lo studio della logica a quello della retorica e della grammatica, in un'ideale e perfetta collaborazione e integrazione delle discipline. Per questo motivo non si dedica a una lunga esposizione di teorie come quelle della *suppositio* o della *consequentia*, ritenute importantissime nelle scuole logiche medievali (soprattutto occamiste) e, anche quando - come vedremo proprio per la questione dell'entimema - vi si deve soffermare, tutta la sua attenzione si rivolge comunque agli aspetti della disciplina che sono necessari nella pratica dell'uso dell'argomentazione retorica, cercando via via di individuare ed analizzare gli strumenti e le tecniche più concretamente utili all'oratore nel raggiungimento dei suoi obiettivi⁷⁴⁹.

Il manuale si apre con una definizione della dialettica - ha fatto notare ancora una volta Monfasani - che sembra essere, di fatto, una parafrasi della definizione aristotelica di sillogismo, venata di reminiscenze ciceroniane (in particolare dei *Topica*):

«Dialectica est diligens disserendi ratio. Disserere vero nemo poterit, nisi quae invenerit dicendaeque iudicavit, ea sic coniunxerit ut illis datis quod intendit necessario consequatur. Quam orationem Graeci *sylogismum* dicunt, Latini *ratiocinationem* appellare possunt»⁷⁵⁰.

Nonostante l'esplicito riferimento al sillogismo, non è però certo la sillogistica classica aristotelica a fare da base teorica e tecnica della logica del Trapezunzio: egli, infatti, si serve del termine συλλογισμός in senso molto generico, per indicare qualsiasi tipo di procedimento deduttivo e, di fatto, anche se il suo manuale può sembrare, ad una prima lettura, un breve corso sull'*Organon* (in particolare, per i temi affrontati, sulle *Categoriae*, il *De interpretatione* e gli *Analytica*), in realtà è più propriamente una sorta di esposizione sintetica della logica del XII e del XIII sec., con l'ovvio inserimento dei classici riferimenti a Porfirio (soprattutto per la sezione sui *predicabilia*), Gilberto Porretano (per i *predicamenta*) e Boezio (per il sillogismo ipotetico) - coloro che egli denomina «peripateticorum fontes»⁷⁵¹. In ogni caso, Giorgio è ben attento a precisare che la sua logica compendiata (e, in certi aspetti, semplificata) non corrisponde alla logica in senso proprio, per cui rinvia il lettore - qualora fosse interessato ad approfondire determinati aspetti, secondo lui non strettamente essenziali

aggressus hoc modo: 'Quod ego sum, id tu non es', annuissetque Dyogenes, ille subiunxit: 'Homo autem ego sum'; cum id etiam non negasset, conclusionem subintulit cavillator: 'Homo igitur tu non es'. 'Enimvero ultimum hoc' inquit Dyogenes, 'falsum est; et si verum fieri vis, a me incipe'. Multa sunt id genus perridicula, in quibus quid querant [...] sciunt ipsi forsitan, michi nichil ignotius». Tale avversione del Petrarca non fu, in ogni caso, rivolta contro la logica in sé, né, tanto meno, contro la filosofia in genere; fu piuttosto una reazione contro l'eccessiva formalizzazione della logica stessa, che finiva con il perdersi in speculazioni totalmente astratte e pertanto inutili anche alla stessa pratica della dialettica e della retorica.

⁷⁴⁹ In proposito vd. VASOLI 1968, 84, 94-95.

⁷⁵⁰ INGUANEZ-MULLER 1943, 23. Per il richiamo a Cicerone cfr. CIC. *Top.* 6: «Cum omnis *ratio diligens disserendi* duas habeat partis, unam inveniendi alteram iudicandi, utriusque princeps, ut mihi quidem videtur, Aristoteles fuit. Stoici autem in altera elaboraverunt; iudicandi enim vias diligenter persecuti sunt ea scientia, quam διαλεκτικήν appellant, inveniendi artem, quae τοπική dicitur, quae et ad usum potior erat et ordine naturae certe prior, totam reliquerunt». Per un commento alla definizione di Giorgio vd. MONFASANI, 1976, 303. Per un primo approfondimento sulla definizione della *dialectica* (o della *logica*) come *ratio disserendi* (definizione che risale al Medioevo, e che si ritrova già nei commenti di Abelardo alle opere filosofiche di Boezio) si rimanda alle dettagliate ed utilissime pagine di MICHAUD-QUANTIN 1969, 857-60. Per completezza riguardo ai nostri specifici interessi aggiungeremo che, nella sua più celebre e vasta opera, il *De expetendis et fugiendis rebus opus* (pubblicata postuma nel 1501), anche Giorgio Valla, filologo e matematico umanista del Quattrocento (1447-1500; egli fu anche il primo traduttore umanista, nel 1498, della *Poetica* di Aristotele), definirà la dialettica «quae latine *ars disserendi* nominatur», mostrando, come già il Trapezunzio, maggior interesse per i sillogismi di tipo condizionale, legati alla sfera della possibilità, più che per il sillogismo canonico. In proposito cfr. VASOLI 1968, 133-34. La stessa espressione *disserendi ratio* (o, talora, *disserendi scientia*) per *dialectica* o *logica* si ritrova anche nell'*In calumniatorem Platonis* di Basilio Bessarione (cfr. per es. BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 3, 49; 57: «disserendi scientia, quae logica sive dialectica dicimus»).

⁷⁵¹ Cfr. la prefazione all'*Isagoge*, dedicata a Pietro de' Medici, in part. INGUANEZ-MULLER 1943, 21: «Et amor tuus erga me singularis et patris tui viri excellentissimi maxima in me officia cogunt, ne, si modo gratus esse velim, quicquam aliud magis cupiam quam te his studiis florentem atque ornatissimum omnium conspiciere. Quam quidem rem cum diu ac saepe animo volverim, quoniam dialecticae omnino expertem ne medicum quidem futurum oratorem puto, statui, ut more boni debitoris quam nunc possum minimam debiti particulam tibi reddam, quae ferme ad percipiendam dicendi copiam necessaria sunt, sed *e peripateticorum fontibus* sumpta, breviter ad te conscribere». Per l'individuazione dei «peripateticorum fontes» (che coincidono con gli autori sopra menzionati, i principali rappresentanti della cosiddetta *logica vetus*) cfr. INGUANEZ-MULLER 1943, 11-17 e MONFASANI 1976, 302-303. Per un profilo della *logica vetus* (ovvero l'interpretazione tardoantica della logica aristotelica, trasmessa dai commentatori neoplatonici e arricchita dalle indagini postaristoteliche, soprattutto stoiche) in forma sintetica e chiara vd. PINBORG 1984, 17-47.

per un oratore - ad Aristotele e alle altre principali fonti filosofiche in materia⁷⁵², soffermandosi, per l'appunto, solo sugli elementi veramente fondamentali alla pratica oratoria.

Tornando brevemente sulla definizione di dialettica, notiamo che l'attenzione dell'autore si concentra principalmente sugli aspetti formali della disciplina e, dunque, sulla formulazione di un'argomentazione logicamente ben strutturata: la dialettica è, infatti, *diligens disserendi ratio*, "rigoroso metodo di ragionamento", che si concretizza nella costruzione di un discorso che possieda i giusti nessi e le concatenazioni necessarie tra le sue varie parti costitutive⁷⁵³. L'accento posto sulla congiunzione e la consequenzialità delle parti è un evidente richiamo all'importanza della topica nell'ambito della disciplina; tuttavia – come ha osservato Monfasani – manca, di fatto, nell'*Isagoge dialectica*, una vera e propria topica⁷⁵⁴. Questo perché la topica è già stata abbondantemente spiegata nei *Rhetoricorum libri* (dove – come si è visto – il cuore del III libro stava proprio nel capitolo *De locis dialecticis*, dedicato all'accurata descrizione di ventidue luoghi dialettici), e di cui, forse, l'*Isagoge dialectica* poteva costituire una sorta di appendice⁷⁵⁵. Per quanto, dunque, il Trapezunzio ritenga i *loci dialectici* essenziali e non smetta di ribadirlo, non ne fornisce, in questa sede, alcun tipo di illustrazione, e lo stesso (breve) paragrafo *De locis*⁷⁵⁶ non è nient'altro che una digressione all'interno della ben più ampia ed articolata sezione sull'entimema⁷⁵⁷.

Le sezioni che il Trapezunzio riserva al sillogismo ipotetico e all'entimema all'interno dell'*Isagoge dialectica* sono, in effetti, particolarmente significative⁷⁵⁸, e sicuramente – come ha messo in evidenza Vasoli – rappresentano il riflesso di una tradizione logico-retorica (cui Giorgio di

⁷⁵² Cfr. per es. INGUANEZ-MULLER 1943, 42: «Haec de predicatorio syllogismo dicta sufficient. Plura si quis velit, ex fonte aureo hauriat; Aristoteles volumina evolvat».

⁷⁵³ Sull'importanza della nozione di metodo nella disciplina logico-retorica del Trapezunzio (su cui in questa sede non è possibile dilungarsi) si è soffermato LOJACONO 1985, secondo cui l'interesse manifestato dall'umanista cretese nei confronti, per l'appunto, del metodo in retorica rivelerebbe ancora una sua dipendenza dalla dottrina retorica ermogeniana. Scrive infatti LOJACONO 1985, 81: «Per il fine della nostra ricerca ci par [...] di notevole interesse dir subito che la nozione di metodo, presente certo nelle opere platoniche e aristoteliche, sottesa alla topica ciceroniana e all'arte oratoria di Quintiliano – soprattutto nei capitoli consacrati alla *dispositio* – appare esplicita e funzionale solo nelle opere ermogeniane». La retorica di Ermogene di Tarso, dunque, fa, in qualche modo, da sottofondo anche in quest'opera di Giorgio, sempre desideroso di coniugare nel miglior modo possibile dialettica greca e latina. Ad un livello più generale, VASOLI 1968, 33-34 osserva che termini come *via*, *ratio*, *ordo* e *modus* ricorrono molto frequentemente in tutti gli scrittori umanisti (e, com'è ovvio, in particolare nei maestri, quali Vittorino da Feltre e Guarino Veronese). I nuovi *studia humanitatis* mirano, infatti, alla fondazione di un diverso tipo di educazione e di formazione, e tale scopo non può essere raggiunto se non attraverso l'elaborazione di un nuovo metodo, basato su criteri logici semplici, chiari e funzionali, che permettano di recuperare e rivisitare, in tutte le discipline, gli strumenti originari del sapere antico. Perciò «il ricorrere di termini come *via*, *ratio*, *ordo* e altri consimili non è soltanto la prova di uno stretto legame tra la vittoriosa affermazione di nuovi "contenuti" educativi e un profondo mutamento di metodi. Giacché la prima, concorde preoccupazione degli umanisti è questa: elaborare un *modus docendi* che non si risolva in un raffinato esercizio di abilità logica, ma bensì serva come avvio e incitamento all'esercizio utile e concreto delle arti e discipline "reali"». Sicuramente il manualetto logico di Giorgio da Trebisonda riflette questi stessi interessi ed intenti, e in effetti è ben visibile, in Giorgio, come la nuova *via docendi* generi anche una nuova *via disserendi*. Come altri prima di lui (cfr. *ibid.*, 34), Vasoli sottolinea ancora che tale atteggiamento umanistico verso il metodo nelle arti e nelle scienze potrebbe essere stato influenzato da alcune idee ed approcci filosofici, di natura stoica, alle varie discipline e, in special modo, dalla nozione di arte come "sistema di precetti elaborati per qualche utile scopo" che gli umanisti potevano aver trovato nelle opere di scrittori a loro molto noti, quali Cicerone, Quintiliano, Luciano ed Ermogene (quest'ultimo, in particolare, usa spesso il termine μέθοδος per indicare la tecnica attraverso cui l'oratore può raggiungere un sicuro successo – per approfondimenti vd. ancora *ibid.*, 34 n. 8).

⁷⁵⁴ Cfr. MONFASANI 1976, 303-304.

⁷⁵⁵ Cfr. ancora MONFASANI 1976, 304 e LOJACONO 1985, 88.

⁷⁵⁶ Vd. INGUANEZ-MULLER 1943, 54-56.

⁷⁵⁷ MONFASANI 1976, 303 ha infatti osservato che, se nel Trapezunzio esiste un chiaro richiamo, nella definizione della dialettica, ai *Topica* di Cicerone [vd. ancora *Cic. Top.* 6], in cui la logica aveva due funzioni, *invenire* e *iudicare* (in termini greci, *τοπική* e *διαλεκτική*), l'umanista cretese si sofferma, nell'*Isagoge*, di fatto solo sulla seconda. Così Giorgio di Trebisonda rifiuta di seguire totalmente Cicerone e di fare dell'*inventio* una parte della logica.

⁷⁵⁸ MONFASANI 1976, 315: «These sections [*scil.* the sections on the conditional proposition, the enthymeme and the conditional syllogism] form the heart of the *Isagoge dialectica*».

Trebisonda ben si richiama) estremamente interessata all'uso del sillogismo imperfetto, dell'entimema e dell'esempio⁷⁵⁹. Una tale attenzione per queste forme argomentative si spiega perfettamente, ancora una volta, con lo scopo per cui l'umanista aveva composto il suo trattato, ovvero sia quello di servire *ad usum oratorium*, per l'impiego nella pratica oratoria. Per questo lo studio delle proposizioni condizionali mira all'individuazione e all'analisi di uno strumento necessario e di rilevante utilità in tutte quelle trattazioni nelle quali si abbia a che fare con questioni inerenti la sfera del possibile⁷⁶⁰. Tale studio è condotto principalmente sulla base del *De syllogismo hypothetico* di Boezio ma, data la materia in questione, il Trapezunzio non può evitare di inserire anche dei riferimenti alla Scolastica più tarda e, nella fattispecie, alla dottrina delle *consequentiae*, dottrina che aveva preso avvio proprio dalle dispute medievali sui luoghi degli entimemi nei *Topica* aristotelici⁷⁶¹: in effetti una delle più importanti discussioni sulle *consequentiae*, quella di Guglielmo di Occam, si trovava esattamente nella sezione in cui il filosofo inglese tratta dei *loci* in relazione agli entimemi⁷⁶². Come ha fatto notare ancora Monfasani nella sua analisi sull'entimema nell'*Isagoge*

⁷⁵⁹ Cfr. VASOLI 1968, 94, ove l'autore fa notare che tale sezione si colloca esattamente dopo la sezione dedicata al sillogismo categorico, la quale è «ridotta in termini molto modesti ed elementari», estremamente semplificata e ricalcata, di fatto, sulla tradizione medievale. Vd. anche quanto osserva ID. 1999, 59.

⁷⁶⁰ Cfr. VASOLI 1968, 95; MONFASANI 1976, 309: «The pages given to the conditional syllogism constitute the largest and the more interesting part of the *Isagoge dialectica*. George thought so highly of this section that he chose it as the forum for his analysis of Ciceronian argumentation (for Cicero was *certe summus dialecticus*) and for his attack on the ignorance of Guarino Veronese and others».

⁷⁶¹ PRETI 1971, 165, tracciando sinteticamente la storia del termine 'conseguenza' (gr. ἀκολουθία) in logica, ha osservato che, nonostante Aristotele avesse usato il verbo ἀκολουθέω per indicare che, nel sillogismo, una conclusione segue a determinate premesse, il medesimo termine fu poi impiegato dagli Stoici per designare, nello specifico, la proposizione condizionale. Allo stesso modo, dunque, in latino la parola *consequentia* fu utilizzata da Boezio come sinonimo di 'proposizione ipotetica' o 'condizionale', che può essere accidentale o naturale. La più complessa dottrina trecentesca delle *consequentiae* deriva, invece, molto probabilmente da quella riportata da Abelardo nella *Dialectica*, in cui il termine *consequentia* viene sì considerato equivalente di 'proposizione condizionale', ma, nella fattispecie, per Abelardo le *consequentiae* vere e proprie sono soltanto «connessioni necessarie vere *ab aeterno*, come 'Se è uomo, è animale'» (PRETI 1971, 165 – sul passaggio dalla concezione sintattica dei *loci* alla dottrina delle *consequentiae* molto utile PINBORG 1984, 74-80). Anche in S. Tommaso d'Aquino si troverà l'impiego della parola *consequentia* nel senso abelardiano; mentre Occam distinguerà la *consequentia* 'abelardiana' (che egli chiamerà 'formale' o 'intrinseca', e che esprime una conseguenza necessaria) dalla *consequentia* 'materiale', che connette estrinsecamente due proposizioni (ess. sono 'Un uomo corre, dunque Dio esiste', *consequentia* valida perché il conseguente è necessario; 'Un uomo è un asino, quindi Dio non esiste', anch'essa valida perché l'antecedente è impossibile). Al di là delle considerazioni logico-critiche su tale teoria, ci importa osservare che, in definitiva, una *consequentia* è una proposizione formata da un antecedente e da un conseguente legati da una relazione di implicazione. Le varie teorie medievali sulle *consequentiae* sono dunque le regole che determinano la validità di un ragionamento di tipo deduttivo. Si tratta di problematiche estremamente formali, tra le cui caratteristiche emerge il fatto di essere delle elaborazioni originali di influssi provenienti dalla logica stoica. Infatti la dottrina delle *consequentiae*, insieme a quella della *suppositio* (che corrisponde alla denotazione di un termine, a ciò per cui un determinato soggetto sta [la celebre *positio pro alio*], in contrapposizione alla *significatio*, che, invece, qualifica il termine - vd. PRETI 1971, 853-54) e, in generale, alle teorie terministiche medievali, aveva provocato uno spostamento della sillogistica classica aristotelica verso un tipo di logica proposizionale assai simile a quella stoica. Se, quindi, restava valida la conclusione per cui se A è parte di B e B è parte di C, A è parte di C, l'attenzione degli Scolastici si rivolgeva in special modo sul grado di veridicità di una singola inferenza (del tipo: 'se A, quindi B'). Per un primo approccio alla questione cfr., oltre al già citato PRETI 1971, PEREIRA, http://www3.unisi.it/ricerca/prog/fil-med-online/temi/htm/logica_modernorum.htm; una trattazione concisa e completa della dottrina delle *consequentiae* nella tarda Scolastica si trova in PINBORG 1984, 173-82.

⁷⁶² Cfr. OCCAM *Log. III. III, 1* (ed. BOEHNER 1974, 587-590): «Habitudo de syllogismo in comuni et de syllogismo demonstrativo, agendum est de argumentis et de consequentiis quae non servant formam syllogisticam. Et primo ponam aliquas distinctiones quae sunt communes aliis consequentiis multis, quamvis non sint *enthymemata*, ex quibus omnibus facilius patere poterit studioso quid de omnibus syllogismis non demonstrativis est tenendum». L'entimema viene dunque accostato da Occam alle *consequentiae*, prive di forma sillogistica, ed è, in sostanza, come abbiamo già avuto modo di ricordare, una proposizione condizionale costituita da due membri, un antecedente e un conseguente. Tuttavia esso può essere portato in forma di sillogismo. Cfr. OCCAM *Log. III. III,*

dialectica, il legame tra la topica e le *consequentiae* era venuto meno, un secolo dopo Occam, nelle opere di Paolo Veneto, in cui la topica, di fatto, non era più una vera e propria parte della logica, ma grande spazio continuava ad essere dedicato all'illustrazione della dottrina delle *consequentiae*.

Paolo Nicoletti Veneto (Udine, 1369-Padova, 1429), dell'ordine eremitario di S. Agostino, dopo essersi formato, fin da giovanissimo, nello *Studium generale* del convento degli eremitani a Padova, fu inviato ad Oxford per tre anni (1390-1393) affinché completasse la sua formazione filosofica (in particolare teologica). Tornato in Italia, insegnò a Padova (dal 1395 al 1420, anno in cui fu bandito dalla città a causa di un'accusa di collusione con i nemici della Repubblica di Venezia), a Siena (1420-1424, i suoi anni intellettualmente più fecondi) e a Perugia (1424-1428). Fatto ritorno a Padova nel 1428, si spense l'anno successivo mentre attendeva al commento del *De anima* di Aristotele⁷⁶³.

Secondo Conti Paolo Veneto è il più importante pensatore italiano della fine del Medioevo in quanto «le sue teorie filosofiche, culminanti in una metafisica delle essenze che sancisce il primato ontologico e gnoseologico delle nature universali rispetto ad ogni altro tipo di entità, possono considerarsi come il risultato finale dell'intera tradizione realista medievale»⁷⁶⁴. Egli è stato a lungo considerato un nominalista e un occamista, sebbene la sua filosofia abbia, invece, un orientamento assolutamente realista, che è stato evidenziato soprattutto dagli studi critici più recenti⁷⁶⁵: ad Oxford egli aveva, infatti, aderito al realismo di John Wyclif e di Walter Burley, corrente di cui si fece portatore in Italia, e spesso, nelle sue opere, si mostra come un agguerrito avversario di Occam e dei nominalisti del Trecento⁷⁶⁶.

A Paolo Veneto sono state attribuite più di venti opere (conservate in circa 270 manoscritti, e tutte incentrate su questioni di logica ed esegesi della filosofia aristotelica⁷⁶⁷); l'autenticità di alcune di esse è stata, tuttavia, recentemente messa in discussione. È stato soprattutto Perreiah a dedicarsi all'esame della questione dell'autenticità dell'opera maggiore attribuita a Paolo Veneto, la *Logica magna*, un gigantesco trattato che affronta ed esamina nel dettaglio tutte le principali tematiche logiche discusse ad Oxford nella seconda metà del XIV sec., e che fu preso dal Prantl come testo base di riferimento per lo studio della logica di Paolo Veneto. Già nel 1984 lo studioso americano aveva pubblicato una concordanza tra la *Logica magna* e la *Logica parva*, mostrandone le contraddizioni e la mancanza, in definitiva, di una vera e propria corrispondenza tra le due opere⁷⁶⁸, due anni dopo, nel suo studio bio-bibliografico sull'autore, egli ha voluto documentare, sulla base di nuove acquisizioni, l'impossibilità, da parte di Paolo Veneto, di aver composto il trattato. Se, come è stato suggerito, Paolo ha redatto la *Logica magna* subito dopo il suo ritorno dall'Inghilterra (1393-94), ed esiste, come lo stesso Perreiah ha mostrato, un manoscritto contentente l'opera datato al gennaio del 1397, secondo Perreiah, vista l'enorme mole del trattato, non è assolutamente credibile che un docente di filosofia tanto giovane e impegnato quanto Paolo abbia potuto compilare un'opera così poderosa in così poco tempo. Inoltre, alcuni dati evidenti evidenzerebbero ulteriori contraddizioni interne ed esterne al testo, le quali rendono ancor più difficile continuare a difendere l'autenticità del trattato, che, sempre secondo lo studioso americano, dev'essere opera di un autore che prese parte a dei dibattiti logici alla fine del Quattrocento, e comunque prima che Paolo nascesse o quando egli era ancora un bambino⁷⁶⁹. Le tesi di Perreiah riguardo alla *Logica magna* sono state respinte da Conti, che le considera inaccettabili ed infondate, in quanto basate su dati filologici, storici e critici scarsi e

6 (ed. BOEHNER 1974, 605): «Possunt enim omnia talia enthymemata reduci in syllogismum per assumptionem talis propositionis quae est medium intrinsecum talis consequentiae. Unde sicut ista consequentia est bona 'Omnis homo currit, igitur Sortes currit', quia per assumptionem istius medii 'Sortes est homo' reducitur in syllogismum, sic arguendo 'Omnis homo currit; Sortes est homo, igitur Sortes currit', similiter ista consequentia est bona 'Sortes currit velociter, igitur Sortes currit', quia iste syllogismus est bonus 'omne currens velociter est currens; Sortes currit velociter, igitur Sortes currit'». Per un inquadramento generale sulla logica e la dottrina delle *consequentiae* in Occam MOODY 1967, 776-78 (785 per una bibliografia aggiornata); esemplificazioni e una contestualizzazione della dottrina dell'entimema come *consequentia* si trovano in PINBORG 1984, 177-178.

⁷⁶³ Per una biografia di Paolo Veneto vd. PERREIAH 1986, 7-33; CONTI 1996, 1-31 (si tratta dei due studi più recenti e aggiornati sulla vita e le opere del filosofo italiano; essi sono, però, frutto di due approcci molto diversi alla figura di Paolo e anche i dati raccolti per la ricostruzione delle sue vicende biografiche spesso non combaciano).

⁷⁶⁴ Vd. CONTI 2006.

⁷⁶⁵ Cfr. CONTI 1996, 2-8; 20-31.

⁷⁶⁶ Cfr. CONTI 1996, 20-68; 97-118; 295-300.

⁷⁶⁷ Per una lista completa degli scritti di Paolo Veneto e un censimento dei mss. vd. PERREIAH 1986, 39-71.

⁷⁶⁸ Vd. PERREIAH 1984, 327-43.

⁷⁶⁹ In merito alla questione vd. PERREIAH 1986, VIII-IX, 73-120.

inattendibili. Negando la l'autenticità dell'opera, inoltre, secondo Conti il Perreiah andrebbe contro una tradizione secolare ben attestata che attribuisce senza dubbi alcuni quest'importante opera al filosofo italiano⁷⁷⁰.

Tra le opere più celebri di Paolo Veneto figura, poi, la *Logica parva*, sulla cui autenticità non esiste alcuna perplessità⁷⁷¹. Data alle stampe per la prima volta nel 1472, divenne presto fruibile in più di 25 edizioni, costituendo, di fatto, il primo manuale a stampa completo di logica scolastica e, compendiando efficacemente tutta la logica oxoniense del XIV secolo, rappresentò il testo base per gli studi logici in Italia per almeno due secoli⁷⁷². Secondo Perreiah, nella *Logica parva* l'attenzione principale dell'autore si rivolge alla composizione, alla struttura del discorso. L'unità maggiore del discorso, cioè l'argomentazione, viene vista, infatti, come una combinazione di frasi, le quali, a loro volta, sono una combinazione di termini, che vengono classificati in numerosi tipi. In maniera analoga, le varie tipologie di termini offrono la possibilità di formulare una serie di regole riguardanti sia il valore di verità delle proposizioni, sia il modo corretto di esprimere un'inferenza logica. Una volta acquisite queste basi attraverso la lettura della prima parte del trattato, il giovane oratore (destinatario dell'opera), è in grado di apprendere le regole più generali dello scambio dialettico illustrate nella seconda parte dell'opera, in cui l'autore risponde anche alle critiche che eventuali detrattori potrebbero rivolgere all'impostazione e ai contenuti del suo trattato⁷⁷³.

All'interno dell'opera una parte non secondaria (circa un terzo dell'opera) è occupata dal capitolo III, dedicato all'esposizione della dottrina delle *consequentiae*, dottrina volta a mostrare il modo (o meglio – i modi⁷⁷⁴) in cui, in un discorso, le frasi possono essere collegate tra loro al fine di formulare un'inferenza logica⁷⁷⁵. Ecco la prima parte della teoria delle *consequentiae* secondo Paolo Veneto:

«Consequentia est illatio consequentis ex antecedente ut 'Homo currit; ergo animal currit'. Antecedens voco propositionem antecedentem praecedentem notam rationis ut 'Homo currit'. Consequens vero voco illam quae sequitur ut 'Animal currit'. Et nota rationis voco ly ergo et ly igitur. Pro huius definitionis declaratione sit haec prima divisio. Consequentiarum alia bona, alia mala. Consequentia bona est illa cuius oppositum consequentis repugnat antecedenti ut 'Tu es homo; ergo tu es animal'. Haec duo repugnant: 'Tu es homo' et 'Tu non es animal', ideo consequentia illa fuit bona. Consequentia mala est illa cuius contradictorium consequentis stat cum antecedente ut 'Tu es homo' et 'Tu non sedes'; ideo consequentia illa non valuit. Secunda divisio est illa. Consequentiarum bonarum alia formalis, alia materialis. Consequentia bona et formalis est illa cuius contradictorium consequentis antecedenti formaliter repugnat ut 'Tu curris, ergo tu moveris'. Voco illa 'formaliter repugnare' qui non sunt imaginabilia stare simul absque contradictione ut 'Tu curris' et 'Tu non moveris'. Consequentia bona et materialis est illa cuius contradictorium consequentis antecedenti materialiter repugnat ut 'Deus non est; igitur nullus homo est'. Illa dicitur 'materialiter repugnare' quae non possunt stare simul, tamen sunt imaginabilia stare simul absque contradictione ut 'Deus non est' et 'Aliquis homo est', licet illa non possit simul stare propter impossibilitatem illius 'Deus non est'; tamen sunt imaginabilia stare simul absque aliqua contradictione quia quod Deus non sit et aliquis homo sit non videtur implicare contradictionis [sic]»⁷⁷⁶.

Il passo appena citato (in cui l'autore definisce la *consequentia* e ne fornisce, mediante la *divisio*, una classificazione in base alla validità logica), è, dal nostro punto di vista, il più significativo, in quanto nel resto del capitolo dedicato alle *consequentiae* tutto l'interesse del filosofo si concentra sulle regole e i modi dell'inferenza, con un'impostazione che risente chiaramente dell'eredità scolastica e medievale.

⁷⁷⁰ Vd. CONTI 1996, I n. 1; ID. 2006.

⁷⁷¹ Vd. PERREIAH 2002, XX-XXI.

⁷⁷² Vd. PERREIAH 1986, VII; ID. 2002, XIII: «Extant in more than eighty manuscripts and twenty-five editions, it was second only to Peter of Spain's *Summulae logicales* in circulation and influence». Una lista dei manoscritti e delle edizioni a stampa è reperibile *ibid.*, XXII-XXVIII (vd. anche, per una descrizione dei manoscritti utilizzati nell'edizione critica, *ibid.*, XXXIII-XXXV).

⁷⁷³ Cfr. PERREIAH 2002, 233.

⁷⁷⁴ Per Paolo Veneto esistono circa sessanta regole per formulare un'inferenza. Dal momento che alcune di esse sono semplicemente riformulazioni di altre, essi si possono ridurre a circa 48-50. In proposito vd. PERREIAH 2002, 255; 257-68.

⁷⁷⁵ Cfr. PERREIAH 2002, 255.

⁷⁷⁶ PAUL. VEN. *Log. parva*, III, 1-3 ed. PERREIAH 2002, 52, rr. 2-28. Per l'edizione del testo lo studioso si basa principalmente sul ms. Bologna, Collegio di Spagna, 60 (S.V.4), datato 1401 (per una descrizione del codice cfr. *ibid.*, xxxiii), collazionato con altri testimoni dell'opera, da lui stesso selezionati tra i più degni di fede. Nel testo édito rimangono, tuttavia, delle difficoltà, non pienamente risolvibili neppure mediante il ricorso all'apparato (cui comunque si rimanda per una maggiore comprensione del brano citato – vd. ancora *ibid.*, 52).

Proprio la dottrina della *consequentia* di Paolo Veneto fa da punto di partenza, nel manuale del Trapezunzio⁷⁷⁷, per la presentazione della sua teoria della proposizione condizionale e dell'entimema (si osservi che, invece, Paolo Veneto non aveva mai parlato di *enthymema*, ma solo di *consequentia*) – una presentazione che però è subordinata, in Giorgio, alla volontà di superare la logica medievale ricongiungendo e riconnettendo tra loro topica, sillogistica dell'entimema e teoria delle *consequentiae*. Scrive dunque l'umanista cretese:

«Id praeceptum hic dictum ad omnes quas iuniores⁷⁷⁸ *consequentias*, Cicero *simplices conclusiones*, Graeci *enthymemata* appellant, examinandas rectene consequantur an non, plurimum valet»⁷⁷⁹.

Giorgio di Trebisonda instaura, dunque, una vera e propria equivalenza tra *consequentiae*, *enthymemata* e *simplices conclusiones*. Come i primi due procedimenti argomentativi, infatti, anche la *simplex conclusio* ciceroniana è un'inferenza di tipo condizionale, costruita a partire da una premessa non sempre necessaria, ma spesso solamente plausibile o possibile⁷⁸⁰. Perciò essa, in quanto tale può essere accostata all'entimema; tuttavia, dal punto di vista puramente formale, la sua caratteristica per noi più evidente sta nel fatto di essere costituita sostanzialmente da due membri, un antecedente e un conseguente.

Da queste semplici considerazioni risulta dunque evidente che il Trapezunzio considera l'entimema un sillogismo privo di una delle premesse, identico, in questo, alle inferenze studiate dagli scolastici. Possiamo verificarlo, per esempio, nel paragrafo dedicato alle proposizioni *conditionales repugnantes*, in cui la dottrina dell'entimema cui Giorgio si richiama è assolutamente quella tradizionale (nella fattispecie risente soprattutto dell'impostazione boeziana):

«Verum hoc tertio ratiocinationis modo brevissime inferuntur (Cicerone teste), quae ad Herennium ipse *contraria* appellat, Graeci ἐνθύμηματα per excellentiam dicunt. Nam cum omnis sententia ἐνθύμημα Graece dici possit, haec maxime quae sunt acutissima, nomen commune tamquam proprium possederunt. Qua ratione Aristoteles etiam motus, *omnem imperfectam ratiocinationem ἐνθύμημα* vocat: est enim tanto acutior absoluto syllogismo simplex conclusio, quanto brevior. Verum enthymemata rhetorum, quae acutissima sunt, nescio qua ratione impulsus, Boëtius tertii modi solam esse contendit propositionem in Commentariis quos super Ciceronis *Topica* edidit, maxime cum Cicero *ex contrariis* haec conclusa dicat et ipsa ratio nihil acutius dici ostendat quod in se vim rationis contineat»⁷⁸¹.

⁷⁷⁷ Per la presenza di Paolo Veneto nell'*Isagoge* del Trapezunzio cfr. gli esempi riportati in Monfasani 1976, 310-11.

⁷⁷⁸ Gli *iuniores* sono i logici moderni, quelli cronologicamente più vicini al Trapezunzio; e con «id praeceptum hic dictum» il Trapezunzio rimanda per l'appunto a quanto ha appena illustrato riferendosi alla teoria della *consequentia* in Paolo Veneto.

⁷⁷⁹ INGUANEZ-MULLER 1943, 42-43.

⁷⁸⁰ Vd. CIC. *De inv.* I, 45; 86: «Simplex autem conclusio reprehenditur, si hoc, quod sequitur, non videatur necessario cum eo, quod antecessit, cohaerere. Nam hoc quidem: 'Si spiritum ducit, vivit', 'si dies est, lucet' eiusmodi est, ut cum priore necessario posterius cohaerere videatur. Hoc autem: 'si mater est, diligit', 'si aliquando peccavit, numquam corrigetur' sic conveniet reprehendi, ut demonstretur non necessario cum priore posterius cohaerere. Hoc genus et cetera necessaria et omnino omnis argumentatio et eius reprehensio maiorem quandam vim continet et latius patet, quam hic exponitur; sed eius artificii cognitio eiusmodi est, ut non ad huius artis partem aliquam adiungi possit, sed ipsa separatim longi temporis et magnae atque arduae cognitionis indigeat. Quare illa nobis alio tempore atque ad aliud institutum, si facultas erit, explicabuntur; nunc his praeceptionibus rhetorum ad usum oratorum contentos nos esse oportebit». Sulla *simplex conclusio* secondo il Trapezunzio cfr. ancora MONFASANI 1976, 312-13 con i passi ivi citati.

⁷⁸¹ INGUANEZ-MULLER 1943, 47. Il *tertius ratiocinationis modus* è ancora il terzo indimostrabile dello schema stoico del ragionamento.

A questo passo egli, com'è prassi, fa seguire una serie di esempi di entimemi privi di una delle premesse. Leggiamo, per esempio:

«Enthymema, quod assumptione et conclusione constat, huiusmodi est: 'Quos cum plures essent vicimus, eos pauciores timemus?'»⁷⁸²

Riguardo alla citazione appena riportata può risultare interessante anche un breve stralcio dell'ampio commento del filosofo e matematico olandese Giovanni di Nimega (Johannes Bronchorstius Noviomagus)⁷⁸³, commento che viene fatto seguire, nell'edizione dell'*Isagoge dialectica* del 1536⁷⁸⁴, ad ogni capitolo del trattato del Trapezunzio e che mostra il successo dell'opera logica dell'umanista cretese anche presso gli intellettuali del nord Europa⁷⁸⁵:

«Nescio qua ratione impulsus, Boëtius tertii modi solam esse contendit propositionem. *In huiusmodi enthymematis Boëtius elocutionem solam attendit, ac ob id non ratiocinationes, sed propositiones tantum asserit esse tertii modi, eo quidem intelligendi modo non male. Sic enim quinto libro Commentariorum in Topicis Ciceronis scribit: "Sed quia non totus (ut supra posuimus) in his argumentationibus ponitur syllogismus, sed propositio, cuius assumptio et conclusio notae sunt, et idcirco dicitur enthymema quasi brevis animi conceptio".* [...]»

⁷⁸² INGUANEZ-MULLER 1943, 47-48. L'esempio, tra l'altro, è tratto da [CIC.] *Rhet. ad Herennium*, IV, 25.

⁷⁸³ Un cenno a Johannes Noviomagus commentatore del Trapezunzio è in LOJACONO 1985, 88. Jan van Bronkhorst, nato nel 1494 a Nimega (da cui il nome latinizzato di Johannes Noviomagus), si dedicò fin da giovanissimo allo studio della filosofia, per la quale mostrava una spiccata propensione. Con le sue ricerche riscosse ben presto fama e apprezzamento, tanto da essere convocato come maestro di scienze a Rostock già nel 1512. Pochi anni dopo ricevette la cattedra di matematica al Liceo di Rostock, cattedra che lasciò non appena venne nominato docente di filosofia al Collegium Montanum di Colonia (sicuramente prima del 1539; a questo periodo risalgono alcuni suoi importanti contributi scientifici, tra cui spicca in particolare l'edizione del *De temporum ratione* di Beda, pubblicata nel 1537 – vd. HUGHES 2003, 12-14). Accanto alla docenza, a Colonia Johannes Noviomagus ebbe il tempo di dedicarsi anche allo studio del diritto; raggiunta la licenza di dottore in entrambi i diritti (canonico e civile), egli tornò in Olanda, dove fu insegnante e rettore della celebre scuola di Deventer (Latijnsche school te Deventer; rettore nel 1546 e poi dal 1565 al 1569). Nel 1552 sposò Clara de Coster, figlia di Jan de Coster, sindaco di Deventer. In questi stessi anni la Riforma raggiunse la città olandese, e Bronkhorst iniziò a mostrare apertamente le sue simpatie calviniste. Nel 1566, insieme a tutti gli altri docenti della scuola di Deventer, assistette alla predicazione di Caspar Coolhaas; e forse furono proprio i dissidi dottrinali tra i seguaci di Calvino e di Coolhaas a convincerlo a lasciare Deventer per tornare a Colonia, dove continuava ad essere ammirato e apprezzato per la sua cultura in campo filosofico, scientifico e letterario, e dove morì nel 1570. Le sue numerosissime opere (che riguardano la matematica, la filosofia, alcune questioni teologiche, la letteratura, la grammatica latina) rendono testimonianza della sua dottrina e dei suoi interessi letterari e scientifici. Per informazioni generali e indicazioni bibliografiche sulla vita e le opere di Jan van Bronkhorst vd. BOUMAN 1844, 68-69; VAN DER AA 1878, II.4, 1409-1411; su alcuni dei suoi contributi alla matematica (in particolare per lo sviluppo della notazione delle cifre) cfr. GOW 1884, 64; LEVEY 1950, 196; KING 2001, 211-14 con la bibliografia ivi indicata. Sull'importanza della scuola di Deventer, in cui (non va dimenticato) si formò Erasmo, e che fu certamente uno dei maggiori centri culturali dell'Olanda rinascimentale, proprio in virtù del grande fermento religioso in cui si trovò coinvolta (Deventer, infatti, diede i natali a Geert de Groote [1340 ca.-1384], fondatore dei Fratelli della vita comune e fra gli iniziatori del cosiddetto movimento della *devotio moderna*, un movimento spirituale che invitava alla sequela di Cristo attraverso l'imitazione della sua vita e sosteneva la possibilità di conoscere il divino attraverso la sola esperienza e la sola rivelazione mistica) vd. JAPIKSE 1919, 98; WHITNEY 1920, 2-5, 17-18; HYMA 1924, 339-49; GIESE 1934, 517; [cenni in HOGENSTIJN 1981, 56-72]; VREDEVELD 1993, 770, 784-93; 803-809; BARBIER 2004, 127-29 (l'autore ricorda, tra l'altro, che la *devotio moderna* fu un movimento profondamente legato al mondo della scrittura: i Fratelli della vita comune, infatti, data la loro fervente pratica di lettura e studio dei testi, sollecitarono la produzione di manoscritti e la diffusione della lettura annotata, un tipo di lettura che porterà alla formazione di molte raccolte manoscritte); per la storia dell'edificio della scuola vd. STENVERT-KOLMAN-OLDE MEIERINK 1998, 112; più in generale, per la storia di Deventer, sempre utile la ricostruzione di Koch in TER KUILE 1964, 3-7.

⁷⁸⁴ In proposito vd. MONFASANI 1984, 475.

⁷⁸⁵ Il manuale del Trapezunzio conobbe, in effetti, una grandissima fama nell'Europa del nord nel Cinquecento; molto maggiore di quella che aveva avuto nel Quattrocento italiano. Tuttavia l'interpretazione che ne daranno gli umanisti nordeuropei sarà molto lontana dallo spirito genuino del trattato di Giorgio. In proposito vd. MONFASANI 1976, 317 con i rimandi bibliografici ivi indicati. Sulla fortuna e i numerosissimi commentatori dell'*Isagoge* (soprattutto di area tedesca e olandese, tra i quali spicca Erasmo da Rotterdam) vd. LOJACONO 89, 99 nn. 64-74. Più in generale, vd. anche VASOLI 1959^b.

Trapezuntius hoc dicit, huiusmodi enthymemata, quae ex contrariis constant, hactenus convenire cum simplicibus conclusionibus, quam enthymema vulgo vocamus, quod quemadmodum maiore aut minore semper constat cum conclusione: ita enthymema ex contrariis, assumptione et conclusione»⁷⁸⁶.

Ad una trattazione più specifica della questione dell'entimema è dedicato, poi, il capitolo successivo a quello da cui abbiamo estrapolato le citazioni precedenti - un capitolo intitolato *De syllogismo imperfecto, seu enthymemate*, che lascia nuovamente ad intendere, fin da subito, quanto la sua interpretazione dell'entimema sia senza dubbio quella ereditata dalla tradizione:

«Omnes igitur loci, unde ad syllogismos medium queritur, *enthymematici* sunt⁷⁸⁷. Non enim est aliud perfecti, aliud imperfecti syllogismi medium. Quod cum ita sit, rerum tamen ipsarum vel perspicuitas, vel trita consuetudo facit, ut conclusione potius simplici quam perfecto syllogismo utendum sit. Nam sicut in re parum cognita ratiocinari oportet absolutius, sic in re aperta propositionum altera fastidium parit. Sed cum tribus constet ratiocinatio propositionibus (conclusionem enim etiam propositionem voco), *enthymema duabus*, dubitare poteris quae ex premissa conclusionem potius enthymematis inferre solemus. Quae res ut tibi certa ratione comprehensa, non sinat huc et illuc tamquam imperitum fluctuare, medium terminum maiori et minori compara. Quod si aequaliter antecedere vel consequi ad utrumque videtur extremum (quod posse fieri contenderemus, quamvis raro aequaliter ex alterutro inferatur conclusio) praemitti potest utralibet»⁷⁸⁸.

Questo brano dell'*Isagoge dialectica* mostra in maniera assai sintetica e chiara quanto Monfasani ha evidenziato nelle sue osservazioni conclusive sull'oggetto e le fonti del manuale di Giorgio da Trebisonda: l'umanista cretese ha redatto l'*Isagoge* sotto la concreta e tangibile influenza della *logica modernorum*, e quest'ultima non solo ha condizionato i contenuti del suo trattato, ma persino la sua stessa comprensione dei fondamenti dell'argomentazione retorica⁷⁸⁹. Solo in questo modo, infatti, si può spiegare l'affermazione di Giorgio, secondo cui le argomentazioni retoriche e topiche sono fondamentalmente degli entimemi e tali entimemi devono essere messi sullo stesso piano delle inferenze, le cui regole non sono da trovarsi altrove se non nella dottrina scolastica delle *consequentiae*⁷⁹⁰. Questo resta valido, inoltre, anche per quanto concerne la forza inferenziale della *simplex conclusio* (che, di fatto, come si è visto, nell'*Isagoge* equivale all'entimema): per Giorgio essa risiede tutta nella struttura formale della stessa *simplex conclusio*, che dev'essere correttamente formulata come ragionamento deduttivo. Di nuovo, i requisiti formali - tanto cari alla Scolastica - stanno alla base del modo in cui il Trapezunzio intende debba essere costruita un'inferenza logica⁷⁹¹.

⁷⁸⁶ TRAPEZUNTIUS 1536, f. 82^{r-v}.

⁷⁸⁷ Si tratta, com'è evidente, di un richiamo all'importanza della *ratio topica* nella formulazione degli entimemi. In proposito si rimanda a MONFASANI 1976, 311-13.

⁷⁸⁸ INGUANEZ-MULLER 1943, 54-55. Cfr. il commento di Giovanni di Nimega (TRAPEZUNTIUS 1536, ff. 99^r, 107^r): «Simplex conclusio, quod vulgo enthymema vocamus, est argumentatio quae propositione, i. e. antecedente et consequente constat, ut: 'Lac praebet, igitur peperit'. [...] Syllogismus imperfectus aut propositione aut assumptione cum conclusione constat».

⁷⁸⁹ Vd. MONFASANI 1976, 313. MONFASANI 1976, 300 ha precisato, tra l'altro, che Giorgio di Trebisonda nutriveva una forte ammirazione per i *dialectici* scolastici, che gli parevano *perspicacissimi* e capaci di scrivere infiniti e dettagliatissimi volumi pieni di acute sottigliezze logiche.

⁷⁹⁰ Cfr. ancora MONFASANI 313 con gli esempi ivi riportati.

⁷⁹¹ MONFASANI 1976, 314: «In the section on *simplex conclusio* [...] his chief concern, in addition to preaching the value of the *loci*, was to make Pietro appreciate that the inferential force of an enthymeme depended not on its *materia* but on its formal structure as an inferential proposition. This is what I think George meant [...] when he spoke of the need to grasp the *ordo* of each *locus* so that genus be inferred from species, etc. In the *Topica* of Aristotle and of Cicero the stress is on the subdivisions and meanings of a *locus*, and not on inferential sequence as in Trebisond».

E un qualcosa di analogo avviene anche laddove Giorgio tratta del sillogismo vero e proprio, cui, in realtà, ben poco spazio è dedicato, in confronto ai più numerosi ed ampi paragrafi consacrati all'illustrazione del sillogismo condizionale stoico⁷⁹². In definitiva, si può concludere, con Monfasani, che lo scopo del manuale del Trapezunzio era quello di istruire il giovane oratore nella corretta e logica costruzione del suo discorso, seguendo in primo luogo le regole di base della logica proposizionale stoica e scolastica (evitando, però, di eccedere in inutili formalismi) e, solo in seconda battuta, quelle della logica aristotelica vera e propria⁷⁹³.

Esattamente come avveniva nella tradizione medievale e scolastica, il manuale del Trapezunzio si conclude con le regole dell'*obligatio*, cioè dell'«impossibilità di affermare o accettare alcunché di contraddittorio con la propria tesi»⁷⁹⁴. In questa sezione del trattato egli deve molto, ancora una volta, alle sue fonti medievali, e in particolar modo a Paolo Veneto; tuttavia, diversamente da quanto avveniva nei capitoli sul sillogismo condizionale e l'entimema, i riferimenti alle teorie medievali sono molto più sommari, meno precisi e dettagliati, e, in sostanza, l'autore si limita ad accennare alle norme da seguire per evitare di contraddirsi o di essere presi in contropiede da un avversario, raccomandando sempre la massima attenzione alla coerenza interna del discorso⁷⁹⁵.

Per i suoi numerosi e frequenti riferimenti alla logica medievale l'*Isagoge dialectica* è stata considerata l'opera di un conservatore, ancorato alla tradizione medievale. Tuttavia una valutazione del genere è forse, per certi aspetti, troppo superficiale e 'frettolosa', in quanto anche il trattato del Trapezunzio non è privo di tratti originali e innovatori, primo tra tutti la sua natura di manuale agile e snello, destinato all'insegnamento e alla concreta pratica retorica. In secondo luogo – come ha saputo mettere in evidenza Lojacono – l'*Isagoge* è il frutto di un vero e proprio incontro tra retorica e logica, realizzato in un modo senza dubbio assai diverso rispetto a quanto era usuale presso gli autori medievali: l'utilizzo di apporti filosofici ancora poco o per nulla conosciuti (come la retorica ermogeniana) produce, infatti, nell'opera di Giorgio, un notevole ampliamento dell'area lessicale e, in generale, un arricchimento concettuale che non si trova nelle opere scolastiche, neppure in quelle più tarde. Pertanto, se i contenuti che Giorgio presenta non sono certamente nuovi, nuovo è il suo modo di impostarli, ordinarli e svilupparli, rileggendo sotto una luce diversa concetti che provenivano dalla riflessione aristotelica, ciceroniana e quintiliana⁷⁹⁶.

(v). La traduzione della *Rhetorica* aristotelica; la *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis* e la reazione del Cardinal Bessarione. L'interesse di Giorgio di Trebisonda per la retorica non si esaurisce con la redazione delle due opere di cui si è appena trattato: se, infatti, con i *Rhetoricorum libri* e l'*Isagoge dialectica* egli aveva rafforzato da un lato la sua posizione di tramite delle teorie retoriche greche in Occidente, dall'altro quella di conoscitore e divulgatore della retorica scolastica *ad usum oratorium*, non bisogna dimenticare che l'umanista cretese rivolse la sua attenzione, completata la redazione di questi scritti, proprio verso la *Rhetorica* di Aristotele. Poco dopo la chiusura del famoso Concilio di Firenze, nel 1442 il Trapezunzio iniziò a

⁷⁹² Cfr. INGUANEZ-MULLER 1943, 37-42; 45-53. I sette modi del sillogismo condizionale presentati da Giorgio sono già quelli di CIC. *Top.* 54-57 (di cui si è detto in precedenza – vd. § 2.c); dal momento che, però, essi si trovano, in Cicerone, solo accennati, il riferimento principale del Trapezunzio dev'essere stato Boezio, in part. BOETH., *In Top. Cic. Libri VI*, PL LXIV, 1143C. Vd. anche MONFASANI 1976, 315 n. 51.

⁷⁹³ MONFASANI 1976, 315.

⁷⁹⁴ VASOLI 1968, 99.

⁷⁹⁵ VASOLI 1968, 99; MONFASANI 1976, 316.

⁷⁹⁶ Cfr. LOJACONO 1985, 81. L'utilizzo di Quintiliano da parte di Giorgio è, in ogni caso, piuttosto limitato. In proposito vd. *ibid.*, 97 n. 46.

lavorare alla sua traduzione dell'opera aristotelica, che lo impegnò per circa tre anni⁷⁹⁷ e che fu subito accolta molto favorevolmente, tanto da essere presto accostata alle opere di Cicerone e Quintiliano⁷⁹⁸. Anche nel tradurre il trattato aristotelico l'intento di Giorgio era, in fondo, ancora una volta, quello di far conoscere una dottrina retorica greca al mondo latino; e nel farlo egli pose l'accento in particolare sugli aspetti etici dell'opera dello Stagirita - per questo venne ancora più naturale, ai fruitori del testo, leggersi una chiara analogia con gli scritti di Cicerone e Quintiliano.

Non è necessario ai nostri fini soffermarsi sulle peculiarità della traduzione della *Rhetorica* del Trapezunzio (che presenta, peraltro, numerose analogie con le traduzioni medievali); non sembra tuttavia inopportuno riportare i due brevi passi che anche il Poliziano inserirà, nella sua versione latina, nel capitolo sull'entimema, e che – come si è visto - sono alla base della concezione aristotelica dell'entimema:

«Quare necesse est tam enthymema quam exemplum de iis esse, quae ut plurimum aliter quoque possunt se habere, exemplum quidem inductionem, enthymema vero syllogismum, et ex paucis, ac saepe paucioribus quam ea sunt ex quibus constat primus syllogismus, nam siquid eorum perspicuum est, id dicendum non est. Ipse namque auditor id ex se ipso affert»⁷⁹⁹ [cfr. ARISTOT. *Rhet.* 1357a 14-19];

«Fluunt autem enthymemata ex probabilibus et signis»⁸⁰⁰.

Completata la traduzione della *Rhetorica*, sembra che il Trapezunzio abbia definitivamente scelto di votarsi all'aristotelismo inteso in senso assoluto: se, infatti, la dottrina aristotelica non era estranea ai *Rhetoricorum libri* ed era ben presente, se pur attraverso la mediazione scolastica, nell'*Isagoge*, essa diventa, in aperta opposizione al platonismo, una sorta di 'ideologia' nella *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*, composta tra il 1455 e il 1457 e pubblicata nel 1458⁸⁰¹. Si tratta – è evidente - di uno dei frutti di quella controversia platonico-aristotelica che infiamma ancora gli animi di molti umanisti a partire dalla celebre lezione di Pletone al Concilio di

⁷⁹⁷ Vd. MONFASANI 1976, 55, 57; GREEN 1994, 324 con i riferimenti bibliografici ivi indicati. Per informazioni sulla tradizione manoscritta, sulle edizioni e sul manoscritto che Giorgio potrebbe aver usato per la sua traduzione vd. MONFASANI 1984, 698-701. Per gli scoli di Giorgio al testo della *Rhetorica* cfr. *ibid.*, 465-72.

⁷⁹⁸ Già nel 1446, infatti, Enea Silvio Piccolomini la consiglia come utile lettura accanto a Cicerone e Quintiliano (cfr. AENEAS SILVIUS PICCOLOMINI, *Tractatus De liberorum educatione editus, ad Ladislaum Ungariae et Bohemiae regem*, in *Opera quae extant omnia*, Basileae 1551, 989). In proposito vd. MONFASANI 1984, 698; GREEN 1994, 329-33 (332-33: «For full a century, Trebizond's translation was the principal Latin source for Aristotle's *Rhetoric*; it was the first translation to be printed (Paris, 1475-77), and was the one most frequently reprinted during the Renaissance. By 1544 there had already been ten editions of Trebizond, only two of which appeared in Italy. The only other translation printed during that time was the Medieval one of Moerbeke, and four of Moerbeke's five editions were printed in Italy»). Il motivo della preferenza mostrata, in generale, in area italiana, per la 'vecchia' traduzione del Moerbeke a dispetto di quella del Trapezunzio non è ancora stato indagato; in ogni caso, nessuna delle due rispondeva pienamente alle norme e ai criteri che sovrintendono alla vera e propria traduzione umanistica.

⁷⁹⁹ TRAPEZUNTIUS 1530, f. 9^v.

⁸⁰⁰ TRAPEZUNTIUS 1530, f. 10^r.

⁸⁰¹ Vd. LOJACONO 1985, 80, 91 n. 5. MONFASANI 1976, 18 sostiene che la 'conversione' del Trapezunzio all'aristotelismo sarebbe avvenuta intorno al 1430. Prima, infatti, egli era platonico (nel *De suavitate dicendi* aveva definito Platone «ipse summus philosophiae magister»). Motivo di questa sua attrazione per Aristotele sarebbe stato l'ordine che si coglieva negli scritti aristotelici, a fronte della confusione presente nelle opere platoniche. Per notizie sulla composizione del trattato, sui manoscritti e sull'*editio princeps et unica* [Venetiis 1523] cfr. MONFASANI 1976, 166; ID., 600-602.

Firenze nel 1439; e, in effetti, l'opera si presenta anche come un attacco personale al Cardinal Bessarione, il principale sostenitore di Platone⁸⁰².

Secondo il Trapezunzio della *Comparatio*, anche in campo retorico Aristotele sarebbe di gran lunga superiore a Platone⁸⁰³, ma – come è stato osservato da Green – in questo breve scritto che, data la tematica affrontata, dovrebbe concentrarsi anche e nello specifico sulla *Rhetorica* aristotelica, in realtà quest'ultima viene, di fatto, assimilata alla *Rhetorica ad Herennium*: Giorgio, infatti, evita una discussione su quelli che sono i temi principali affrontati nel trattato aristotelico: manca pressoché ogni riferimento ai modi con cui l'oratore può ottenere il consenso del pubblico, non viene dato alcuno spazio alla questione della probabilità e, soprattutto, non c'è alcun richiamo all'entimema, che pure era, per Aristotele, «σῶμα τῆς πίστεως»⁸⁰⁴.

La *Comparatio* del Trapezunzio non è stata sicuramente composta con particolare rigore filosofico o filologico: i suoi riferimenti, più o meno precisi, ai dialoghi platonici nascondono, infatti, un sentimento antiplatonico molto diffuso e radicato ai tempi di Giorgio, che va ben oltre la semplice discussione sui metodi e gli strumenti della retorica⁸⁰⁵.

L'opera suscitò – è cosa ben nota – la reazione del Cardinal Bessarione, il quale, con il suo *In calumniatorem Platonis* (terminato, in greco, intorno al 1459 e stampato in latino nel 1469)⁸⁰⁶, tentò,

⁸⁰² Cfr. STORMON 1986, 182-84. PONTANI 1989, 101-105; 116-117 ha messo in evidenza come il Trapezunzio, nel criticare Platone, si rifacesse, in realtà, ad una più antica tradizione di ostilità nei confronti del filosofo ateniese, di cui, in particolare in Oriente, non si persero mai le tracce: su una tale tradizione ebbero influenza non solo i numerosi ritratti negativi di Platone presenti nelle fonti letterarie, ma un grande ruolo fu giocato dalla consuetudine di utilizzare come fonti di storiografia filosofica, sia in Oriente che in Occidente, gli scritti di autori cristiani, padri ed apologeti, per cui i tratti negativi di Platone furono ulteriormente accentuati (su questo tema vd. anche HANKINS 2004, 27-44). Molto interessanti, in proposito, le osservazioni di GENTILE 1994, 817 proprio sulla *Comparatio*: l'accorato appello alle autorità ecclesiastiche con cui Giorgio conclude l'opera mette in guardia, infatti, gli uomini di Chiesa dalle insidie del platonismo (portato avanti, dopo Platone, da Epicuro, Maometto e, infine, Pletone – chiamati dal Trapezunzio «secundus», «tertius» e «quartus Plato»), colpevole di aver propugnato, introducendo ed accettando comportamenti ed abitudini contrarie alla natura, una filosofia della «voluptas» mirante a sostituire le religioni rivelate con una forma di culto simile al paganesimo. Giorgio da Trebisonda insiste, dunque, proprio sulla diabolica 'furbizia' del Pletone, il quale, approfittando dello stato di miseria, lassismo e mancanza di fede in cui si trovava la Chiesa dell'epoca, avrebbe trovato il terreno ideale per introdurre le sue discutibili idee in campo teologico e religioso in senso lato. In proposito può essere utile anche tornare sulle osservazioni di STORMON, 191, pur tenendo conto della non celata antipatia del gesuita australiano per il Trapezunzio: «[In the *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*] the substitution of Plato for Aristotle is part of a deep-seated plot for the overthrow of Christianity, and the danger is that these *Platonici* will find some great man to act as the political fulcrum which they need. My suspicion here is that George [of Trebizond] is thinking of Cosimo de' Medici, with whom, as we know from correspondence with Pietro and Lorenzo, Bessarion had a long-standing and special friendship. Trebizond was probably aware of the link, and may have associated it in his fevered and suspicious mind with the favour shown to Pletone by Cosimo at the time of Council of Florence».

⁸⁰³ TRAPEZUNTIUS 1523, f. 4^v: «Etiam in dicendi artibus praestantior Platone Aristoteles».

⁸⁰⁴ Vd. GREEN 1994, 324-25.

⁸⁰⁵ Cfr. PONTANI 1989, 100: «Appare immediatamente chiaro a qualunque lettore delle *Comparationes philosophorum* di Giorgio di Trebisonda che la forza della polemica ivi sostenuta risiede più nella violenta passionalità da cui è messo l'autore, che nella ponderata riflessione su problemi formulati in rigorosi termini filosofici»; DEL SOLDATO 2008, 67: «L'aristotelismo di Giorgio [...] era sinonimo di antiplatonismo nella forma più violenta. [...] Secondo il Trebisonda Platone sarebbe [...] legato ai vizi di Epicuro, a quella malvagia distorsione dello stesso Aristotele operata dal perfido arabo Averroé, alle false profezie di Maometto, iniziatore della rovina di Costantinopoli, per giungere a quel pericoloso pagano di Gemisto Pletone che avrebbe confermato apertamente a Giorgio le sue intuizioni giovanili sulla dannosità e il pericolo insiti nel platonismo».

⁸⁰⁶ Per l'edizione critica del testo vd. BESSARIONIS *In Calumniatorem Platonis* ed. MOHLER 1927 (per una descrizione sulle varie fasi redazionali del testo e della sua tradizione cfr. ID. 1923, 358-65). Per approfondimenti e sui limiti dell'edizione del Mohler cfr. MONFASANI 1981 e ID. 1983. Una sintetica ed utile presentazione dell'opera del Bessarione è in MARTIN 2000, 208-225. Di quest'opera si stanno attualmente occupando, in

animato dal profondo desiderio di unire il mondo greco e quello latino dimostrando la continuità del pensiero entro la tradizione intellettuale greca, di spiegare come la *Rhetorica* di Aristotele non fosse, in fondo, nient'altro che un'elaborazione del *Fedro* platonico (e come, più in generale, la stessa forma del dialogo platonico prefigurasse, per alcuni aspetti, il sillogismo aristotelico)⁸⁰⁷.

All'inizio del primo libro del suo trattato, rivolto contro le tesi antiplatoniche espresse dal Trapezunzio nella *Comparatio*, il Cardinale espone le ragioni che lo hanno portato alla stesura dell'opera: la causa immediata e – per così dire – ‘scatenante’ della composizione del suo breve trattato risiede, per l'appunto, nella lettura del testo di Giorgio da Trebisonda (mai menzionato per nome dal Bessarione⁸⁰⁸), in cui Bessarione afferma di non essere riuscito a trovare alcun vero e proprio confronto tra Platone ed Aristotele, ma soltanto un rifiuto e una denigrazione totale dell'opera platonica a beneficio di quella aristotelica⁸⁰⁹. Diventava pertanto necessario (e

particolare, Segei Mariev (Ludwigs-Maximilians-Universität München) e Fabio Pagni (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften), nell'intenzione di fornire un'edizione finalmente completa e geneticamente fondata, sulla scorta del lavoro già condotto da TIFTIXOGLU 2004. Il testo sta dunque per essere rieditato; per maggiori informazioni su questo progetto si rimanda alla pagina Internet relativa al recente Convegno Internazionale ‘*Bessarion's treasure: Editing, translating and interpreting Bessarion's literary heritage*’, che ha avuto luogo a Venezia il 4-5 aprile 2014 presso l'Istituto tedesco di Studi Veneziani [<http://www.bessarions-treasure-2014.byzantinistik.uni-muenchen.de/participants/index.html>]. Sulla formazione del Cardinal Bessarione, che fu prima aristotelico e poi più marcatamente e spiccatamente platonico (di fatto proprio a partire dalla fine degli anni Cinquanta del Quattrocento) cfr. MOHLER 1923, 335-37. Più avanti (*ibid.*, 358-59), Mohler sostiene anche che, se l'opera del Bessarione era nata, di fatto, con l'intento di respingere le tesi professate dal Trapezunzio nella *Comparatio*, essa aveva preso, poi, un'altra direzione, divenendo non tanto un trattato polemicamente orientato contro un avversario, quanto piuttosto il primo scritto completo su Platone, la sua vita, la sua visione del mondo e la sua dottrina, il suo stile, la forma delle sue opere. Una ricostruzione degli studi e della formazione di Bessarione (con particolare riguardo agli autori cristiani da lui conosciuti) è ora anche in MARTIN 2000, 53-88.

⁸⁰⁷ Vd. GREEN 1994, 325-27. L'autore osserva, tra l'altro, che esistono non poche – e, tra l'altro, significative – analogie tra la lettura della *Rhetorica* aristotelica proposta dal Cardinal Bessarione e l'analisi avanzata, in tempi a noi molto più vicini, da Solmsen nel suo importante e celebre contributo del 1941 sulla tradizione aristotelica nella retorica antica (vd. SOLMSEN 1941^b), cui si è ampiamente fatto riferimento nei precedenti paragrafi. Per quanto riguarda, invece, il riferimento del Bessarione al *Fedro* platonico, sembra opportuno richiamarsi a quanto osservato da VASOLI 1968, 103: secondo l'analisi condotta dallo studioso fiorentino l'interesse dei primi studiosi rinascimentali nei confronti di Platone si era orientato *in primis* verso gli scritti politici (dunque la *Repubblica* e le *Leggi*), studiate e commentate da umanisti come Pier Paolo Vergerio e Uberto Decembrio, e proprio questo interesse li avrebbe, di conseguenza, avvicinati anche alla “retorica” platonica, che essi conobbero subito attraverso la lettura del *Gorgia*, studiato dal Vergerio e forse tradotto dal Bruni, e poi del *Fedro*, dialogo in cui il filosofo ateniese presentava un'analisi della τέχνη oratoria che risultò di particolare interesse per gli umanisti.

⁸⁰⁸ Vd. MOHLER 1923, 358. Solo nell'ultimo libro dell'*In calumniatorem Platonis*, che costituisce, di fatto, un'opera a sé stante, con il titolo *De natura et arte*, e che fu aggiunto quando il resto del trattato era già stato completato, Bessarione nomina esplicitamente il suo avversario (vd. DEL SOLDATO 2008, 69).

⁸⁰⁹ Cfr. anche MOHLER 1923, 366-67. Sulla frattura tra Giorgio da Trebisonda e Bessarione e i suoi motivi (maturati, in particolare, proprio a seguito della pubblicazione della *Comparatio* da parte del Trapezunzio) vd. HANKINS 1990, I, 236-63; BIANCA 1999, 10-11 (con i riferimenti bibliografici ivi indicati), 29-30: «Alla *Comparatio* [...] del Trapezunzio il Bessarione si trovava costretto a rispondere immediatamente con il *De natura et arte* (1458) e con quella che sarebbe stata la prima stesura in greco dell'*In calumniatorem Platonis*». Bessarione – ricorda ancora EAD., 30 – si era rivolto anche ad altri dotti per cercare di comprendere le posizioni così aspramente antiplatoniche di Giorgio da Trebisonda. Ma esse restavano, dal suo punto di vista, ingiustificate. Se il suo sforzo di comprensione delle tesi del Trapezunzio sembrava essersi smorzato dopo la composizione dell'*In calumniatorem Platonis* in greco e poi durante il periodo trascorso come legato in Germania e a Vienna negli anni 1460-61 e a Venezia nel 1463, il problema riemerse con forza a metà degli anni Sessanta del Quattrocento, in cui la questione della controversia si era riacuitata (e il Bessarione vi si trovava coinvolto ogni volta che si trovava in Curia). Sui contenuti, i motivi della stesura e le fasi della redazione del *De natura et arte*, che, composto in greco intorno al 1458 (con il titolo Εἰ ἡ φύσις καὶ ἡ τέχνη βουλευόνται ἢ οὐ) e poi divenuto, nel 1469, dietro consiglio di Perotti, nella sua versione latina, un po' abbreviata, il sesto e ultimo libro dell'*In calumniatorem Platonis*, rappresenta il primo vero e proprio confronto tra Bessarione e il Trapezunzio sulla questione platonico-aristotelica (e in particolare su alcune divergenze fra quanto affermato da Aristotele nella *Fisica* e nell'*Etica Nicomachea* a proposito della deliberazione dell'arte) si rimanda in particolare a DEL SOLDATO 2008, con i numerosi riferimenti bibliografici cui l'autrice si richiama. Più datato, ma sempre di utile riferimento, MOHLER 1923, 390-98.

questo rappresenta una sorta di causa ‘finale’ della composizione del suo trattato) difendere i Latini, i quali conoscevano poco Platone e, per giunta, solo in traduzione, da una tale presentazione della dottrina platonica, del tutto fuorviante e incapace di far apprezzare il reale valore della filosofia platonica⁸¹⁰.

Sono il quarto e il quinto capitolo del primo libro le parti più interessanti ai fini del nostro discorso: qui, infatti, viene affrontata, dal punto di vista del Bessarione, la questione del ruolo di Platone nell’ambito dello sviluppo della retorica e della dialettica⁸¹¹. Il Trapezunzio aveva, infatti, sostenuto che il filosofo ateniese fosse «*artis rhetoricae ignarus*»⁸¹², e ne aveva definito il «*genus dicendi*» come «*simplex*» in quanto derivante da una predisposizione naturale più che da una tecnica o dal possesso di un’arte⁸¹³. Secondo il Bessarione, invece, non solo Platone si sarebbe dedicato con zelo e perizia all’arte oratoria, ma sarebbe stato – come mostrano molti dei suoi dialoghi – un vero e proprio maestro di retorica⁸¹⁴. Per difendere la sua tesi egli sceglie, pertanto, di riportare alcuni passi del *Fedro*⁸¹⁵, da lui ritenuti particolarmente esemplificativi della concezione platonica della retorica e da cui si possono ricavare agevolmente quelle che sono, a detta del Bessarione, le principali caratteristiche della retorica platonica. Secondo Platone, dunque, la persuasione, in retorica, non si ottiene tanto attraverso l’uso degli entimemi, degli epichiremi o degli altri schemi ed espedienti retorici, né attraverso la combinazione delle diverse parti dell’orazione - essi giovano certamente al discorso e alla sua strutturazione, ma la sua reale efficacia persuasiva è data principalmente dalla conoscenza, da parte dell’oratore, del simile e del dissimile:

«Τὸ γὰρ μάλιστα πειθῶ ἐργαζόμενον, ὃ τῇ ῥητορικῇ ἐκ τῶν ἐνότων ποιεῖν πρόκειται, οὐχ ἢ προομίῳν προ ὅς εἴνοιαν καὶ εὐμάθειαν καὶ ἰσοσοχὴν παρασκευὴ οὐδὲ τὸ διηγῆσεως ἀπλοῦν ἐγκατάσκευον ἢ ἐνδιάσκευον ἢ ἀκμὴ ἢ τὸ σαφές ἢ τὸ συνηρηοσμένον καὶ τὸ μὴ διαπίπτον μηδὲ διακοπτόμενον οὐδ’ ἐπιχειρήματα, ἐργασίαι, ἐνθυμήματα καὶ ἐπενθυμήματα, τεκμήρια, ἐικότα, πίστεις, ἔλεγχοι, ὑπεξέλεγχοι, ὑποδηλώσεις καὶ παρέπαινοι καὶ ἐξ ὧν σύγκεται καὶ οἷς ἀποτελοῦνται, οὐδὲ σχήματα καὶ ἰ τρόποι λόγων οὐδ’ ἀνακεφαλαιώσεις ἢ ἐπίλογοι εἴτε καὶ ἐπάνοδοι· οὐ ταῦτα οὖν τὸ τῶν ἐν ῥητορικῇ κυριώτατον εἶσιν καὶ δι’ ὧν τὸ ῥητορικῇ τελικώτατον καὶ ὁ τελευταῖος σκοπὸς καὶ τὸ πιθανῶς ἐκ τῶν ἐκδεχομένων λέγειν ἀποτελεῖται, ἃ οὐχ ὅπως Πλάτων ὁ μέγας, ἀλλ’ οὐδ’ ἄλλος τις πολλῶ ἐκείνου λειπόμενος ἠγγόνει, ἐκ γοῦν τῶν φθασάντων αὐτὸν πάντα γε εἰρημένα. Ἀλλὰ καλὰ μὲν καὶ ταῦτα κατὰ τρόπον γινόμενα, τὸ ὑλάχιστον δὲ δυνάμενα καὶ ἄλογος ὄντα πάντα τριβή, εἰ μὴ καὶ τὸ κυριώτατον αὐτοῖς προοείη, καὶ ὁ μάλιστα

⁸¹⁰ BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 3, 5: «*Incidit nuper in manus nostras liber quidam, qui Platonis atque Aristotelis comparationem pollicebatur. Eum mox libenter avideque amplexi, posthabitis ceteris rebus incredibili desiderio legere orsi sumus. Sperabamus enim fore, ut utriusque philosophi sive de rebus naturalibus sive divinis sive iis, quae ad mores pertinent sive ad disserendi rationem, quam vocant logicen, expositionem aliquam comparationemque inveniremus, quomodo invicem duo summi viri aut conveniant aut discrepent [...]. Laetabar itaque ea spe mirum in modum et librum singulari quadam aviditate legebam [...]. Iam vero, ubi perlecto libro pro thesauris quos sperabam carbones, ut dici solet, inveni et desiderio frustratus nihil animadverti praeter convitia et contumelias et iurgia in Platonem»; *ibid.*, 9: «*Perabsurdum tum et periniquum iudicarem legi haec sine contradictione, ab hominibus praesertim Latinis, qui aut Platonis opera non habent, aut si qua habent, in Latinam linguam conversa, perraro ea legere consueverunt. Atqui Platonis doctrinam variam atque multiplicem tum diversis rationibus et auctoritate historiae communique omnium sententia tum ipsius operum testimonio demonstrabimus, morum vero praestantiam et integritatem vitae non solum fama publica, sed eius ipsius sermonibus atque praeceptis ostendemus, quibus homines hortatur ad bene beateque vivendum. Haec enim etsi Graecis hominibus cognita atque explorata sunt, a Latinis tamen nostrae aetatis ignorantur. Nam licet maiores eorum, tam exteri quam ecclesiae doctores, Platonem ceteris omnibus in quovis doctrinae genere longe praeferendum anteponendumque censuerit, obscuravit haec nihilo minus seu vetustas seu incuria et negligentia hominum, ita ut in paucissimorum notitiam venerint»; *ibid.*, 67: «*Admirari satis hunc eius adversarium non possum, quod calumnias suas latere diutius contra veritatem posse existimaverit, nisi forte ea causa deceptus est, quod cum Latinis scriberet, qui vel Platonis libros non habent vel vitio interpretum ita obscuros habent, ineptos, mendosos, ut vix legi sine stomacho possint*».**

⁸¹¹ Per il testo dei due capitoli vd. BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 32-67; un commento è in MOHLER 1923, 368-69.

⁸¹² Cfr. ad es. BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 5, 33.

⁸¹³ Cfr. BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 33: «*Nunquam Platonem de rhetoricae disciplina aut eius aliqua parte locutum asserit [scil. Trapezuntius] et genus dicendi, quo usus fuit, simplex esse et natura potius quam arte contextum*»; vd. anche *ibid.*, 49, 50, 53.

⁸¹⁴ Cfr. BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 33: «*Oratorum [...] praeceptor [scil. Plato] diligentissimus fuit et id munus, ut philosophum decebat, exercuit. Isaeus, Aeschines, Demosthenes, Lycurgus, Hyperides, excellentissimi oratores, Plutarcho teste discipuli Platonis fuerunt et doctrinam eius ad orandum plurimum profecere, quem ad modum ipse, non ceteri illius aetatis praeceptores docere soliti erant*».

⁸¹⁵ Si tratta di PLAT. *Phaedr.* 261E-262C; 265C-267D; 269D-272A.

τὴν πειθῶ ἐμποιεῖ. Τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ τὰς ὁμοιότητος καὶ ἀνομοιότητος τῶν ὄντων ἀκριβῶς
διδεῖναι καὶ μηδαμῇ πλανᾶσθαι περὶ αὐτάς⁸¹⁶.

È dunque la corretta conoscenza del simile e del dissimile a distinguere il vero oratore. E ciò non è stato affermato – secondo l'analisi di Bessarione – solo da Platone, ma anche dal suo discepolo Aristotele, il quale ha sostenuto, nella *Rhetorica*, che il discorso più efficace e più persuasivo è quello meglio modellato sull'uditorio – quello che riesce, in definitiva, ad essere più vicino e 'simile' alle caratteristiche (e talvolta alle attese) di chi ascolta. Solo un oratore che sia in grado di individuare il simile e il dissimile è in grado, infatti, anche di utilizzare bene i due principali procedimenti retorici e dialettici, ovverosia la sintesi (procedimento che raccoglie in un unico insieme casi che presentano tra loro delle somiglianze) e il suo contrario, la divisione (procedimento volto a distinguere, sulla base delle differenze, le parti di uno stesso insieme):

«Quod peracuti ingenii est rerum bonarum, honestarum, verarum naturam nosse et iis accommodare rationem, quae sequuntur, ut quam celerrime animadvertamus, ad quod genus referatur, quod dicturi sumus, neque eius definitionem ignoremus, multa in unum recte colligere, unum in plura dividere possimus et oratio quibus auditoribus conveniat aut non conveniat, intellegamus. Haec sunt, quae in primis verum oratorem constituunt. Haec tamquam summa atque praecipua capita eius disciplinae tradita sunt ab Aristotele in libris, quos de arte rhetorica scripsit, quibus longe ceteros, qui ante eum scripserant, antecessit. Cum enim et auditores et res, quoad eius fieri potest, divisisset, quibusque et de quibus suaderetur, qui hominum mores essent, quae cuiquam persuadendi rationes accommodarentur, diffusius explicasset, tum praecepit, ut varie ageretur et aliae aliis auditoribus rebusque orationes adhiberentur. Quapropter laudatur passim ab omnibus non alios in hoc rhetores, sed solum Platonem secutus, siquidem prooemiorum quoque artificium improbat quasi fraudem quandam orationis et iudicum corruptelam. Quae igitur ab Aristotele pluribus verbis explicata sunt, in his praesertim rhetoricae partibus, in quibus maxime ab omnibus probatur, vide obsecro, quam breviter simul et perfecte Plato in eo, quem supra diximus, sermone tradiderit [scil. in *Phaedro*]⁸¹⁷».

I brani del *Fedro* che il Cardinale riporta di seguito si soffermano, oltre che sull'importanza, per l'oratore, della conoscenza del simile e del dissimile - e, dunque, sull'utilizzo dei procedimenti di sintesi e divisione -, su ciò che costituisce, per Bessarione, il vero e proprio oggetto della retorica platonica, ovverosia l'animo umano. Il buon retore, infatti, dopo aver consentito ai suoi allievi di sviluppare le capacità, più propriamente dialettiche, di unire e di analizzare il molteplice, deve insegnar loro a compiere l'analisi dell'animo: solo la conoscenza profonda dell'animo di coloro ai quali ci si rivolge può permettere, infatti, di comporre il discorso più adatto ai propri destinatari, non soltanto dal punto di vista del contenuto, ma anche per forma e stile, in modo tale da raggiungere il fine ultimo della retorica, che – com'è noto – risiede nella

⁸¹⁶ BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 34. Si è scelto, in questo caso, di citare la versione greca in quanto più lunga, completa e dettagliata della latina, che qui rappresenta non tanto una traduzione, quanto piuttosto un riassunto del greco (in proposito cfr. *ibid.*, 35).

⁸¹⁷ BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 35. Corsivi miei. I passi del *Fedro* cui il Cardinale qui si riferisce sono, in particolare, PLAT. *Phaedr.* 261E-262C (citato e tradotto in latino da Bessarione – vd. BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 36-37); *Phaedr.* 265C-267D (per cui cfr. BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 36-41 – in part. vd. *Phaedr.* 266B: «[Σω.] Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὃ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὃ λέγειν τε καὶ φρονεῖν· ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἠγήσωμαι δυνατόν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὄραν, τοῦτον διώκω κατόπισθε μετ' ἔχονιον ὥστε θεοῖο. Καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικῶς»). Riferimenti alla *brevitas* platonica (in opposizione alla maggior 'prolissità' dell'esposizione aristotelica) – così come si legge alla fine del brano riportato - sono piuttosto frequenti nell'*In calumniatorem Platonis*. Vd. in part. BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 45: «Iis verbis [scil. PLAT. *Phaedr.* 272A] Plato praecipuam artis rhetoricae partem breviter explicavit, quam Aristoteles vix longa oratione potuit expedire». Tuttavia Bessarione, nel suo intento di superare un tipo di esposizione che ponga meramente in evidenza gli aspetti, per così dire, negativi di uno o dell'altro filosofo, giustifica la prolissità di Aristotele riconoscendo allo Stagirita il desiderio di trattare, qualora fosse necessario, in maniera estremamente dettagliata anche i particolari di una singola questione. Vd. per es. BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 45-47: «Quippe ne Aristoteles quidem reprehendus est, quod prolixius artem tractarit, dum particulatim de iis disseruit, quae et nondum scripta habebantur et cognitu erant necessaria. Habet suum unum quodque genus dicendi modum, atque is aptissime agit, qui modo longior modo brevior est pro rerum temporumve ratione. Demosthenis quidem apud Graecos, apud Latinos vero Ciceronis ea oratio optima fertur esse, quae maxima. Et certe, ut aliae bonae res, ita bonus liber melior quisque est, quo maior. Brevitas itaque eatenus custodienda est, quatenus causa permittit. Alioquin praevaricatio esset transire dicenda vel cursim et breviter attingere, quae inculcanda essent et repetenda».

persuasione⁸¹⁸. Se sia Platone che Aristotele, pertanto, identificano nella persuasione il fine della retorica, non sussiste, dunque, quella netta opposizione tra i due filosofi ravvisata da molti studiosi (tra cui *in primis* il Trapezunzio) e, soprattutto, Platone non può essere considerato «ignarus artis oratoriae»; deve, anzi, essere riconosciuto a tutti gli effetti come maestro di retorica, dalla cui dottrina lo stesso Aristotele prese le mosse per le sue riflessioni in materia di dialettica e retorica:

«Quodsi rhetoricae finis persuasio est, haec autem quomodo optime fiat, Plato tradidit, utque Aristoteles, quae a se didicerat, conscribere posset, auctor fuit, quo iure invehit in eum potes tamquam oratoriae artis ignarum? Fuerunt fortasse nonnulli, qui cum aliis, quomodo persuaderi posset, praecepissent, id tamen ipsi praestare nequaquam potuerunt. Sed Plato et praecepit optime et quae praeceperat, egit egregie. Convenit sane inter omnes solo contradicente adversario [*scil.* Trapezunzio] neminem in persuadendo Platone praestantiorem fuisse, neminem tam apte, distincte, ornate copioseque dixisse»⁸¹⁹.

Così come nel campo retorico, anche in quello più propriamente dialettico Platone va considerato, secondo Bessarione, superiore al suo discepolo Aristotele, il quale non avrebbe fatto, in sostanza, molto più che sviluppare, con la dottrina del sillogismo, idee già proprie del maestro⁸²⁰. Se Giorgio da Trebisonda aveva considerato come un punto di debolezza di Platone nei confronti di Aristotele il non aver mai dimostrato qualcosa attraverso l'uso del sillogismo, Bessarione trova il modo di smentire il suo avversario riportando vari esempi, tratti da diversi dialoghi platonici, di argomentazioni strutturate in forma sillogistica (e questo vale per tutte e tre le forme di sillogismo contemplate dalla dottrina aristotelica, ovvero sia il sillogismo dimostrativo, quello dialettico e quello sofistico). Ne vediamo brevemente un esempio:

«In *Phaedone* autem, cum de animi immortalitate pertractat [*scil.* Plato], interim ex contrariorum ratione et vicaria, ut ita dicam, generatione, nonnunquam ex recordatione animum demonstrat ante generationem corporis fuisse; interire autem cum corpore non posse ex eius simplicitate declarat; quin etiam obiecta, quae sumi ex harmonia possent, syllogismis diligentissime solvit. “Animum” – inquit – “ante ortum corporis fuisse ostensum est. Atqui harmonia ante compositum esse non potest. Ergo animus harmonia non est”. Item: “Harmonia compositum suum subsequitur. Animus vero corpori dominatur atque eo praestantior est. Ad haec harmonia magis ac minus recipit, animus minime”. “Harmonia nequaquam his contraria est, ex quibus constat. Animus vero cupiditatibus corporis adversatur”»⁸²¹.

Platone mostra, infatti, nei suoi dialoghi, non solo di conoscere e di saper utilizzare ogni tipo di sillogismo, ma, al contempo, di aver ben presenti anche tutti gli altri espedienti e schemi retorici:

«Facile enim prospiciet [*scil.* Plato] omne syllogismorum genus aptissime rebus, de quibus agitur, accommodari. Tractatur scilicet pro rei opportunitate modo demonstrative modo dialectice, hoc est probabili quadam ratione, interdum etiam captiose. Nam etsi crebrior est usus dialecticae propositionis, tamen hoc etiam captionis genus adhibitum est, ut in *Euthydemo* patet, ubi omne fere cavillationum modos attingit, quem ad modum fecisse Aristoteles videtur in libro, quem *de Elenchis*, hoc est coargutionibus, scriptum reliquit. Disseritur syllogismo directo, prima, secunda,

⁸¹⁸ Cfr. BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 42-45 (in cui viene ripreso PLAT. *Phaedr.* 270A-272A – può essere interessante ricordare che si tratta del passo in cui Socrate istituisce un parallelo tra medicina e retorica, in quanto entrambe analizzano una natura – la medicina quella del corpo, la retorica quella dell'animo).

⁸¹⁹ BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 47. Dello stile di Platone Bessarione disquisisce soprattutto in BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 49, dove risponde all'accusa, rivolta dal Trapezunzio al filosofo ateniese, di avere uno stile 'piatto' e troppo omogeneo, di fatto privo di arte, rispondente solo ad una propensione naturale. Si tratta, invece, secondo il Bessarione, di uno stile filosofico, che si ritrova, sebbene con caratteristiche diverse, anche in Aristotele: «“Unus – inquit adversarius – idemque semper est Platonis stilus, ubique sui similis, natura factus, non arte”. Fateor. Philosophus enim Plato erat et philosophiae verus ubique professor. Sive de rebus divinis et a materia separatis sive de rebus naturalibus sive de moribus sive de religione aut de re publica aut de disserendi orandive facultate aut de alia quacumque re agat, morem philosophi servat et ab eius officio nunquam discedit. De omni materia ita tractat, ut veritatem cuiusque rei, essentiam, honestatem investiget ac contempletur. Hoc enim praecipuum philosophantis munus est, indagatio atque inventio veritatis. Haec vera philosophia est. Huius rei amore ac studio philosophi nomen inventum est. Huius ubique Plato studiosus atque avidus indagator fuit. Huius limites servavit, ut debuit, cum de rebus divinis humanisque disserteret. Quod ab Aristotele quoque, Platonis discipulo, acuratissime servatum est. Sed adversarius non minus Aristotelis characterem quam Platonis ignorat». Cfr. anche *ibid.*, 52-55, in cui Bessarione afferma che anche la dottrina retorica ermogeniana ha il suo modello nella retorica platonica.

⁸²⁰ Quest'argomento è oggetto in special modo del cap. V del primo libro (*Disserendi ratione excelluisse Platonem*), per cui vd. BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 56-67.

⁸²¹ BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 61; per la citazione platonica cfr. PLAT. *Phaed.* 91C-94D.

tertia figura et modis figurarum omnibus, universaliter vel particulariter, affirmando vel negando, deducitur ad impossibile, ponitur vicissim conversionis ratio, inductio, instantia. Sunt problemata a definitione, genere, proprio, accidente; argumenta a maiori, minori, simili, omnibus denique casibus; sunt enthymemata; sunt probabilia, signa, exempla, omnis postremo disciplinae logicae via ac ratio; per divisionem, per definitionem, per demonstrationem aut quovis alio modo agi potest»⁸²².

Secondo Bessarione non si può, in definitiva, non riconoscere il primato di Platone, tanto in dialettica che in logica; Aristotele – come il Cardinale torna a ribadire - sarebbe stato, in questi campi, fondamentalmente emulo e seguace di Platone:

«Haec cum ita sint, quis adeo amens, rudis, audax, temerarius est, qui Platonem dialecticae artis ignarum et disserendi imperitum fuisse existimet atque reprehendat? Immo vero quis non potius eius ingenium, doctrinam, eruditionem admiretur? *Cuius artificium secutus Aristoteles merito ab omnibus probari et potest et debet. Itaque Plato in disserendi ratione facile princeps fuisse existimandus est et quasi fons quidam, a quo artificio disputandi omne defluxerit*»⁸²³.

Abbiamo cercato qui di riassumere e riproporre alcuni dei passi dell'opera del Bessarione più significativi ai fini della nostra ricerca; esula dal nostro interesse più specifico, invece, quanto concerne il resto del contenuto del trattato e i suoi scopi, che vanno sempre inquadrati nel più ampio contesto della controversia platonico-aristotelica⁸²⁴. Merita, tuttavia, di essere ancora una volta messo in rilievo il fatto che fu proprio questa controversia a portare un cambiamento nel modo in cui gli intellettuali si accostavano al testo della *Rhetorica* aristotelica: se, infatti, nel Medioevo il trattato aristotelico interessava poco e, di fatto, se ne consideravano soprattutto le implicazioni etiche (esso era inserito, infatti, nei manoscritti, assieme alla *Politica*, all'*Ethica Nichomachea* e ai *Magna Moralia*), ora quest'aspetto, pur non venendo completamente tralasciato⁸²⁵, era affiancato da una maniera nuova, più genuinamente filosofica, di intendere e, quindi, di interpretare le parole di Aristotele. Con Green possiamo affermare, infatti, che la *Rhetorica* aristotelica, facendo il suo ingresso nel mondo rinascimentale nel momento in cui scoppia la controversia platonico-aristotelica, si inserisce immediatamente in un contesto assai diverso da quello del Medioevo, e particolarmente significativo: tra i primi e principali animatori del dibattito sono presenti, infatti, due emigrati greci (Giorgio di Trebisonda e il Cardinal Bessarione), entrambi in Italia, impegnati a discutere, in latino e a beneficio dell'Occidente, riguardo a due filosofi greci che avevano trattato la questione dell'argomentazione retorica in un contesto sociale e politico non più esistente. Entrambi arrivano a stabilire che la *Rhetorica* di Aristotele ha in sé criteri attraverso i quali è possibile valutare meglio Platone: Giorgio di Trebisonda lo fa segnalando che cosa manca in Platone rispetto ad Aristotele, mentre Bessarione cerca di mostrare soprattutto ciò che Platone anticipa rispetto al suo allievo. Le conclusioni cui essi giungono sono naturalmente diverse: Giorgio finisce con il separare nettamente Platone da Aristotele, e latinizza Aristotele cercando di mantenersi nel solco della tradizione

⁸²² BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 63.

⁸²³ BESSARIONIS *ICP* ed. MOHLER 1927, 67.

⁸²⁴ Dell'opera del Trapezunzio Bessarione criticò, poi, soprattutto l'uso impreciso delle fonti (in proposito vd. anche DEL SOLDATO 2008, 71-72, in cui la studiosa mette in evidenza soprattutto l'abilità del Cardinale nel rispondere alle tesi del suo avversario mediante le interpretazioni di filosofi aristotelici quali Tommaso e Alberto Magno, che potevano essere considerate 'fuoco amico' dal Trebisonda). Nella disputa tra Giorgio e Bessarione il lavoro specifico di allegare le varie *audivititates* a sostegno delle tesi contrapposte verrà, però, svolto da altri umanisti, che avranno, comunque, all'interno della controversia, un ruolo poco più che marginale (Ferdinando da Cordova, Nicolò Palmieri, Andrea Trapezunzio, Domizio Calderini, Nicolò Perotti). In proposito vd. PONTANI 1989, 106-15; MONFASANI 2011. Per informazioni sui testi con cui Giorgio di Trebisonda replicò all'*In calumniatorem Platonis* del Bessarione (oggi tutti perduti) vd. DEL SOLDATO 2008, 78-79.

⁸²⁵ Ricordiamo, in effetti, come proprio la traduzione del Trapezunzio, tra Quattro- e Cinquecento, sia stata inserita tra le opere di Cicerone (in particolare tra i trattati retorici, all'epoca di recente scoperta) e Quintiliano anche in virtù dei valori etici che sapeva trasmettere al giovane oratore.

ciceroniana, accentuando, della dottrina aristotelica, tutti gli aspetti più pratici e concretamente utili alla pratica oratoria; il Cardinal Bessarione, invece, colloca Aristotele tra Platone ed Ermogene, in una tradizione continua, evidenziando gli aspetti propriamente filosofici della *Rhetorica* aristotelica⁸²⁶.

Una tale discussione, che durò molti anni e fu articolatissima e capace di coinvolgere un gran numero di intellettuali, fu in grado, in definitiva, di mutare sostanzialmente l'approccio tanto alla *Rhetorica* quanto, più in generale, alla stessa filosofia aristotelica, e di condizionare, in misura più o meno evidente, la dialettica dell'Umanesimo.

c. L'entimema nella dialettica di Lorenzo Valla

Negli stessi anni in cui Giorgio da Trebisonda faceva conoscere la sua *Isagoge dialectica*, un altro grande umanista, Lorenzo Valla, si dedicava alla stesura e alla minuziosa revisione delle sue *Dialecticae disputationes* - opera cui egli non ebbe modo, tuttavia, di dare una forma definitiva e compiuta prima che, nel 1457, lo cogliesse la morte⁸²⁷.

A questo punto preme subito ricordare che il titolo *Dialecticae disputationes* non è mai stato usato da Valla, il quale cambiò intestazione all'opera in seguito ad ognuna delle sue principali revisioni. Nella sua edizione critica del testo Gianni Zippel ha individuato tre principali redazioni dell'opera, cui corrispondono anche tre diversi titoli. Esse sono, nell'ordine: γ , terminata nel 1439 con il titolo *Repastinatio dialecticae et philosophiae*; β , *Reconcinnatio totius dialecticae et fundamentorum universalis philosophiae*, risalente ad un periodo compreso verosimilmente tra il 1444 e il 1446-47; ed α , intitolata *Retractatio totius dialecticae cum fundamentis universae philosophiae* e che dovrebbe rappresentare, in sostanza, lo stato del testo al momento della scomparsa dell'autore (1457). Con i moderni editori useremo, per praticità e coerenza, il titolo vulgato di *Dialecticae disputationes*, che suona semplice e familiare, oltre che efficace nell'esprimere in maniera sintetica una delle principali caratteristiche dell'opera valliana, ovvero il volersi porre in aperta polemica con Boezio, gli Scolastici, financo lo stesso Aristotele⁸²⁸. Questo era chiaramente evidente già nella metafora presente nel primo titolo assegnato all'opera, ovvero *Repastinatio dialecticae et philosophiae*, metafora con cui l'autore prometteva di 'ripulire dalle erbacce' il terreno della disciplina logico-retorica: secondo l'umanista, infatti - come si avrà modo di vedere più concretamente nei passi *infra* citati - è assolutamente necessario eliminare le radici dell'infestazione che ha colpito la logica aristotelica, radici che sono rappresentate dalle opere di Porfirio su Aristotele, dalle traduzioni di Boezio e, più in generale, dai testi di logica medievale, che il Valla - a differenza del Trapezunzio - non tiene affatto in considerazione. Egli, infatti, non si interessa minimamente di concetti postaristotelici quali la *suppositio*, la *consequentia*, l'*obligatio* o l'*amplificatio*, non ha un particolare riguardo né per Paolo Veneto, né per Pietro Hispano, e - significativamente - il logico più recente di cui fa esplicita menzione è Boezio! Questo perché le loro innovazioni e il loro contributo allo sviluppo della logica è, di fatto, inconsistente e, soprattutto, irrilevante ai fini della riforma degli studi logici auspicata dal Valla⁸²⁹.

Nel contesto del nostro discorso è significativo osservare che la prima redazione del testo risale proprio al 1439, l'anno famoso della controversia platonico-aristotelica. Essa trae, tuttavia, molto del suo materiale e dei suoi spunti di riflessione dalle discussioni (spesso particolarmente accese, dato il noto temperamento focoso dell'umanista piacentino) cui Valla prese parte all'università di Pavia, ateneo in cui fu chiamato, nel 1431, come docente di retorica in sostituzione

⁸²⁶ Cfr. ancora GREEN 1994, 328-29.

⁸²⁷ Vd. COPENHAVER-NAUTA 2012, I, VIII-X.

⁸²⁸ Cfr. ZIPPEL 1982, IX-LXVII; COPENHAVER-NAUTA 2012, I, XI. Le citazioni dall'opera del Valla presentate nel corso di questo paragrafo sono tratte dalla recente edizione (la prima corredata da una traduzione in una lingua moderna) a cura di Brian Copenhaver e Lodi Nauta (COPENHAVER-NAUTA 2012); gli editori ripropongono, in sostanza, il testo della versione α dell'edizione Zippel, con pochissime emendazioni e una punteggiatura e una grafia più conformi all'uso moderno.

⁸²⁹ In proposito si rimanda a COPENHAVER-NAUTA 2012, I, XIII-XV con i riferimenti bibliografici cui gli autori rimandano nelle note al testo.

del defunto Gasparino Barzizza, e dove rimase stabilmente fino al 1433. L'ambiente pavese – in cui (lo ricordiamo) all'epoca si trovavano figure illustri di giuristi e umanisti quali Catone Sacco, Andrea Biglia e Maffeo Vegio - fu fin da subito, in effetti, particolarmente fecondo e propizio agli studi filologici e grammaticali di Lorenzo: Cesare Vasoli ha evidenziato, infatti, come la polemica valliana contro i logici peripatetici «ignari di perizia filologica e incapaci di intendere lo stesso valore dei 'termini' trovi un'esatta corrispondenza nell'avversione di Catone Sacco per i giuristi medievali, indotti anch'essi di 'grammatica' e perciò inconsapevoli dell'origine storica dei concetti giuridici»⁸³⁰.

Per ricordare meglio il punto di vista da cui prende vita tale polemica, merita forse riportare qualche passo del celebre proemio al I libro delle *Dialecticae disputationes*, che si apre – e questo per noi è molto importante - con un elogio della filosofia in quanto tale, intesa come 'amore della sapienza' *tout court*, e del filosofo come colui che segue non un maestro o un'*auctoritas*, ma la verità e la virtù:

«Pythagoras ille Samius [...] interrogatus quemnam se esse profiteretur, *non sapientem se, ut superiores fecerant, sed sapientiae respondit amatorem*. Neque id quia existimaret cum iis se non posse comparari qui sapientes dicti essent. Probe enim se novit ipsa virtus, et ceteros omnes qui sapientiae studuissent ingenii gloria Pythagoras sine controversia anteibat. Sed quia neque illos neque se neque hominum quempiam censeret ad sapientiam non magis quam ad felicitatem beatitudinemve posse pervenire. *Philosophus, inquit, sum*. O magnam miramque modestiae laudem! Ex unius verbi temperantia plus nominis atque gloriae assecutus est quam ex omni vita admirabilibusque inventis, quippe a quo philosophorum natio, in plurimas licet divisa familias, uno tamen vocabulo nominatur. Praeclara Pythagorae verecundia, sed non minus laudanda *ipsorum philosophorum qui eius verecundam secuti sunt generositatem, qui, quod ab eo nomen acceperunt, non tamen deterriti sunt quo minus a suo velut gentilitatis auctore quibusdam in locis dissentirent*. *Et sane non quia Pythagoras philosophum se vocasset sed quia recte vocasset se et ipsi philosophos vocaverunt, non hominem secuti sed veritatem atque virtutem quam ubicumque cognovissent, posthabita quorumcumque auctoritate, ad eam se protinus contulerunt*. Itaque et nemo post Pythagoram appellatus est sophus, et libertas semper philosophis fuit fortiter dicendi quae sentirent, *non solum contra principes aliarum sectarum sed etiam contra principem suae* – quanto magis iis qui nulli sectae se addixerunt!»⁸³¹.

In effetti, al Valla preme esprimere fin da subito il suo profondo disappunto nei confronti dei Peripatetici suoi contemporanei, i quali, dichiarandosi discepoli di Aristotele, gli vietavano qualunque tipo di dissenso nei confronti del loro maestro e si opponevano a qualsivoglia diversa interpretazione delle sue parole:

⁸³⁰ VASOLI 1968, 38. *Ibid.*, 39-41 si leggono ulteriori riferimenti all'analogia tra alcune delle posizioni contro il dogmatismo aristotelico professate dal Valla e i duri giudizi espressi da Catone Sacco riguardo a coloro, tra i peripatetici, che ammirano unicamente Aristotele, o da Maffeo Vegio nei confronti dei metafisici e dei dialettici scolastici. Sui rapporti tra Valla e il diritto vd. CESARINI MARTINELLI 1986, 41-47 con i riferimenti bibliografici ivi indicati. All'autrice preme in maniera particolare sottolineare come, per il Valla, il diritto sia inscindibile dalla retorica, in quanto le fonti giuridiche hanno per loro stessa natura una capacità di definizione del linguaggio e, quindi, di conoscenza della realtà. Il diritto a cui pensa Valla non è, però, lo stesso che avevano in mente giuristi e giureconsulti medievali: anche il diritto, infatti, così come la retorica, la grammatica e le altre *artes*, dev'essere, secondo Valla, riformato e rifondato, ritrattandone e ridiscutendone le basi *ex novo*. Solo attraverso una riforma completa del diritto, in cui venga valorizzata la nuova classe politica e sociale di estrazione umanistica (spesso in conflitto con la tradizione delle università e delle cancellerie) e in cui il diritto stesso venga recuperato nell'ambito della retorica, l'avvocato potrà essere accostato alla figura del filosofo dialettico così come lo intende il Valla. Inoltre, essendo la retorica una disciplina senza dubbio superiore alle altre, nessun giurista dovrebbe ignorarla; anzi, solo la sua completa padronanza dovrebbe assicurarli un ruolo nella società.

⁸³¹ VALLA, *DD.*, I, pr., 1-3 ed. COPENHAVER-NAUTA 2012, I, 2-4. Corsivi miei. Per una versione precedente alla prima redazione (γ) del proemio al I libro, in cui sono ben visibili anche le diverse fasi di stesura del testo da parte dell'umanista cfr. RIZZO 1986.

«Quo minus ferendi sunt *recentes Peripatetici*⁸³², qui mihi, nullius sectae homini, *interdicunt libertate ab Aristotele dissentiendi*, quasi sophus hic, non illi, et quasi nemo hoc antea fecerit. Ignari, Peripatetica haeresi inventa, non modo priores viguisse, ut Pythagoream Democriticamque, sed alias quoque subortas fuisse, ut Stoicam Epicureamque [...], nec ante Peripateticam nominatos fuisse Platonicos et, qui ab eodem fonte manarunt, Academicos. *Hi omnes ab Aristotele dissentiunt*»⁸³³.

Tale gruppo di Peripatetici, tuttavia, non si distingue certo, secondo Valla, per un'effettiva conoscenza del pensiero di Aristotele: è costituito, infatti, da docenti e letterati che, non sapendo leggere il greco, si affidano ciecamente a delle traduzioni, considerandole sempre attendibili senza sottoporle ad alcun vaglio critico; per di più – cosa forse ancor più grave – essi sono privi di perizia anche nella loro stessa lingua: ignorano, infatti, il valore e il significato di molti termini e, in definitiva, non padroneggiano il latino tanto da poterne fare un uso adeguato alle diverse circostanze:

«Ceteri latini ceteros philosophos pro asophis habent, unum Aristotelem pro 'sopho' atque 'sophotato' amplectentes. *Quid ni, cum eum solum cognitum habeant – si modo cognoscere est non in propria sed in aliena lingua lectitare, ne dicam in non sincera, non solum quia plerique eius libri corrupte traslati sunt sed etiam quia multa belle dicuntur Graece quae non belle dicuntur Latine?* Quae res in plurimos maximosque errores egregia quoque ingenia induxit. *Adde huc ignorationem nostrae.* Quotus enim quisque post Boetium exstitit, qui Latinus dici mereatur et non barbarus? Nam Avicenna et Averrois plane barbari fuerunt, nostrae linguae prorsus ignari et Graeca forte vix tincti. Quorum, etiam si magni viri fuerint, quanta tamen debet esse auctoritas ubi de vi verborum agitur, quae plurimae sunt in philosophia quaestiones? Prope nulla debet esse auctoritas, tanquam hominum in Mediterraneis educatorum qui numquam nec mare viderint nec navigium intraverint, disserentium de ratione navigandi. *Hos ego homines verear? Hos audiam vetantes nequid in Aristotelem dicam?*»⁸³⁴

Lo spirito di una revisione profonda del modo di intendere termini e concetti filosofici, lontana dai dogmatismi, anima dunque l'opera del Valla, che insisterà in special modo – com'è naturale – sulle questioni più propriamente dialettiche, impegnandosi a rileggere e reinterpretare l'*Organon* aristotelico: il primo libro è, infatti, una risposta alle *Categoriae* e affronta, dunque, problemi di filosofia naturale e morale (con l'analisi dei predicabili e dei trascendentali); il secondo riprende il *De interpretatione*, i *Topica* e la *Rhetorica*, concentrandosi sui luoghi dell'argomentazione logica e sulle proposizioni; il terzo ed ultimo libro, dedicato alla sillogistica, è una rilettura degli *Analytica*⁸³⁵. Ecco ancora le parole dell'umanista:

«Ipsi [*scil.* Peripatetici] potius digni quibus insultentur atque illudantur tum quia Magistrum Aristotelem tamquam deum habent, tum quia ne Aristotelici quidem satis scire, Graecarum litterarum imperiti, nec ullam doctrinam plane tenere possint, suae, idest Latinae, linguae parum periti. *Quos ut ab errore quoad possum revocem et ad vere theologandum posteriores reducam, Aristotelem atque Aristotelicos confutabo. Idque etiam cum in cetera philosophia tum vero in dialectica, repetitis necessario altius huius rei primordiis.* Quae liber primus una cum multis

⁸³² Come ricordano COPENHAVER-NAUTA 2012, I, 321 n. 3, si tratta degli aristotelici di impostazione scolastica che dominavano nelle università ancora ai tempi del Valla, soprattutto nelle facoltà di filosofia e teologia.

⁸³³ VALLA, *DD.*, I, pr., 4 ed. COPENHAVER-NAUTA 2012, I, 4.

⁸³⁴ VALLA, *DD.*, I, pr., 8-10 ed. COPENHAVER-NAUTA 2012, I, 6. In proposito vd. CAMPOREALE 1986, 220, 221: «Gli Scolastici, scrive il Valla, hanno elaborato il loro linguaggio filosofico e teologico basandosi su *auctoritates*, e su Aristotele anzitutto, la cui traduzione in latino è stata spesso una traslitterazione: si è tradita così la *veritas graeca* originaria, e si è falsificata la stessa lingua latina. [...] Il proposito del Valla con la *Repastinatio dialecticae et philosophiae* è una *retractatio*, una riconsiderazione critica dei fondamenti del linguaggio filosofico, cioè di tutti i termini e modi di argomentare fondamentali e propri del discorso teorico della Scolastica, metafisico o logico, etico o psicologico, teologico o dogmatico».

⁸³⁵ Vd. CAMPOREALE 1986, 221 (in cui si ricorda come l'intenzione del Valla sia quella di approdare a un *novum organum*, quindi a una nuova interpretazione e strumentazione della logica aristotelica); COPENHAVER-NAUTA 2012, I, XIII-XIV.

naturalis moralisque philosophiae; nam secundus verborum interpretationem; tertius argumentandi rationem continebit»⁸³⁶.

Nel rifiuto della recente esperienza logica dei nominalisti, il principale desiderio del Valla è, dunque, quello di far tornare la dialettica ad essere «res brevis prorsus et facilis», chiaramente espresso nel prologo al secondo libro delle *Dialecticae disputationes*:

«Frequenter mecum soleo dubitare de plerisque scriptoribus artis dialecticae, ignorationisne eos an vanitatis an malitiam accusem an de his omnibus. Nam cum illorum errores non parum multos considero quibus non minus seipsos quam ceteros videntur decepisse, vel negligentiae vel infirmitati humanae attribuo. *Cum rursus quicquid infinitis libris tradiderunt, id omne paucissimis tradi praeceptis potuisse animadverto, quid aliud causae fuisse nisi inanem arrogantiam putem, qui dum vites longe lateque diffundi sarmentis gaudent, uvam in lambruscam mutaverunt? [...] Erat enim dialectica res brevis prorsus et facilis, id quod ex comparatione rhetoricae diiudicari potest*»⁸³⁷.

La dialettica si fonda, dunque, per il Valla, su pochi, essenziali principi, e non ha bisogno di complicazioni inutili e fuorvianti; nello stesso tempo, tuttavia, richiede una precisa e consapevole conoscenza della lingua⁸³⁸. Come si può evincere dal passo appena citato, la sua qualità di «res brevis prorsus et facilis» sembra emergere soprattutto nel confronto con la retorica:

«Nam quid aliud est dialectica quam species confirmationis et confutationis? Hae ipsae sunt partes inventionis, inventio una ex quinque rhetoricae partibus. *Dialectici est syllogismo uti. Quid, non orator eodem utitur? Immo utitur, nec eo solo, verum etiam enthymemate et epichere mate, adde etiam inductionem. Sed vide quid interest. Dialecticus utitur nudo (ut sic loquar) syllogismo, orator autem vestito armatoque, auro et purpura ac gemmis ornato, ut multae sint ei et magnae praeceptorum comparandae divitiae si videri volet orator*»⁸³⁹.

Se alla dialettica è sufficiente, quindi, il sillogismo ‘nudo’, privo di orpelli, in quanto la sua funzione principale - quella del *docere* - è limitata ad un uso più domestico e quasi privato del linguaggio, la retorica necessita, invece, di un maggior numero di strumenti: l’oratore deve, infatti, non soltanto *docere*, ma anche *delectare* e *movere* il suo pubblico; per questo la sua argomentazione, seppure espressa in forma sillogistica, dev’essere ‘vestita, armata e adornata’ nella giusta misura e in funzione degli scopi da raggiungere⁸⁴⁰.

A questo proposito è stato, però, correttamente osservato da Vasoli che, in realtà, la differenza tra dialettica e retorica qui illustrata dal Valla non è in alcun modo volta a creare un’opposizione tra le due discipline: nel prologo al secondo libro il desiderio dell’umanista è principalmente quello di porre un forte accento sulla funzione esornativa del *sermo* nel discorso retorico, e in tutta la sua dottrina non si trova traccia alcuna di una considerazione della retorica come posteriore alla logica in quanto più elaborata - le due discipline, anzi, collaborano all’identico fine di costruire un discorso che sia formalmente valido, efficace e capace di raggiungere, con i mezzi

⁸³⁶ VALLA, *DD.*, I, pr., 17-18 ed. COPENHAVER-NAUTA 2012, I, 10, 12.

⁸³⁷ VALLA, *DD.*, II, pr., 1-3 ed. COPENHAVER-NAUTA 2012, II, 2. Cfr. anche *ibid.*, 9 ed. COPENHAVER-NAUTA 2012, II, 6: «Nulla mihi doctrina brevior faciliorque quam dialectica videtur».

⁸³⁸ Vd. VASOLI 1968, 42-44.

⁸³⁹ VALLA, *DD.*, II, pr., 3-4 ed. COPENHAVER-NAUTA 2012, II, 2, 4.

⁸⁴⁰ Cfr. ancora VALLA, *DD.*, II, pr., 5-11 ed. COPENHAVER-NAUTA 2012, II, 4, 6 [per es. § 6: «Atque sicuti nos alio vestitu utimur cum prodimus in publico, alio cum agimus aliquid intra domum, itemque alio cum magistratus, alio cum privati sumus - propterea quod serviendum est oculis populi - ita dialecticus, cuius domesticus et privatus est sermo, non eum captabit dicendi nitorem eamque maiestatem quam captabit orator, cui apud universam civitatem dicendum et multum publicis auribus dandum est, cui, insuper, adesse debet multa magnarum rerum peritia, perdifficilis quaedam tractandorum animorum scientia, usus complurium negotiorum, omnium populorum omnisque memoriae gestorum notitia et - ante omnia - sanctitas vitae, ac eximia quaedam animi dignitas et corporis vocisque praestantia, siquidem orator est velut rector ac dux populi»].

più adeguati, lo scopo prefissato⁸⁴¹. Valla non distingue, infatti, in astratto, forme argomentative dialettiche e retoriche: esse sono le medesime, e l'intento dell'umanista è, per l'appunto, quello di analizzarle partendo dalla semplice definizione dell'*enunciatio* come struttura base dell'*oratio*, e muovendosi su di un piano che è, allo stesso tempo, grammaticale (in quanto la grammatica è indispensabile – come si è detto – alla corretta comprensione e al corretto uso dei termini) e dialettico⁸⁴².

L'analisi specifica delle forme argomentative inizia, nelle *Dialecticae disputationes*, al capitolo 23 del II libro (*De argumentis*), che è, di fatto, meramente una lunga citazione dei capitoli del V libro dell'*Institutio oratoria* dedicati da Quintiliano all'analisi degli *argumenta*, nella fattispecie entimema, epichirema e ἀπόδειξις (QUINT. V, 10, 1-119)⁸⁴³.

Non va dimenticato, a questo punto, che l'*Institutio oratoria* ha ricoperto un ruolo veramente centrale nell'opera del Valla: l'umanista vi si ispira in tutti i suoi scritti, la utilizza per le sue lezioni universitarie, ne condivide i principi teorici e metodologici⁸⁴⁴. Segno tangibile dell'interesse dell'umanista per Quintiliano sono proprio le sue postille all'*Institutio oratoria*, a noi note attraverso il codice Par. lat. 7723⁸⁴⁵. Va tuttavia precisato che il manoscritto parigino non è l'unico codice quintiliano che fu in possesso del Valla; egli ne ebbe sicuramente almeno un altro, che studiò e annotò con la stessa cura con cui ha postillato il Par. lat. 7723, ma che purtroppo non ci è giunto o, al momento, non è ancora stato identificato⁸⁴⁶. Il codice 7723 – che probabilmente fu confezionato espressamente per il Valla intorno al 1443 e fu immediatamente acquisito dall'umanista (la *subscriptio* valliana, posta al termine di una prima revisione del testo, è datata 1444)⁸⁴⁷ – non sembra essere testimonianza, secondo Lucia Cesarini Martinelli, di una prima lettura dell'*Institutio oratoria* da parte dell'umanista; sembra, invece, rappresentare l'intervento di un commentatore già ben conscio dei contenuti, dell'importanza e del significato del testo⁸⁴⁸. Infatti, come aveva già notato Gianni Zippel, Valla non copia dal Par. lat. 7723 le lunghe citazioni inserite nelle *Disputationes dialecticae*⁸⁴⁹, e passi del trattato quintiliano che avevano avuto grandissimo spazio nell'opera dialettica sono, invece, trascurati nel manoscritto parigino, o comunque non sono commentati come ci aspetteremmo: evidentemente l'umanista considerava alcune questioni

⁸⁴¹ Cfr. VASOLI 1968, 63-64.

⁸⁴² Mi riferisco ancora a VASOLI 1968, 63.

⁸⁴³ Cfr. VALLA, *DD.*, II, 23, 1-75 ed. COPENHAVER-NAUTA 2012, II, 154-202. Sono naturalmente compresi nella lunga citazione di Valla i passi su cui ci siamo soffermati al § 2.a. È già stato sottolineato, infatti, che il capitolo di Quintiliano sugli *argumenta* costituiva ancora – come si vedrà chiaramente anche nel capitolo poliziano – la base della discussione quattrocentesca su sillogismo, epichirema ed entimema. Riguardo alla lunga citazione quintiliana inserita dal Valla a questo punto dell'opera vd. anche LAFFRANCHI 1999, 41.

⁸⁴⁴ Cfr. CESARINI MARTINELLI 1986, 22 (con la bibliografia ivi indicata [n. 3]), 23, 30. Ulteriori informazioni e indicazioni bibliografiche sul lavoro di Valla su Quintiliano si trovano in JARDINE 1988, 799.

⁸⁴⁵ Per la descrizione del codice (un palinsesto membranaceo che contiene esclusivamente il testo dell'*Institutio oratoria* [non è stato possibile identificare il testo sottostante]), l'edizione critica delle postille contenute nel manoscritto (curata da Lucia Cesarini Martinelli e Alessandro Perosa), il metodo di lavoro del Valla, le fasi di composizione delle annotazioni valliane e il punto di vista dell'umanista sulle varie questioni cui si dedica il retore romano nel suo trattato vd. VALLA 1996 con i numerosissimi riferimenti bibliografici cui si rimanda nella prefazione (*ibid.*, IX-CXVI).

⁸⁴⁶ Cfr. CESARINI MARTINELLI 1986, 23; VALLA 1996, IX.

⁸⁴⁷ Per i dettagli in merito alla datazione del codice e delle postille (cui Valla lavorò probabilmente fino alla morte) vd. CESARINI MARTINELLI 1986, 24 e VALLA 1996, XII-XIII.

⁸⁴⁸ Cfr. CESARINI MARTINELLI 1986, 25 («Mi sembra tutto sommato credibile che il Valla sia venuto in possesso del Quintiliano di Parigi relativamente tardi rispetto ai suoi primi studi sul retore latino, che risalgono agli anni del primo soggiorno romano, quando scrisse la 'scandalosa' *De comparatione Ciceronis Quintilianique* [1425-27]»); 30 («Il commento a Quintiliano si pone in un ampio arco di tempo che l'umanista dedicò, più ancora che a un lavoro creativo, all'attenta revisione delle grandi opere, sulla quale si inseriscono spesso le aspre polemiche con gli avversari. Anche quello testimoniato dal Par. lat. 7723 è in un certo senso un 'ritorno': dopo l'«innamoramento» degli anni giovanili, una rivisitazione di Quintiliano in termini forse meno entusiastici, o almeno contrassegnati da un'ammirazione meno polemicamente sbandierata e più motivata, meno «ideologica» e più «filologica»»).

⁸⁴⁹ ZIPPEL 1982, LXVIII-LXXVI.

come già superate nella sua precedente riflessione sul testo (oppure voleva lasciarsi del tempo per affrontarle in maniera diversa in altra sede)⁸⁵⁰. Così, non sono particolarmente significative – almeno ai fini della nostra discussione sul ruolo delle forme argomentative nella dialettica valliana – le postille di Lorenzo ai passi del libro V dell'*Institutio oratoria* riportati nelle *Disputationes*: egli si limita a riportare alcuni paralleli con passi di Cicerone, Ulpiano, Plinio, Columella, o a ricordare che le questioni trattate da Quintiliano nel V libro vengono affrontate anche da Aristotele nella *Rhetorica*, ma non vi è alcuna particolare osservazione né sul modo corretto di formulare i sillogismi, gli epichiremi e gli entimemi, né sulla loro definizione, né sulle loro differenze o sui rispettivi ambiti di applicazione⁸⁵¹.

Se, dunque, nel secondo libro delle *Dialecticae disputationes* manca una vera e propria discussione sulle forme argomentative (Valla si limita, infatti, a riportare il pensiero di Quintiliano senza commentarlo); nel terzo, invece, l'umanista approfondisce le questioni più specificatamente logiche o – per usare un termine più caro al Valla – dialettiche, riguardanti, nella fattispecie, il modo in cui assemblare le proposizioni nella maniera più adeguata a formulare gli *argumenta*⁸⁵².

Già nel primo capitolo del terzo libro il Valla si sofferma sulla definizione aristotelica di sillogismo, che egli accoglie e ripropone – anche nella traduzione latina di Gellio - in maniera molto

⁸⁵⁰ Cfr. CESARINI MARTINELLI 1986, 30-31.

⁸⁵¹ VALLA 1996, 104-115.

⁸⁵² VALLA, *DD.*, III, I, 1 ed. COPENHAVER-NAUTA 2012, II, 210: «Quae hactenus tradidimus ea fere sunt dialecticis communia cum ceteris omnibus. Quae vero secuuntur haec sibi tanquam peculiaria dialectici sive logici vindicant». Sulla predilezione del Valla per il termine *dialectica* anziché *logica* cfr. COPENHAVER-NAUTA 2012, I, XII con i riferimenti bibliografici ivi indicati. Ricordiamo, tra l'altro - come viene messo in evidenza anche dagli editori moderni - che nel I capitolo del terzo libro si legge l'aspra critica del Valla nei confronti dei 'logici' medievali (l'attacco sembra diretto soprattutto a Pietro Hispano), che ignorano persino il significato e l'etimologia del termine «logica»: «Ideoque hoc potissimum loco explicemus unde dicatur et quid sit dialectica ac logica. Quorum utrunque a λέγω, quod est 'dico', ortum est. Dialectica ab Aristotele, ut Boetius quoque testatur, dicta est facultas per probabilia colligendi, logica per vera et necessaria. Utrocumque nomine diffiniri solet diligens ratio disserendi. [...] Hac diffinitione nos (ne scrupulosius inquiramus) contenti sumus, omisso publico prope errore dicentium dialectica dici a *dia*, quod est 'duo', et *logos*, quod est 'sermo', quod sit duorum sermo, vel a *lexis*, quod est 'ratio', ut sit duorum ratio. Quod adeo stultum dictu est ut etiam hanc absurditatem reprehendere pigeat» (VALLA, *DD.*, III, I, 2-3 ed. COPENHAVER-NAUTA 2012, II, 210, 212). In proposito vd. LAFFRANCHI 1999, 162; GOSWAMI 2013, 316 con i riferimenti bibliografici ivi indicati. Sulla *dialectica* valliana come *diligens ratio disserendi* (com'era già stata definita dal Trapezunzio sulla scorta di Cicerone) vd. ancora COPENHAVER-NAUTA 2012, I, XII-XIV. Per un quadro generale sull'uso dei termini *logica* e *dialectica* nel Medioevo (e sugli effetti che tale uso ebbe presso gli autori rinascimentali) può essere utile il ricco ed interessante contributo di MICHAUD-QUANTIN 1969, in cui vengono illustrate, con numerosi riferimenti bibliografici, le varie fasi di utilizzo dei due vocaboli negli autori medievali: se gli scrittori più antichi (da Isidoro di Siviglia [VI sec.] fino a Pier Damiani [XI sec.] e Adamo del Petit-Pont [XII sec.]), infatti, tendevano ad usare quasi esclusivamente *dialectica* per designare l'arte che permette di distinguere il vero dal falso (non servendosi quasi mai di *logica*, se non, talvolta, come semplice sinonimo di *dialectica* o per indicare, più in astratto, una parte della stessa *dialectica*), il termine *logica* avrebbe, poi, lentamente preso piede proprio a partire dal XII-XIII sec., con autori quali Abelardo ed Ugo di San Vittore. Le traduzioni in latino di testi greci e soprattutto arabi accentueranno, inoltre, questa 'evoluzione' verso l'uso del termine *logica* (MICHAUD-QUANTIN 1969, 859: «Les versions latines de l'arabe mettront essentiellement sous les yeux de leurs lecteurs le mot *logica*. Si dans les *Fontes quaestionum* d'Alfarabi on trouve *dialectica* pour 'Ibn al-Mantiq', les traités d'Algazel et d'Avicenne sont intitulés 'Logique' et dans son *De divisione philosophiae*, Gundissalvi transpose les formules précédemment appliquées à la *dialectica* dans le monde latin: la *logica* est la *ratio disserendi diligens*, l'instrument de la philosophie grâce auquel on prouve la vérité de tous les autres). Con lo sviluppo, poi, degli studi propriamente logici nel XIII sec. e il fiorire degli scritti in tale settore, il termine *logica* vedrà un impiego sempre più frequente, tanto che «au XIIIe siècle l'évolution est achevée, le mot *logica* triomphe, et [...] les définitions qui en sont données deviennent beaucoup plus comprehensives» (MICHAUD-QUANTIN 1969, 859). Nel XIV secolo, dunque, la parola *dialectica* sembra essere quasi del tutto scomparsa a favore di *logica*, salvo nel suo significato tecnico e 'aristotelico' indicante una parte della logica. Ma è curioso osservare come, invece, nel XV secolo essa ritrovi il favore di diversi autori. Scrive infatti ancora MICHAUD-QUANTIN 1969, 861: «Avec le XVe siècle le mot *dialectica*, pris dans son sens le plus général, retrouve une certaine faveur; nous attribuerions volontiers ce fait à la découverte des textes grecques et à la connaissance directe qu'en prennent les maîtres de cette époque».

critica, considerando come una mancanza il fatto che Aristotele, proprio formulando la definizione di sillogismo, non abbia subito specificato che esso consta di tre proposizioni:

«Syllogismum Aristoteles sic diffinit:

λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἔξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων⁸⁵³;

quod ita Aulus Gellius interpretatur:

‘syllogismus est oratio in qua, concessis quibusdam, aliud quid quam quae concessa sunt per ea quae concessa sunt necessario conficitur’⁸⁵⁴.

Graece tamen magis ‘positis’ dicitur quam ‘concessis’ et ‘evenit’ quam ‘conficitur’. In hac diffinitione non fit mentio partium syllogismi. Ego saltem, ut ab enthymemate [...] differat, dixissem syllogismus est necessariae probationis sive necessarii argumenti per tres partes elocutio, quae sunt propositio, assumptio, conclusio, ut

Omnis homo est animal;

hoc est homo;

ergo animal»⁸⁵⁵.

L’interesse del Valla non è sicuramente, infatti (lo si vedrà chiaramente nel confronto con il Poliziano) quello di riportare la dottrina aristotelica al suo valore originario: quanto egli desidera è piuttosto una semplificazione della sillogistica e della logica tutta, che deve tornare ad essere pienamente «res brevis prorsus et facilis», andando oltre le degenerazioni della scolastica e superando le stesse limitazioni poste (o imposte) dalla dottrina aristotelica, spesso troppo rigida e schematica⁸⁵⁶. Come è stato ben messo in evidenza da Copenhaver e Nauta, l’interesse dell’umanista per la sillogistica aristotelica è, di fatto, quasi del tutto negativo: soprattutto nel terzo libro delle *Disputationes* egli è attratto dai tipi di argomentazione che oltrepassano e non hanno bisogno delle rigorose regole del sillogismo, ed aspira ad una dialettica e una retorica ‘del plausibile’ più che del certo, in cui le conclusioni non siano sempre necessarie, ma solo parzialmente necessarie e in cui l’oratore possa allontanarsi dalla rigidità del sillogismo aristotelico in favore di un modo di argomentare che sia più flessibile, spontaneo e vicino al linguaggio comune⁸⁵⁷. In questa stessa linea, volta a privilegiare il ‘probabile’ rispetto al ‘certo’, si colloca la scelta della definizione aristotelica di sillogismo presente nella citazione appena riportata: essa è quella tratta dai *Topica*, mentre solitamente veniva privilegiata la definizione degli *Analytica*, più scarna e ‘scientifica’⁸⁵⁸. Negli

⁸⁵³ ARISTOT. *Top.* 100a 25-27.

⁸⁵⁴ GELL. XV, 26.

⁸⁵⁵ VALLA, *DD.*, III, I, 7-8 ed. COPENHAVER-NAUTA 2012, II, 214.

⁸⁵⁶ Cfr. VASOLI 1968, 42; MACK 1993, 86; COPENHAVER-NAUTA 2012, I, XXV, in cui si sottolinea come al Valla tutta la sillogistica aristotelica appaia spesso come una costrizione più che un alleato per l’oratore, in quanto troppo artificiosa e, a volte, persino pedante.

⁸⁵⁷ Cfr. COPENHAVER-NAUTA 2012, I, XXVII-XXIX, in cui gli autori sostengono che l’interesse di Giorgio verso una retorica e una dialettica non sempre necessarie, ma spesso solo plausibili (che si concretizza nello studio di forme argomentative quali il dilemma e il sorite), e il suo desiderio di riformare la logica rendendola più semplice ed anche più concreta e ‘pratica’ siano stati ispirati in lui dalla lettura dell’*Isagoge dialectica* del Trapezunzio, testo attraverso il quale egli forse ebbe modo di conoscere la *Rhetorica* aristotelica. In proposito utile anche LAFFRANCHI 1999, 174-76. Un dettagliato approfondimento in merito, con riguardo anche ai recenti sviluppi della critica su Lorenzo Valla, è in GOSWAMI 2013.

⁸⁵⁸ Cfr. LAFFRANCHI 1999, 41-42; 164-65: «Un’osservazione non marginale a proposito dell’esordio valliano è che la definizione aristotelica di sillogismo commentata da Aulo Gellio non è quella che lo Stagirita produce all’inizio degli *Analitici*, ma quella contenuta nei *Topici*, meno articolata della prima e meno espressiva, benché in sostanza equivalente. Negli *Analitici* Aristotele insiste sull’esclusività del procedimento sillogistico scientifico rispetto a qualsiasi elemento logico estraneo alla semplice struttura formale del raziocinio apodittico; la definizione presente nei *Topici*, invece, meno rigorosa perché ‘di passaggio’, ha la funzione di un richiamo

Analytica l'attenzione di Aristotele era tutta rivolta a far risaltare la forza dell'argomentazione deduttiva, che si manifesta nella mera esplicitazione delle premesse, così come sono poste; Valla, invece, «in alternativa e indipendentemente dalla dottrina dello Stagirita, propone una definizione a suo giudizio più appropriata, in cui non si insiste sull'esclusività degli elementi coinvolti nel ragionamento, ma ci si cura di rimarcare la differenza tra apodissi ed entimema»⁸⁵⁹:

«syllogismus est necessariae probationis sive necessarij argumenti per tres partes elocutio, quae sunt propositio, assumptio, conclusio»⁸⁶⁰,

considerando il sillogismo non tanto nella sua specificità epistemologica, quanto piuttosto nella sua configurazione formale ed 'esterna'.

I tipi fondamentali di argomentazione identificati dal Valla nel terzo libro delle *Disputationes* sono due, sillogismo ed epichirema, a seconda che la conclusione del ragionamento sia necessaria o verosimile:

«argumentationem diffiniunt argumenti elocutionem, quam proprie dicunt esse syllogismum et epichirema, quorum hic necessario, illud autem verisimiliter concludit»⁸⁶¹.

Esistono dunque, in base a questa distinzione, due possibili tipi di *probatio*, che si differenziano, sulla base della qualità della dimostrazione, nei rami del sillogismo (a sua volta apodittico ed epichirematico), o dell'induzione⁸⁶². Il sillogismo (sia nella forma categorica che in quella ipotetica), secondo il Valla «si connette sempre agli *argumenta*, mentre l'induzione consiste nell'espressione di una dimostrazione fondata sugli *exempla*»⁸⁶³. Quanto risulta evidente (soprattutto per noi moderni) fin da una prima lettura dei capitoli valliani sul sillogismo e l'induzione è il forte attacco allo schema, molto caro alla Scolastica, che delineava un'opposizione tra due forme argomentative, ovvero deduzione/sillogismo da un lato e induzione dall'altro – e, se si considerano le corrispondenti 'forme imperfette' - tra entimema ed esempio. Valla rigetta totalmente, infatti, la simmetria tra sillogismo e induzione, sostenendo che l'induzione non è una collezione di casi particolari che, raccolti insieme, sono in grado di giungere a una conclusione che sia davvero generalmente valida; soprattutto, non è possibile, per l'umanista, che due soli casi simili costituiscano, soli, un'induzione, e che si possa considerare un *exemplum* una forma abbreviata di induzione⁸⁶⁴. Secondo il Valla, dunque, la prospettiva dev'essere rovesciata: non è l'induzione a basarsi sull'*exemplum*, ma viceversa, l'*exemplum* sull'induzione; e se il sillogismo è *argumenti elocutio*, l'induzione è, dunque, *exempli elocutio*, per cui l'entimema «è una forma argomentativa comune tanto al sillogismo quanto all'induzione»⁸⁶⁵:

«Boetius, quia duo similia insunt, putat esse inductionem. Sin unum sit, putat exemplum – quasi brevem inductionem – ut enthymema est brevis syllogismus, videlicet exemplum

inserito all'esordio del testo per introdurre con più chiarezza la definizione dell'altro tipo di sillogismo, vale a dire quello dialettico».

⁸⁵⁹ LAFFRANCHI 1999, 165.

⁸⁶⁰ VALLA, *DD.*, III, I, 8 ed. COPENHAVER-NAUTA 2012, II, 214.

⁴⁴³ VALLA, *DD.*, III, I, 6 ed. COPENHAVER-NAUTA 2012, II, 212, 214.

⁸⁶² Per approfondimenti in merito si rimanda a LAFFRANCHI 1999, 163-178.

⁸⁶³ Vd. ancora LAFFRANCHI 1999, 164.

⁸⁶⁴ Vd. MACK 1993, 86-87.

⁸⁶⁵ Vd. LAFFRANCHI 1999, 178.

ducere originem ab inductione. Quod e contrario est: ut enim syllogismus originem ab argumento ducit, ita inductio ab exemplo. Et ut illa est argumenti elocutio, ita haec exempli, et *ut syllogismi ita inductionis dici potest enthymema*⁸⁶⁶.

Nel capitolo 17 del terzo libro, dedicato, nello specifico, all'entimema, preciserà ancora:

«Enthymema *philosophi* quando ipsi utuntur *imperfectum syllogismum*, quando *apud oratores* inveniunt, etiam *rhetoricum syllogismum vocaverunt* – scilicet putantes aut numquam uti syllogismo oratorem aut uti non posse. Quod si oratores frequenter utuntur enthymemate, *saepiusque verisimiliter quam necessario colligunt*, profecto *et epichirematis enthymema erit, qui est credibilis quodammodo syllogismus. Si epichirematis, quid ni et inductionis?*⁸⁶⁷».

La dottrina valliana dell'entimema presenta, dunque, notevoli aspetti di originalità rispetto alle logiche medievali, ed anche rispetto alla più moderna dialettica del Trapezunzio. Vi si trova menzione delle accezioni di entimema come 'sillogismo incompleto' o 'imperfetto' e di 'sillogismo retorico'; tuttavia, sembra che l'attenzione dell'autore sia posta soprattutto sulla sua natura di argomentazione che ha a che fare con il verosimile e con il probabile e che, per questo motivo, è più adatta all'uso da parte degli oratori che dei filosofi *tout court*⁸⁶⁸.

d. L'entimema nella logica di Giovanni Argiropulo

Come ha ricordato Vasoli nel suo contributo su Giovanni Argiropulo maestro di dialettica, delle dottrine logiche del bizantino (che si ritrovano negli scritti dei suoi discepoli, tra cui non possiamo dimenticare Angelo Poliziano, definito dallo stesso Vasoli «uno dei più interessanti scrittori di cose dialettiche del tardo Quattrocento»⁸⁶⁹) non ci sono finora pervenuti molti documenti, né questi sono stati sufficientemente studiati ed approfonditi⁸⁷⁰. Per questo risulta particolarmente significativo un suo trattatello di logica, il *Compendium de regulis et formis ratiocinandi*, il quale non ebbe vasta diffusione, ma rimase verosimilmente legato alla cerchia dei suoi studenti (tanto che, almeno per il momento, esso risulta essere tramandato soltanto da due codici manoscritti⁸⁷¹). Secondo le ricerche di Vasoli, fu composto negli ultimi anni del primo periodo di insegnamento che il dotto bizantino trascorse a Firenze (febbraio 1457-ottobre 1471), quindi dopo la stesura delle

⁸⁶⁶ VALLA, *DD.*, III, 16, 30 ed. COPENHAVER-NAUTA 2012, II, 416.

⁸⁶⁷ VALLA, *DD.*, III, 17, 1 ed. COPENHAVER-NAUTA 2012, II, 416. Un 'entimema di epichirema' è un sillogismo esteso (es. quinquepartito) meno una delle sue parti (vd. COPENHAVER-NAUTA 2012, II, 541 n. 130).

⁸⁶⁸ In proposito può essere utile (anche per i riferimenti bibliografici) GOSWAMI 2013, 316-21 (l'autore qui si sofferma, però, non specificamente sull'entimema, quanto piuttosto sul concetto di verità e di probabilità in Valla).

⁸⁶⁹ VASOLI 1968, 107.

⁸⁷⁰ VASOLI 1968, 106.

⁸⁷¹ Si tratta di un codice fiorentino (Biblioteca Nazionale, Fondo Nazionale, II, 11, 52 [*olim* Magl. V, 38], *siglum* F) e di un codice romano (Biblioteca Angelica, Fondo Antico, 88, *siglum* R), entrambi del XV sec. (ma comunque privi di una precisa indicazione di data o di elementi che possano fornire un criterio di datazione), collazionati da Vasoli per la sua edizione del testo, che è, però, di fatto basata su F (VASOLI 1964). Per la descrizione dei due testimoni si rimanda *ibid.*, 288-90. Per completezza, ricordiamo che F è costituito da una raccolta delle traduzioni delle opere logiche aristoteliche eseguite dall'Argiropulo, corredate da fittissimi commenti marginali, e accompagnate, in chiusura, proprio dal *Compendium* (opera che quindi appare quanto mai legata alle lezioni sulla logica aristotelica tenute dal maestro bizantino negli anni 1457-'71); mentre R conserva soltanto il trattato dell'Argiropulo. Va inoltre aggiunto che l'edizione del Vasoli è, almeno per il momento, l'unica edizione critica completa del breve trattato; come ricordato, però, dallo stesso editore, un brano del *Compendium* (basato su R) era già stato pubblicato nel 1910 in LAMPROS 1910, 181-86.

versioni del *De interpretatione*, delle *Categoriae* e degli *Analytica*⁸⁷². Il trattato è dedicato a Filippo di Bartolomeo Valori⁸⁷³, all'epoca giovane allievo dell'Argiropulo e destinatario ideale in quanto il trattato si presenta, per struttura e brevità, come «un chiaro e preciso compendio elementare dell'*Isagoge*, delle *Categorie*, del *De interpretatione* e degli *Analitici*»⁸⁷⁴, perfetto per uno studente che non sia ancora impegnato in letture e studi più impegnativi e complessi⁸⁷⁵.

Lo schema generale dell'opera non è troppo dissimile da quello dell'*Isagoge dialectica* del Trapezunzio, di cui condivide l'intento didattico, l'aspirazione alla sintesi e, in gran parte, anche l'approccio alle fonti e il loro impiego. Il breve trattato si compone di sei parti, organizzate ed esposte in maniera estremamente schematica, le prime tre dedicate alla presentazione della dottrina degli universali, delle categorie e alla teoria del sillogismo, le restanti alle *ratiocinationes suppositivae*, all'induzione e, infine, all'entimema e all'esempio. Così come Giorgio da Trebisonda, anche Giovanni Argiropulo (che aveva, d'altro canto, una formazione logica molto simile a quella dell'umanista di Candia) fu influenzato, nella stesura del suo manuale, da opere fondamentali della Scolastica medievale quali i commenti all'*Organon* e gli scritti logici di Boezio, il *Liber de sex principiis* e le *Summulae logicales* di Pietro Ispano, testi che, all'epoca, erano ben noti anche a Bisanzio attraverso le traduzioni di Giorgio Scholarios⁸⁷⁶. Sembra, per altro, che proprio i commenti logici dello Scholarios dedicati all'*Isagoge*, alle *Categoriae* e al *De interpretatione*, resi pubblici intorno al 1433-1435, debbano essere annoverati tra le fonti bizantine del manualetto, sebbene – come giustamente ha osservato Vasoli – il carattere sintetico e semplice del trattato dell'Argiropulo non permetta di stabilire una connessione diretta tra il *Compendium* e gli scritti, ben più ampi e complessi, del Patriarca di Costantinopoli⁸⁷⁷.

⁸⁷² VASOLI 1964, 285-86.

⁸⁷³ Filippo di Bartolomeo Valori (Firenze, 1456-Napoli, 1494), giovanissimo studente dell'Argiropulo, divenne poi un uomo di lettere, membro attivo dell'Accademia platonica (amico e discepolo del Ficino, il quale gli indirizzò diverse lettere e gli dedicò l'ottavo libro delle *Epistolae*, nel 1484 ne fece stampare a sue spese le traduzioni platoniche). Rivestì anche numerose cariche pubbliche: nel 1483 fu Ufficiale dello Studio pisano e nel 1485 Priore di Libertà, per poi diventare oratore presso la Sede papale (1492) e presso il Re di Napoli (1494). Per una breve biografia e numerosi riferimenti bibliografici sul personaggio vd. VASOLI 1964, 286 n. 2.

⁸⁷⁴ VASOLI 1964, 286.

⁸⁷⁵ Cfr. per es. un breve passo della dedica dell'Argiropulo a Filippo nell'ed. VASOLI 1964, 291, rr. 11-14: «Institutiones ad disserendi peritiam pertinentes, in compendium, ea qua potui brevitate, redegì, eo praesertim consilio, quod sciebam ingenio rebus plurimis occupato, compendiaria quadam in primis via opus esse».

⁸⁷⁶ Vd. VASOLI 1964, 287; ID. 1968, 107.

⁸⁷⁷ Cfr. VASOLI 1964, 287, dove lo studioso nota anche, a questo proposito, che alcuni dei grafici utilizzati dall'Argiropulo per esemplificare le varie figure e i vari modi del sillogismo aristotelico coincidono con i diagrammi utilizzati dal Gennadios nei suoi commenti (cfr. *ibid.*, 109-113); dall'altro lato, invece, i termini mnemotecnici usati dall'Argiropulo per indicare i modi del sillogismo sono quelli della tradizione scolastica latina (es. Barbara, Celarent, Darii, Ferio), chiaramente stabilita negli scritti dello Shyrewood e di Pietro Ispano, mentre lo Scholarios, nella sua versione greca delle *Summulae logicales*, aveva preferito servirsi di termini greci. Proprio questi grafici rappresentano – secondo VASOLI 1960, 269-74 – la parte di fatto più interessante dell'opera del bizantino. Essi consistono sostanzialmente nella «riduzione dei rapporti tra i termini sillogistici ad uno schema geometrico fondato sulla figura del cerchio e le sue varianti e combinazioni» (*ibid.*, 271) e si richiamano ad un metodo di rappresentazione molto diffuso nell'ambiente ellenistico e bizantino, in quanto erano già stati usati da Ammonio Ermeo e da Psello nel *Commentarius in psychogoniam platoniam* (cfr. ancora *ibid.*, 269-70 e BAUSI 1998, 25 n. 46). Simili 'figure' – ha ricordato ancora VASOLI 1960, 273-74 -, che dovevano evidentemente essere legate all'uso quotidiano del commento e della *lectio*, soprattutto quella dei testi aristotelici, sono ancora lontane dagli schemi logici che saranno elaborati, non molti decenni più tardi, per esempio dal Lefèvre; tuttavia rappresentano già la testimonianza di una tendenza che sarà propria di molti scritti logici di fine Quattrocento e inizio Cinquecento, in cui i sillogismi e i loro modi verranno, per l'appunto, spesso rappresentati mediante schemi e 'figure'.

La caratteristica distintiva dell'opera dell'Argiropulo (soprattutto se messa a confronto con la *Dialectica* del Trapezunzio) sta, in ogni caso, nella particolare attenzione per l'esposizione dettagliata della tecnica sillogistica e, dunque, nell'analisi della *ratiocinatio* (che per l'Argiropulo è il sillogismo), la quale occupa la parte centrale (e la maggiore) del trattato. Essa è condotta – data la forte dipendenza dell'autore dalle fonti scolastiche – in maniera molto tradizionale, e non presenta alcuna sensibile variazione rispetto alla classica esposizione medievale. Ciò si nota fin dalle prime righe della rubrica *De ratiocinatione*:

«Ratiocinatio est oratio in qua, quibusdam positis, aliquid aliud ab his quae posita sunt necessario evenit hoc ipso sane quo illa sunt. [...] Ratiocinatio alia est perfecta, alia imperfecta. Perfecta est ea quae nullius alterius indiget, praeter ea quae sumpta sunt, ut ipsum necessarium videatur atque appareat. Imperfecta est ea quae ab aliquo uno, aut pluribus indiget, quae necessaria quidem sunt ad terminos ipsos positos, non tamen per ipsas propositiones sunt sumpta. *Ratiocinatio duabus ex propositionibus*⁸⁷⁸ *constat, quarum unus terminus utriusque communis est, qui quidem et medius est, ceteri vero duo extremi sunt, quorum alter maior, alter minor vocatur. Maior praedicatum, minor subiectum est semper conclusionis. Quapropter, ex terminis quidem tribus, propositionibus, vero, seu intervallis duobus, ipsa ratiocinatio constat.* Figura ratiocinationis, medii termini respectus ordoque est ad extremos. Iccirco, cum triplex sit ille respectus – medius enim, aut alterius extremi subiectum, alterius praedicatum, aut utriusque est praedicatum, aut subiectum – triplex et ratiocinationis emergit inde figura: prima, secunda et tertia»⁸⁷⁹.

Il dotto bizantino procede, dunque, con l'analisi, schematica, dettagliata e precisa delle figure e dei modi del sillogismo⁸⁸⁰; quanto, però, risulta interessante ai fini della indagine è piuttosto il paragrafo successivo a questo, vale a dire quello che egli dedica, probabilmente ispirandosi al *De syllogismo hypothetico* di Boezio, alle *ratiocinationes suppositivae*, distinte in *continuativae* e *disiunctivae* a seconda dei tipi di premesse da cui prendono le mosse e delle conclusioni cui giungono. Sarà sufficiente leggere alcuni brevi passi del capitolo per riconoscere la sua dipendenza da Boezio e dalla teoria della *suppositio*, che rappresenta uno sviluppo medievale di influssi chiaramente provenienti dalla logica stoica:

«Sunt autem, praeter has ratiocinationes⁸⁸¹, et aliae quaedam argumentationes, quas 'suppositivas ratiocinationes' appellant, de quibus deinceps dicendum esse videtur. Harum, itaque, alia est continuativa, alia disiunctiva. Continuativa, alia est tota continua, alia non tota. Continua tota est haec: 'si homo est, animal est; si animal est, substantia est; si ergo homo est, substantia est'. [...] Haec in tribus paucissimis suppositionibus constat [...]. Fieri autem potest ut ex quattuor et pluribus constet, ut libet [...]. Continua non tota quattuor ex partibus constare videtur, ex antecedente, inquam, ex consequente, ex assumptione et illatione, seu conclusionem. Atque, ut exemplis id quod dictum est patefiat, afferatur argumentatio non continua tota. 'Si homo est, animal est. At homo est, ergo animal est'. Haec quattuor partes habet: primum, 'si homo est', quae quidem est antecedens; secundum, 'animal est', quae consequens est. Haec tamen duae partes, simul sumptae, coniunctum et coniugatum et *consequentia* appellantur. Tertiam, 'at homo est', quae quidem assumptio est. Quartam, 'ergo animal est', quae illatio dicitur et conclusio. Huius sunt duo modi: primus et secundus. Primus qui ex antecedentis positione consequens infert, hoc pacto: 'si homo est, animal est; at homo est, ergo animal est'. Profertur autem et hoc modo: 'si homo est, animal est'. At antecedens est, vel est verum, ergo et consequens. [...] Secundus est qui ex consequentis destructione antecedentis infert destructionem, hoc pacto: 'si homo est, animal est. At animal non est, ergo homo non est'. Profertur autem et hoc modo: 'si homo est, animal est'. At consequens non

⁸⁷⁸ *Propositio* è il termine scolastico impiegato dall'Argiropulo per indicare la 'premessa'.

⁸⁷⁹ ARGYROPLI *Compendium* ed. VASOLI 1964, 308, rr. 418-436. Corsivi miei.

⁸⁸⁰ ARGYROPLI *Compendium* ed. VASOLI 1964, 308-331.

⁸⁸¹ Naturalmente per *ratiocinationes* qui vanno intesi i sillogismi *tout court*, che concludono necessariamente da premesse necessarie.

est, ergo nec antecedens. [...] Disiunctiva argumentatio, quae quidem quattuor ex partibus fere et ipsa constat, pluribus extruitur modis. Nam, aut ex oppositis, aut ex non oppositis partibus, assumptio antecedentis constat»⁸⁸².

L'Argiropulo prosegue, dunque, qui di seguito, con le esemplificazioni dei primi tre dei sei modi in cui si esplicano le *rationationes suppositivae disiunctivae* (il quarto, il quinto e il sesto modo vengono lasciati ricavare direttamente al lettore, ormai padrone della tecnica)⁸⁸³, e passa, infine, all'analisi dell'induzione, dell'entimema e dell'esempio, che occupano gli ultimi due capitoli del trattato⁸⁸⁴.

Si tratta, per altro, dei capitoli più brevi dell'opera (sono poco più che semplici rubriche), segno, di fatto, di uno scarso interesse, da parte del maestro bizantino, per questi tre procedimenti argomentativi. Ciò potrebbe tuttavia essere dovuto, secondo Vasoli, non tanto a una mancanza di interesse generale del bizantino per tali procedimenti, quanto piuttosto alla sua scelta di trattare, come recita lo stesso titolo del manuale, «regole e forme del raziocinio», da intendersi soprattutto come tecniche del ragionamento logico apodittico – in questo senso, dunque, alle argomentazioni che rientrano nella sfera del probabile e che sono dotate di un valore oratorio più che dialettico *tout court* egli non poteva dedicare che uno spazio limitato⁸⁸⁵.

Leggiamo ora quanto scrive a proposito dell'entimema:

«Sunt insuper aliae duae argumentationes et rationationes, quibus maxime prae ceteris uti facultas oratoria solet. Atque una *commentum seu enthymema*, altera exemplum vocatur. Et *commentum quidem, ratiocinatio est imminuta*; exemplum autem inductioni persimile est. Nam, *commentum ex una propositione constat, quae quidem minor est ratiocinationis, et conclusionem*, hoc pacto: 'Clodius sacra bonae deae violavit, ergo Clodius obnoxius est crimini lesae religionis'. Ommittitur [*sic*] maior, quae est: 'omnis, qui sacra bonae deae violavit, crimini lesae religionis obnoxius est'. Ommittitur [*sic*] autem tum *brevitatis causae*, tum *quia est nota*, tum *ne omnia docere iudices* (ut ignaros auditores) videamur»⁸⁸⁶.

Anche per Giovanni Argiropulo, dunque, l'entimema – che, con l'esempio, è strumento proprio dell'oratoria – è una *ratiocinatio imminuta*, un sillogismo ridotto in quanto privo della premessa maggiore, che viene tralasciata, soprattutto se già nota, a beneficio di un discorso più sintetico e snello. Quanto, tuttavia, attrae maggiormente la nostra attenzione, nel pur breve spazio che il bizantino dedica all'entimema, è l'equivalenza tracciata tra i termini *enthymema* e *commentum*. Si era già osservato, nel III libro della *Rhetorica* del Trapezunzio, l'uso dell'espressione *expolitio enthymematica* o *commentitia* per indicare, con riferimento alla dottrina retorica ermogeniana, l'abbellimento o l'amplificazione retorica 'sotto forma di commento'⁸⁸⁷; di fatto, però, Giovanni Argiropulo è, tra gli umanisti, il primo ad utilizzare, per *enthymema*, la traduzione *commentum*, già avanzata, pur con le dovute riserve sulla sua effettiva corrispondenza al termine greco, da Quintiliano⁸⁸⁸. Può pertanto sorprendere, in questo passo, l'assenza di un qualsiasi

⁸⁸² ARGYROPULI *Compendium* ed. VASOLI 1964, 331, r. 885-334, r. 945.

⁸⁸³ ARGYROPULI *Compendium* ed. VASOLI 1964, 336.

⁸⁸⁴ *De inductione* (ARGYROPULI *Compendium* ed. VASOLI 1964, 336-37); *De commento seu enthymema et exemplo* (*ibid.*, 337-39).

⁸⁸⁵ Cfr. VASOLI 1968, 115.

⁸⁸⁶ Vd. ARGYROPULI *Compendium* ed. VASOLI 1964, 337, rr. 1023-1033. Corsivi miei.

⁸⁸⁷ Cfr. *supra* § 3.b, sezione (iii).

⁸⁸⁸ In proposito cfr. ancora QUINT. V, 10, 1: «Enthymema (quod nos *commentum* sane aut *commentationem* interpretemur, quia aliter non possumus, Graeco melius usuri) unum intellectum habet etc.».

riferimento, da parte del bizantino, al retore latino; tuttavia il manuale dell'Argiopulo presenta, in generale, pochi richiami alle fonti, e ciò è probabilmente dovuto ancora al carattere sintetico del suo trattato⁸⁸⁹. La presenza di un paragrafo sull'entimema anche in un'opera tanto schematica e così didatticamente orientata come il *Compendium* dell'Argiopulo mostra, in ogni caso, che esso rivestiva, proprio per la sua natura, un ruolo di una certa importanza anche nell'ambito del nuovo insegnamento logico-dialettico guidato dagli umanisti, il cui intento era – com'è risaputo – quello di liberare le norme logiche, già compiutamente formulate da Aristotele, dalla “barbarie” linguistica in cui erano state fatte cadere a causa dell'inesattezza e della complessità di certe contorte interpretazioni medievali, in modo tale che esse potessero tornare ad essere degli strumenti utili per la corretta costruzione del *sermo*⁸⁹⁰.

⁸⁸⁹In proposito si rimanda ancora a VASOLI 1968, 115.

⁸⁹⁰Cfr. VASOLI 1968, 106, 113.

4. *L'enthymema secondo Angelo Poliziano*

a. Il capitolo 55 dei *Miscellaneorum Centuria secunda*: testo, apparato e traduzione

Giunti a questo punto del nostro discorso, siamo entrati in possesso degli elementi necessari a una corretta lettura e contestualizzazione del capitolo 55 dei secondi *Miscellanea* del Poliziano, di cui forniamo, qui di seguito, il testo, corredato di apparato genetico e di traduzione.

55 ENTHYMEMA

76v ⁴ Pro recepto habent qui se peripateticos hodie profitentur ⁵ nullo alio differre a syllogismis enthymemata, hoc est a ratiocinationibus commenta, nisi quod in syllogismis ⁶ intentio, assumptio connexioque ponantur, hoc est, ut ipsi appellare solent, maior minorque pro<po>sitiones ⁷ et conclusio; sed in enthymematis, unam deesse aiunt propositionem, plerunque illam tamen ⁸ quae maior vocetur.

Erit igitur apud illos ⁹ syllogismus hoc modo: 'Quod optime ¹⁰ gubernatur, id ratione administratur; mundus optime gubernatur; mundus ¹¹ igitur ratione administratur'. Enthymema vero sic: 'Mundus optime gubernatur; ¹² mundus igitur ratione administratur'. Itemque sic fortasse: 'Quod optime gubernatur, id ¹³ ratione administratur; mundus igitur ratione administratur'⁸⁹¹.

Mihi autem ¹⁴ diligentius eam rem consideranti nequaquam hoc esse apud Aristotelem discrimen inter syllogismum videtur et enthymema. ¹⁵ Tam enim syllogismus est apud ipsum ¹⁶ qui propositione altera cassus quam cui nulla deest; atque item sic enthymema est ¹⁷ apud eundem quod utranque habet propositionem quam quod alterutra fraudetur.

Hoc autem ¹⁸ mihi nolim profecto sed ipsi credatur Aristoteli. Sed prius illud videndum est

⁸⁹¹ L'esempio è ripreso da CIC. *De inv.* I, 58-59 e da QUINT. V, 14, 7-9.

76v

- 4 pro recepto habent] receptam opinio<nem>
qui se peripateticos hodie profitentur] huius aetatis philosophi *corr. in* gregarii plerique nostrae
aetatis dialectici *corr. in* huius aetatis dialectici
- 5 nullo alio] nulla re
a syllogismis] a syllogismo
hoc est a ratiocinationibus commenta *sps.*
- 7 plerunque illam tamen quae vocetur maior] plerunque autem (→ sed plerumque) quae maior
vocetur *corr. in* plerumque illam tamen quae maior
- 8 *ante* quae maior vocetur *addiderat* atque huiusmodi truncos imperfectosque syllogismos, *sed*
statim delevit
- 9 hoc modo] hic
- 9-10 quod optime gubernatur, id ratione administratur] quod ratione administratur, optime
gubernatur
- 10 qui *post* administratur *scripserat, deinde delevit*
optime] rati<one>
- 12 itemque sic fortasse] aut sic fortasse
- 14 diligentius eam rem consideranti nequaquam hoc esse apud Aristotelem discrimen inter
syllogismum videtur et enthymema] Aristotelem subtilius inspicienti non hoc esse inter
syllogismum discrimen et enthymema apud ipsum videtur
- 15 *ante* tam enim *haec scripserat, statim delevit*: nam et quae argu<menta>; *his verbis deletis*
quoniam *scripserat, item statim oblitteravit*
ipsum] Aristotelem
- 16 cassus] caret
q<ui> *post* quam *scripserat, statim delevit*
nih<il> *post* cui *scripserat, deinde delevit*
- 17 quod] qui
non *post* hoc *scripserat, statim delevit*
- 18 credas *post* profecto *scripserat, deinde delevit*
credatur] credas
videndum est] videamus

Note:

7-8 Il periodo «plerunque [...] vocetur», nonostante la brevità, è andato incontro a una buona serie di rimaneggiamenti. Per maggior chiarezza sembra opportuno precisare che il «sed» della prima fase correttoria della proposizione è stato aggiunto in interlinea e subito eliminato; mentre la locuzione «quae maior vocetur» (in origine «quae vocetur maior») è stata riproposta per tre volte, l'ultima delle quali in seguito alla cassatura di «atque huiusmodi truncos imperfectosque syllogismos» (r. 8), prima di essere assunta a testo 'finale' con l'inversione di «maior» e «vocetur».

77¹ an enthymema sit illa quoque ratiocinatio quae duplici propositioni conclusionem subiungat.

Aristoteles igitur ² in libro secundo *Analyticon Priorum*, quo capite de enthymemate loquitur, exempla ³ sic fere illius ponit. «Si probandum – inquit – sit in prima figura mulierem aliquam lac habere, ⁴ medius terminus sit illud ‘habere lac’; sit igitur illud ⁵ [igitur] ‘habere lac’ ubi est *a*, ‘ventrem gerit’ ubi est *b*, ubi autem *c* sit ⁶ ‘mulier’. Item si efficiendum est sapientes esse viros bonos, efficiemus inde, quoniam Pittacus vir bonus ⁷ est, in extrema figura: ubi est *a* ‘viri boni’, ubi vero *b* ‘sapientes’, ubi *c* ‘Pittacus’. ⁸ Verum enim est – inquit – illud *a* et *b* de *c* praedicari»⁸⁹². Tum, paucis interpositis, probat ⁹ ventrem gerere quae sit pallida per figuram mediam: «‘pallidam’ – inquit – ubi est *a*, ‘ventrem gerere’ ubi [ubi] est ¹⁰ *b*, ‘mulier’ ubi est *c*»⁸⁹³. Talia ponit Aristoteles exempla enthymematis, quamquam solubile dicat esse ¹¹ quod in extrema figura factum sit et quod in media, videlicet quoniam alterum ex particularibus constet, alterum ex affirmativis, ¹² contra ipsius praecepta quae priore libro inter syllogismorum figuras tradita sunt⁸⁹⁴. Apparet igitur enthymema ¹³ esse apud Aristotelem quod etiam propositiones habeat maiorem, minorem et conclusionem.

Nunc doceamus ¹⁴ eiusdem Aristotelis testimonio syllogismum quoque fieri detracta propositione altera. In libro igitur ¹⁵ priore, quo capite de resolutione syllogismorum praecipit et eorum scilicet syllogismorum quorum antea praecepta ¹⁶ tradiderat, id est ad dialecticam vel ad philosophiam pertinentium, sic ferme scribit: ¹⁷ «Interdum vero universalem proponentes, eam sumunt ¹⁸ quae sit in ipsa, neque videlicet scribentes neque interrogantes; aut has quidem proponunt, ex quibus autem hae ¹⁹ concludunt, eas praetermittunt aliaque temere interrogant»⁸⁹⁵. Apparet igitur dialecticum quoque syllogismum sic proferri ²⁰ ut aut maior aut minor propositio supprimatur. De dialecticis enim loquitur hoc loco Aristoteles, quorum officium

⁸⁹² ARISTOT. *APr.* 70a 11-19: «Λαμβάνεται δὲ τὸ σημεῖον τριχῶς, ὁσαυχῶς καὶ τὸ μέσον ἐν τοῖς σχήμασιν· ἢ γὰρ ὡς ἐν τῷ πρώτῳ ἢ ὡς ἐν τῷ μέσῳ ἢ ὡς ἐν τῷ τρίτῳ, οἷον τὸ μὲν δείξει κύουσαν διὰ τὸ γάλα ἔχειν ἐκ τοῦ πρώτου σχήματος· μέσον γὰρ τὸ γάλα ἔχειν. Ἐφ’ ᾧ τὸ Α κύειν, τὸ Β γάλα ἔχειν, γυνὴ ἐφ’ ᾧ Γ. Τὸ δ’ ὅτι οἱ σοφοὶ σπουδαῖοι, Πιττακὸς γὰρ σπουδαῖος, διὰ τοῦ ἐσχάτου. Ἐφ’ ᾧ Α τὸ σπουδαῖον, ἐφ’ ᾧ Β οἱ σοφοί, ἐφ’ ᾧ Γ Πιττακός. Ἀληθὲς δὴ καὶ τὸ Α καὶ τὸ Β τοῦ Γ κατηγορησαί». In proposito cfr. la nota all’apparato.

⁸⁹³ ARISTOT. *APr.* 70a 20-23: «Τὸ δὲ κύειν, ὅτι ὠχρά, διὰ τοῦ μέσου σχήματος βούλεται εἶναι· ἐπεὶ γὰρ ἔπεται ταῖς κνούσαις τὸ ὠχρόν, ἀκολουθεῖ δὲ καὶ αὐτή, δεδειχθαι οἷονταί, ὅτι κύει. Τὸ ὠχρόν ἐφ’ οὗ τὸ Α, τὸ κύειν ἐφ’ οὗ Β, γυνὴ ἐφ’ οὗ Γ».

⁸⁹⁴ Cfr. in particolare ARISTOT. *APr.* 25b 28- a 17; 70a 1-70b 40.

⁸⁹⁵ Cfr. ARISTOT. *APr.* 47a 14-18.

- 1 sit *post an scripserat, deinde delevit*
- 2 priorum *post secundo scripserat, deinde delevit*
sec<undo> *post priorum scripserat, deinde delevit*
- 3 sic fere illius ponit] haec accipit (→ ponit) *corr. in sic ponit*
ut in prima syllogismorum figura *post ponit scripserat, deinde delevit*
inquit *sps.*
in prima figura *sps.*
- 4 ante sit igitur *haec scripserat, statim delevit*: sit 'a' 'lac habere', s<it>; *his verbis deletis, haec scripserat, statim delevit*: 'a', 'b', 'c' litteras, pro terminis tribus accipi
igitur *sps.*
illud] ipsum illud
- 5 igitur *sps.*; *del. Branca-Pastore Stocchi*
lac ante habere *scripserat, deinde delevit*
post ubi est 'a' scripserat et statim delevit illud autem; his verbis deletis in utero scripserat, item statim obliteravit
- 6 illud ante mulier *addiderat, deinde delevit*
- 7 v<iri> *post ubi est scripserat, deinde delevit*
- 8 illud] hoc
inquit *sps.*
illud *post probat scripserat, deinde delevit*
- 9 gerere] gerrere
ubi *post ventrem gerere bis scripserat; verbum iteratum non expunxit*
- 10 solubile dicat esse] solubilem esse
- 12 syllogismorum figuras] syllogismos
- 16 ferme *sps.*
- 16-17 *post ferme haec transcripserat: Ἐνίοτε δὲ τὴν καθόλου προτείναντες τὴν ἐν αὐτῇ λαμβάνουσι*
[ARISTOT. *APr.* 47a 14-16], *deinde delevit*
- 17 propositionem *post universalem scripserat, deinde delevit*
eamque *post proponentes scripserat, deinde -que obliteravit*
- 18 quae sit in ipsa] quae in ipsa sit
- 19 praetermittunt] praemittunt
- 20 aut maior] aut (→ autem) maior

Note

3-6 Traducendo il primo esempio aristotelico di entimema (ARISTOT. *APr.* 70a 13-16) il Poliziano, probabilmente traducendo a memoria o senza ricontrollare il testo, inverte l'estremo maggiore e il termine medio del sillogismo – di qui forse la precisazione: «exempla sic fere illius ponit».

5 Come Branca e Pastore Stocchi eliminiamo la ripetizione di «igitur», già presente poche parole prima, alla riga precedente.

6 «Illud» è quanto risulta dalla correzione della forma scritta in precedenza, non chiarissima (probabilmente «illu» con la -u finale cassata dal frego verticale solitamente usato dall'autore per eliminare una lettera).

9 Il fatto che Poliziano ometta di espungere anche una ripetizione così evidente può forse essere indice del fatto che egli non ebbe il tempo per una rilettura globale del testo, una volta portata a compimento la stesura generale.

16-19 Anche in questo passo la traduzione poliziana non è, nella prima parte, completamente aderente al testo aristotelico. Cfr. ARISTOT. *APr.* 47a14-18: «Ἐνίοτε γὰρ τὴν καθόλου προτείναντες τὴν ἐν αὐτῇ οὐ λαμβάνουσι, οὔτε γράφοντες οὔτ' ἐρωτῶντες· ἢ ταύτας μὲν προτείνουσι, δι' ὧν δ' αὐτὰι περαίνονται παραλείπουσι, ἄλλα δὲ μάτην ἐρωτῶσι». Si osservi, in particolare, come nel corrispondente testo greco, inserito in un primo tempo da Poliziano nel capitolo e poi subito cancellato, (cfr. *supra*, apparato, rr. 16-17), manchi la negazione davanti a λαμβάνουσι, negazione che non figura nemmeno nella sua versione latina.

20 «Aut» viene corretto una prima volta in «autem» mediante l'aggiunta di «-em» *supra lineam*, aggiunta poi cancellata mediante un piccolo freghetto trasversale.

77^y ₁ est vel interrogare, vel respondere.

Discrimen autem potius illud inter haec duo sit, quod ₂ enthymema syllogismi species {quae} ₃ quae tantum signis colligitur {et credibilibus} et coniecturis quales εἰκότα nominamus; ₄ syllogismus autem nunc ex necessariis causisque et omnino prioribus conficitur, quae vocari solet ἀπόδειξις, ₅ nunc ex probabilibus, qui syllogismus proprie dialecticus dicitur, concludit {non quae vocant}. ₆ Verba sunt Aristotelis in secundo libro *Priorum Analyticon*:

₇ «Ἐνθύμημα δέ ἐστι συλλογισμὸς ἐξ εἰκότων καὶ σημείων»⁸⁹⁶.

Item eiusdem ₈ in primo *Rhetorices*:

«Λέγονται γὰρ ἐνθυμήματα ἐξ εἰκότων καὶ σημείων»⁸⁹⁷.

Utrobique ₉ igitur quasi differentiae assignantur enthymematis quod ex coniecturis his, quas diximus, constet et signis.

₁₀ Nec eo tamen inficias solere ab ₁₁ oratoribus argumentationes istas plerumque sic proferri ut non totis contexantur sed paucioribus ₁₂ constent quam pleni et integri syllogismi. Docet hoc etiam in *Rhetorice* Aristoteles ₁₃ his verbis:

«Τὸ μὲν παράδειγμα ἐπαγωγὴν ἔχειν, τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμὸν ₁₄ καὶ ἐξ ὀλίγων τε καὶ πολλάκις ἐλαττόνων ἢ ἐξ ὧν ὁ πρῶτος συλλογισμὸς· ἐὰν ₁₅ γὰρ ἧ τι τούτων γνώριμον, οὐδὲ δεῖ λέγειν· αὐτὸς γὰρ τοῦτο προστίθῃσιν ὁ ἀκροατής»⁸⁹⁸.

₁₆ Declarat in his verbis Aristoteles ex paucioribus constare saepenumero ₁₇ enthymema quam syllogismum primum. «Nam si – inquit – aliquid horum sit evidens, nihil ₁₈ opus est ut dicatur: ipse enim sponte hoc adicit auditor». Quod ex paucioribus ₁₉ constare saepenumero enthymema docet Aristoteles quam syllogismum primum, colligere illud possis {etiam} ₂₀ constare interdum etiam ex totidem; quo profecto apparet non hanc esse differentiam ₂₁ quae syllogismum discernat ab enthymemate, quod paucioribus constet enthymema quam

⁸⁹⁶ ARISTOT. *APr.* 70a 10.

⁸⁹⁷ ARISTOT. *Rhet.* 1357a 31-32.

⁸⁹⁸ ARISTOT. *Rhet.* 1357a 15-19.

- 2 syllogismus etiam dicitur *post* enthymema scripserat, deinde delevit est *post* species scripserat, deinde delevit
- 2-3 quae tantum signis colligitur] quae constat s<ignis> quae non expunxit; del. Branca-Pastore Stocchi
ante quae tantum signis colligitur haec scripserat, deinde delevit: non ex prioribus aut veris efficit aliqui<d> (→ concludit)
et credibilibus non expunxit; del. Branca-Pastore Stocchi
his ante credibilibus scripserat, deinde delevit
coniecturis quales (← quae ipsae) ... nominamus *sps.*
- 4 conficitur] concludit
quae vocari solet ἀπόδειξις *sps.*
- 5 probabilibus] consequentibus
qui syllogismus ... dicitur *sps.*
- 5-6 non quae vocant del. Branca-Pastore Stocchi
ante quae vocant haec scripserat: dummodo inter signa et inter εἰκότα (→ non ἄ inter *corr. in* non), deinde omnia praeter non delevit
post quae vocant scripserat, deinde oblitteravit: consequentia ista misceatur (→ non exeat)
- 7 coniect<uris> supra εἰκότων scripserat, deinde delevit
- 9 sy- post differentiae scripserat, deinde delevit
coniecturis] credibilibus
hoc est ex post coniecturis scripserat, deinde delevit
his (← illis) quas diximus *sps.*
- 10-11 solere ab oratoribus ... proferr[i] solere hoc frequenter oratores praestare (→ facere)
- 12 quam ante constant scripserat, deinde delevit
- 16 hic ante declarat scripserat, deinde delevit
ex paucioribus ... saepenumero] saepenumero ex p<aucioribus>
- 17 nihil] non
- 18 sponte *sps.*
- 19 quam syllogismum primum *sps.*
etiam del. Branca-Pastore Stocchi
- 20 ante constare scripserat con (→ non con<stare>), deinde oblitteravit
profecto *sps.*
apparet] appareat

Note

3 Il «quae» della prima versione di questo sintagma (r. 2) non presenta segni di cancellatura da parte del Poliziano, ma viene espunto da Branca e Pastore Stocchi, nuovamente al fine di evitare una ripetizione. Poco oltre, gli editori eliminano «et», poi riscritto *supra lineam* dall'autore, e «credibilibus», in modo da evitare l'accumulazione «credibilibus coniecturis», in analogia con una correzione effettuata poco più avanti dall'autore stesso, a f. 77^v, r. 9, in un passo in cui egli cassa il termine «credibilibus» per sostituirlo proprio con «coniecturis».

5-6 La primitiva stesura completa di questa pericope risulta essere «dummodo inter signa et inter εἰκότα quae vocant, consequentia ista misceatur». Chiaramente non del tutto intelligibile, era comunque stata ricorretta dal Poliziano, il quale forse, in un primo tempo, pensava di integrarne almeno una parte nel testo – omette infatti di cancellare la relativa «quae vocant», che anche Branca e Pastore Stocchi espungono perché priva di senso in questo punto del testo. La dimenticanza nella cancellazione del primo «non» nella parte iniziale della frase che avrebbe dovuto sostituire «dummodo inter signa et inter εἰκότα» può essere dovuta, invece, a una semplice svista dovuta alla posizione della negazione, collocata in un'interlinea assai ristretto.

8 Cfr. Aristot. *Rhet.* 1357a 31-32: «Λέγεται δὲ ἐνθυμήματα ἐξ εἰκότων καὶ ἐκ σημείων».

19 «Etiam» in questo punto rappresenterebbe una nuova ripetizione.

78¹ syllogismus.

Denique si omnis praepositione altera carens syllogismus enthymema² est nec aliud enthymema quam rhetoricus syllogismus, ut Aristoteles in primo ait *Artis Rhetorices*⁸⁹⁹ et item in secundo *Priorum Analyticon*⁹⁰⁰, concedere illud oportebit, Aristotelem ipsum, quoniam certis plerunque syllogismis utatur, enthymematis uti, hoc⁵ est rhetoricis syllogismis, qui versantur - ut ipse inquit - «circa illa maxime quae aliter⁶ quoque habere se possent»⁹⁰¹. Quo nihil absurdius dicere de philosopho possimus.

⁸ Nec⁹ mihi quisquam nunc auctoritatem obiciat Quintiliani: non enim illud quaerimus, quo pacto Quintilianus¹⁰ hoc accipiat, sed quo pacto Aristoteles. Nam Quintilianus etiam cum deest conclusio vocari enthymema¹¹ putat⁹⁰². Et idem {nunc syllogismum vocari¹² ait} syllogismum docet esse qui vera¹³ colligat ex veris, epichirema autem cuius frequentior circa credibilia sit usus⁹⁰³.¹⁴ Item enthymema non epichirema¹⁵ esse vel epichirematis partem sed syllogismum vel syllogismi partem vocari ab auctoribus¹⁶ quibusdam tradit⁹⁰⁴.

⁸⁹⁹ ARISTOT. *Rhet.* 1356b 4; 1356b 16-18.

⁹⁰⁰ ARISTOT. *APr.* 70a 10. In questo contesto Poliziano sembrerebbe, però, forse, far riferimento, piuttosto che al capitolo conclusivo del II libro dei *Priora*, dedicato all'enthymema (ARISTOT. *APr.* 70a 3-b 38), ad un passo dell'inizio dei *Posteriora* (ARISTOT. *APost.* 71a 9-11): «ὡς δ' αὐτως καὶ οἱ ῥητορικοὶ [*sc.* λόγοι] συμπεύθουσιν· ἢ γὰρ διὰ παραδειγμάτων, ὃ ἐστὶν ἐπαγωγή, ἢ δι' ἐνθυμημάτων, ὅπερ ἐστὶ συλλογισμὸς».

⁹⁰¹ ARISTOT. *Rhet.* 1357a 13-15; vd. anche 1357a 34-b 1: «Τὸ μὲν γὰρ εἰκὸς ἐστὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γινόμενον, οὐχ ἀπλῶς δὲ καθάπερ ὀρίζονται τινες, ἀλλὰ τὸ περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, οὕτως ἔχον πρὸς ἐκεῖνο πρὸς ὃ εἰκὸς ὡς τὸ καθόλου πρὸς τὸ κατὰ μέρος».

⁹⁰² QUINT. V, 14, 24.

⁹⁰³ QUINT. V, 14, 14.

⁹⁰⁴ QUINT. V, 10, 1-3; 7.

78¹

1 aliqua *post* praepositione *scripserat, deinde delevit*
carens *sps.*

3 concedere] *fateri*

5 *ple- ante circa scripserat, deinde delevit*

6-8 *post* *possimus haec scripserat, deinde obliteravit:*

Quintilianus autem ⁷ vocat enthymema quod probationem (\rightarrow rationem) habeat et propositionem, conclusionem ⁸ vero non habeat, atque ita esse illum ait imperfectum syllogismum. Non autem inferat.

⁷ non habeat *ante* conclusionem *scripserat, deinde delevit*

⁸ quo pacto *ante* vero *scripserat, statim delevit*

10-11 vocari enthymema putat] vocat enthymema

post enthymema *addiderat: qui tamen posita inter epichirema et syllogismum differentia; deinde delevit et putat margini ascripsit*

11 *syll<ogismum> post idem scripserat, deinde delevit*

11-12 nunc syllogismum vocari ait *del. Branca-Pastore Stocchi*

12 *post* ait *haec scripserat, deinde delevit: enthymema, nunc syllogismi partem, cum tamen idem superius docet] dixerit*

13-14 *post* usus *scripserat* aliter igitur et; *his verbis deletis* quod si concesserimus *scripserat, item statim obliteravit*

14 ut *ante* item *scripserat, deinde delevit*

epichiremati ante enthymema *scripserat, deinde delevit*

15 dicit *post* partem *scripserat, deinde delevit*

Note

6-8 «Non autem inferat» sembra essere stato aggiunto in seguito all'eliminazione del periodo precedente.

11-12 Branca e Pastore Stocchi espungono giustamente un sintagma altrimenti privo di senso in questa posizione. L'assenza di segni di cancellatura da parte del Poliziano è forse dovuta a una sua primitiva intenzione di continuare la riformulazione del periodo da questo punto, intenzione poi mutata nel prosieguo del testo, su cui non deve più essere ritornato con una rilettura più accurata e completa.

Traduzione

Coloro che oggi si dichiarano peripatetici danno per acquisito che gli entimemi, cioè i commenti derivanti dai ragionamenti, non siano in nient'altro diversi dai sillogismi, se non nel fatto che nei sillogismi vengono poste un'*intentio*, un'*assumptio* e una *connexio*, ovvero - come essi sono soliti chiamarle - una premessa 'maggiore', una 'minore' e una 'conclusione'; ma negli entimemi dicono che manchi una premessa, e generalmente quella che è chiamata 'maggiore'.

Il sillogismo dunque per loro sarà così: 'Ciò che è governato ottimamente è guidato dalla ragione; il mondo è governato ottimamente; dunque il mondo è guidato dalla ragione'. L'entimema, invece, così: 'Il mondo è governato ottimamente; dunque il mondo è guidato dalla ragione'. E analogamente, forse, in questo modo: 'Ciò che è governato ottimamente è guidato dalla ragione; dunque il mondo è guidato dalla ragione' [CIC. *De inv.* I, 58-59; QUINT. V, 14, 7-9].

A me, invece, che sto analizzando questa questione con più attenzione, sembra che non sia assolutamente questa, in Aristotele, la differenza tra il sillogismo e l'entimema. Infatti per lui è sillogismo tanto quello a cui manca una delle due premesse quanto quello a cui non ne manca nessuna; e allo stesso modo l'entimema è per lui così quello che ha entrambe le premesse quanto quello che viene defraudato di una delle due.

Ma non voglio certo che questo lo si creda in base alle mie parole, bensì sulla base dello stesso Aristotele. Ma in primo luogo bisogna considerare questo, se l'entimema sia anch'esso un tipo di ragionamento che fa seguire una conclusione a due premesse.

Aristotele dunque, nel II libro degli *Analitici Primi*, nel capitolo in cui parla dell'entimema, ne porta all'incirca questi esempi: «Se bisogna dimostrare – dice – nella prima figura che una donna ha il latte, il termine medio sia quell'«avere latte»; sia dunque l'«avere latte» dove sta *a*, «è incinta» dov'è *b*, dove invece sta *c* sia «donna». In modo analogo, se bisogna concludere che i sapienti sono uomini virtuosi, lo concluderemo, dal momento che Pittaco è un uomo virtuoso, nell'ultima figura: dov'è *a* poniamo «uomini virtuosi», dove *b* «sapienti», dove *c* «Pittaco». Infatti è vero – dice – predicare di *c* sia *a* che *b*» [ARISTOT. *APr.* 70a 11-19]. Poi, poco dopo, dimostra che è incinta una donna che sia pallida attraverso la figura di mezzo; ««essere pallida» – dice – in luogo di *a*, «essere incinta» al posto di *b*, «donna» al posto di *c*» [ARISTOT. *APr.* 70a 20-23].

Tali esempi di entimema porta Aristotele, benché affermi che sia confutabile ciò che è concluso nell'ultima figura e in quella di mezzo, evidentemente per il fatto che l'una consta di proposizioni particolari, l'altra di affermative, contro le sue stesse regole, tramandate nel I libro tra le figure dei sillogismi [ARISTOT. *APr.* 25b 28- a 17; 70a 1-70b 40]. Appare, dunque, che per Aristotele l'entimema è ciò che a sua volta ha una premessa maggiore, una minore e una conclusione.

Ora mostriamo che, secondo la testimonianza dello stesso Aristotele, anche il sillogismo può aversi con una delle due premesse sottratta. Dunque, nel I libro, nel capitolo in cui dà indicazioni sulla risoluzione dei sillogismi e di quei sillogismi in particolare, di cui prima ha dato le regole, cioè quelli pertinenti alla dialettica o alla filosofia, scrive all'incirca così: «Talvolta proponendo la premessa generale assumono quella che sta inclusa in essa, senza, cioè, esprimerla, né per iscritto né per interrogazione; oppure antepongono le premesse, ma tralasciano quelle attraverso cui esse vengono portate a conclusione e pongono altre domande, a casaccio» [ARISTOT., *APr.* 47a 14-18]. Appare, dunque, che anche il sillogismo dialettico può essere enunciato in modo tale che la premessa maggiore o la minore siano soppresse. In questo passo Aristotele parla dei sillogismi dialettici, il cui compito è quello di porre un'interrogazione o di rispondervi.

Piuttosto, la differenza tra questi due è che l'entimema è un tipo di sillogismo dedotto soltanto da segni e supposizioni che chiamiamo εἰκότα; il sillogismo, invece, ora è prodotto da premesse necessarie e proposizioni in ogni caso anteriori, il che si è soliti chiamare ἀπόδειξις, ora giunge a una conclusione dai probabili, che è quello che propriamente è detto sillogismo dialettico. Queste sono le parole di Aristotele nel II libro degli *Analitici Primi*:

«Ἐνθύμημα δέ ἐστι συλλογισμὸς ἐξ εἰκότων καὶ σημείων» [APr. 70a 10-11].

E ancora del medesimo nel I libro della *Rhetorica*:

«Λέγονται γὰρ ἐνθυμήματα ἐξ εἰκότων καὶ σημείων» [Rhet. 1357a 32-33].

In entrambi i passi, dunque, è indicata come differenza specifica dell'entimema il fatto che esso consti di queste supposizioni di cui abbiamo parlato e dei segni.

E tuttavia non nego che tali argomentazioni siano solitamente usate dagli oratori per lo più in modo tale da non essere contestate di tutti gli elementi, ma da constare di meno elementi rispetto ai sillogismi pieni e integri. Anche questo Aristotele lo insegna nella *Rhetorica* con queste parole:

«Τὸ μὲν παράδειγμα ἐπαγωγὴν ἔχειν, τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμὸν ¹⁴ καὶ ἐξ ὀλίγων τε καὶ πολλάκις ἐλαττόνων ἢ ἐξ ὧν ὁ πρῶτος συλλογισμὸς· ἐὰν ¹⁵ γὰρ ἦ τι τούτων γνῶριμον, οὐδὲ δεῖ λέγειν· αὐτὸς γὰρ τοῦτο προστίθῃσιν ὁ ἀκροατής» [Rhet. 1357a 15-19].

Con queste parole Aristotele dichiara che frequentemente l'entimema consta di meno elementi rispetto al sillogismo canonico. «Infatti se – dice – qualcosa di questi è evidente, non è per niente necessario che venga espresso: l'ascoltatore stesso se lo aggiunge da sé.» Poiché Aristotele insegna che spesso l'entimema consta di meno elementi rispetto al sillogismo primo, puoi ricavarne la conseguenza che qualche volta consta anche di altrettanti elementi; dal che certamente appare che non è questa la differenza che distingue il sillogismo dall'entimema, cioè che l'entimema consti di meno elementi che il sillogismo.

Infine, se ogni sillogismo mancante di una premessa è un entimema e l'entimema non è nient'altro che un sillogismo retorico, come dice Aristotele nel I libro dell'*Arte retorica* [Rhet. 1356b-1357a] e del pari nel II degli *Analitici Primi* [APr. 70a 3-b38], sarà necessario ammettere questo, che lo stesso Aristotele, poiché utilizza per lo più sillogismi certi, utilizza degli entimemi, cioè dei sillogismi retorici che hanno per oggetto, come egli stesso afferma, soprattutto «quelle cose che possono anche essere in modo diverso da come sono» [Rhet. 1357a 13-15]. E non c'è nulla di più assurdo che si possa dire di un filosofo.

Ed ora nessuno mi contrapponga l'autorità di Quintiliano: infatti non ricerchiamo questo, cioè in che modo lo intenda Quintiliano, ma in che modo lo intenda Aristotele. Infatti Quintiliano ritiene che si chiami entimema anche quando manca la conclusione. E lo stesso insegna che il sillogismo è ciò che conclude cose vere da premesse vere, l'epichirema, invece, quello di cui sia più frequente l'uso a proposito delle cose credibili. Parimenti tramanda che l'entimema non è l'epichirema o una parte di esso, ma che da alcuni autori è stato chiamato sillogismo o parte di sillogismo [QUINT., V, 10, 1-3 e V, 14, 1-24].

b. *Excursus* di commento e contestualizzazione del capitolo poliziano

(i) Poliziano e i ‘peripatetici’. Alcune considerazioni sulla concezione della dialettica secondo l’Umanista a partire dalle sue prolusioni ai corsi su Aristotele. Il capitolo dei *II Miscellanea* dedicato all’entimema si apre con un’osservazione polemica da parte dell’autore nei confronti di coloro che, all’epoca, «si dichiaravano ‘peripatetici’» [f. 76^v, r. 4]. Dietro tale definizione non è difficile scorgere un’allusione ad alcuni dei colleghi del Poliziano presso lo Studio fiorentino, in particolare ai docenti di filosofia e logica dell’epoca - chiamati, in una prima stesura del testo (come documenta l’apparato) «huius aetatis philosophi», e poi «gregarii plerique nostrae aetatis dialectici»; molti dei quali, essendo, per di più, ignoranti in greco, continuavano a seguire la tradizione scolastica, e non erano, dunque, in grado di comprendere l’entimema aristotelico nella sua accezione più corretta⁹⁰⁵.

Una tale osservazione nei confronti dei filosofi scolastici del suo tempo non suona certo totalmente nuova nel Poliziano. Vi si può individuare, infatti, lo stesso spirito che anima le sue **prolusioni ai corsi aristotelici**⁹⁰⁶, e *in primis* vi si può leggere un parallelo con la celebre *Praelectio de dialectica*, introduzione al corso dell’anno accademico 1491-’92 sugli *Analytica Posteriora* e i *Topica* – che fu (lo ricordiamo) il secondo corso di filosofia aristotelica tenuto dall’Umanista presso lo Studio fiorentino⁹⁰⁷. Con questa prolusione l’autore desiderava, innanzitutto, chiarire che era suo interesse occuparsi non tanto, come facevano in particolar modo i platonici suoi contemporanei, della «dialectica [...] quae ars una omnium artium maxima dicitur, eademque purissima philosophiae pars est, quaeque se supra disciplinas omnes explicat, omnibus vires accommodat, omnibus fastigium imponit»⁹⁰⁸ - dunque di una disciplina che, in sostanza, si ritiene in grado, con le sue sole forze e i suoi strumenti, di distinguere infallibilmente ciò che è buono da ciò che non lo è-, bensì di una dialettica meno «remota», meno complessa e complicata (sebbene comunque strutturata secondo norme precise), e più vicina alla realtà del mondo – di quella dialettica, insomma, «quae logica disciplina vocatur» in quanto si muove «inter propositiones ratiocinationesque suas interque regulas et theoremata»⁹⁰⁹. Scriveva infatti:

«Verum Platonica ista [*scil.* dialectica] remota nimis, nimisque etiam fortassis ardua quibusdam videri poterit. Itaque operae pretium credo faciemus, si institutam orationem

⁹⁰⁵ In proposito vd. DEL LUNGO 1897, 128-29; per un elenco dei docenti che furono colleghi di Angelo Poliziano vd. VERDE 1973, I, 341-355.

⁹⁰⁶ Sulle *praelectiones* del Poliziano è in preparazione il volume ANGELO POLIZIANO, *Praelectiones*. I, a cura di GIORGIA ZOLLINO, Firenze 2014, da cui si attendono nuove e importanti acquisizioni sul Poliziano docente presso lo Studio. Per quanto riguarda, invece, la *Praelectio in Priora Aristotelis Analytica (Lamia)* – cui si accennerà *infra* molto brevemente – si rimanda alla recente edizione, con traduzione inglese, note, ampio commento e studi introduttivi, curata da CELENZA 2010.

⁹⁰⁷ Sulla datazione della *praelectio* vd. DEL LUNGO 1897, 180-81; VERDE 1985, IV, III, 1043; molto correttamente lo studioso fa qui riferimento, per la datazione della prolusione, alle parole dello stesso Poliziano contenute nella *praelectio*: «Prius tamen quam longius progrediar respondendum mihi tacitis quorundam cogitationibus video, qui quoniam *ante hoc tempus partem hanc philosophiae nunquam attigerim*, quaerent ex me fortassis quo tandem magistro usus, dialecticae me doctorem profiteri audeam» (POLITIANUS 1498, bb 1^r). Non si può trattare, quindi, della prolusione all’altro corso di logica aristotelica tenuto dall’Umanista, che va datato all’anno 1493-’94, la cui *praelectio* si intitolerà semplicemente *Dialectica*.

⁹⁰⁸ POLITIANUS 1498, bb 1^r.

⁹⁰⁹ POLITIANUS 1498, bb 1^r.

quasi de fastigio deducamus in planum, hoc [*scil. est*] si ad ea quae sunt instituti operis propria descendamus»⁹¹⁰.

Lo stesso desiderio di 'concretezza' e adesione alla realtà da parte della filosofia si trovava anche nella prima delle *praelectiones* filosofiche di Angelo Poliziano, il *Panepistemon*, introduzione al primo corso su Aristotele tenuto dall'Umanista dopo la sua 'conversione filosofica' (in cui tanta parte – a detta dello stesso Poliziano – ebbe l'amicizia con Pico⁹¹¹, ma che probabilmente era anche e soprattutto il frutto di un'esigenza autonoma e originale⁹¹²), e dedicato all'*Ethica Nicomachea*⁹¹³. Varrà, dunque, forse la pena spendere qualche parola anche su questo breve testo, in quanto esso, aiutandoci a comprendere e contestualizzare meglio la questione della concezione della scienza (e della conoscenza) nel Poliziano, ci permette di dare il giusto valore alle sue affermazioni in merito alla dialettica.

La frase iniziale della prolusione contiene già in sé una sorta di dichiarazione programmatica sul modo in cui l'autore intendeva affrontare gli studi filosofici e, in particolare, la lettura dei testi aristotelici:

«Qui libros aliquos enarrare Aristotelis ingrediuntur, consuevere a principio statim philosophiam ipsam velut in membra partiri, quod et Themistium facere videmus, et Simplicium et Ammonium et alios item peripateticos veteres»⁹¹⁴.

L'obiettivo del Poliziano era dunque molto ambizioso: non si trattava, infatti, solo di esporre i libri di Aristotele, ma anche – richiamandosi alla consuetudine dei commentatori greci nell'interpretazione della filosofia dello Stagirita – di delineare una sorta di panorama dell'intero universo filosofico (com'è suggerito, d'altronde, anche dall'etimologia del titolo della prolusione)⁹¹⁵, soffermandosi non soltanto sulle *artes liberales*, ma anche su quelle «sordidae ac sellulariae» – e andando, dunque, oltre la stessa concezione aristotelica delle arti e delle scienze:

«Mihī vero nunc Aristotelis eiusdem libros de moribus interpretanti consilium est, ita divisionem istiusmodi aggredi, ut quoad eius fieri possit, non disciplinae modo et artes vel liberales quae dicuntur vel machinales, sed etiam sordidae illae ac sellulariae, quibus tamen vita indiget, intra huius ambitum distributionis colligantur»⁹¹⁶.

⁹¹⁰ POLITIANUS 1498, bb I^r.

⁹¹¹ Vd. POLIT. *Misc. I*, 9 ed. KATAYAMA 1982, 352-53: «Is [*scil. Pico della Mirandola*] me institit ad philosophiam, non ut antea somniculosis, sed vegetis vigilantibusque oculis explorandam»; cfr. anche CELENZA 2010, 2: «Poliziano's relationship with Giovanni Pico della Mirandola [...] pushed him toward the posture of excluding no philosophical text, whatever its disciplinary provenience».

⁹¹² Cfr. CESARINI MARTINELLI 1980, 355.

⁹¹³ Ricordiamo anche che il *Panepistemon* fu stampato presso Antonio Miscomini il 21 febbraio 1492 (dunque con Poliziano ancora vivo) e che il Poliziano, nell'anno 1490-'91, non interpreterà, in realtà, tutta l'*Ethica Nicomachea*, ma solo il III e il IV libro. Per approfondimenti bibliografici in merito si rimanda a CELENZA 2010, 10 n. 18.

⁹¹⁴ POLITIANUS 1498, Y viii^v; cfr. la traduzione di CELENZA 2010, 10-II: «It was customary for those about to embark on an explanation of certain of Aristotle's books to begin straightaway by dividing up philosophy itself, something that we observe Themistius does, as does Simplicius, Ammonius, and indeed the other ancient Peripatetics».

⁹¹⁵ CELENZA 2010, II ha giustamente ricordato che la menzione, in apertura di prolusione, di Temistio, Simplicio, Ammonio e degli altri Peripatetici tardoantichi è un evidente segno del desiderio, da parte di Poliziano, di portare (o riportare) in primo piano la centralità di questi commentatori nella tradizione dell'interpretazione dei testi aristotelici. Va detto, tuttavia, che la consuetudine di procedere – soprattutto nella *praelectio* iniziale a un corso o ad un ciclo di corsi dedicati a uno stesso autore o tema – ad una classificazione delle scienze non era certo stata usuale solo tra i commentatori greci di Aristotele, né era desueta ai tempi del Poliziano. MAÏER 1960, 338 ricorda, infatti, che molti umanisti furono autori di prolusioni dedicate alla classificazione delle scienze. In particolare, Giovanni Argiropulo aveva inaugurato, il 4 febbraio 1456, le sue lezioni fiorentine con una *Praefatio in libris Ethicorum quinque primis* (vd. MÜLLNER 1899, 3-30) tutta dedicata alla definizione e alla classificazione delle varie discipline che costituiscono la filosofia (questione su cui era, poi, tornato anche negli anni successivi); allo stesso modo anche Cristoforo Landino, introducendo il corso sulle *Tusculanae disputationes*, svoltosi probabilmente nel 1458, aveva indugiato sulla classificazione delle varie parti della filosofia, cercando di individuare lo scopo di ognuna di esse (vd. CARDINI 1973, 287-308).

⁹¹⁶ POLITIANUS 1498, Y viii^v; vd. ancora la traduzione di CELENZA 2010, II: «But now I intend to interpret Aristotle's *Ethics*. In so far as it is possible to do, I will approach this kind of analysis in such a way that not only the fields of learning that are termed liberal or the arts that have to do with machines be gathered together within the boundaries of this classification, but also those commonly considered low and sedentary which, despite their reputation, are just as necessary for life».

Come ha notato Verde, Poliziano, proponendo una classificazione delle scienze comprensiva di tutte le arti umane (si potrebbe dire 'enciclopedica'), non ripeteva la divisione tradizionale del sapere; presentava, invece, una sua divisione, «originale in rapporto ad ogni altra; e l'essere ritenuto 'originale' era una qualifica che egli non poteva eludere, nonostante che lo esponesse alla denigrazione degli altri studiosi, perché essa era il necessario risultato della sua posizione di pensiero»⁹¹⁷. Egli era, peraltro, ben cosciente del fatto che il suo tentativo di classificazione del sapere non avesse precedenti, in quanto nessuna delle divisioni proposte prima di lui poteva essere intesa come esaustiva di tutto il sapere dell'uomo⁹¹⁸. Egli poneva pertanto – lo ha messo bene in evidenza ancora Verde – «la questione se la realtà è conoscibile nella sua globalità ed in ogni suo aspetto, cioè se le possibilità del conoscere sono adeguate a quelle della realtà, una questione alla quale egli intendeva dare una risposta affermativa dimostrando non soltanto che ogni aspetto del reale ha una corrispondente sfera di conoscenza, ma anche che tra questa e quello vi è un rapporto attivo. Di provare o comunque di presentare in forma razionalizzata e sistematica questa sua convinzione il Poliziano aveva bisogno, perché, ritenendo egli che l'uomo non dispone se non di ciò che da lui è prodotto, affinché la totalità dell'uomo possa assumere la forma di un cosmo, era necessario che egli presentasse come adeguatamente coincidenti la sfera reale e quella conoscitiva e che il loro rapporto fosse concepito in una reciprocità causale»⁹¹⁹. La divisione del sapere viene condotta dal Poliziano secondo le tre fonti da cui, a suo parere, derivano le conoscenze umane: il *genus inspiratum*, il *genus inventum* e il *genus mixtum*:

⁹¹⁷ VERDE 1985, IV. II, 945. Soffermarsi sull'originalità e sugli elementi di rottura rappresentati da una figura dalla fervida intelligenza e dagli interessi svariati quanto quelli di Angelo Poliziano può sembrare scontato e persino superfluo. Per quanto riguarda, più nello specifico, ciò di cui ora ci stiamo occupando, ovvero il periodo della docenza dell'Ambrogini presso lo Studio fiorentino, basti aggiungere, con CELENZA 2010, 4, che già nei primi cinque anni in cui il Nostro fu impegnato come docente di poetica e retorica (1480-1485/86), egli cercò di distinguersi chiaramente dalla tradizione didattica fiorentina (sono – lo ricordiamo – gli anni delle *Silvae*, per cui si vd. BAUSI 1996³ e FANTAZZI 2004): un esempio fu la scelta del Virgilio bucolico piuttosto che dell'epico, molto più in voga nella Firenze dell'epoca. In proposito si rimanda a CESARINI MARTINELLI 1996; indicazioni bibliografiche aggiornate e complete sulla novità rappresentata dai corsi del Poliziano in CELENZA 2010, 3-5.

⁹¹⁸ Vd. ancora VERDE 1985, IV. II, 945. Importantissimi ed utili rimandi bibliografici sono contenuti *ibid.*, 947, in cui si fa riferimento a contributi tuttora validi sulla divisione delle scienze tra il Due- e il Trecento e sul possibile influsso esercitato dal *Panepistemon* su alcuni testi enciclopedici del Cinquecento. L'interesse verso la realtà in tutte le sue manifestazioni, anche le più 'concrete', emerge soprattutto nella parte più originale dello scritto, in cui l'autore procede ad un elenco (molto interessante anche a livello lessicale, per l'uso di alcuni termini non altrimenti noti, e le cui fonti restano tuttora in gran parte sconosciute) di tutte le attività artigianali e 'manuali' a lui note, cercando di non escluderne alcuna. Per questo si può ritenere che l'opera rappresenti, in un certo senso, anche il superamento dell'idea medievale di sapere orientato dall'alto verso il basso (secondo l'ordine della Creazione), in cui, però, rigorosamente solo le *artes liberales* avevano diritto di cittadinanza. Per Poliziano, invece, tutte le attività umane fanno parte della 'filosofia' in quanto sono, per l'appunto, espressione di capacità e di conoscenze. In proposito cfr. MEIER 1992; ID. 1995 e MANDOSIO 1996. Quanto all'approccio 'enciclopedico' del Poliziano alla filosofia e alle scienze può essere interessante osservare che lo stesso termine «ἐγκυκλοπαιδεία» fa la sua prima apparizione, nel Rinascimento, in una lettera del 31 dicembre 1490 indirizzata, da Napoli, da Francesco Pucci allo stesso Poliziano (di cui egli era stato allievo), in cui il giovane umanista loda i *Miscellanea* del maestro per la loro capacità di abbracciare i campi più diversi del sapere: «Nam per deos immortales, quid ego primum in hoc opere admirer? Reconditissimosne locos et quasi sanctius illud aerarium literarum, unde nihil communi percussum moneta, nihil publici iuris effertur? An doctrinarum varietatem, et illius ἐγκυκλοπαιδείας versicolore, et undequaque fulgentissimam vestem? An vero testium quos citas, et auctorum dignitatem, simul ac numerum, quorum sane plerosque hi quoque, qui sibi docti videntur, ne de nomine quidem ipso notos ante habebam?» (POLITIANUS 1498, g VIII^v-h I^r). Come si nota dalla lettura del passo, il vocabolo non doveva tuttavia suonare, in quel contesto, come del tutto 'nuovo', dal momento che, nella lettera, non viene ritenuto necessario inserire alcuna spiegazione del termine - anche se, naturalmente, il fatto stesso di rivolgersi al Poliziano rendeva, di per sé, superfluo ogni chiarimento, soprattutto se si trattava di terminologia greca. A questo proposito va ricordato, inoltre, che era stato proprio Poliziano ad utilizzare, per primo, in un celebre passo dei *Miscellaneorum Centuria I*, la forma «encyclia» per indicare l'insieme delle discipline: «Qui poetarum interpretationem suscipit, eum non solum (quod dicitur) ad Aristophanis lucernam, sed etiam ad Cleanthis oportet lucubrasse. Nec prospiciendae autem philosophorum modo familiae, sed et iureconsultorum, et medicorum item et dialecticorum, et quicumque doctrinae illum orbem faciunt, quae vocamus *encyclia*, sed et philologorum quoque omnium» (POLIT. *Misc. I*, 4 ed. KATAYAMA 1982, 200). Per questo motivo è stato affermato che il termine «encyclopaedia» sia nato proprio nell'ambiente umanistico di fine Quattrocento, gravitante intorno alle figure di Poliziano e di Pico (vd. DIERSE 1977, 6-8).

⁹¹⁹ VERDE 1985, IV. II, 945-46.

«Tria sunt igitur inter homines genera doctrinarum: *inspiratum, inventum, mixtum*. In primo genere theologia nostra, *in secundo mater artium philosophia*, in tertio divinatio sita est»⁹²⁰.

Alla filosofia, «mater artium», frutto dell'inventiva, è dedicata la maggior parte della *praelectio*: essa è a sua volta divisa in tre parti: *spectativa, actualis* e *rationalis*⁹²¹. Ai fini del nostro discorso assume importanza, com'è naturale, l'ultima delle tre suddivisioni. La *philosophia rationalis* comprende, infatti, le arti del discorso e del ragionamento, le quali, secondo l'autore, sono grammatica⁹²², storia, dialettica, retorica e poetica:

«Rationalis [*scil.* pars] aut iudicat, aut narrat, aut demonstrat, aut suadet, aut oblectat, unde grammatica, historia, dialectica, rhetorica et poetica emerunt»⁹²³.

Alle *artes* del *trivium* egli aggiungeva, dunque, *historia* e *poetica*, discipline fondamentali per il filosofo, come risulterà evidente anche nella *praelectio in Svetonium*, in cui la virtù viene concepita come un sapere (ed un saper fare) di cui solo la storia è in grado di tramandare il ricordo⁹²⁴. Per quanto concerne, invece, più nel dettaglio, la definizione e il ruolo della dialettica e della retorica nella classificazione poliziana delle scienze, non emergono, in verità, particolari tratti di originalità nell'esposizione del Poliziano. Volendo tracciare una sorta di brevissimo profilo storico della disciplina egli dice, infatti:

«Dialecticam primus latinitate donavit M. Varro, quae sex normis utitur: etenim de loquendo, de eloquendo, de proloquendo, de proloquiorum summa, de iudicando, de his quae dicenda sunt quaerit»⁹²⁵,

e prosegue con l'analisi delle varie norme, condotta in maniera estremamente tradizionale. Lo stesso avviene riguardo alla retorica, la cui illustrazione risente fortemente delle letture ciceroniane del Poliziano, in particolare – com'è naturale – del *De inventione*:

«Rhetoricae materia duplex: ubi et unde fiat oratio. Prior in quaestionem dividitur et causam. In ea partes officii considerantur et orationis. Officii sunt illae inventio, dispositio, elocutio, memoria et pronuntiatio»⁹²⁶;

⁹²⁰ POLITIANUS I498, Y IX^f. Corsivi miei. Spiega CELENZA 2010, I2: «By 'inspired' [...] Poliziano means Christian theology (the religions of the ancient pagans fall under the 'invented' category); 'invented' signifies branches of learning that are or have been 'found' or 'discovered' by human beings; and 'mixed' refers to divination, the faculty of foreseeing, or prophecy». Secondo l'analisi del testo condotta da VERDE 1985, IV, II, 946, una tale divisione conduce a tre importanti considerazioni, ovvero: 1) la teologia si occupa di un oggetto astratto sia dalla realtà sia dalla conoscenza in sé; 2) l'ispirazione di ogni acquisizione scientifica da parte dell'uomo è costituita dalla visione generale del mondo che questi si è formato; 3) un'applicazione del sapere ispirato al sapere acquisito può avvenire, ma solo nel caso della divinazione.

⁹²¹ POLITIANUS I498, Y IX^f. Cfr. ancora CELENZA 2010, I2: «For Poliziano, philosophy is threefold: theoretical, practical and rational, which, Latinate that Poliziano is, he terms «spectativa» (as opposed to the Hellenizing but more usual «theoretica»), «actualis» (instead of «pragmatica»), and «rationalis» (permitted, since it derives from the authentic Latin word «ratio»). Interessante, da questo punto di vista, il confronto con uno dei primi e più importanti testi enciclopedici moderni, la celebre *Margarita philosophica* di Gregor Reisch, in appendice alla cui edizione di Strasburgo del 1508 (che costituisce, con il titolo di *Margarita philosophica nova*, la seconda edizione non autorizzata del testo, in quanto contiene diverse aggiunte non opera di Reisch – vd. REISCH 1508) fu stampato proprio il testo del *Panepistemon*. In quest'opera – che fu, dunque, messa a confronto già ad inizio del XVI sec. con il *Panepistemon*, la *philosophia* viene suddivisa in due parti, *theoretica* e *practica*. In questa notissima divisione delle scienze la *philosophia rationalis* è – contrariamente a quanto avviene in Poliziano – una parte della *philosophia theoretica*, e comprende le arti del *trivium* (grammatica, retorica e logica). Un'utile rappresentazione schematica della suddivisione delle varie parti della filosofia nel *Panepistemon* si trova in MAIER 1960, 340-41.

⁹²² Sulla grammatica nel *Panepistemon* e la dipendenza di Poliziano, nella presentazione di questa disciplina, da Quintiliano e da Sesto Empirico si rimanda a CESARINI MARTINELLI 1980, 356-58.

⁹²³ POLITIANUS I498, Y IX^{f-v}.

⁹²⁴ Sembrano di grande chiarezza, a questo proposito, ancora le parole di VERDE 1985, IV, II, 948: «Questi [*scil.* Poliziano], che nella *praelectio* al corso sull'*Etica* aveva definito il mondo umano come un intreccio di sapere e saper fare, ed in esso aveva incluso anche la totalità dell'uomo e di tutto ciò di cui questi unicamente dispone, nella *praelectio* al corso su Svetonio indicò nella storia il centro propulsore di tale mondo. L'uomo è spinto ad agire dall'ambizione della gloria; questa suscita il desiderio di diventare eccellenti; la storia conserva la memoria di coloro che sono divenuti tali. La sollecitudine ad acquistare il sapere ed il corrispondente saper fare proviene a chi si accinge per tale strada, cioè a noi posteri, dall'esempio di coloro che la storia ha reso per sempre 'modelli' per gli altri».

⁹²⁵ POLITIANUS I498, Z V^{f-v}.

di seguito vengono trattati i *tria genera elocutionis* (*demonstrativum, deliberativum, iudiciale*).

Nell'approccio alla questione della classificazione delle scienze, tratti simili a quelli che sono stati individuati nel *Panepistemon* si trovano anche in un *Elogio delle arti liberali*, un testo poliziano non molto conosciuto, conservato nel ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 2723, ff. 73^v-74^f ed edito nel 1960 da Ida Maier⁹²⁷, il quale rappresenterebbe, per certi aspetti, una sorta di 'prefigurazione' dei contenuti dello stesso *Panepistemon*⁹²⁸.

Il testo (sicuramente incompleto) – cui nel manoscritto viene dato il titolo *Angelus Politianus pro quodam adolescente in ginasio Pisano De laudibus artium liberalium verba* – fu probabilmente composto intorno agli anni 1481-'82 - epoca a cui devono essere fatti risalire, come testimoniano i registri dei prestiti della biblioteca privata dei Medici, i primissimi interessi dell'umanista per l'*Etica Nicomachea*, poi ripresa nel 1490, in occasione delle lezioni tenute presso lo Studio⁹²⁹.

In questo opuscolo l'intento dell'autore è manifestamente pedagogico: il breve testo dovrebbe, infatti, servire da viatico a un giovane studente, prossimo a fare il suo ingresso nello Studio pisano. Ecco, dunque, che, in questo contesto, l'elogio delle arti liberali è volto principalmente a sottolinearne l'importanza nella formazione dell'uomo in quanto membro della società civile e in quanto futuro cittadino di uno stato repubblicano⁹³⁰. Una grande importanza viene data, dunque, in primo luogo alla *philosophia pragmatica*, seguita, in seconda battuta, dall'attività speculativa (*philosophia theoretica*), praticata da coloro che si dedicano alla contemplazione della natura e del sommo bene. Lo stesso ordine, volto a riconoscere il primato della «vita comune» sulla mera speculazione, quindi della *philosophia pragmatica* sulla *philosophia theoretica*, si ritrova – ricorda Ida Maier nel suo commento al testo - nel breve abbozzo di classificazione delle arti liberali presente nell'opuscolo. A questo punto, però, Poliziano, proprio

⁹²⁶POLITIANUS 1498, Z v^v. Cfr. CIC. *De inv.* I, 7, 9, rr. 15-19: «Quare materia quidem nobis rhetoricae videtur artis ea, quam Aristoteli visam esse diximus; partes autem eae, quas plerique dixerunt, *inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio*. Inventio est excogitatio rerum verarum aut veri similium, quae causam probabilem reddant; dispositio est rerum inventarum in ordinem distributio; elocutio est idoneorum verborum [et sententiarum] ad inventionem accommodatio; memoria est firma animi rerum ac verborum ad inventionem perceptio; pronuntiatio est ex rerum et verborum dignitate vocis et corporis moderatio».

⁹²⁷Vd. MAIER 1960, 343-346 per la descrizione del manoscritto, il testo, la traduzione e osservazioni critiche sulla questione della paternità dello scritto.

⁹²⁸In proposito si rimanda a CELENZA 2010, 10.

⁹²⁹Cfr. MAIER 1960, 348-49 (349 n. 1 per i prestiti: dai registri risulta, infatti, che il Poliziano prese in prestito, il 17 ottobre 1481, l'*Etica a Nicomaco* nella traduzione del Bruni e gli *Oeconomica* pseudo-aristotelici, e che li restituì alla biblioteca il 6 giugno 1482). Quanto ai precoci interessi dell'umanista per la questione della classificazione delle arti cfr. anche i risultati dell'indagine condotta da Cesarini Martinelli sui mss. Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Mon. lat. 798 e Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. VIII. 1420, due sillogi poco studiate di *excerpta* di vari autori (soprattutto Sesto Empirico, Macrobio e dalla Suda) trascritti dal Poliziano: lo studio analitico e dettagliato del contenuto dei due zibaldoni – che ora presentano un assetto assai disordinato, sicuramente frutto di una manipolazione più tarda (molto probabilmente posteriore alla morte del Poliziano e forse opera di uno dei suoi discepoli, probabilmente di Pietro Crinito [in proposito vd. CESARINI MARTINELLI 1980, 349-50]) - porta, infatti, la studiosa a conoscenza dell'esistenza di un quaderno (ancora integro almeno fino al 1488, poi smembratosi e parzialmente confluito nei codici summenzionati), in cui l'umanista aveva raccolto passi riguardanti l'ordinamento scolastico del sapere. I frammenti relativi a questa tematica e di cui siamo oggi ancora in possesso riguardano tutti Sesto Empirico, dal quale l'Ambrogini aveva tratto una serie di definizioni e notizie storiche riguardanti le posizioni dei diversi filosofi circa le varie discipline. In proposito vd. CESARINI MARTINELLI 1980, 343-45. I due zibaldoni citati rappresentano essi stessi, per altro, sebbene oggi la loro fisionomia non sia più del tutto riconoscibile, il tentativo di 'costruire' una sorta di enciclopedia delle scienze, «che organizza il sapere cominciando dalle arti liberali e dalla filosofia per terminare nelle arti meccaniche e nella descrizione del mondo quotidiano» (CESARINI MARTINELLI 1980, 348), in modo non dissimile da quanto accadeva già nelle *Etimologiae* di Isidoro di Siviglia. Secondo la studiosa va interpretato in questo senso anche lo stesso interesse che il Poliziano manifesta per Sesto Empirico trascrivendone numerosi passi: il filosofo scettico infatti, secondo Lucia Cesarini Martinelli, giocò un ruolo fondamentale nella 'conversione' filosofica dell'Ambrogini: i suoi scritti rispondevano perfettamente, infatti, a quelle che erano state importanti inclinazioni personali già nel giovane Poliziano, prima fra tutte «l'enciclopedismo [...], o meglio l'esigenza di abbracciare in un disegno razionale tutti i campi dello scibile, che [...] trova poi una magistrale realizzazione nel *Panepistemon*. [...] Per il Poliziano, il *Panepistemon* sembra il frutto ideale della frequentazione di Sesto. Qui appaiono rifulse tutte le molteplici esperienze condotte per anni sui testi delle più svariate discipline, inquadrate in uno schema rigoroso che richiama alla memoria l'articolazione del primo quaderno dell'antica enciclopedia con gli estratti sestiani» (CESARINI MARTINELLI 1980, 355-56).

⁹³⁰Cfr. MAIER 1960, 348.

in funzione dell'importanza data all'etica, riconosce un ruolo fondamentale alle *artes* che costituiscono la *philosophia rationalis*, ovvero grammatica (di cui fanno parte anche poesia e retorica), storia e dialettica: esse, infatti, sono strumenti indispensabili ad indirizzare correttamente l'uomo tanto alle attività previste dalla vita comune che alla speculazione sulla natura⁹³¹:

«Cum igitur homini a natura duplex (*sic*) quasi terminus sit in hac vita praepositus, ut aut rem publicam gerat et civilem societatem contineat, aut a natura rerum et summi boni speculationem ipse trasferat (*sic*), haec quoque artes liberae (*sic*) homine dignae; quae cum in ceteris, tum vel maxime in hoc Pisano Ginnasio (*sic*) a doctissimis traduntur viris, a studiosissimis iuvenibus percipiuntur⁹³²; partem ad tuendam vitae communionem pertinent, partem in excellentium rerum rationumque versatur. *Iam primum enim latini sermonis elegantia, vel poeticis exulta floribus vel rhetoricis illustrata luminibus, rerumque antiquarum memoria, rudem veluti hominem expoliunt ad vitae sic communis ornatum; tum accedit expulsa (*sic*) illa ratio inveniendi atque iudicandi, quo uno scilicet utitur instrumento mater omnium artium philosophia*»⁹³³.

Secondo il giovane Poliziano, dunque, l'individuo, chiamato ad esercitare, in futuro, un'attività politica e sociale, dovrà innanzitutto essere in grado di esprimersi correttamente e con stile ed eleganza, spesso facendo ricorso ai gloriosi esempi del passato; ma dovrà sopra ogni altra cosa possedere l'uso della dialettica, qui definita «ratio inveniendi atque iudicandi», strumento unico al servizio della filosofia «mater artium» (come sarà chiamata anche nel *Panepistemon*)⁹³⁴.

A questo punto non sembra inopportuno soffermarsi ancora su alcune delle osservazioni di Ida Maier su questo breve testo. La studiosa si richiama, infatti, alla spinosa e dibattuta questione della definizione del ruolo e della natura della dialettica (soprattutto all'interno del *corpus* aristotelico) presso i filosofi tardoantichi e medievali: secondo alcuni, infatti, la dialettica era un semplice strumento a servizio della filosofia, mentre altri (in particolare gli Stoici) l'avevano elevata dal rango, per l'appunto, di strumento, a vera e propria parte autonoma della filosofia⁹³⁵. Afferma dunque Ida Maier: «Dans notre texte Politien semblerait à première vue pencher en faveur de la notion de dialectique en tant qu'instrument de la philosophie; mais l'épithète 'uno', tout en faisant de la dialectique une discipline de valeur universelle, introduit le lien exceptionnel qui relie l'instrument à la philosophie pour en faire une véritable partie: d'ailleurs la concision même de la phrase révèle l'opération mentale par laquelle, sans transition apparente, Politien aborde, aussitôt après, les autres divisions de la philosophie: ainsi l'ars inveniendi et iudicandi est considéré, par un rare privilège, comme l'instrument universel en même temps que comme partie intégrante de la philosophie»⁹³⁶.

Anche la concezione della dialettica, in Poliziano, è, dunque, estremamente originale, in quanto riassume e, nello stesso tempo, supera le interpretazioni precedenti: per l'Umanista la dialettica, proprio in qualità di unico ed indispensabile strumento della filosofia, costituisce di per se stessa anche parte della filosofia – e ne rappresenta, per di più, una parte fondamentale, in quanto si tratta della disciplina che consente al grammatico, all'oratore, allo studioso, al filosofo, di trovare, innanzitutto, i contenuti che devono essere oggetto della ricerca e, una volta individuati, di formulare un giudizio sulla base dei dati raccolti ed esaminati e seguendo criteri ben precisi⁹³⁷.

⁹³¹ Cfr. ancora MAIER 1960, 349-50.

⁹³² Interessanti osservazioni su questa *captatio benevolentiae* del giovane Poliziano in MAIER 1960, 347-48.

⁹³³ Riporto il testo édito da MAIER 1960, 344, adeguando l'ortografia all'uso corrente. Corsivi miei.

⁹³⁴ Mi riferisco ancora a MAIER 1960, 351.

⁹³⁵ In proposito vd. anche § 2.c *supra*.

⁹³⁶ MAIER 1960, 352.

⁹³⁷ In parallelo, cfr. anche POLIT., *Lamia*, 17-20 ed. CELENZA 2010, 206-08, in cui vengono ripresi alcuni dei temi già affrontati nel *Panepistemon*: «Olim autem, apud saeculum priscum, sapientes appellari consueverant etiam qui sellularias quasdā callebant artes, unde vates Homerus fabrum quoque lignarium sapientem vocat. Sed extitit Atheniensis quidam senex altis eminens humeris, ut aiunt, quem etiam putant homines Apolline satum⁹³⁷. Hic sapientis esse negavit eas artis quae plerumque vitae inserviant, sive illae necessariae, sive utiles, sive elegantes, sive ludicrae, sive auxiliares sint. Propriam autem philosophi esse suppellectilem dixit numerorum scientiam, quos, inquit, a natura hominis si removeris, etiam ratio perpetuo perierit. [...] Post hoc, etiam deorum atque animantium geniturae, quae theogonia zoogoniaque vocentur, et idem siderum cognitioni vacaturum dicebat [...]. Huic accidere aiebat oportere eam quae ridiculo nomine geometria vocetur, in qua numerorum

Alla luce di quanto si è detto risulteranno forse più comprensibili le parole della *Praelectio de dialectica* da cui siamo partiti per cercare di delineare la concezione poliziana della dialettica: al Nostro non può interessare una dialettica tutta concentrata su se stessa, inconcludente perché impegnata a tessere e ritessere, come Penelope, la stessa tela, una disciplina, insomma, che si ritiene parte «purissima» della filosofia senza comprendere di esserne, al contempo, anche strumento. Ogni operazione logica, infatti, non ha senso, per l'umanista, se si esaurisce in sé, senza calarsi nel concreto della realtà. Dunque, persino la controversa questione della concezione della dialettica come parte o strumento della filosofia, di fatto, non sussiste, e l'interesse dell'autore è tutto rivolto, in concreto, all'utilità delle regole della dialettica nella corretta formulazione del pensiero⁹³⁸. Sembra dunque essere questo il senso di quell'esclamazione «Verum Platonica ista [*scil.* dialectica] remota nimis, nimisque etiam fortassis ardua quibusdam videri poterit!»⁹³⁹.

Simili parole non potevano che suonare come un'esplicita professione di aristotelismo, ma – nel momento in cui pronunciava la prolusione al suo secondo corso su Aristotele, tutto dedicato all'analisi e all'interpretazione di testi di logica⁹⁴⁰ – il Poliziano sapeva bene di dover rispondere soprattutto alle accuse che gli venivano rivolte per il fatto stesso di aver scelto di occuparsi proprio di dialettica e, nella fattispecie, di dialettica aristotelica, e sapeva altresì di dover giustificare il suo modo, certo insolito per l'epoca, di insegnare a studiare Aristotele. Non sembra dunque inopportuno citare uno dei passi più noti e più importanti di questa sua breve esposizione:

«Prius tamen quam longius progrediar respondendum mihi tacitis quorundam cogitationibus video, qui quoniam ante hoc tempus partem hanc philosophiae numquam attigerim, quaerent ex me fortassis quo tandem magistro usus, dialecticae me doctorem profiteri audeam. Quibus ego tamen minime ad Epicuri exemplum respondebo: ille enim, ut audio, seipsum tantum sibi in omni disciplina magistrum fuisse iactabat, atque αὐτομαθής, hoc est a seipso doctus, et esse et haberi volebat. Ego si de me idem dixero, profecto mentiar. Doctores enim habui numero plurimos, doctrina eminentissimos, auctoritate celeberrimos. Pictor autem nescio quis, interrogatus quis ei magister artis contigisset, digito populum monstravit, inde se videlicet symmetriae, luminum, colorum, linearumque rationem, inde sensus omnes, venustatem, elegantiam, argutias aliaque id genus hausisse significans. Et ego igitur si ex me quaeratis qui mihi praeceptores in *peripateticorum* fuerint *scholis*, strues vobis monstrare librarias potero ubi Theophrastos, Alexandros, Themistios, Ammonios, Simplicios, Philoponos aliosque praeterea ex Aristotelis familia numerabitis, quorum nunc in locum (si diis placet) Burleus, Erveus, Occam, Tisberus, Antisberus Strodusque succedunt. *Et quidem ego adolescens doctoribus quibusdam, nec iis quidem obscuris philosophiae dialecticaeque operam dabam, quorum alii Graecarum nostrarumque iuxta ignari literarum ita omnem Aristotelis librorum puritatem dura quadam morositatis illuvie foedabant, ut risum mihi aliquando interdum etiam stomachum moverent. Pauci rursus, qui Graeca tenebant, quamquam nova quaedam nonnullis inaudita admirabiliaque proferre videbantur, nihil tamen omnino afferebant, quod non ego aliquanto antea deprehendissem in iis ipsis*

similitudo conspicitur, a planis ad solida progrediens, ubi ratae cernuntur rationes, ex quibus tota sonorum scientia conflatur. *Illa tamen in primis necessariam esse artem qua verum a falso dignoscitur, qua mendacium refutatur*».

⁹³⁸ POLITIANUS I498, bb I^r. Cfr. anche VERDE, IV, III, I043: «Il Poliziano [...] disse di voler esporre la logica aristotelica, che egli definì, adducendo il giudizio di Boezio, strumento di filosofia e filosofia essa stessa». Cfr. BOETH. *In Porphyrium Dialogi a Victorino translati*, PL LXIV, I2A-B.

⁹³⁹ POLITIANUS I498, bb I^r.

⁹⁴⁰ Oggetto delle lezioni di quell'anno erano, infatti (lo ricordiamo), le cosiddette *Quinque voces* di Porfirio, i *Sex principia* attribuiti a Gilberto Porretano, il *De interpretatione*, i *Praedicamenta* e il *De sophisticis elenchis* di Aristotele.

commentariis, quorum mihi iam tum copia fuit, huius beneficio Laurenti Medicis, cuius totum muneris hoc est, quod scio, quod profiteor. Quocirca cum ne ipsi quidem quicquam, nisi (quod dicitur) ex commentario saperent, libenter ego quoque ad illos adiunxi me duces, quorum trita vestigiis ad usque lares philosophiae semita patebat»⁹⁴¹.

Contro l'aristotelismo scolastico divenuto tradizionale il Poliziano proponeva, dunque, un nuovo modello di studio e di insegnamento, incentrato *in primis* sul ritorno alla lettura precisa e approfondita (naturalmente in lingua originale) dei testi di Aristotele e dei commentatori greci (i suoi maestri peripatetici!), ma, al contempo, sull'importanza di una formazione culturale più ampia e completa: per un giovane studente non poteva essere sufficiente né soddisfacente, infatti, ascoltare lezioni in cui venivano ripetute osservazioni che si potevano leggere senza difficoltà (a patto di avere una buona dimestichezza con il greco) presso gli antichi; era assolutamente necessario, invece, che gli fosse offerta, da parte del docente, una nuova interpretazione dei testi o una nuova impostazione degli studi⁹⁴². Anche per questo motivo, dato il contesto dell'insegnamento universitario dell'epoca, l'Umanista precisava che era sua intenzione non attingere il materiale per le sue lezioni dalle paludose e lacustri acque 'barbare'; si sarebbe servito, invece, alle chiare e nitide fonti greche e latine, prive di quella verbosità che caratterizzava lo stile contorto e oscuro di tanti logici medievali, soprattutto di area anglo-francese:

«Ades auribus atque animis, Florentina iuventus, ac verae philosophiae primordia non iam de lutosus barbarorum lacubus, sed de Graecorum Latinorumque nitidis fontibus hauri mecum»⁹⁴³.

(ii) Cenni al dibattito umanistico in merito al rapporto tra retorica e filosofia. Ancora sul corretto valore di 'peripatetico' secondo Poliziano e gli Umanisti. Sembra opportuno, a questo punto del nostro discorso, ricordare che la presa di posizione del Poliziano contro la 'barbarie' linguistica - e 'culturale' - di molti filosofi non è certo isolata (se ne sono già visti, peraltro, chiari esempi in Lorenzo Valla⁹⁴⁴); essa si inserisce, infatti, com'è noto, nel ben più ampio contesto del rinnovamento degli studi promosso dagli Umanisti nel Quattrocento.

Un momento significativo dello scontro tra 'vecchi' e 'nuovi' metodi, in cui si afferma la proposta, ovviamente da parte umanistica, «di un diverso modo di filosofare, per il quale occorre nuovi strumenti di espressione e nuovi mezzi logici, volti alla riscoperta della vera

⁹⁴¹ POLITIANUS 1498, bb I^r. Per una traduzione italiana del passo cfr. DEL LUNGO 1897, 127-28. Per alcune interessanti osservazioni a proposito di questo passo, che occupa il posto centrale all'interno della *parelectio*, cfr. HUNT 1995, 27-33. Cfr. anche l'analogo passo di POLIT., *Lamia*, 75 ed. CELENZA 2010, 248, in cui l'Umanista, incalzato dai suoi malevoli colleghi docenti di filosofia, rivendica la sua personale formazione filosofica, costruita sulla lettura diretta dei commentatori greci: «Urgent me nimis hae Lamiae. Itaque non iam cum illis agam, sed vobiscum, quos mihi fore arbitror aequioris. Nec autem allegabo nunc vobis familiaritates quae mihi semper cum doctissimis fuere philosophis, non etiam extracta mihi ad tectum usque luculamenta veterum commentariorum praesertimque Graecorum, qui omnium mihi doctores praestantissimi videri solent».

⁹⁴² DEL LUNGO 1897, 127-28: (parafrasando il Poliziano) «M'avvedevo allora che la sapienza di que' professori molta era ne' libri: e mi stringevo a questi, sentiero aperto e battuto a casa Madonna Filosofia»; 131: «'Ascoltate i professori, ma stringetevi a' libri' esclamava il Poliziano, citando il proprio esempio 'e fatevi dell'arte guida alla scienza'. Ciò valeva quanto confortare i giovani, per un lato, alla fiducia nelle proprie forze e alla operosità individuale; per l'altro, a porre il primo fondamento della cultura intellettuale nella educazione squisita del sentimento e del gusto».

⁹⁴³ POLITIANUS 1498, bb II^r.

⁹⁴⁴ Vd. § 3.c *supra*.

dialettica, confusa e snaturata dalla barbarie dei falsi maestri medievali»⁹⁴⁵, è rappresentato dalla celeberrima disputa epistolare che contrappose, nel 1485, **Giovanni Pico della Mirandola** ed **Ermolao Barbaro** intorno alla questione dello stile della filosofia e, quindi, del rapporto tra filosofia ed eloquenza.

La disputa – ha osservato Bausi – è stata a lungo interpretata come l'espressione di due visioni contrastanti: Pico appariva, infatti, quale il difensore del valore della speculazione filosofica in sé contro il formalismo della retorica classico-umanistica, mentre Ermolao era considerato colui che, incarnando più compiutamente l'ideale umanistico, rivendicava il ruolo fondamentale dell'eloquenza anche nell'ambito della filosofia⁹⁴⁶. Oggi, invece, nonostante la diffusa opinione secondo la quale tale scambio epistolare possa essere letto «in chiave eminentemente e talora integralmente 'retorica', sottolineando il carattere 'fittizio' della disputa e attribuendo ai due umanisti la concorde volontà di ribadire come necessaria la conciliazione di eloquenza e filosofia»⁹⁴⁷, Bausi suggerisce l'adozione di una «terza linea interpretativa, intermedia, [...] che, mentre accerta le indubbie componenti 'retoriche' (e quindi ironiche, ludiche, parodiche) della lettera pichiana e dell'intera discussione, porta nondimeno alla luce, al tempo stesso, i precisi, reali e non trascurabili motivi di dissenso tra il Barbaro e il Mirandolano»⁹⁴⁸.

Come è noto, la disputa era sorta con una lettera del 5 aprile 1485 di Ermolao a Pico, lettera in cui l'umanista veneto esprimeva il suo scarso apprezzamento per i 'barbari' filosofi medievali, ritenuti «sordidi, rudes, inculti», totalmente incapaci di accompagnare la loro dottrina con una benché minima parvenza di eleganza nello stile, e invitava, perciò, il giovane Pico a non sprecare il suo tempo nello studio delle loro opere⁹⁴⁹. Il 3 giugno dello stesso anno Pico rispondeva con la lettera-trattato poi conosciuta con il titolo di *De genere dicendi philosophorum*⁹⁵⁰, in cui il filosofo mirandolano, pur rammaricandosi molto per aver dedicato tante energie allo studio dei filosofi medievali e incitando il suo interlocutore a scrivere una difesa dell'eloquenza, tuttavia manifestava, cedendo la parola ad un immaginario filosofo 'barbaro' chiamato a difendere (per così dire) la sua categoria, una sua qualche ammirazione per la dottrina, la sottigliezza, l'acume

⁹⁴⁵ VASOLI 1968, 30.

⁹⁴⁶ Cfr. in particolare GARIN 1937, 22-24; per una critica a tale interpretazione vd. BAUSI 1996^b, 13-20 (15-16: «I problemi posti da questo scambio epistolare, e in modo particolare dalla lettera di Pico, sono molteplici. La maggior parte degli studiosi parla, certo impropriamente, di 'polemica' Pico-Barbaro, e attribuisce al primo un'effettiva presa di posizione a favore dei filosofi medievali contro gli umanisti, a favore, cioè, del 'contenuto' della speculazione contro la 'forma' dell'elaborazione stilistica e retorica; attribuisce a Pico, insomma, senza sfumature, le idee che egli stesso mette in bocca al 'filosofo' barbaro nella parte centrale della sua epistola. Una simile interpretazione fu già sostenuta da Filippo Melantone, che riprese la disputa a distanza di oltre mezzo secolo, in una sua lettera del 1558, difendendo le posizioni di Ermolao Barbaro contro quelle pichiane; ed è appunto l'interpretazione che, propugnata e divulgata – soprattutto – da Eugenio Garin, è stata accolta, come ora si diceva, da quasi tutti gli studiosi»). Per una breve rassegna delle diverse letture cui la disputa è stata sottoposta vd. MOLINARI 2012, 119 n. 7.

⁹⁴⁷ BAUSI 1998, 1.

⁹⁴⁸ Ancora BAUSI 1998, 1-2.

⁹⁴⁹ Cfr. BARBARO, *Ep. LXVIII* ed. BRANCA 1943, I, 86: «Nec enim inter auctores latinae linguae numero Germanos istos et Teutonas, qui ne viventes quidem vivebant, nedum ut extinti vivant; aut si vivunt, vivunt in poenam et contumeliam: appellantur enim vulgo sordidi, rudes, inculti, barbari. Quis malit sic esse quam prorsus non esse? 'At enim utile aliquid dixerunt, valuere ingenio, doctrina, bonarum rerum copia'. Non nego penitus quod et possum negare; sed sermo nitidus et elegans, saltem purus et castus, qualis vel in auctoribus christianis, Graecis Latinisque, perspicitur, laudem et memoriam sempiternam scriptoribus conciliat. Nisi quis pictorem et excusorem et statuarium et caeteros opifices laudari posse iudicet hoc solo quod magni constet et preciosa sit materia circa quam versentur; aut si Choerilus et Maevius habuissent illam segetem canendi, quam Virgilius et Homerus, futurum fuisse ut primum a criticis et Aristarchis, mox communi grammaticorum consensu, in numerum redigerentur poetarum. An verius est Choerilum et Maevium quacumque materia Choerilum et Maevium futuros, neque Choerilum Iliada neque Maevium Aeneida conscripturos unquam fuisse, non plus utique quam Choerilum Aeneida, Maevium Iliada? Qui enim possum non iocari quom scribo de ridiculis?».

⁹⁵⁰ Il titolo attribuito alla lettera, come ricorda BAUSI 1998, 3 n. 2, è tratto dalla replica del Barbaro a Pico (per cui cfr. BARBARO IOANNI PICO, § 3, *ibid.*, 67: «Nam quom ipse in quodam litterarum ad te mearum angulo, quasi aliud agens et in transcurso, philosophos aevi nostri barbaros insectatus essem [...], occasione hinc arrepta, litem et controversiam veterem inter nos et illos *de genere dicendi philosophorum* multis milibus versuum comprehensam et explicatam, opus elegans, eruditum, elaboratum, ad nos misisti»). Fu poi ripreso da Filippo Beroaldo in una lettera del 1491 a Pico e nella relativa replica del Pico (vd. ancora BAUSI 1998, 3 n. 2).

degli «argumentosi»⁹⁵¹ filosofi medievali e scolastici⁹⁵². Ciò si può facilmente individuare nello spirito che anima l'apologia pronunciata dal filosofo 'barbaro' fin dalle prime battute:

«Viximus celebres, o Hermolae, et posthac vivemus⁹⁵³, non in scholis grammaticorum et paedagogiis, sed in philosophorum coronis, in conventibus sapientum, ubi non de matre Andromaches, non de Niobes filiis atque id genus levibus nugis, sed de humanarum divinarumque rerum rationibus agitur et disputatur⁹⁵⁴. In quibus meditando, inquirendo et enodando, ita *subtiles, acuti acresque fuimus, ut anxii quandoque nimium et morosi fuisse forte videamur, si modo esse morosus quisquam aut curiosus nimio plus in indaganda veritate potest. Atque in his quidem si quis nos arguat hebetudinis et tarditatis, age, amabo, quicumque is est, pedem conferat: experietur habuisse barbaros non in lingua sed in pectore Mercurium, non defuisse illis sapientiam, si defuit eloquentia, quam cum sapientia non coniunxisset tantum fortasse abest a culpa, ut coniunxisset sit nefas*»⁹⁵⁵.

Nella difesa di Pico il filosofo 'barbaro' dice, infatti, di non curarsi di 'come' viene espresso un determinato pensiero, ma del pensiero stesso; egli ha a cuore il contenuto più che la forma e l'espressione – anzi, a suo modo, anch'egli ha a cura la forma, ma intesa in senso negativo: fa in modo, infatti, che lo scritto eviti ogni lusso, ogni ricercatezza, ogni sfarzo, affinché il testo filosofico sia ammirato proprio per la sua complessità, la sua gravità, la concisione dello stile:

⁹⁵¹ IOANNES PICUS HERMOLAO BARBARO, § 14, BAUSI 1998, 38: «Cogitabam mecum, ut me consolarem, si quis ex illis nunc reviviscant, habiturine quicquam sint quo suam causam, argumentosi alioqui homines, ratione aliqua tueantur». Sull'uso del raro aggettivo *argumentosus* vd. ancora BAUSI 1998, 101 n. 14.

⁹⁵² Non è questa la sede adatta per soffermarsi sul valore, sulla struttura, sul lessico, sulle fonti (tra le quali spicca naturalmente il *De oratore*) della difesa della filosofia 'barbara' scritta da Pico; né è possibile analizzare gli obiettivi (sicuramente numerosi) che il filosofo desiderava raggiungere attraverso questa lunga e importante sezione della sua epistola; così come non può essere pienamente affrontata l'intricata questione dell'interpretazione di questo testo. Per tali questioni ed altri approfondimenti (anche di natura bibliografica) si rimanda al fondamentale contributo di BAUSI 1998, 4-17; mentre qui di seguito si indugerà soprattutto su quegli aspetti della disputa che si mostrano maggiormente funzionali al nostro discorso. Sempre con BAUSI 1998, 6 ricordiamo, comunque, che non solo Ermolao Barbaro, ma anche Angelo Poliziano espresse un parere sul discorso di difesa confezionato da Pico per il filosofo 'barbaro': in una lettera del 1494 a Bernardo Ricci, infatti, il Nostro umanista disse che Pico, simulando una difesa dei filosofi 'barbari', li aveva in realtà colpiti a morte perché aveva strutturato il suo discorso secondo i canoni dell'eloquenza più raffinata – quanto di più lontano, dunque, dalla lingua e dallo stile di coloro che avrebbe dovuto difendere (vd. POLITIANUS 1498, l vi^v-vii^f). Piace tuttavia ricordare – sempre con BAUSI 1998, 18-19 – che, di fatto, la presa di distanza di Pico dai filosofi 'barbari' è solo parziale: egli ne ammira, infatti, l'acume, la dottrina, la sottigliezza, la capacità di andare a fondo nell'analisi logica e filosofica delle questioni, perciò lo studioso fiorentino sostiene che in quest'epistola picchiana si possa «cogliere il tratto tipico del 'primo periodo' di Pico, quello che si conclude con la tumultuosa vicenda romana e con la pubblicazione dell'*Apologia* (1487): un periodo in cui Pico, da una parte, si dedica ai più ardui studi filosofici, redigendo in perfetto stile 'parigino' opere quali le *Conclusiones* e l'*Apologia*, e, dall'altra, si applica agli studi umanistici e letterari, componendo liriche latine e volgari, e compiacendosi, nei suoi scritti letterari in prosa, di un'estrema ricercatezza linguistica e stilistica. Un periodo in cui convivono il Pico 'filosofo' e il Pico 'umanista', alternandosi senza sosta e in modo talora sorprendente; un periodo in cui Pico, scrivendo ad Angelo Poliziano, poteva affermare che questa sua incerta e combattuta condizione, questa sorta di intimo 'dissidio' tra il severo richiamo della filosofia e le lusinghe del bello stile umanistico, lo portavano a non sentirsi, alla fine, 'nec poeta, nec rhetor, neque philosophus'» (*ibid.*, 21). Per completezza ricordiamo, infine, che, prima dell'edizione a cura di Bausi, la lettera di replica di Ermolao Barbaro a Pico era già stata edita e pubblicata in BRANCA 1943, I, 101-109; una traduzione italiana dell'epistola di Pico a Barbaro si trova, invece, in GARIN 1977, VI, 804-23; per la replica del Barbaro vd. *ibid.*, VII, 844-63.

⁹⁵³ La polemica è ovviamente rivolta contro le parole del Barbaro nell'ep. LXVIII (cui si è fatto riferimento poco sopra), in cui i filosofi barbari erano ritenuti tanto rozzi da non poter essere considerati vivi in vita, né tanto meno degni di gloria dopo la morte.

⁹⁵⁴ BAUSI 1998, 101 n. 16: «la fama di cui i filosofi 'barbari' hanno goduto sia in vita, sia dopo la morte [...] è viva presso i sapienti, non presso i 'grammatici' (nel senso di letterati, eruditi, non senza una sfumatura dispregiativa)». Per quanto riguarda le dispute cui il filosofo fa qui riferimento, Bausi ricorda che «lo spunto deriva da SEN. *Epist.* LXXXVIII, 2-4, 6-7, 37, dove si insiste sull'inutilità delle arti liberali – compresa la grammatica' – per il filosofo, e dove si recano numerosi esempi di futili questioni erudite, [...] analoghe a quelle qui evocate da Pico» (*ibid.*). Cfr. anche BAUSI 1996^b, 29-30.

⁹⁵⁵ IOANNES PICUS HERMOLAO BARBARO, §§ 16-18 BAUSI 1998, 38-40 (corsivi miei); 102 per un commento puntuale al testo.

«Quaerimus nos quid nam scribamus, non quaerimus quomodo; immo quomodo quaerimus, ut scilicet sine pompa et flore ullo orationis, quam nolumus ut delectabilis, venusta et faceta sit, sed ut utilis, gravis et reverenda, ut maiestatem potius ex horrore, quam gratiam ex mollitudine consequatur»⁹⁵⁶;

«admirentur praeterea nos sagaces in inquirendo, circumspectos in explorando, subtiles in contemplando, in iudicando graves, implicitos in vincendos, faciles in enodando. Admirentur in nobis brevitatem stili, foetam rerum multarum atque magnarum; sub expositis verbis remotissimas sententias, plenas quaestionum, plenas solutionum; quam apti sumus, quam bene instructi ambiguitates tollere, scrupos diluere, involuta evolvere, flexianimis syllogismis et infirmare falsa et vera confirmare»⁹⁵⁷.

La replica di Ermolao Barbaro all'epistola picchiana – condotta con grande rigore nei riferimenti filosofici e strutturata in maniera molto complessa, il che dimostra la straordinaria competenza dell'umanista in materia e la sua dimestichezza con gli strumenti logico-retorici (compaiono, infatti, molti esempi di sillogismi) – si apre, com'è naturale aspettarsi, con un elogio dell'eloquenza di Pico, in grado di 'colpire e affondare' i filosofi medievali. Così come aveva fatto Pico, anche il Barbaro cede, poi, la parola ad un immaginario collega dello Studio padovano, un filosofo 'barbaro', scolastico⁹⁵⁸, insoddisfatto del discorso di difesa approntato da Pico e impegnato nel rispondere, punto per punto, alle obiezioni che gli vengono poste da un fittizio interlocutore umanista, il quale (per l'appunto in ottica umanistica) si delinea come «peripatetico» in quanto 'vero' conoscitore della filosofia aristotelica, che egli è in grado di leggere in lingua originale.

Il filosofo patavino inizia la sua esposizione rivelando di non aver affatto compreso, in realtà, il discorso di Pico (che egli paragona a un testo in greco o in egiziano, idiomi per lui ugualmente stranieri⁹⁵⁹), di cui individua immediatamente un punto ch'egli ritiene essere debole, un difetto insomma, oververbia, nell'analisi della questione del rapporto tra filosofia ed eloquenza, l'aver tratto spesso conclusioni da premesse solamente probabili, e non certe – pratica che, dal suo punto di vista, non si addice affatto al filosofo, per il quale ha valore solo e soltanto il discorso apodittico, bensì all'oratore, abituato, invece, a muoversi nel campo del plausibile:

«Sed audio eum exemplis, historiis, fabulis, testimoniis poetarum uti; nec enim percipio ipse quae pro nobis scripsit. [...] At vero esse, ubi et hypotheticis et inductionibus et enthymematis agatur? “Quid ni?” Philosophus sum, apodixin desidero, cetera oratoribus relinquo»⁹⁶⁰.

Quasi come se si trattasse di una sorta di 'esperimento', egli accetta, tuttavia, di cimentarsi con la sfera delle premesse probabili, e di analizzare su questa base la questione se la filosofia, fatta di concetti, abbia o meno bisogno di eleganza e sfarzo verbale. A questo punto egli constata che ci

⁹⁵⁶ IOANNES PICUS HERMOLAO BARBARO, § 46 BAUSI 1998, 46.

⁹⁵⁷ IOANNES PICUS HERMOLAO BARBARO, §§ 48-49 BAUSI 1998, 46. Cfr. anche *ibid.*, 52 (§ 80): «Tribus maxime persuadetur: vita dicentis, veritate rei, sobrietate orationis»; 54 (§§ 91-92): «Ob eam causam nudam se praebet philosophia, undique conspicuam, tota sub oculos, sub iudicium venire gestit: scit se habere unde tota undique placeat. Quantum de ea veles, tantum de forma veles, tantum de laude minuas; sinceram et impermixtam se haberi vult: quicquid admisceas, infeceris, adulteraveris, aliam feceris». In parallelo cfr. anche quanto detto *supra* al § 3.c riguardo all'uso, secondo Lorenzo Valla, da parte della dialettica, del sillogismo 'nudo', privo di orpelli e abbellimenti retorici (vd. VALLA, *DD.*, II, pr., 3-4 ed. COPENHAVER-NAUTA 2012, II, 2, 4).

⁹⁵⁸ Lo Studio padovano era ancora, ai tempi di Ermolao Barbaro, baluardo dell'aristotelismo più tradizionale e della logica medievale (che in effetti l'Umanista mostra di padroneggiare benissimo).

⁹⁵⁹ BARBARUS IOANNI PICO, § 19 BAUSI 1998, 70: «Accedit quod nec prima huius cantionis, nec media, nec postrema teneo, non secus, Hercule, quam si Graece nos vel Aegyptie defenderet; et omnino littoribus loquitur».

⁹⁶⁰ BARBARUS IOANNI PICO, §§ 27-32 BAUSI 1998, 72.

sono diverse ragioni sia a favore sia contro tale opinione (la filosofia, come la divinità, non ha bisogno di nulla, ma si compiace di essere abbellita da uno stile elegante; oppure essa, proprio per la sua natura di sommo bene, non può e non deve essere toccata da alcunché, per cui necessita di uno stile castissimo e sobrio) – ma, muovendosi nel campo del probabile, per lui diventa assai più difficile individuare e scegliere, tra le varie ragioni, quella più plausibile e più accettabile⁹⁶¹. Dal fittizio confronto con l'umanista egli comprende, però, che per l'umanista, tra le varie ragioni probabili a favore e contro l'unione di filosofia ed eloquenza, la più plausibile e verosimile è quella secondo la quale la filosofia deve accompagnarsi all'eloquenza, perché – come sostengono Cicerone ed Aristotele – è meglio un filosofo eloquente che uno non eloquente, in quanto il primo possiede due beni anziché uno solo:

«Iam ne illi [*scil.* Cicero et Aristoteles] quidem philosophos eloquentibus postponunt (non enim tam parum pudentes sunt), sed philosophos eloquentes infantibus praeferunt, nempe quia plus sit bonis duobus esse praeditum quam uno»⁹⁶².

Il filosofo patavino non si lascia convincere nemmeno dalla menzione delle *auctoritates* di Cicerone ed Aristotele (i cui testi egli si vanta di non aver letto, e con orgoglio rivendica la sua intenzione di non accostarvisi mai⁹⁶³), e continua a sostenere che l'eloquenza non può e non deve aver nulla a che fare con la filosofia – anzi, nessuna parte della filosofia può, a suo parere, a buon diritto avere attinenza con l'eloquenza più che con l'arte del calzolaio, dello scultore, del fabbro. Quest'opinione non è, però, certo condivisa dagli interlocutori umanisti del filosofo, i quali, anzi, nello spirito più autenticamente *peripatetico*, ritengono che la retorica sia parte integrante della filosofia e – come sostiene Aristotele – sia una specie delle scienze civili:

«Quia vero nos argumento respondebamus (saepe enim cum ista grammatarum et nebulonum manu congregior) alterum duorum, aut eloquentiam bonum non esse, aut bonum quidem esse, ceterum nihil attinere ad eam de philosophia utique non plus quam ad sutoriam, statuariam, excussoriam, utramque disjunctionis partem, longissimo et profusissimo risu exceptam, amoliuntur et diluunt in hunc modum⁹⁶⁴. Primam, quod philosophia omnis bonum sit, rhetorice porro philosophiae partem esse testari Peripateticos omnes fere contendunt; speciem enim esse civilis scientiae rhetorice Aristoteli credendum esse, qui hoc dicat»⁹⁶⁵.

⁹⁶¹ Vd. ancora BARBARUS IOANNI PICO, §§ 36-43 BAUSI 1998, 72-74.

⁹⁶² BARBARUS IOANNI PICO, § 44 BAUSI 1998, 74-76. Cfr. anche, nell'epistola di Pico a Barbaro, le parole del filosofo 'barbaro': «Prodesse potest infantissima sapientia; insipiens eloquentia, uti gladius in furentis manu, non obesse maxime non potest» (IOANNES PICUS HERMOLAO BARBARO, § 122 BAUSI 1998, 60). Cfr. anche CIC. *Tusc.* I 4, 10-15: «Sed ut Aristoteles, vir summo ingenio, scientia, copia, cum motus esset Isocratis rhetoris gloria, dicere docere etiam coepit adulescentes et prudentiam cum eloquentia iungere. Sic nobis placet nec pristinum dicendi studium deponere et in hac maiore et uberiore arte versari. Hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornate que dicere; in quam exercitationem ita nos studiose [operam] dedimus, ut iam etiam scholas Graecorum more habere auderemus».

⁹⁶³ Cfr. BARBARUS IOANNI PICO, § 43 BAUSI 1998, 74 (a proposito della proposizione doppiamente negativa, sulla cui base è costruita questa parte del discorso del filosofo patavino): «Quid autem sit υπεραποφαντική propositio, quid instans et acer sermo, nihil docent, sed nos ad Ciceronem et Aristotelem, *numquam a nobis lectos, numquam legendos*, remittunt». Corsivi miei.

⁹⁶⁴ Va osservato come il filosofo patavino segua, nella sua disamina, un procedimento logico che ricorda da vicino il metodo della *quaestio* medievale. Si è già ricordato, d'altro canto, che Ermolao Barbaro mostra una grande padronanza dei metodi della Scolastica, ancora largamente usati a Padova in tutto il Quattrocento.

⁹⁶⁵ BARBARUS IOANNI PICO, §§ 46-47 BAUSI 1998, 76. Cfr. anche il commento *ibid.*, 144-45. Per le fonti di questo passo cfr. ARISTOT. *Rhet.* 1356a 25-27: «ὥστε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυῆς τὴν διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικῆς»; CIC. *De inv.* I, 5, 6: «Hanc oratoriam facultatem in eo genere ponemus, ut eam civilis scientiae partem esse dicamus».

Nel prosieguo del discorso il filosofo scolastico si rende conto, però, di non essere in grado di controbattere adeguatamente alle obiezioni degli umanisti: deve perciò cedere e riconoscere che la retorica è parte della filosofia:

«Ad rhetoricen ergo philosophia pertinet, sive quasi partem, sive quasi formam et speciem: quod et magis probant [*scil.* gli avversari umanisti]. Respondi philosophiae partem eius esse quam practicen vocamus, non eius quam theoreticam. “Studebamus – inquiunt – vobis hoc exprimere: philosophi vultis esse dimidiati, semiperfecti, mutili. Rhetoricam philosophiae partem esse conceditis, et tamen foedum et turpe ducitis rhetoricam a philosopho teneri, sine qua philosophus perfectus et cumulatus nemo sit futurus: quoi enim desit aliquid, hoc perfectum et consummatum esse non posse” [...] His quasi cumulum quendam et corollarium hoc addebant: valeat auctoritas et exempla maiorum, *Aristotelem et Platonem, quorum sectam et placita profitemur*, eloquentissimos viros fuisse, nihil ut sit oratione illorum suavius, purius, luculentius. Proinde, qui philosophiam cum eloquentia pugnare dicerent, quia rhetoris officium aliud non esset quam decipere, quam mentiri, calumniam evidentem esse et *quae peripateticum nihil sapiat* et quae ignorare videatur inter oratorem et sophistam quid intersit; quod discrimen in *Topicis et Rhetoricis* Aristotelem reddidisse perhibent»⁹⁶⁶.

Per un umanista, dunque, «peripatetico» è colui che legge, comprende e sa interpretare correttamente il pensiero di Aristotele, tanto da potersi dire, in qualche modo, suo discepolo e seguace, così come lo erano stati gli antichi commentatori greci che il Poliziano della *Praelectio de dialectica* addita come i suoi veri maestri di scuola peripatetica. Il messaggio di Ermolao Barbaro nell'epistola a Pico è, in effetti, assai simile al pensiero di Angelo Poliziano in merito alla questione. Com'è noto, infatti, anche Barbaro mirava, negli stessi anni del Poliziano e incontrando anch'egli una forte opposizione da parte di tanti colleghi dello Studio padovano, ad una completa rifondazione degli studi aristotelici, che prevedeva, in primo luogo, il ritorno alla lettura del testo greco delle opere dello Stagirita, liberate dalle distorsioni interpretative introdotte dai commentatori arabi e medievali, che l'Umanista veneto avrebbe sostituito con i ben più affidabili esegeti bizantini, e, in seconda battuta, nel pieno spirito dei nuovi *studia humanitatis*, la completa riconciliazione di eloquenza e filosofia, riconciliazione che sarebbe avvenuta soprattutto attraverso la compilazione di nuove traduzioni latine dei testi greci, redatte in maniera stilisticamente molto più accurata rispetto alle precedenti versioni medievali⁹⁶⁷. Il primo passo verso la realizzazione di questo importante ed ambizioso progetto fu, per l'appunto, proprio la latinizzazione della *Rhetorica* aristotelica⁹⁶⁸ e della parafrasi di Temistio da parte del Barbaro; ma – come ha ben ricordato Bausi – Barbaro avrebbe desiderato tradurre e commentare tutto il *corpus* aristotelico, in particolar modo le opere dialettiche⁹⁶⁹. Sono proprio queste opere aristoteliche, infatti (soprattutto la *Retorica*, gli *Elenchi sofistici*, i *Topici*, gli *Analitici*), a costituire il fondamento teorico dell'epistola a Pico e, quindi, della confutazione degli argomenti su cui il Mirandolano aveva poggiato la sua fittizia apologia dei filosofi 'barbari'.

Alla luce di tali considerazioni risulta, dunque, ancor più chiaro il fatto che Poliziano non potesse accettare di buon grado che altri – spesso ignoranti in greco e nutriti solo della lettura dei

⁹⁶⁶ BARBARUS IOANNI PICO, §§ 60-61 BAUSI 1998, 78-80. Corsivi miei.

⁹⁶⁷ Vd. BRANCA 1963, 196-204. Cfr. anche BAUSI 1998, 23-24 con la bibliografia ivi indicata in nota.

⁹⁶⁸ Composta a Padova tra il 1478 e il 1479, la traduzione della *Rhetorica* ad opera di Ermolao Barbaro fu data alle stampe a Venezia e a Lione nel 1544 con la curatela e il commento del nipote dell'Umanista Daniello. In proposito vd. LARDET 1989, 17 nn. 3-4.

⁹⁶⁹ Cfr. BAUSI 1998, 23 n. 42.

commenti medievali, senza attingere direttamente alle fonti classiche – si definissero «peripatetici». A questo proposito può forse risultare interessante ricordare che nel *De negotio logico* Francesco di Tommaso (che, come sappiamo, fu maestro di logica del Poliziano) designa come «Peripatetici», secondo l'uso scolastico, i commentatori medievali di Aristotele, mentre tende ad attribuire al solo Angelo l'uso del termine «Aristotelicus», con cui l'Umanista sembrerebbe volersi riferire ai più fedeli interpreti del pensiero dello Stagirita. Se ne può osservare qui un piccolo esempio:

«*Franciscus*: Ad nos vero, qui *Perypatheticos* maxime sequimur, aliorum opiniones parum.

Angelus: Quicquid ceteri sentiant, *Aristotelicis* exceptis, ommitte»⁹⁷⁰;

in un altro passo Poliziano addirittura si corregge, rivendicando la paternità dell'uso di «Aristotelicus»:

«*Franciscus*: Ad questionis ergo huius intelligentiam id diligenti studio annotabimus quod solum *Perypatetici* sentiunt; quicquid vero Platonici aut Epicurei, ut Mellisus [*sic*] et Parmenides, dixerint in hac et in aliis quaestionibus, hiis non multum commovemur.

Angelus: Iam diu desideravi, Francisce, *Perypatheticus* verus, aut *Aristotelicus*, ut *meo* utar *vocabulo*, et fieri certe et ab omnibus videri; itaque non parum gaudeo exornari tua istac disciplina»⁹⁷¹;

Nonostante non sia possibile, data la particolare natura di questo trattatello in forma dialogica e la scarsità di informazioni sul suo autore, stabilire se quest'alternanza di vocaboli sia dovuta a una semplice pedanteria (ipotesi per cui sembra propendere Hunt⁹⁷²) o se, al contrario, sia il concreto riflesso di una ponderata scelta interpretativa, non si può negare che essa sia, in qualche modo, significativa, e mostri il desiderio del Poliziano di distinguersi, fin dalla giovinezza e dal suo primo incontro con la filosofia dello Stagirita, dagli altri studiosi, commentatori e interpreti del filosofo greco, che spesso a torto si dichiaravano «Peripatetici»⁹⁷³.

⁹⁷⁰ HUNT 1995, 92. Corsivi miei.

⁹⁷¹ HUNT 1995, 89. Corsivi miei.

⁹⁷² HUNT 1995, 34 n. 73.

⁹⁷³ Va forse anche osservato, in ogni caso, che nel *De negotio logico* Aristotele è sempre definito, sia da Francesco che da Angelo, «princeps peripateticae sectae» (cfr. ad esempio HUNT 1995, 70, 94). Non sembra fuori luogo aggiungere, facendo un piccolo balzo cronologico in avanti, qualche considerazione sull'uso della definizione di «peripateticus» tratta dalle osservazioni di Papy sulla ricezione del *De inventione dialectica* di Rodolfo Agricola nei *Commentarii Lovanienses*, una serie di anonimi commenti all'*Organon* di Aristotele data alle stampe il 14 ottobre 1535 a Lovanio per i tipi di Servaas van Sassen [PAPY 1999]. Tali commenti contengono, accanto ai classici riferimenti alla tradizione esegetica medievale, un elevato numero di richiami (di prima e di seconda mano) alla tradizione più antica dei commenti al testo aristotelico. In particolare, Papy ha messo in evidenza che i vari commentatori cui i maestri di Lovanio fanno a loro volta riferimento vengono sostanzialmente suddivisi in due grandi gruppi: il primo, quello dei *veteres*, comprende i commentatori più antichi (dai bizantini fino ad Averroé); al secondo, invece, quello dei *recentiores* o *neoterici* (dove talora i *neoterici* sono distinti dai primi, più vicini al periodo dell'Alta Scolastica), appartengono tutti gli esegeti medievali (anche se in alcuni casi taluni dei maggiori commentatori del XIII secolo possono essere considerati sia *veteres* che *recentiores*) [PAPY 1999, 170]. Il progetto portato avanti e poi realizzato dai compilatori dei *Commentarii Lovanienses* sarebbe certamente stato apprezzato dagli Umanisti italiani, in quanto anche i maestri di Lovanio – così come gli Umanisti – miravano al recupero dell'esegesi bizantina dei testi dello Stagirita (d'altro canto essi conoscevano, probabilmente attraverso la mediazione di Rodolfo Agricola e di Jacques Lefèvre d'Étaples, la *Dialectica* di Angelo Poliziano, che fu la sua ultima *praelectio* aristotelica). A differenza dei medievali essi cercavano, dunque, di ricostruire l'autenticità del pensiero dello Stagirita e, riferendosi a se stessi, amavano usare – quando non si riconoscevano anch'essi nel gruppo dei *recentes/recentiores* – il termine «peripatetici», inteso nel senso di 'discepoli, seguaci di Aristotele', in opposizione a coloro che, come i medievali, si lasciavano fuorviare, nella lettura di Aristotele, da troppe interpretazioni e troppi commenti tra loro sovrapposti [PAPY 1999, 176]. Il loro desiderio di essere il più possibile fedeli al dettato aristotelico è chiaro in un esempio riportato dallo stesso Papy, riguardante proprio la questione dell'interpretazione dell'entimema.

(iii) **La definizione dell'entimema aristotelico in Angelo Poliziano.** Nello specifico di questo capitolo dei *Miscellanea* l'attacco che il Poliziano rivolge ai presunti Peripatetici riguarda – è cosa fin troppo chiara – l'interpretazione dell'entimema aristotelico. Sullo sfondo delle parole dell'Umanista si trova, com'era tradizione, il testo ritenuto, all'epoca, di riferimento in materia, ovvero sia QUINT. V, 10, 1-3⁹⁷⁴. Le affermazioni del retore latino – che, come si è visto, tanta fortuna avevano avuto, e continuavano ad avere, nel Medioevo e nel Rinascimento, vengono messe in discussione e superate dall'Umanista di Montepulciano, il quale, ben prima dell'esegesi moderna, restituisce all'entimema il suo significato più corretto ed autentico.

Sono cinque i modi con cui Poliziano si riferisce all'entimema in questo breve capitolo:

- (1) *a ratiocinationibus commentum* (f. 76^v, r. 5);
- (2) *ratiocinatio* (f. 77^r, r. 1);
- (3) *sylogismi species quae tantum signis colligitur et coniecturis* (f. 77^v, r. 2);
- (4) *argumentatio* (f. 77^v, r. 11)
- (5) *rheticus syllogismus* (f. 78^r, r. 2).

La prima definizione suona come una ripresa del significato più generico attribuito da Quintiliano all'entimema in *Inst.* V, 10, 1:

«enthymema, quod nos *commentum* sane aut *commentationem* interpretemur, quia aliter non possumus, Graeco melius usuri».

Essa viene aggiunta *supra lineam* e si trova proprio all'inizio del capitolo, esattamente in corrispondenza della prima occorrenza del termine *enthymema*, per cui sembra voler richiamare alla mente fin da subito il noto passo quintiliano che costituirà, nel corso del discorso, il principale bersaglio di critica da parte del Poliziano. Interessante, però, è rilevare che, a differenza di Quintiliano, Poliziano non designa l'entimema semplicemente come *commentum*, ma specifica subito che – se pur si tratta di un 'commento' – esso prende l'avvio dalle *ratiocinationes*, quindi dai

Il maestro noto come 'commentatore degli *Analytica priora*', dopo aver citato il passo del *De inventionem dialectica* di Agricola sull'entimema [AGRICOLA, *De inventionem dialectica*, II, 18; MUNDT 1992, 320, r. 102-322, r. 109: «Aristoteles autem dixit exemplum rhetoricam indictionem, enthymema ratiocinationem rhetoricam, definitivumque enthymema esse ratiocinationem ex verisimilibus et signis. Sunt itaque, qui putent Aristotelem non discrevisse forma argumentandi a ratiocinatione enthymema, sed certo tantum rerum genere enthymema constare voluisse. Plerique rhetores hoc nomen velut dignatione quadam dederunt ei argumentationis generi, quod ex contrariis conficitur»], scrive: «Quam varie incerteque utantur hoc nomine [*scil.* enthymema] et consimilibus diversi rhetores, non magnopere refert nostra, quibus Aristotelis insequi vestigia propositum est ac praefinitum» [PAPY 1999, 176].

⁹⁷⁴ Per praticità riportiamo nuovamente il passo, che è stato oggetto di analisi *supra* al § 2.a. QUINT. V,10,1-3 «Nam enthymema (quod nos *commentum* sane aut *commentationem* interpretemur, quia aliter non possumus, Graeco melius usuri) unum intellectum habet, quo omnia mente concepta significat (sed nunc non de eo loquimur), alterum, quo sententiam cum ratione, tertium, quo certam quandam argumenti conclusionem vel ex consequentibus vel ex repugnantibus, quamquam de hoc parum convenit. Sunt enim qui illud prius epichirema dicant, pluresque invenias in ea opinione, ut id demum, quod pugna constat, enthymema accipi velint; et ideo illud Cornificius contrarium appellat. Hunc alii rhetoricum syllogismum, alii imperfectum syllogismum vocaverunt, quia nec distinctis nec totidem partibus concluderetur, quod sane non utique ab oratore desideratur». Degli studi del Poliziano sul testo dell'*Istituto oratoria* si è occupato, in particolare, DANELONI 2001, cui rimandiamo per una ricostruzione veramente completa dell'attività di studio, ricerca e attenta lettura compiuta dall'Umanista sull'opera del retore latino: testimone del lavoro del Poliziano su Quintiliano è soprattutto l'incunabolo Banco rari 379 della Biblioteca Nazionale di Firenze, che contiene l'edizione Zarotto del 9 giugno 1476 dell'opera quintiliana. In proposito cfr. anche MAIER 1965, 344-345; PEROSA 1954, 19, n° 4. In relazione a questo specifico passo quintiliano Daneloni non registra, in ogni caso, alcuna annotazione particolare da parte del Poliziano – compaiono solo alcune brevi note sulle varianti al testo di QUINT. V, 10, 4 (vd. ancora DANELONI 2001, 63-64; 108; 122).

ragionamenti ponderati, il che colloca immediatamente la sua riflessione nella sfera del discorso logicamente strutturato - e in effetti *ratiocinatio* è il secondo modo con cui Poliziano designa l'entimema, volendo, con grande probabilità, riferirsi specificamente al procedimento logico deduttivo⁹⁷⁵.

Il cuore del capitolo poliziano è rappresentato, però, com'è ovvio, dalla terza accezione, che porta con sé l'opinione dell'Ambrogini in merito alla questione dell'entimema: in definitiva, secondo l'Umanista - vero interprete del pensiero dello Stagirita - l'entimema è un tipo di sillogismo che giunge a conclusione partendo da premesse basate su segni e supposizioni. Attraverso l'esame diretto del testo degli *Analitici* e della *Retorica*, messi a confronto e letti con estrema attenzione, l'umanista, insomma, supera e 'spazza via' in un attimo secoli di tradizione esegetica. Egli si concentra, infatti, direttamente sulle parole di Aristotele e sottolinea l'importanza del *πολλάκις* di *Rhet.* 1357a 14-19:

«Ὡστ'ἀναγκαῖον τό τε ἐνθύμημα εἶναι καί τὸ παράδειγμα περὶ τε τῶν ἐνδεχομένων ὡς τὰ πολλὰ ἔχειν ἄλλως, τὸ δ'ἐνθύμημα συλλογισμόν καὶ ἐξ ὀλίγων τε καὶ πολλάκις ἐλαττόνων ἢ ἐξ ὧν ὁ πρῶτος συλλογισμός».

Il fatto che *spesso* l'entimema si articoli in meno parti rispetto al sillogismo canonico non significa che questo possa - o debba - avvenire *sempre*: si tratta, in effetti, di una possibilità, non di una condizione necessaria. La vera caratteristica distintiva dell'entimema rispetto al sillogismo è pertanto il fatto di prendere le mosse da premesse probabili e da segni, i quali costituiscono, com'è risaputo, il terreno su cui si muove la retorica. E all'ambito della retorica sono legate, evidentemente, anche le ultime due definizioni poliziane, *argumentatio*, che è termine classico di retorica e dialettica, e *retoricus syllogismus*, che è chiaramente traduzione di ARISTOT., *Rhet.* 1356b 4-5 («καλῶ δ'ἐνθύμημα τὸν ῥητορικὸν συλλογισμόν»), come sottolineato dallo stesso Poliziano.

Quanto preme ancora osservare a proposito della definizione dell'entimema nel capitolo poliziano riguarda, invece, la precisa volontà dell'Umanista di evitare l'uso dell'espressione «imperfectus syllogismus». Si è visto, infatti, che la maggior parte degli esegeti, anche fra coloro che, tra i più moderni (come Giulio Pace o Jacopo Facciolati), hanno criticato l'interpretazione dell'entimema come sillogismo 'imperfetto', ha comunque fatto uso di questa locuzione (o di espressioni molto simili, quali «syllogismus mutilus», «imminutus», «trunca et decurtata ratiocinatio»⁹⁷⁶), foss'anche per contestarne il valore e il significato. Angelo Poliziano, invece, per due volte, com'è testimoniato dall'apparato, scrive «imperfectus syllogismus»⁹⁷⁷, ma poi lo cancella, preferendo optare sempre per delle perifrasi, in grado di esprimere il medesimo concetto in maniera terminologicamente più precisa (per esempio «qui propositione altera cassus»; «propositione altera carens syllogismus»⁹⁷⁸). Allo stesso modo, evita accuratamente l'uso di «perfectus syllogismus», preferendo il più corretto e meno fuorviante «plenus et integer»⁹⁷⁹.

⁹⁷⁵ Sulla *ratiocinatio* (che conta molte occorrenze nel *De inventione* ciceroniano, dove, in alcuni passi, indica la deduzione in forma di sillogismo, in altri il sillogismo 'accresciuto' o epichirema) si rimanda *supra* al § 2.a [in particolare alla sezione (ii)].

⁹⁷⁶ Cfr. per es. FACCIOLATI 1729, 229-31; 236.

⁹⁷⁷ Vd. POLIT. *Misc.* II, 55, app. a 77^v, 8; app. a 78^r, 6-8: «Quintilianus [...] ita esse illum ait imperfectum syllogismum».

⁹⁷⁸ POLIT. *Misc.* II, 55, 76^v, 16; 78^r, 1.

⁹⁷⁹ POLIT. *Misc.* II, 55, 77^v, 12.

Per quanto concerne, invece, il lessico del capitolo, si può dire che esso riprenda, in sostanza, soprattutto per quanto riguarda i tecnicismi, l'uso della Scolastica⁹⁸⁰. Fin dal primo paragrafo, infatti, compaiono i termini propri della logica medievale usati per designare le premesse e la conclusione del sillogismo, *intentio*, *assumptio* e *connexio*⁹⁸¹, a cui si accompagnano le altrettanto note diciture *maior et minor propositio* e *conclusio*. Lo stesso si può dire per «probare»⁹⁸², termine tecnico scolastico per indicare il «portare argomenti in favore di una tesi che può essere provata»⁹⁸³, e per «solubilis»⁹⁸⁴ nel senso di 'confutabile', che traduce il greco λύσιμος⁹⁸⁵ e viene utilizzato tanto dai medievali (per esempio da Boezio⁹⁸⁶) che dagli umanisti. Lo si trova, per esempio, anche nella lettera di Ermolao Barbaro a Pico della Mirandola di cui si è parlato poco sopra:

«Neque vident, inquit, syllogismum a signo tam figura tertia quam secunda languidum et solubilem Aristoteli visum esse, et quod et Fabius quoque Quintilianus notaverit»⁹⁸⁷.

Questo brevissimo passo dell'epistola del Barbaro - in cui compare, peraltro, proprio un riferimento all'entimema («syllogismus a signo») ci permette di constatare che probabilmente esisteva, tra gli Umanisti, una qualche discussione in merito all'entimema, alla sua natura e al suo rapporto rispetto al sillogismo 'canonico'. Si deve al solo Poliziano, però - ci teniamo ancora a ribadirlo - l'aver dedicato particolare attenzione allo studio della questione dell'entimema, un'attenzione volta a ridare a questo strumento retorico la centralità che aveva all'interno della *Rhetorica* aristotelica.

(iv). Poliziano lettore della *Rhetorica*. Nel corso del capitolo 55 Angelo Poliziano cita testualmente [f. 77^v, rr. 13-15] un passo della *Rhetorica* di Aristotele [1357a 15-19], breve ma - come si è visto - molto significativo in quanto rappresenta il fulcro dell'erronea interpretazione che ha portato la maggior parte dei commentatori dello Stagirita a considerare l'entimema un sillogismo 'abbreviato' in quanto privo di una delle premesse. Il passo così come riportato dal Poliziano

⁹⁸⁰ Fa eccezione, in questo contesto, solo la traduzione di εἰζός con «coniectura» (POLIT. *Misc. II*, 55, 77^v, 9), quando l'uso medievale si rivolgeva solitamente ad un grecismo. Vd. per es. la traduzione di Guglielmo da Moerbeke in SCHNEIDER 1978, 166, 24: «enthymemata autem ex ykotibus et signis».

⁹⁸¹ *Intentio*, *assumptio* e *connexio* si trovavano, in verità, già in Quintiliano (cfr. QUINT. V, 14, 6: «Ita erit prima intentio, secunda adsumptio, tertia conexio»), ma furono poi largamente impiegati nel Medioevo scolastico.

⁹⁸² POLIT. *Misc. II*, 55, 77^f, 3.

⁹⁸³ MAIERÙ 1972, 397. La *probatio* è, nella logica medievale, il procedimento logico che, portando, per l'appunto, argomenti in favore di una determinata tesi, utilizza l'*argumentum* e tende ad identificarsi con esso. I medievali elencano normalmente quattro tipi di *argumentum*: sillogismo, induzione, entimema ed esempio, i quali vengono per lo più utilizzati in ambito giuridico. Vd. ancora MAIERÙ 1972, 397-403.

⁹⁸⁴ POLIT. *Misc. II*, 55, 77^f, 10.

⁹⁸⁵ Cfr. per es. ARISTOT. *APr.* 70a 31.

⁹⁸⁶ Cfr. ad es. MINIO PALUELLO 1962, 138, 1-12: «Sic ergo fiunt syllogismi, verum qui per primam quidem figuram insolubilis, si verus sit (universalis enim est), qui autem per postremam solubilis, et si vera sit conclusio, eo quod non est universalis in tertia neque ad rem syllogismus; non enim, si Pittacus studiosus, propter hoc et alios necesse est sapientes esse. Qui vero per mediam figuram semper et omnino solubilis; numquam enim fit syllogismus sic se habentibus terminis; non enim si quae parit pallida, pallida autem et haec, parere necesse est hanc».

⁹⁸⁷ BARBARUS IOANNI PICO, §§ 63 BAUSI 1998, 80. Nel passo sono gli Umanisti ad accusare i filosofi scolastici di scarsa comprensione di Aristotele.

presenta, però, una differenza rispetto al testo tràdito nelle principali moderne edizioni critiche di riferimento⁹⁸⁸. In corrispondenza di *Rhet.* 1357a 15-16 Poliziano scrive, infatti:

τὸ μὲν παράδειγμα ἐπαγωγὴν ἔχειν, τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμὸν κτλ.,

laddove il testo comunemente tràdito recita:

τὸ μὲν παράδειγμα ἐπαγωγὴν, τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμὸν κτλ.

Il periodo in questione si colloca di seguito a una sezione in cui filosofo greco si sofferma sulla possibilità di argomentare sillogisticamente partendo da premesse ricavate da sillogismi, o da premesse che a loro volta hanno bisogno di un sillogismo per acquisire lo *status* stesso di premesse, dal momento che non derivano da ragionamenti su cui c'è già stato un accordo precedente, né da opinioni notevoli e condivise da tutti⁹⁸⁹. Aristotele sostiene, dunque, che, in questo secondo caso - ovvero riguardo alle cose che nella maggior parte dei casi possono anche essere in modo diverso da come si presentano in un primo momento -, sia necessaria l'enuciiazione di entimemi ed esempi, in virtù della loro maggiore efficacia ai fini della comprensione: entimema ed esempio rappresenterebbero, quindi, il corrispettivo, in campo retorico, dell'induzione e del sillogismo, procedimenti propri della logica, e Aristotele enuncia chiaramente il parallelismo tra le quattro forme argomentative proprio nel passo sopra riportato, che, inserito nel suo contesto, suona come:

«ὥστ' ἀναγκαῖον τὸ τε ἐνθύμημα εἶναι καὶ τὸ παράδειγμα περὶ τε τῶν ἐνδεχομένων ὡς τὰ πολλὰ ἔχειν ἄλλως, τὸ μὲν παράδειγμα ἐπαγωγὴν, τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμὸν»⁹⁹⁰.

Nel contesto del passo pare, dunque, che l'ἔχειν inserito dal Poliziano dopo ἐπαγωγὴν non sia, in definitiva, necessario ai fini di una buona comprensione del periodo: aggiungendo ἔχειν, infatti, il parallelismo esempio-induzione ed entimema-sillogismo perde pregnanza, in quanto rende – per così dire - più 'sfocato' il rapporto di corrispondenza diretta tra i procedimenti logici, per cui l'esempio è l'induzione retorica, così come l'entimema è il sillogismo retorico.

⁹⁸⁸ ARISTOTELIS *Ars rhetorica*: edd. BEKKER 1831; SPENGLER 1867; RÖMER 1885; DUFOR 1932; ROSS 1959; KASSEL 1976.

⁹⁸⁹ ARISTOT. *Rhet.* 1357a 7-13 ed. ROSS 1959: «Ἐνδέχεται δ' ἐ συλλογίζεσθαι καὶ συνάγειν τὰ μὲν ἐκ συλλελογισμένων πρότερον, τὰ δ' ἐξ ἀσυλλογίστων μὲν, δεομένων δ' ἐ συλλογισμοῦ διὰ τὸ μὴ εἶναι ἔνδοξα, ἀνάγκη δὲ τούτων τὸ μὲν μὴ εἶναι εὐεπακολούθητον διὰ τὸ μήκος (ὁ γὰρ κριτῆς ὑπόκειται εἶναι ἀπλοῦς), τὰ δὲ μὴ πιθανὰ διὰ τὸ μὴ ἐξ ὁμολογουμένων εἶναι μηδ' ἐνδόξων».

⁹⁹⁰ ARISTOT. *Rhet.* 1357a 14-15; trad. ZANATTA 2006, 151: «Intorno alle cose che nella maggior parte dei casi possono essere in modo diverso, è necessario che vi siano l'entimema e l'esempio – l'esempio come induzione e l'entimema come sillogismo». Su questo passo aristotelico possono essere interessanti e utili le osservazioni di VAHLEN 1911, 55-57: il filologo osserva, infatti, che con «ὥστ' ἀναγκαῖον» Aristotele 'tira le somme' del discorso appena sviluppato, per cui propone di sostituire la virgola posta nel testo critico tra «διὰ τὸ μὴ ἐξ ὁμολογουμένων εἶναι μηδ' ἐνδόξων» (ARISTOT. *Rhet.* 1357a 13 ed. ROSS 1959) e «ὥστ' ἀναγκαῖον» (*Rhet.* 1357a 14), con un punto. «Daher nicht Komma, wie in den Ausgaben, sondern ein Punctum vor ὥστε zu setzen ist. Enthymem und Beispiel – dies ist das Ergebnis – werden angewendet in betreff der ἐνδεχόμενα» (*ibid.*, 57). Ne segue una minutissima analisi dell'impiego dell'espressione «ὡς τὰ πολλὰ ἔχειν ἄλλως» (o «καὶ ἄλλως») in Aristotele (in verità non così frequente in questa forma nel *corpus* dello Stagirita [in proposito cfr. anche KASSEL 1976, 13 app. a 1357a 15]), volta a rafforzare l'uso, da parte dello Stagirita, di espressioni del tipo «τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως» come tecnicamente e logicamente contrarie a «τὰ ἀναγκαῖα» o «τὰ ἀεὶ ὄντα». Per un commento moderno e puntuale su questo passo con i necessari riferimenti contestuali vd. GRIMALDI 1980, 57.

Se ad un primo esame l'inserzione «ἔχειν» poteva, tuttavia, anche apparire come una svista, o persino come un'innovazione propria dell'umanista (magari influenzato dalla presenza di un altro ἔχειν poco prima, nell'espressione «ὡς τὰ πολλὰ ἔχειν ἄλλως»), da un'analisi più approfondita della questione è emerso che l'aggiunta si trovava, esattamente nella stessa posizione, in uno dei codici censiti già dal Bekker per la sua edizione critica delle opere aristoteliche, ovvero nel ms. Città del Vaticano, Vat. gr. 1340 (*siglum* Y^b)⁹⁹¹.

Si trattava, dunque, di stabilire se Poliziano, all'epoca della stesura dei *Miscellanea* o durante le sue letture aristoteliche, potesse aver avuto modo di accedere a questo codice o, in alternativa, a qualche apografo.

Per assegnare al Vat. gr. 1340 – e così agli altri manoscritti di cui si tratterà – il giusto posto all'interno della tradizione del testo della *Rhetorica*, prenderemo come riferimento lo stemma proposto da Kassel nel suo studio preparatorio all'edizione critica del trattato⁹⁹². Esso mette subito in evidenza la presenza di due grandi rami all'interno della tradizione del testo: il primo fa capo ad **A** (ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Paris. gr. 1741 [s. X^{ex}]), il testimone più antico e più autorevole della tradizione superstite, considerato direttamente discendente dall'archetipo⁹⁹³, e il secondo ad **F** (ms. Cambridge, University Library, Cantabrigiensis 1298 [s. XII-XIII]), derivato da un perduto codice β coevo di A e discendente anch'esso dall'archetipo⁹⁹⁴.

Questo secondo ramo sembra essere – almeno in base ai risultati ottenuti dalle collazioni finora effettuate – il più fecondo dei due; della sua discendenza fanno parte, infatti, in maniera più o meno diretta, tutti i codici che verranno presi in considerazione, primo tra tutti il summenzionato ms.

⁹⁹¹ BEKKER 1831, II, app. a 1357a 16.

⁹⁹² KASSEL 1971, stemma in appendice.

⁹⁹³ KASSEL 1971, 10-11, 21-25. Il codice, siglato A^c da Bekker, tramanda – come si è già ricordato al § 3.a (ii) – una serie di trattati di retorica, tra cui la *Rhetorica* di Apsine da Gadara e il trattato *De compositione verborum* di Dionigi di Alicarnasso, seguiti dalla *Rhetorica* e dalla *Poetica* di Aristotele. Come più antico e più autorevole testimone del testo rientra nelle ed. critiche aristoteliche di cui alla n. 988, per cui cfr. RÖMER 1885, V-XVII; ROSS 1949, V-VI (il ms. viene qui definito «vetustissimus et optimus»); DUFOUR 1932, 19-22. Vd. anche HARLFINGER-REINSCH 1970, 28-50 e KAVRUS-HOFFMANN 2010, 63. Per alcuni dati relativi alla storia del ms. cfr. anche MURATORE 2009, I, 82 n. 116; 284; II, 150-51; per la composizione del codice, vergato da quattro copisti diversi, vd. RABE 1912, 337-43, con i relativi rimandi bibliografici; ORSINI 2005, 310-13; 327-28. Utili anche le numerose informazioni e i rimandi bibliografici contenuti in CONLEY 1990, 34-38, secondo il quale il codice, che presenta una natura e una composizione eccezionali nel contesto bizantino dell'epoca (in cui la *Rhetorica* aristotelica non era molto letta né conosciuta, a vantaggio del *corpus Hermogenianum*), fu vergato per volontà di Costantino Porfirogenito, durante il cui regno fu portato avanti, come è noto, un progetto volto al recupero e alla conservazione dei testi antichi. Nel suo contributo lo studioso americano, analizzando la questione della presenza (o meglio, dell'assenza) della *Rhetorica* aristotelica a Bisanzio nel periodo compreso tra il IX e il XIV sec., ha presentato anche una serie di ipotesi relative all'origine del manoscritto in questione. Secondo Conley, infatti, il manoscritto potrebbe, in alternativa, essere stato copiato direttamente a Costantinopoli, o essere stato portato nella capitale da un monastero provinciale, oppure ancora – e questa è l'ipotesi per lui più plausibile –, essere stato riportato a Costantinopoli, dopo aver fatto parte della collezione di manoscritti greci che alcuni dotti arabi avevano condotto con sé a Damasco o a Baghdad.

⁹⁹⁴ Il codice di Cambridge, non collazionato da Bekker e dai successivi editori, rientra invece, secondo lo studio di Kassel, tra i principali testimoni del testo della *Rhetorica* di Aristotele, in quanto rappresenta, fra i manoscritti collazionati finora, il secondo testimone più antico dopo il Paris. gr. 1741, e risulta essere capostipite di una numerosa famiglia di codici. Per l'importanza del codice nella storia della trasmissione del testo della *Rhetorica* vd. KASSEL 1971, 3, 25-31, 78-87, 94-97, 113-16. Per la descrizione completa del codice e cenni sulla sua storia cfr. MORAUX 1976, 103-104, con la bibliografia ivi indicata. Nel XV sec. il manoscritto fu nelle mani di Demetrio Calcondila: presenta infatti molti *marginalia* di suo pugno; come altri codici del dotto bizantino, passò, dopo la sua morte (1511), al genero, l'umanista Aulo Giano Parrasio (†1521), il quale lasciò la sua biblioteca in eredità al Cardinal Antonio Seripando. In proposito vd. HARLFINGER 1971, 229 n. 2.

Città del Vaticano, Vat. gr. 1340, che del codice di Cambridge risulta essere copia diretta e fedelissima.

Il manoscritto vaticano (199 ff.; 267 x 210 mm; *siglum* **Y** secondo Kassel), redatto su carta araba orientale (non filigranata), è un esempio di «recueil organisé», in quanto è costituito da più opere, di per se' autonome, ma legate ad un medesimo autore (in questo caso Aristotele) e coerentemente riunite insieme in un unico volume⁹⁹⁵.

Il nucleo più antico del codice, risalente alla fine del XII sec., è costituito dai ff. 43-194 e presenta un commento anonimo alla *Rhetorica* aristotelica (ff. 43^r-163^r, r. 16), mutilo in testa, seguito da alcuni scoli ai capitoli finali del III libro della stessa *Rhetorica* (ff. 163^r, r. 17-166^r, r. 6) e dal commento di Stefano (ff. 166^r, r. 7-194^v), quest'ultimo mutilo in coda⁹⁹⁶.

Alla fine del XIII secolo un erudito raccolse il manoscritto, evidentemente mutilo e piuttosto danneggiato già all'epoca, e, dopo un'operazione di restauro e risistemazione del codice, vi aggiunse in apertura i primi due libri del testo aristotelico della *Rhetorica*, copiato da quattro scribi diversi (identificati con Massimo Planude, Giovanni Zaride⁹⁹⁷ e altri due allievi di Planude⁹⁹⁸) su quattro quaternioni e un binione (gli attuali ff. 7-42). Ogni quaternione corrisponde esattamente a tre quaternioni dell'antigrafo, univocamente identificato con il Cantabrigiensis 1298 di cui si è detto sopra⁹⁹⁹. Nella seconda metà del XIV secolo altri quattro eruditi sono intervenuti riempiendo le carte di guardia anteriori e posteriori (ff. 1^r-6^v e 196^r-199^v) e i fogli rimasti bianchi (ovvero il 42^v, cioè l'ultimo del binione contenente la *Rhetorica*, e il 195^{r-v}, che è l'ultimo del quaternione con il commento di Stefano)¹⁰⁰⁰ con testi di varia natura: si tratta per lo più di brevi frammenti di opere

⁹⁹⁵ Vd. BEAUD GAMBIER-FOSSIER 1977, 6.

⁹⁹⁶ Per l'edizione del commento anonimo, degli scoli al libro III della *Rhetorica* e del commento di Stefano cfr. RABE 1896. Per una generale descrizione del manoscritto (chiaramente non del tutto aggiornata, ma pur sempre di valido riferimento), cfr. le pp. V-VI della prefazione di Rabe; per una descrizione più dettagliata vd. SCHREINER 1991, 65-68. Il commento anonimo si presenta mutilo in testa in quanto sarebbero caduti, secondo Rabe, gli otto quaternioni iniziali del codice originario (per cui il testo inizia direttamente con il commento a *Rhet.* 1356b 34). La prima parte di questo commento anonimo risulta, di fatto, perduta perché priva di testimoni superstiti. Gli altri codici che ci tramandano il commento derivano, infatti, dal Vaticano già mutilo. Stessa situazione per quanto riguarda il commento di Stefano: il testo si ferma al commento di *Rhet.* 1410a 33 senza possibilità di essere completato in quanto gli altri testimoni sono tutti discendenti dal Vaticano dopo la caduta della parte finale.

⁹⁹⁷ Su Zaride sia di riferimento CONSTANTINIDES 1982, 74, 83-84, 110. Vd. anche BIANCONI 2003, 531, in part. n. 40.

⁹⁹⁸ Per l'identificazione dei copisti e la descrizione completa del manoscritto nelle sue varie parti cfr. CANART 1998, 51-52; PÉREZ MARTÍN 1996. Di grande interesse anche BIANCONI 2003, 530-31: la presenza di Planude e di tre suoi collaboratori permette allo studioso di considerare questa parte del codice come uno dei prodotti di una sorta di 'cerchia erudita' o di 'circolo di scrittura', che farebbe capo a Massimo Planude e che sarebbe responsabile della stesura di un certo numero di manoscritti, tutti caratterizzati da contenuto classico, pratiche erudite e pluralità di mani impegnate, spesso capaci di intervenire sul testo con un approccio di tipo filologico (di questo gruppo di mss. farebbero parte, per es., il ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, Ambr. C 126 inf.; il ms. Città del Vaticano, Urb. gr. 125; il ms. Venezia, Biblioteca nazionale Marciana, Marc. App. gr. class. XI. 6). Oltre alle mani di Planude e dei suoi allievi, egli riconosce, infatti, nel codice, anche una quinta mano, responsabile solamente della stesura di poche righe (f. 41^r, rr. 10-21), mano che spezzerebbe quella corrispondenza precisa scriba-fascicolo individuata da Canart. Sullo *scriptorium* planudeo in relazione al Vat. gr. 1340 utile anche PÉREZ MARTÍN 1997^a, 76; sul 'circolo planudeo' più in generale cfr. BIANCONI 2008, 459-65 con la ricca bibliografia cui qui si rimanda.

⁹⁹⁹ Sul rapporto di discendenza tra i due codici cfr. IRIGOIN 2000, 596-597; PÉREZ MARTÍN 1996; CANART 1998, 52 e ORSINI 2005, 267 n. 6.

¹⁰⁰⁰ Secondo Schreiner l'inserimento delle carte di guardia sarebbe avvenuto a fine XIII sec., in concomitanza con la prima 'risistemazione' del codice e con l'inserzione del testo della *Rhetorica*, anche se poi i fogli sarebbero stati effettivamente riempiti qualche decennio dopo. Lo studioso basa tale considerazione

filosofiche e teologiche, grammaticali e astronomiche, oltre al catalogo di una biblioteca (f. 3^r) e a un breve registro di conti (ff. 4^v-6^v). Sono questi due ultimi testi a fornire qualche indicazione sulla storia del codice nel XIV secolo, consentendo, secondo l'analisi dei dati condotta da Schreiner, la sua collocazione, a quest'altezza temporale, in area rodiese¹⁰⁰¹.

A metà del secolo successivo il manoscritto deve poi aver intrapreso, in qualche modo, la via per l'Italia. Se è corretta l'identificazione avanzata da Jackson in tempi relativamente recenti¹⁰⁰², il Vat. gr. 1340 andrebbe, infatti, riconosciuto fra i codici registrati nell'inventario dei manoscritti greci della biblioteca del Cardinal Domenico Grimani¹⁰⁰³. È noto che la biblioteca del Cardinal Grimani fu una delle più fornite dei suoi tempi¹⁰⁰⁴; altrettanto noto è che il suo possessore, formatosi allo Studio padovano, era considerato, all'epoca, un tomista di fama e un ottimo conoscitore di Aristotele, per cui non potrebbe certo sorprendere la presenza, nella sua collezione libraria, di un testo aristotelico

sull'osservazione della qualità della carta delle guardie anteriori, che secondo il suo parere è dello stesso tipo di quella che contiene i due libri aristotelici. Con Schreiner precisiamo che le sei carte di guardia anteriori sono oggi rilegate in forma di ternione nel quale, però, solamente i ff. 3 e 4 si riconoscono chiaramente come solidali. Anche queste carte, come d'altronde il resto del codice, sono state, infatti, sottoposte a svariati interventi di restauro, e forse dovevano essere riempite con un'altra opera (o parte di opera) a soggetto aristotelico. Per quanto riguarda, invece, le guardie posteriori, esse costituiscono oggi un binione, che forse in origine avrebbe dovuto contenere l'ultima parte del commento di Stefano. Lo stato di conservazione delle queste ultime carte, particolarmente rovinata e sicuramente più volte restaurate, non consente una valutazione precisa del momento in cui esse vennero inserite nel codice; secondo Schreiner, sempre sulla base della qualità della carta, esse appartengono totalmente al nucleo più antico del codice, la cui opera di scrittura non fu portata a termine (cfr. SCHREINER 1991, 66, 76 n° 26).

¹⁰⁰¹In proposito vd. ancora SCHREINER 1991, 66-79 (Text 2). L'autore del registro di conti andrebbe identificato, secondo Schreiner, con un colto prelado appartenente al clero di Rodi (lo stesso che avrebbe copiato anche gli *excerpta* grammaticali e astronomici dei ff. 196^v e 198, oltre al brevissimo trattato sul battesimo di f. 3^v), il quale potrebbe essere stato contestualmente anche il possessore stesso del codice e/o di alcuni dei testi di cui si fa menzione nel breve catalogo di f. 3^r. L'ipotesi identificativa di Schreiner si fonda principalmente sulla frequente presenza, nel registro, di riferimenti a unità di misura e, soprattutto, a monete (come lo *stauraton*), in uso a Rodi nel XIV sec. (cfr. *ibid.*, 75-76) Anche i riferimenti geografici presenti nel testo ruotano attorno all'area rodiese: il compilatore del registro annota, infatti, scambi di denaro e merci con l'isola di Cos, con Castellosso, con Makre (l'attuale Fethiye) e con Efeso. In particolare il richiamo ad Efeso risulta significativo in quanto riesce ad aggiungere un dato temporale al testo: accanto a dei trasferimenti di denaro contante verso Efeso, viene annotato, infatti, l'invio di olio per uso liturgico e di stoffe per il confezionamento di abiti ecclesiastici destinati a patriarchi e metropolitani. Tra gli acquirenti di tali stoffe è menzionato un ὁ Μύρων ὁ μητροπολίτης (f. 6^v), il quale, secondo Schreiner, andrebbe identificato con un metropolita di nome Mirone presente nelle liste dei metropolitani di Efeso intorno al 1393. In proposito vd. MIKLOSICH 1862, II, 169; DARROUZÈS 1979, I, 6, n° 2819, 2921. Su Mirone Metropolita di Efeso non si hanno, in realtà, molte notizie; la testimonianza più importante è il suo encomio, redatto da uno ieromonaco di nome Neophytos e conservatosi unicamente dal ms. Wien, Vindobonensis theologicus graecus 201, ff. 198^r-201^v, édito e commentato da SCHMALZBAUER 1977. L'encomio, a lungo ritenuto opera del santo cipriota Neophytos Enkleistos (XII e il XIII sec.), presenta, invece, secondo Schmalzbauer, precisi richiami alla situazione storica della diocesi di Efeso nella seconda metà del XIV sec., per cui dev'essere stato redatto da un altro Neophytos (forse Neophytos Prodromenos) alla fine del XIV sec. o in tempi immediatamente successivi. Coerente con l'ambiente rodiese del XIV secolo è anche la numerosa presenza di Ebrei tra i debitori elencati nel registro.

¹⁰⁰²JACKSON 2008, 164. Nel suo contributo Jackson si propone di offrire una lista completa dei codici greci appartenuti a Grimani già identificati da Diller-Saffrey-Westerink e di precisare e/o correggere (nella maggior parte dei casi sulla base di una consultazione diretta dei codici) alcune delle identificazioni che i tre studiosi avevano presentato come dubbie. Tra le dubbie compariva per l'appunto l'identificazione del nostro ms. (che nell'inventario Grimani portava il n° 5). Vd. DILLER-SAFFREY-WESTERINK 2003, 109.

¹⁰⁰³L'inventario è conservato nel ms. Città del Vaticano, Vat. lat. 3960, contenente un catalogo di tutti i manoscritti e gli stampati greci che dovevano essere trasferiti da Roma a Venezia nel 1522. Per la descrizione e l'edizione del documento vd. DILLER-SAFFREY-WESTERINK 2003, 103-65.

¹⁰⁰⁴Vd. DILLER-SAFFREY-WESTERINK 2003, 6-8.

come la *Rhetorica*¹⁰⁰⁵. Erudito uomo di lettere, il Cardinal Grimani aveva impiegato molto tempo – nonché molto denaro – nell’arricchimento della sua biblioteca personale, il cui fondo principale era rappresentato dai numerosi libri dell’amico Giovanni Pico della Mirandola, libri che egli acquistò nel 1498, in seguito alle complesse vicende testamentarie a cui andò incontro la ricca biblioteca pichiana¹⁰⁰⁶. Ai fini della ricostruzione del contesto in cui può aver circolato il nostro manoscritto, va ricordato che Angelo Poliziano ebbe un ruolo basilare nella costruzione del legame di amicizia fra Pico e Grimani, in quanto fu proprio lui a presentare a Pico il Cardinale¹⁰⁰⁷. Se l’identificazione di

¹⁰⁰⁵ Sulla formazione tomista di Domenico Grimani cfr. PASCHINI 1943, 5-9, 12 (in cui si tratta della formazione tomista del Grimani, allievo a Padova del domenicano Francesco Securo da Nardò, detto il Nardo, e del suo dottorato in arti, conseguito nel 1487, sempre a Padova, dove tra gli esaminatori sedeva Nicoletto Vernia), 123-125 (in cui si dà chiara testimonianza del suo impegno costante e quotidiano nello studio); SCHMITT 1975, 65 con la bibliografia ivi indicata; DILLER-SAFFREY-WESTERINK 2003, 5.

¹⁰⁰⁶ A questo proposito cfr. FREUDENBERGER 1936, 15-16; sulle altre acquisizioni di codici da parte del Grimani (per es. da Pomposa e dalla Germania) vd. *ibid.*, 17-19; sulla storia della biblioteca di Pico vd. KIBRE 1936, 11-22 con la bibliografia ivi indicata; sull’acquisizione della biblioteca di Pico da parte del Grimani vd. ancora PASCHINI 1943, 125-26 (si rimanda qui all’inventario dei libri manoscritti e a stampa appartenuti a Pico redatto da Antonio Pizzamano per conto del Grimani nel 1498, contenuto in un codice cartaceo in folio dell’Archivio Estense, édito in CALORI CESIS 1897, 32-76). Va ricordato, inoltre, che il Card. Grimani aveva scelto come eredi della sua biblioteca i monaci agostiniani di Sant’Antonio di Castello a Venezia. Sul progetto della biblioteca di S. Antonio vd. ancora FREUDENBERGER 1936, 19-23. Nel suo primo testamento il Cardinale aveva disposto che tutti i suoi manoscritti fossero consegnati alla suddetta biblioteca; nel 1523, con il secondo testamento, annullò le precedenti disposizioni, ordinando che solo i manoscritti pergamenei latini recanti la nota di possesso *Hic est liber mei, Domini Grimani*, e tutti i manoscritti greci ed ebraici (senza limitazioni) andassero all’ordine di S. Antonio. Il materiale escluso (dunque i manoscritti cartacei latini, gli stampati e i pergamenei privi di nota di possesso) sarebbe stato destinato al nipote Marino Grimani, allora patriarca di Aquileia. Quest’ultimo, però, una volta ottenuto il cappello cardinalizio (1527), dovendosi trasferire a Roma, forse lasciò ugualmente una parte dei suoi libri al convento di S. Antonio. In ogni caso, sicuramente non tutto il grande patrimonio del Grimani confluì a S. Antonio e con grande probabilità Marino Grimani conservò per sé’ alcuni dei volumi più preziosi. Ricordiamo che già Blume, per esempio, era molto scettico riguardo alla possibilità che i manoscritti di Pico fossero passati al convento di S. Antonio, dal momento che non trovava menzione di alcun manoscritto pichiano nell’inventario della biblioteca di S. Antonio di Castello redatto dal Tomasini nel 1650 (ora pubblicato in DILLER-SAFFREY-WESTERINK 2003, 197-203). Vd. BLUME 1824, I, 225 e PASCHINI 1943, 142-45. Dopo la morte di Marino Grimani alcuni dei suoi libri passarono a Bernardino Maffei, andando poi incontro a vicende non completamente ricostruibili (vd. FREUDENBERGER 1936, 24-26). Va infine aggiunto che, se per circa un secolo la biblioteca agostiniana rimase un centro culturale ricco e di grande importanza, dalla metà del Cinquecento i monaci, incuranti delle disposizioni testamentarie del loro benefattore, cominciarono a vendere i codici, soprattutto ad acquirenti d’Oltralpe, disperdendo ulteriormente il loro patrimonio librario. «La disonestà dei monaci fu tuttavia una fortuna: nel 1687 un incendio devastò il convento e la biblioteca, e ciò che rimane di quella illustre raccolta sono proprio i codici alienati dai monaci e pochi altri scampati al fuoco» (prefazione di M. Zorzi a DILLER-SAFFREY-WESTERINK 2003, IX). Sulla storia della biblioteca a partire dalla metà del Cinquecento, sulla dispersione del suo patrimonio e sulla cancellazione del nome di Domenico Grimani nelle note di possesso di molti volumi da parte dei collezionisti che acquistarono i volumi dai monaci di S. Antonio cfr. FREUDENBERGER 1936, 26-38.

¹⁰⁰⁷ Ne abbiamo notizia in una breve e divertente lettera di Pico all’amico Antonio Pizzamano, datata 9 luglio 1489. Nella lettera Pico ricorda la recente visita dello stesso Pizzamano, accompagnato da Domenico Grimani. All’epoca egli non conosceva ancora, se non di fama, i due personaggi (conosceva Grimani probabilmente perché il Cardinale era amico di Elia del Medigo – in proposito cfr. PASCHINI 1943, 8-9), ed essi gli si presentarono, con la complicità di Angelo Poliziano, sotto degli pseudonimi – ma la loro dottrina era tale che Pico, ascoltandoli, pensava di avere di fronte un secondo Pizzamano e un secondo Grimani, per cui scrive: «*Illae de rebus physicis tam gravis tractatio, illae acres, contortae argumentationes, illa iudicia castigatissima, quos poterant alios quam vos ipsos mihi denuntiare? Gratularar ego mecummet tacitus, cum vos audiebam, aetati nostrae, quae non unum, ut putabam, Grimannum, non unum Picimannum, sed duos Grimannos, duos Picimannos fecundior protulisset. Ut autem mihi noster Politianus quinam fuissetis indicavit, iam non tam aetati meae quam meo coepi iudicio gratulari, ita mihi agnovisse in vobis omnia sum visus, quae in illis, id est vobis, constantissimo esse omnium testimonio deprehenderam*». Cfr. IOANNIS PICI MIRANDULAE *Omnia opera*, Parisiis 1517, f. Y.iii^v (seguo il testo proposto da F. Bausi in GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Ep. 45 ad Antonio Pizzamano*, in BAUSI 2000). La stima reciproca tra Pico e Grimani è testimoniata anche dalla presenza, nell’inventario estense della biblioteca pichiana, delle *Quaestiones de substantia separata*, opera del Cardinale, forse inviata da quest’ultimo in omaggio a Pico (vd. CALORI CESIS 1897, 131). Lo stesso Poliziano ricorda, in una

questo codice tra i manoscritti del Grimani è corretta, non si potrebbe dunque escludere *a priori*, dati i legami tra questi celebri personaggi, una sua consultazione da parte di Angelo Poliziano. Per il momento non siamo tuttavia in possesso di dati che possano far annoverare con certezza il manoscritto tra i codici picchiani o che – per lo meno – possano collegarlo con maggior probabilità ad uno dei numerosi canali cui attinse il Grimani per la sua grande collezione. Se scorriamo, però, il ms. Città del Vaticano, Vat. lat. 3436 (XVI sec.), che ai ff. 263^r-296^v ci conserva un inventario dei codici di Pico, possiamo verificare che egli possedeva, in effetti, alcune copie della *Rhetorica*, tra le quali ne figura una che sembra ricordare il nostro manoscritto per contenuto, materiale e stato di conservazione: tra i volumi cartacei viene infatti menzionata una «rhetorica cum commentariis corrosa et fragmentata»¹⁰⁰⁸.

Quanto di certo possiamo ora aggiungere, invece, è che, nel Cinquecento, il manoscritto andrà ad arricchire la biblioteca di Fulvio Orsini, per poi finire nell'omonimo fondo della Biblioteca Vaticana¹⁰⁰⁹. Il codice, sempre in cattivo stato di conservazione, fu a questo punto sottoposto, per volere dello stesso Orsini, a un intervento di restauro affidato a Giovanni Onorio da Maglie¹⁰¹⁰.

Per quanto riguarda il passo di *Rhet.* 1357a 15-19, citato testualmente dal Poliziano, dalla *recensio* di Kassel¹⁰¹¹ si apprende con sicurezza che l'inserimento di ἔχειν dopo ἐπαγωγὴν è un'innovazione propria dello scriba di questo manoscritto. Il passo in questione si trova a f. 8^v, rr. 26-27 e si colloca nel quaternione redatto dal primo dei due anonimi allievi di Planude¹⁰¹². L'aggiunta

lettera al Pizzamano, questo divertente episodio della visita a Pico da parte dei due illustri personaggi presentati come due vicentini della famiglia da Porto, e non cessa di sottolineare quanta risonanza avesse avuto in tutta Firenze la sapienza espressa nei loro discorsi, tanto che persino Lorenzo de' Medici aveva rimpreverato il Nostro per non aver condotto i suoi amici a rendere visita anche a lui e ad ammirare i vasi cesellati e le gemme della sua collezione (cfr. POLITIANUS 1498, ep. IV, 7:). Poliziano nomina Grimani anche in un'altra lettera al Pizzamano, datata 1° marzo 1490, in cui prega l'amico di non essere eccessivamente intransigente con Grimani riguardo al suo lavoro sulle *Quaestiones* di Alessandro di Afrodisia (ms. Città del Vaticano, Vat. Cappon. 235, f. 81^v, rr. 7-8). In proposito cfr. ancora PASCHINI 1943, 10-11.

¹⁰⁰⁸ Vd. *Inventarius librorum Iohannis Pici Mirandulae*, ms. Città del Vaticano, Vat. lat. 3436, f. 294^v, r. 4, edito in KIBRE 1936, 293 n° 1615. Le specificazioni «corrosa et fragmentata» sembrano affatto pertinenti, in quanto il nostro manoscritto doveva essere, come abbiamo visto, piuttosto danneggiato già all'epoca, e sappiamo anche che era frammentario in quanto parte del testo era già andata perduta nei secoli precedenti. Le altre copie della *Rhetorica* possedute da Pico sono menzionate ai ff. 272^r, r. 1 «rhetoricorum Aristotelis [libri]»; 290^v, r. 24 e 291^r, r. 11 «ethica, rhetorica et politica»; 291^r, r. 6 «metaphysica, ethica, politica et rhetorica»; 294^r, r. 8 «rhetorica Aristotelis»; tra i «quinterni in papyro» vengono nominate, a f. 296^r, r. 14 «ex rhetorica Aristotelis annotationes quaedam». Sui codici greci che dovevano essere in possesso di Pico (in numero di ca. 157) cfr. ancora KIBRE 1936, 23-36. Nessuna chiara traccia del possesso della *Rhetorica* aristotelica da parte di Pico, invece, nell'inventario redatto dal Pizzamano nel 1498, ma dobbiamo ricordare che esso ci è giunto lacunoso e che talvolta presenta indicazioni piuttosto generiche sul contenuto dei volumi. L'unico riferimento che potrebbe forse essere ricondotto alla *Rhetorica* è la menzione «Aristotilis orationes manuscripte papiro», leggibile nella parte di inventario riguardante una serie di volumi, tutti greci, tra cui figurano non poche opere a soggetto filosofico; certamente la dicitura non lascia ben intendere a che cosa ci si riferisca esattamente (vd. CALORI CESIS 1897, 61).

¹⁰⁰⁹ Cfr. LILLA 2004, 26-28; BELTRANI 1886, 10 (il ms. Vat. gr. 1340 porta qui il numero 65 dell'inventario Orsini). Nel fondo Orsini confluirà anche il summenzionato Vat. lat. 3436, contenente l'inventario dei codici di Pico. In proposito vd. DE NOLHAC 1887, 251, 381 n° 295. Per un contributo recente sull'importanza della biblioteca di Fulvio Orsini nel contesto europeo dell'Umanesimo si veda GAIGA 2010, 4-5.

¹⁰¹⁰ DE NOLHAC 1887, 164; sull'intervento di Giovanni Onorio (che si limitò esclusivamente agli aspetti esterni e materiali del codice) cfr. AGATI 1996, 13; EAD. 1997, 29; EAD. 2001, 140, 153, 203, 325.

¹⁰¹¹ KASSEL 1971, 99.

¹⁰¹² Cfr. CANART 1998, 52. Si tratterebbe dello stesso copista che ha vergato la prima parte del ms. Madrid, Biblioteca Nacional, Matrit. 4690, manoscritto plutarcoo esemplato, in ambiente planudeo, sulla base dell'Ambr. C 126 inf. In proposito cfr. ancora il già citato abstract della Pérez Martín (PÉREZ MARTÍN, IMMACULADA 1996); EAD. 1997^a, 75; EAD. 1997^b, 397.

ἔχειν, pur chiaramente leggibile, è stata poi cassata mediante un netto frego orizzontale. Difficile dire chi possa aver effettuato materialmente la correzione: dal momento che ἔχειν non è presente nell'antigrafo, potrebbe essere stato cassato dal copista stesso o dal revisore del codice (che molto probabilmente fu lo stesso Planude¹⁰¹³), ma sembra decisamente più plausibile che l'intervento correttorio sia avvenuto in tempi più recenti. Nonostante la correzione, infatti, secondo l'analisi condotta da Kassel¹⁰¹⁴, quell'ἔχειν aggiunto dopo ἐπαγωγὴν si trasmette a una copia diretta di Y, cioè il ms. **Paris, Bibliothèque Nationale de France, Paris. gr. 1869** (*siglum B*), e di qui ai suoi **apografi**¹⁰¹⁵. La trasmissione dell'errore potrebbe pertanto far pensare che il copista di B avesse davanti agli occhi un modello non ancora corretto.

Il **Paris. gr. 1869** fu vergato nel terzo quarto del XIV sec., quando il suo antigrafo si presentava già in cattivo stato di conservazione, per cui tutti i luoghi difficilmente leggibili, mal conservati e lacunosi nel Vaticano sono altrettanto problematici nel Parigino e tutte le copie di quest'ultimo tramandano, in questi passi, sostanzialmente lezioni identiche e ugualmente corrotte¹⁰¹⁶. Il codice B contiene, oltre alla *Rhetorica* di Aristotele (ff. 1-55), un commento anonimo, degli scoli all'ultimo capitolo del III libro e il commento di Stefano, per cui mostra una chiara dipendenza dal Vaticano anche dal punto di vista meramente contenutistico. Per quanto concerne, invece, la storia del manoscritto, risulta che esso fu, per tutto il XV secolo, in possesso del monastero di Sant'Anastasia Pharmakolytria in Calcidica, fino a giungere a Parigi negli anni Trenta del Settecento in seguito ai viaggi di François Sevin. Superfluo aggiungere che non può, dunque, essere stato questo il codice eventualmente consultato dal Poliziano.

Il codice B è, come anticipato, a sua volta antigrafo, per quanto riguarda il testo della *Rhetorica*, di un gruppo di codici recensiti e collazionati da Kassel, tutti della II metà del XIV secolo: il ms. **New Haven, Yale University, The Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yalensis 361** (il più antico del tre), il ms. **Milano, Biblioteca Ambrosiana, Ambrosianus B 3 inf.**, e il ms. **Sinai, Μονὴ τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης, Sinaiticus 1677**¹⁰¹⁷.

Il primo della serie, il ms. **Yalensis 361** (cartaceo), risulta essere stato vergato a Bizanzio, nella seconda metà del XIV secolo, da nove scribi diversi (il quarto dei quali sembrerebbe avere una mano assai simile a quella del ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 32.27, datato 1339). Contiene il testo completo della *Rhetorica* di Aristotele (ff. 1-110^r). Un'annotazione parzialmente leggibile, situata alla fine del testo (a c. 110^v), permette di registrare un passaggio del codice in area pugliese; vi si legge infatti: «Argento dato in mano di Mastro Guglielmo di Leche unc viij...». Dalla descrizione del codice non si traggono, però, altre informazioni relative all'altezza temporale in cui il codice pervenne in Puglia; viene dato conto, però, della presenza, nel corso del testo, di *marginalia*

¹⁰¹³ CANART 1998, 52.

¹⁰¹⁴ Cfr. KASSEL 1971, 99.

¹⁰¹⁵ Sulla derivazione diretta di B dal Vat. gr. 1340, e sul fatto che B sia l'archetipo di una serie di codici *descripti*, cfr. già la prefazione di Rabe ai commenti anonimo e di Stefano alla *Rhetorica* aristotelica (RABE 1896, VI-VII).

¹⁰¹⁶ *Ibidem*.

¹⁰¹⁷ A questi codici va aggiunto il ms. Escorial, Real Biblioteca de El Escorial, Scorialensis Σ. I. 12, risalente sempre alla II seconda metà del XV secolo. Nel manoscritto il testo della *Rhetorica* inizia, però, dal passo 1363a 22 (quindi dopo la citazione riportata da P.), per cui lo tralasciamo nella nostra indagine.

redatti con una scrittura greca posteriore al XIV secolo e di numerose note in latino risalenti al XV secolo¹⁰¹⁸.

Secondo Kassel il codice di Yale è a sua volta antografo di due manoscritti: il ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Monacensis 176 (datato al 1501 e perciò non rilevante ai nostri fini)¹⁰¹⁹ e il ms. **Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Vindobonensis philos. gr. 29**. Quest'ultimo viene fatto risalire da Kassel alla fine del XV sec., ma secondo il catalogo di Hunger il codice è della metà del XV secolo ed è stato vergato dal copista Angelo Costantino di Sternatia (per cui ci troveremmo in area pugliese come fa presupporre anche l'appena menzionata nota del f. 110^v del codice Yalensis)¹⁰²⁰. Secondo Nessel esso entrò poi in possesso di Mattia Corvino, mentre di parere opposto si mostrano Schlosser e Hermann, che lo legano ad Andrea Matteo III¹⁰²¹.

Per quanto riguarda, invece, il secondo apografo diretto di B, cioè il codice **Ambrosianus B 3 inf. (gr. 835)**, secondo Kassel esso fu vergato nella seconda metà del XV secolo¹⁰²², mentre per Pasini (come già indicato nel catalogo curato da E. Martini e D. Bassi¹⁰²³) si tratterebbe di un codice del XVI secolo, che, in questo caso, andrebbe escluso dalla nostra indagine in quanto troppo tardo per essere stato tra le mani di Angelo Poliziano¹⁰²⁴. Esso contiene, oltre alla *Rhetorica* di Aristotele (ff. 1-29^v), anche un commento anonimo alla *Rhetorica* e il frammento di un altro anonimo commento allo stesso testo (ff. 30^v-105^v), seguiti, com'è naturale aspettarsi, dal commento di Stefano (ff. 105^v-119^v). Si tratta di uno dei ventun codici dell'Ambrosiana, di eterogenea provenienza, recanti, sul verso della copertina, il nome «Φρανγγίσκος» (*sic*), riferito a un non ancora identificato possessore o raccoglitore di manoscritti per conto terzi (forse proprio per conto di Federico Borromeo)¹⁰²⁵.

Apografo del ms. ambrosiano è un altro codice vaticano, che fu in possesso del Carteromaco (Scipione Forteguerra)¹⁰²⁶, il ms. **Città del Vaticano, Vat. gr. 1326**: si tratta di un poderosissimo manoscritto cartaceo in-folio, databile, secondo Kassel, tra il XV e il XVI sec., e proveniente

¹⁰¹⁸ Traggio queste informazioni dal catalogo dei manoscritti medievali e rinascimentali della Beinecke Rare Book and Manuscript Library dell'Università di Yale (SHAILOR 1987, II, 206-207). Mi sembra interessante, ai fini della nostra indagine sull'entimema, aggiungere che a c. 110^v viene riportato un brevissimo frammento del commento di Filopono ad *APo* 71a 1-2 (f. 110^v), a cui viene dato il titolo Περί ἐνθυμήματος (con l'aggiunta marginale [Φ]ιλόπονος): «ἔστι συλλογίσασθαι ἐκ τῶν ἐνθυμημάτων οὕτως, ὡς ἐπὶ τῶν ἱστορικῶν οἷον ὁ δεῖνα καλλωπίζεται, μοιχὸς ἄρα. Καταλιμπάνουσι δὲ οὗτοι τὴν μίαν πρότασιν τὴν λέγουσαν 'πᾶς ὁ καλλωπιζόμενος μοιχός· καὶ οὗτοι δὲ προγινώσκουσιν ὅτι διαβάλλεται τὸ καλλωπίζεσθαι. Ἐνθύμημα δὲ λέγεται διὰ τὸ καταλιμπάνειν τῷ νῶ ἐνθυμεῖσθαι τὴν μίαν πρότασιν» (cfr. WALLIES 1909, 5-6).

¹⁰¹⁹ Vd. KASSEL 1971, 9.

¹⁰²⁰ Vd. KASSEL 1971, 17 e HUNGER 1961, I, 157-58. Il manoscritto viennese è, per l'appunto, il secondo codice della nostra serie riconducibile all'area pugliese, che, come sappiamo, è stata un crocevia molto importante nella storia della trasmissione del *corpus* aristotelico. In proposito si veda, ad es., ARNESANO 2006.

¹⁰²¹ Cfr. DE NESSEL 1690, IV, 22; WEINBERGER 1908, I, 57; SCHLOSSER-HERMANN 1933, 72-3. L'*ex libris* al f. 1^r registra che il manoscritto fu acquistato da Giovanni Sambuco per circa 5 ducati.

¹⁰²² Cfr. KASSEL 1971, 8. L'analisi del manoscritto è stata condotta da Phoebe Kurtz per conto di Kassel sul microfilm del manoscritto, per cui la datazione potrebbe risultare non troppo attendibile.

¹⁰²³ Vd. MARTINI-BASSI 1978, II, 931.

¹⁰²⁴ PASINI 1994, 235 n. 97; ID. 1997, 148 n. 80.

¹⁰²⁵ Cfr. ancora PASINI 1997, 148 n. 80.

¹⁰²⁶ Vd. DE NOLHAC 1887, 180-81; HARLFINGER 1971, 410.

anch'esso, come il Vat. gr. 1340, dalla biblioteca di Fulvio Orsini¹⁰²⁷. Il manoscritto riporta rigorosamente, a testimonianza della persistenza di questa lezione in questo ramo della tradizione, l'aggiunta ἔχειν dopo ἐπαγωγῆν (f. 166^r, r. 13).

A proposito, invece, del ms. **Sinaiticus 1677**, della II metà del XV secolo, a quanto mi risulta, nulla si può aggiungere oltre a quanto indicato da Harlfinger, e cioè che il manoscritto fu vergato da uno scriba dal nome non totalmente leggibile, Theodoro Ky...kos¹⁰²⁸. In ogni caso, anche questo non dovrebbe potersi annoverare tra i codici passati tra le mani di Poliziano.

Per completezza va aggiunto che, secondo la *recensio* di Kassel, esiste, accanto a B, un altro apografo di Y, più recente di B, oggetto di un'accurata ispezione prima da parte di Roemer (che lo ha ricollocato all'interno della tradizione manoscritta, mettendone in discussione la vicinanza al Paris. gr. 1741, il principale e più antico testimone della *Rhetorica*), e poi naturalmente dello stesso Kassel: si tratta del ms. **Paris, BnF, Paris. gr. 1818** (*siglum C*)¹⁰²⁹. Esso contiene l'opera di Proclo *De Platonis theologia* (ff. 1-81), copiata intorno alla metà del XV secolo da Alphonsos Athenaios¹⁰³⁰, seguita dai tre libri della *Rhetorica* aristotelica (ff. 83-152), copiati da Giovanni Argiropulo tra la metà del XV secolo e il 1485¹⁰³¹. Kassel non segnala (come fa, invece, con molta precisione per B e i suoi apografi¹⁰³²), la presenza, in questo manoscritto, dell'aggiunta «ἔχειν» al testo di *Rhet.* 1357a 15-16; e in effetti, dall'esame autoptico condotto dal Prof. Pontani sul manoscritto, risulta che ἔχειν non è presente a questo punto nel codice, né vi è stato aggiunto in un secondo tempo; per cui possiamo escludere che sia stato questo il manoscritto da cui Poliziano ha copiato l'«ἔχειν» da lui integrato nel testo.

Per completare la ricerca sui manoscritti di cui il Nostro poteva essersi servito per la stesura di questo capitolo, era tuttavia fondamentale verificare ancora la presenza (o l'assenza) dell'aggiunta ἔχειν nei codici laurenziani, cioè in quei codici che sappiamo essere stati sicuramente a disposizione dell'umanista per le sue letture.

¹⁰²⁷ Vd. KASSEL 1971, 14, 56. Secondo Harlfinger il manoscritto fu vergato da Michael Suliardos (HARLFINGER 1971, 416). Il codice contiene, oltre alla *Rhetorica* aristotelica (ff. 163^r-229^v), la *Divisio quaestionum* di Sopatro (ff. 1^r-158^r), un trattatello *De differentiis statuum* attribuito a un Kyros (forse Teodoro Prodromo?) (ff. 158^r-162^r), e i commenti anonimo (ff. 231^r-383^r) e di Stefano (ff. 386^v-415^v) alla *Rhetorica*, accompagnati dagli scolii al terzo libro della *Rhetorica* presenti anche nel Vat. gr. 1340 (ff. 383^r-386^r). A margine della prima parte del testo della *Rhetorica* (ff. 163^r-168^r) una mano, forse quella del Carteromaco (verificare bene), verga, in rosso, alcune annotazioni in greco, sotto forma di lemmi, ad evidenziazione dei passi e dei termini più significativi del testo aristotelico. La stessa mano è responsabile anche di una numerazione autonoma, in alto a destra, dei fogli della *Rhetorica* e della prima parte del commento anonimo (1-75), ora coperta dalla numerazione moderna.

¹⁰²⁸ Cfr. HARLFINGER 1971, 413.

¹⁰²⁹ Nella prefazione alla sua edizione critica della *Rhetorica* Roemer riferisce come, attraverso l'indagine autoptica del codice, si sia accorto della lontananza tra di quest'ultimo dal ms. Paris, BnF, Paris. gr. 1741 (A^c), contrariamente a quanto asserito in precedenza da Gaisford (GAISFORD 1820), che ne aveva ipotizzato un rapporto di parentela o addirittura di comune filiazione da un manoscritto più antico. Se, da un lato, Roemer ha dunque constatato la lontananza tra C ed A^c, dall'altro lato si è accorto, però, della presenza di luoghi in cui il testo preservato da C è indubbiamente molto più attendibile di quello che si ritrova in gran parte degli altri *recentiores* - questo perché alcune delle sue lezioni sono probabilmente il risultato di buone congetture del copista, capace di sanare alcuni passi problematici del testo. Cfr. RÖMER 1885, XIX-XXI e KASSEL 1971, 59-61.

¹⁰³⁰ L'attribuzione non è certa. HARLFINGER 1971, 408.

¹⁰³¹ Vd. *ibidem* e GAMILLSCHEG-HARLFINGER 1989, 92, n° 212.

¹⁰³² Rimando ancora a KASSEL 1971, 99.

Secondo l'accurata analisi condotta da Fryde la Biblioteca Laurenziana possedeva, nel 1494, tre manoscritti contenenti la *Rhetorica* aristotelica, seguita dalla *Rhetorica ad Alexandrum* erroneamente attribuita ad Aristotele: si tratta dei codici Laur. 60.10, 60.18 e 86.19¹⁰³³, tutti e tre legati da rapporti più o meno diretti con il manoscritto Cantabrigiensis 1298 (F) di cui si è detto in precedenza.

Il primo menzionato, il ms. **Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. 60.10** (*siglum* **La** secondo Kassel), è, per la verità, quello che, fra i tre codici, con F ha il rapporto meno diretto. Si tratterebbe, infatti, dell'apografo di un perduto codice ζ, fatto risalire alla I metà del XIV secolo, a sua volta tratto da un altro modello perduto, presumibilmente della II metà del XIII secolo, cui viene dato il *siglum* ε. Quest'ultimo sarebbe a sua volta, come F, un discendente del summenzionato β, e di fatto avrebbe, con F, solo un rapporto di contaminazione indiretta. Il manoscritto laurenziano, contenente la *Rhetorica* aristotelica (ff. 1-58^v) seguita dalla *Rhetorica ad Alexandrum* (ff. 58^v-86^v), fu copiato dal cretese Μάρκος Ἰωάννου, da molti ormai identificato con Marco Musuro¹⁰³⁴. Sulla base di alcune caratteristiche codicologiche A. Cataldi Palau lo aveva inserito tra i dieci manoscritti vergati dal celebre erudito greco durante il suo soggiorno fiorentino, che la studiosa aveva precocemente collocato tra il 1486 e il 1492-93¹⁰³⁵, ma è acquisizione ormai consolidata che il Musuro giunse per la prima volta in Italia nel 1492, insieme a Giano Lascaris, che in seguito gli farà da maestro¹⁰³⁶; in ogni caso non è affatto improbabile che la copia risalga proprio ai primissimi tempi del soggiorno fiorentino del Musuro, quindi al 1492-93¹⁰³⁷. Nella sua puntuale analisi dei manoscritti che ci tramandano la *Rhetorica*, Rudolf Kassel fa rientrare questo manoscritto tra quelle che egli denomina 'Fensterhandschriften' per il fatto di presentare, nelle stesse sedi, degli spazi lasciati vuoti, da cui si può facilmente dedurre la loro comune origine da un modello danneggiato o comunque illeggibile in quei precisi punti¹⁰³⁸. In questo manoscritto il passo citato da Angelo Poliziano nel capitolo 55 si colloca alle cc. 3^v, r. 27-4^r, r. 1, e riporta in maniera inequivocabile la lezione comunemente tradita, per cui sembra del tutto improbabile che il Nostro umanista, copiando da questo codice, ne abbia ricavato una lezione diversa (si tratta, tra l'altro, di un punto privo di 'finestre', che quindi lascerebbe poco spazio ad eventuali integrazioni).

¹⁰³³ Cfr. FRYDE 1996, 221.

¹⁰³⁴ Per l'identificazione della mano del Musuro vd. BRAVO GARCÍA 1986, 294 [«Ciertamente es que su (*scil.* de Marcos Musuro) producción escritoria no es muy abundante pero, por lo menos, el Laurentianus LX, 10, códice aristotélico bien estudiado, es obra suya»]; fondamentali anche HARLFINGER 1971, 412; GAMILLSCHEG-HARLFINGER 1981-97, I, n° 265; II, n° 359; III, n° 433; CHIRON 2000, 26; SPERANZI 2010^a. Nel suo contributo Speranzi colloca il Laur. 60.10, sulla base dell'andamento della scrittura del copista, tra i mss. del "gruppo 3", caratterizzato da un *ductus* particolarmente posato (192, in part. n. 18). Per gli interessi poetici del Musuro vd. CAVARZERAN 2014.

¹⁰³⁵ CATALDI PALAU 2004, in part. 303-305.

¹⁰³⁶ SPERANZI 2010^a, con la bibliografia ivi indicata.

¹⁰³⁷ Vd. SPERANZI 2010^b, 345, n. 110. Nel repertorio curato da Moraux (MORAUX 1976, 214) il codice veniva invece identificato con uno dei manoscritti presenti nell'inventario del Lascaris (per cui vd. MÜLLER 1884, 373); secondo questa interpretazione sarebbe stato copiato, dunque, prima del 1492 e non a Firenze.

¹⁰³⁸ KASSEL 1971, 64-69. Le cosiddette 'Fensterhandschriften' sono tre: il ms. Tübingen, Universitätsbibliothek, Tubingensis Mb 15 (Tu); il Laur. 60.10 (La) di cui si sta parlando e il ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 47 (Co) di cui si tratterà più avanti. Sulla loro origine comune e sui loro rapporti, per la verità piuttosto complessi, discute Kassel nelle pagine sopra indicate; la sua analisi porta ad un avvicinamento di La e Tu, derivanti dal perduto ms. ζ cui si è già fatto cenno, a sua volta tratto da ε, codice da cui deriverebbe, invece, in maniera diretta, il ms. Conv. Soppr. 47. In proposito cfr. anche RAPP 2002, I, 278-281.

Gli altri due manoscritti segnalati da Fryde sono, invece, per quanto riguarda il testo della *Rhetorica*, entrambi apografi diretti di una delle principali copie di F, ovvero il ms. Biblioteca Nacional, Matritensis 4684 (I metà del XIV sec.), contenente una silloge di testi retorici e filosofici¹⁰³⁹.

Il ms. **Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. 60.18**, copia fedelissima del Matritensis in quanto ne riporta non solo tutti gli errori più evidenti, ma anche le sviste o le varianti meno significative¹⁰⁴⁰, è un codice di lusso, contenente, oltre ai consueti *Rhetorica* di Aristotele (ff. 1-109^v) e *Rhetorica ad Alexandrum* (ff. 110-156^v), anche due brevi testi di Dionigi di Alicarnasso (*De Thucydide epistula ad Ammaeum* e l'epitome del *De compositione verborum* – ff. 157-189) e cinque dei ventotto *Characteres* di Teofrasto (ff. 189^v-199)¹⁰⁴¹. Come si legge nella sottoscrizione presente a c. 109^v, esso fu vergato nel 1427 a Costantinopoli da Georgios Chrysokokkes per Francesco Filelfo, che poi lo portò con sé in Italia proprio nel 1427¹⁰⁴².

Il passo riportato da Poliziano si trova nel codice alle cc. 6^r r. 22-6^v r. 1. Anche in questo caso non è presente l'aggiunta ἔχειν che invece leggiamo nel capitolo dei *Miscellanea*; sembra pertanto altrettanto improbabile che questo sia stato il codice di riferimento dell'umanista. Un'altra informazione che porta ad escludere con un buon grado di sicurezza la conoscenza del manoscritto da parte dell'Ambrogini si trova in un contributo di Alessandro Perosa: da una sua ricerca sulla presenza di Dionigi di Alicarnasso nelle opere, nei commenti e nelle postille del Poliziano vien fuori che l'umanista, pur citando spesso, soprattutto nei suoi corsi universitari, passi delle opere del retore greco, anche delle meno note, non menziona mai il Περὶ συνθέσεως ὀνομάτων, anche laddove ci si sarebbe naturalmente aspettati un richiamo (come nel commento all'epistola ovidiana di Saffo a

¹⁰³⁹ Vd. DE ANDRÈS 1987, 238-40, con la bibliografia qui indicata; SIWEK 1965, 129; HARLFINGER 1971, 414, 416, 418. Il ms. riporta anche annotazioni di Costantino Lascaris che, dopo Giorgio Scolario (in parte anche copista del codice), fu, se non proprietario, per lo meno detentore del manoscritto. Vd. CHIRON 2000, 29 e KASSEL 1971, 6-7; 31-36.

¹⁰⁴⁰ In proposito cfr. KASSEL 1971, 36-41.

¹⁰⁴¹ Per una completa descrizione del manoscritto e della sua storia cfr. MORAUX 1976, 219, con la ricca bibliografia qui indicata. Per quanto concerne il posto occupato dal codice nella trasmissione delle altre opere in esso contenute cfr.: per la *Rhetorica ad Alexandrum* FUHRMANN 1966, VIII, XXV-XXX; se nell'ed. Fuhrmann il Laur. 60.18 occupava un posto piuttosto secondario all'interno della tradizione del testo, esso acquista, invece, un ruolo di primaria importanza all'interno della famiglia *a* dei codici che ci trasmettono la *Rhetorica ad Alexandrum* nell'edizione curata da CHIRON 2002. In proposito vd. anche la scheda di recensione all'edizione redatta da P. Hamblenne [HAMBLENNE 2002, 247*-248*]. Per le opere di Dionigi vd. USENER-RADERMACHER 1899, I, XXV-XXVI; HARLFINGER 1971, 64-65, 290; AUJAC 1974, 39. Per i *Characteres* di Teofrasto cfr. DIGGLE 2004, 44 con le indicazioni bibliografiche ivi contenute.

¹⁰⁴² Fino alla metà degli anni '70 si è erroneamente ritenuto che il manoscritto fosse un autografo del Filelfo. In proposito vd. per es. SALMI 1949, 60 (ms. esposto n°200). Per un sintetico rendiconto sulla questione dell'attribuzione cfr. BIANCA 1986, 216 n. 31; GUALDO ROSA 1986, 277 n. 9. La redazione completa del manoscritto fu poi attribuita al Crisococca da HARLFINGER 1971, 410. In proposito vd. anche MORAUX 1976, 219-20 e PEROSA 1981, 42 n. 1. Il codice presenta, poi, diversi *marginalia* di mano del Filelfo e (probabilmente) del suo allievo Lapo da Castiglionchio, le cui mani sono talmente simili che spesso risulta difficile stabilirne la paternità. In proposito vd. CANART-ELEUTERI 1991, 177-78, dove viene precisata l'attribuzione al Crisococca dell'intero codice, eccezion fatta per i ff. 196^v-197^r r. 9, sicuramente di mano del Filelfo. Per una visione complessiva vd. infine CATALDI PALAU 2008, I, 319, n. 65, 321-24. Nonostante le diverse voci contrarie M. Fuhrmann continua, invece, nella sua edizione della *Rhetorica ad Alexandrum*, ad attribuire il codice alla mano del Filelfo (vd. FUHRMANN 2002). Da questo esemplare il Filelfo trasse la sua traduzione latina della *Rhetorica ad Alexandrum*. In proposito vd. WILSON 1992, 50, 171 n. 7.

Faone)¹⁰⁴³. Egli venne a conoscenza di questo trattato probabilmente solo attraverso una brevissima citazione che Bartolomeo Scala inserì in una lettera del 31 dicembre 1493 a lui indirizzata¹⁰⁴⁴.

Veniamo ora al terzo manoscritto menzionato nell'elenco di Fryde, il **ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. 86.19**, anch'esso apografo del Matr. 4684¹⁰⁴⁵. Il codice, copiato intorno al 1446 per Giorgio Scolario, in parte (ff. 1-43^r) dall'anonimo 18 Harlfinger (o, secondo alcuni, dallo stesso Scolario)¹⁰⁴⁶, e in parte (ff. 43^v-264^v) da Matteo Kamariotes, allievo di Scolario¹⁰⁴⁷, è una miscellanea filosofica di ampio respiro: in apertura (ff. 1-45^v) contiene una serie di opere di Giorgio Scolario sulla *Physica* aristotelica (tra cui la traduzione in greco del commento di S. Tommaso), seguite, nell'ordine, dalla stessa *Physica* (ff. 47-110), dalla *Rhetorica* (ff. 111-168^r), dalla *Rhetorica ad Alexandrum* (ff. 168^v-194^v), dal *De virtutibus et vitiis* (194^v-196^v), dai *Magna Moralia* (198-229^v), dagli *Analytica* (ff. 230-255^r), dal *De mundo* (ff. 255^v-264^v) e chiuse, infine, come in una cornice, da un'altra opera di Giorgio Scolario, la traduzione del commento di Tommaso al *De anima* (269-347^v)¹⁰⁴⁸. Sul modo esatto in cui il manoscritto giunse in Italia non abbiamo informazioni.

Il passo citato dal Poliziano si trova qui a c. 114^r, rr. 7-10, e anche in questo caso la lezione riportata corrisponde a quella del testo comunemente tràdito, per cui sembra improbabile che il Nostro l'abbia tenuto come suo modello.

¹⁰⁴³ PEROSA 1981, 39-42. Perosa sottolinea in particolare proprio l'assenza di richiami all'opera di Dionigi nel commento (del 1481) all'epistola ovidiana di Saffo a Faone: «il P., in questo commento, per illustrare la figura della poetessa di Lesbo, si è servito di tutte le fonti (ma soprattutto di Massimo Tirio e della Suda) di cui poteva disporre, e non avrebbe certamente dimenticato, se lo avesse conosciuto, l'opuscolo di Dionisio, che, com'è noto, ci ha tramandato il testo di una delle più belle poesie di Saffo [fr. 1 Diehl, tramandato da DIONYS. HAL. *De comp. ver.*, , 173-79] come *exemplum* proprio di quella λέξις γλαφυρά ἢ ἀνθηρά che il P. ha posto in evidenza per il passo di Basilio» (*ibidem*, 41).

¹⁰⁴⁴ POLITIANUS 1498, ep. V, 2: «Et r quidem littera natura aspera est. Τραχύνει δὲ τὴν ἀκοίην τὸ ρ αἰτ Dionysius» (DIONYS. HAL. *De comp. ver.*, 80, 1). PEROSA 1981, 41 attribuisce erroneamente l'epistola a Poliziano anziché a Bartolomeo Scala. Stando all'apparato dell'edizione USENER-RADERMACHER 1899, 54, la lezione «τὴν ἀκοίην» riportata da Bartolomeo Scala è un'aggiunta del ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. 59.15 (XI sec.), che fu condotto a Firenze dal Lascaris nella seconda metà del 1491. Sulla base della presenza di questa lezione nell'epistola sopra citata, Perosa attribuisce al Poliziano la conoscenza del trattato di Dionigi nella versione tramandata da questo manoscritto. Tale considerazione andrebbe forse rivista, alla luce del fatto che la lettera non fu scritta da Poliziano, bensì, come detto, da Bartolomeo Scala. Va aggiunto, inoltre, che, prima dell'arrivo di questo codice in Italia, a Firenze erano già presenti, in realtà, altri due manoscritti contenenti l'opera integrale di Dionigi (il ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. 59.11 e un altro codice non ancora identificato [per cui vd. ULLMAN-STADTER 1972, 256 n° 1128]), oltre all'epitome conservata, per l'appunto, nel nostro Laur. 60.18. Di fatto sembra, però, che il Poliziano non si sia mai servito di nessuno di questi volumi.

¹⁰⁴⁵ Sul rapporto tra il Laur. 86.19 e il Matr. 4684, oltre a KASSEL 1971, 37-38, cfr. BROCKMANN 1993, 70; FUHRMANN 1965, 71-73. Anche il codice di Madrid si apre, come il Laur. 86.19, con alcune opere di Giorgio Scolario, non le stesse, però, che figurano nel manoscritto fiorentino.

¹⁰⁴⁶ Sono stati in particolare gli editori di Scolario a ritenere il manoscritto un suo autografo. In proposito vd. PETIT-SIDÉRIDÈS-JUGIE 1928-1936, vol. VI, X-XI; vol. VIII, III-IV. Sull'Anonimo 18 vd. HARLFINGER 1971, 419. Sulla questione dell'attribuzione cfr. ancora CHIRON 2000, 27; l'autografia di Scolario era già stata messa in discussione da BRAMBILLASCA 1966, 247-49; cfr. infine gli essenziali rimandi presenti in WIELOCKX 1985, 141, in cui viene messa in dubbio anche l'autografia della famosa nota marginale leggibile al f. 296^r, che è stata considerata come la sottoscrizione dello G. Scolario.

¹⁰⁴⁷ HARLFINGER 1971, 56, 58, 247-50, 413.

¹⁰⁴⁸ Per i riferimenti generali sul codice vd. *in primis* MORAUX 1976, 286-88; per un caso parallelo al nostro codice in quanto a provenienza e destinatario cfr. DE GREGORIO-ELEUTERI 1993, 136 (si descrive il ms. Modena, Biblioteca Estense, Mut. 50, copiato a Costantinopoli per Giorgio Scolario a metà del XV sec. dall'Anonimo 18 Harlfinger).

Ai tre manoscritti ricordati da Fryde dovremmo aggiungerne altri due, entrambi presenti a Firenze ai tempi in cui Angelo Poliziano era attivo: il ms. **Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Laur. 31.14** e **Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 47**.

Il primo menzionato, contenente la *Rhetorica* aristotelica (ff. 21-105) preceduta dalla *Poetica* (ff. 1-20)¹⁰⁴⁹ e seguita dalla *Rhetorica ad Alexandrum* (ff. 107-144) e dai trattati del *corpus* ermogeniano (145-309^v), è un apografo del Cantabrigensis 1298 (F)¹⁰⁵⁰. È opera di Ioannes Rhosos ἰερεὺς di Creta, che vi si dedicò intorno al 1471, forse a Roma¹⁰⁵¹. Nel codice sono presenti diversi *marginalia*, vergati da due mani diverse, la seconda delle quali è stata identificata come quella di Demetrio Calcondila; e proprio attraverso l'umanista greco il codice potrebbe essere passato a Firenze¹⁰⁵².

Nonostante la conoscenza del codice da parte del Calcondila, come sappiamo assai legato al Poliziano, non siamo però in grado di affermare con certezza che il Laur. 31.14 sia stato il principale riferimento dell'umanista di Montepulciano: il passo di *Rhetorica* 1357a 15-19 – leggibile da c. 25^f, r. 27 a 25^v, r. 2 – è formulato, infatti, anche qui allo stesso modo in cui ci viene comunemente trasmesso, ovverosia senza l'aggiunta ἔχειν. Va tuttavia precisata la disposizione 'fisica' della scrittura in questo passo: alla r. 26 di c. 25^f (dunque esattamente nella riga superiore a quella in cui inizia il passo in questione), è presente un altro ἔχειν (quello della locuzione ὡς τὰ πολλὰ ἔχειν ἄλλως di *Rhet.* 1357a 14-15), che viene a collocarsi esattamente sopra τὸ δ'ἐνθύμημα [συλλογισμὸν], e tra lo stesso τὸ δ'ἐνθύμημα e Ἰἐπαγωγὴν che lo precede lo scriba lascia uno spazio piuttosto ampio per inserire il punto in alto (cosa che rappresenta una sua caratteristica grafica costante). La presenza di uno spazio un po' più ampio potrebbe, però, aver forse indotto chi trascriveva a portare lo sguardo sulla riga superiore, integrando così una parola nella frase successiva. Tale ipotesi non sembra comunque essere molto fondata, dal momento che la lezione con ἔχειν è, come abbiamo accennato e come vedremo poco più avanti, ben attestata altrove.

Veniamo ora al **ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 47** (*siglum Co*). Così come il Laur. 60.10, fa parte delle cosiddette 'Fensterhandschriften'¹⁰⁵³, e contiene

¹⁰⁴⁹Non sono molti i manoscritti che tramandano *Rhetorica* e *Poetica* insieme: per una discussione in proposito cfr. IRIGON 1997, 171; per un riferimento al Laur. 31.14 vd. anche HARLFINGER-REINSCH 1970, 42-43. Fa parte di questo gruppo piuttosto ristretto anche il ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Paris. gr. 2038 (anch'esso, secondo Kassel, apografo diretto del Cantabrigensis 1298, per quanto riguarda il testo della *Rhetorica*), per il quale è stato ipotizzato un rapporto orizzontale con il nostro Laur. 31.14. Il ms. di Parigi è stato preparato, a metà del XV sec., da Andronico Callisto (con la collaborazione del Rhosos), per il Cardinal Bessarione, il quale vi ha anche apposto alcuni *marginalia*. In proposito vd. DILLER 1967, 408; HARLFINGER 1971, 72; CENTANNI 1986, 37-58; GAMILLSCHEG-HARLFINGER 1981-97, IIA, 34 n° 25 (per Andronico Callisto); CHIRON 2000, 30.

¹⁰⁵⁰KASSEL 1971, 4, 32-36.

¹⁰⁵¹Vd. MORAUX 1976, 196-97; il primo a identificare il copista con I. Rhosos fu LOBEL 1933, 4, 9, 26-27, smentito poco più tardi da GUDEMAN 1936, 160 n. 26. Pur lasciando un punto interrogativo, lo attribuisce al Rhosos anche CANART 1963, 67; l'identificazione del Rhosos viene, invece, data per certa da BARBOUR 1981, 16 n. 60 («Rhosos copied over 100 manuscripts, dated from at least 1455 to 1497, all in Italy, but many more have been incorrectly ascribed to him; among classical texts certainly copied by him are: Flor. Laur. 31.14 etc.»). Nessuna menzione, invece, in Harlfinger nella lista dei manoscritti legati al Rhosos (HARLFINGER 1971, 415).

¹⁰⁵²Cfr. MORAUX 1976, 196; HARLFINGER 1971, 410 (Harlfinger significativamente ricorda che anche il ms. Cantabrigensis 1298, di cui il Laur. 31.14 è copia, possiede *marginalia* di mano del Calcondila); CHIRON 2000, 26.

¹⁰⁵³KASSEL 1971, 64-69. Si ricorda brevemente che sarebbe copia diretta del perduto codice ε, il quale avrebbe avuto un rapporto di contaminazione indiretta con F.

solamente la *Rhetorica* di Aristotele (ff. 1^r-85^v) e la *Rhetorica ad Alexandrum* (ff. 86^r-127^v). Il manoscritto sarebbe stato vergato nella prima metà del XV sec. (secondo Kassel prima del 1425)¹⁰⁵⁴ dall'anonimo 42 Harlfinger (lo stesso autore del ms. New Haven, Yalensis Zisk. 7), e presenterebbe anche delle annotazioni attribuibili a Demetrio Calcondila¹⁰⁵⁵. L'attribuzione all'anonimo 42 è stata effettuata sulla base della vicinanza non solo grafica, ma anche codicologica, del ms. laurenziano con il summenzionato ms. di Yale, anch'esso, come il nostro, proveniente dalla biblioteca di Antonio Corbinelli¹⁰⁵⁶. La presenza di *marginalia* di mano del Calcondila avvicina il codice all'ambiente del Poliziano, ma nemmeno qui siamo in grado di leggere la lezione riportata dall'umanista: a c. 5^v, rr. 7-11, infatti, si legge chiaramente la lezione comunemente trādita, senza ἔχειν.

Al termine di questo breve resoconto sui manoscritti della *Rhetorica* che potrebbero (o meno) essere stati consultati dal Poliziano, non sembra fuori luogo ipotizzare che, per la stesura di *Enthymema*, egli si sia servito, come testo di riferimento, non tanto di uno dei codici laurenziani, quanto piuttosto del Vat. gr. 1340 o di uno dei suoi apografi, forse anche di una copia perduta o non ancora collazionata dello stesso Vat. 1340. Magari – anzi, con buona probabilità – un tale codice non fu la sua unica fonte per la lettura della *Rhetorica*, ma certamente egli potrebbe averlo utilizzato in aggiunta a quanto trovava a disposizione tra i codici laurenziani.

In secondo luogo, va osservato che – al di là di quanto appare da un primo sguardo allo stemma costruito da Kassel – la lezione 'ἐπαγωγὴν ἔχειν' compare anche nell'*editio Trincavelliana* del 1536¹⁰⁵⁷. L'edizione curata da Giovanni Francesco Trincavelli rappresenta, in effetti, il primo tentativo di riproporre il testo dell'Aldina con l'aiuto del materiale manoscritto: essa registra, infatti, lungo i margini, alcune varianti testuali, e rappresenta, in questo senso, una precoce forma di apparato critico¹⁰⁵⁸. Essa attinge largamente anche dagli scoli, che il curatore conosce proprio attraverso la famiglia di B (Paris. gr. 1869), oltre che dal testo stesso degli apografi diretti e indiretti di B. Per quanto riguarda la lezione 'ἐπαγωγὴν ἔχειν', essa è assolutamente integrata nel testo della stampa, che, in corrispondenza del passo, non riporta alcuna variante marginale. Questo può essere interpretato come prova del fatto che la variante con ἔχειν avesse una certa diffusione ancora nei manoscritti presi a riferimento dal curatore nella prima metà del Cinquecento, per cui risulterebbe alquanto plausibile la sua presenza anche nel materiale consultato dal Poliziano.

¹⁰⁵⁴ *Ibidem*, 5.

¹⁰⁵⁵ HARLFINGER 1971, 420 e MORAUX 1976, 343. Per le note del Calcondila vd. ancora HARLFINGER 1971, 410.

¹⁰⁵⁶ BLUM 1951, 67 n. 19, 75, 77, 103 (viene qui ricordato che si tratta dell'unico manoscritto aristotelico della raccolta del Corbinelli), 108, 118, 161. La raccolta del Corbinelli fu inglobata tra il 1425 e il 1439 in quella della Badia fiorentina, da cui nel 1809 passò alla Laurenziana. In un catalogo della Badia del XVI sec. riportato da Blum viene chiaramente annoverato il nostro codice, che possedeva all'epoca il n. 99.

¹⁰⁵⁷ ARISTOTELIS *De arte rhetorica libri tres*, Venetiis in aedibus Bartholomaei Zanetti Casterzagensis aere vero et diligentia Joannis Francisci Trincaveli, 1536, c. 6^v, rr. 15-16. Dal momento che la stampa non presenta una numerazione delle pagine, seguo la numerazione moderna riportata a mano nell'esemplare da me consultato presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Roma (segnatura: 6. 6. B. 54). Cfr. KASSEL 1971, 99 e stemma in appendice; RAPP 2002, I, 282.

¹⁰⁵⁸ Sulla nascita dell'apparato critico vd. BATTEZZATO 2006.

(v). **Epilogo. Cenni sulla questione dell'entimema nel Cinquecento.** Giunti al termine della nostra indagine sulla storia e le interpretazioni del concetto di entimema nel corso dei secoli, siamo spinti dalla curiosità di procedere ancora un po' oltre Poliziano e il Quattrocento, per cercare di capire se, per l'appunto, dopo il Poliziano, ma prima di Giulio Pace e del suo commentario analitico dell'*Organon* (1597), qualcun altro sia riuscito, così come aveva fatto il nostro Umanista, a portare la questione del valore e del significato dell'entimema su un piano di maggior rigore nell'analisi critico-filologica del termine nel contesto dell'opera aristotelica e a restituire, in tal modo, all'entimema il suo significato più corretto. Ancora una volta, in quest'indagine ci fa da guida soprattutto Green, il cui contributo è stato certamente tra i più determinanti nella comprensione di tanti aspetti della retorica peripatetica dopo Aristotele¹⁰⁵⁹.

Sappiamo bene che nel Cinquecento la discussione sul ruolo della retorica nel contesto delle varie discipline filosofiche, così come quella, alla precedente direttamente legata, riguardante la questione del rapporto tra retorica e dialettica, erano sicuramente all'ordine del giorno nel dibattito accademico. Ce ne offre chiara testimonianza, ad esempio, la celebre disputa che oppose Jacopo Zabarella (Padova, 1533-1589) ad Antonio Riccoboni (Rovigo, 1541-Padova 1599), entrambi docenti presso lo Studio padovano, il primo di logica e filosofia naturale, il secondo di retorica. Zabarella sosteneva, in breve, che la logica fosse la disciplina principale, e perciò la 'più alta' ed importante del *curriculum* di studi, in quanto racchiudeva in sé dialettica, retorica e poetica: queste ultime due *artes*, inoltre, non erano che meri strumenti utili all'uomo nella vita civile. Perciò quando Aristotele parlava della retorica come *παράφωβός* della dialettica e della politica, il Filosofo intendeva dire, secondo Zabarella, che la retorica è solo un ramo del grande albero della dialettica, o una 'figlia' della grande madre dialettica, e che i suoi contenuti sono, di fatto, gli stessi della politica¹⁰⁶⁰. Riccoboni sosteneva, al contrario, che la retorica non fosse una parte della dialettica, né tanto meno dell'etica o della politica: essa era, invece, una scienza del tutto indipendente, che talora 'prende a prestito' elementi della dialettica, o dell'etica, ma solo se essi erano, in quel momento, rilevanti per i suoi fini specifici¹⁰⁶¹.

Dibattiti simili, tutt'altro che rari nelle Università cinquecentesche (soprattutto italiane), ci rendono pienamente coscienti del fatto che la *Rhetorica* aristotelica avesse, in qualche modo, recuperato una sua centralità all'interno del piano di studi universitari: molte delle tematiche affrontate nel trattato non dovevano più essere, quindi, come era avvenuto nei secoli precedenti, neglette, ignorate o fraintese – esse sarebbero state (o almeno, avrebbero dovuto essere), invece, rilette e ridiscusse in modo nuovo.

Tra queste, quella che ci sta maggiormente a cuore è, naturalmente, la questione dell'entimema. Essa va, però, sempre e comunque analizzata proprio tenendo conto degli sviluppi del dibattito rinascimentale sul rapporto tra retorica, dialettica e filosofia (quello stesso dibattito di cui la disputa epistolare del 1485 tra Pico ed Ermolao costituiva già chiaro esempio): è questo il contesto, infatti, in cui essa viene affrontata, ed è da questo dibattito che si alimenta, perciò solo all'interno di una tale riflessione essa può essere intesa nella maniera più corretta (e più completa) possibile.

¹⁰⁵⁹ Cfr. ancora, in particolare, GREEN 1994, cui rimanderemo anche *infra*.

¹⁰⁶⁰ Il pensiero di Zabarella è qui espresso in forma estremamente sintetica. Per approfondimenti e rimandi puntuali relativi alle affermazioni del filosofo padovano in merito a quest'importante questione si rimanda ancora a GREEN 1994, 338-39; inoltre cfr. BOTTIN 1973; POPPI 1991; BERTI 1992.

¹⁰⁶¹ Vd. GREEN 1994, 339-40 per approfondimenti e precisi rimandi testuali; cfr. anche SANTORO 1970.

Lawrence Green, osservando, in generale, i progressi dell'esegesi aristotelica nel Cinquecento, scrive che, intorno alla metà del XVI secolo, i commentatori rinascimentali erano, tutto sommato, ormai conscî della complessa storia della nozione di entimema; tuttavia essi continuavano (lo vedremo poco oltre più nel dettaglio) a fare affidamento sulla dottrina del 'sillogismo troncato' e a trattare l'entimema in tal modo, foss'anche come ultima spiegazione possibile della sua differenza dal sillogismo canonico¹⁰⁶². Tra i primi e più evidenti esempî di questo tipo riportati dallo studioso vi è quello di **Daniello Barbaro** (Venezia, 1514-1570) che, nel suo commento alla traduzione della *Rhetorica* di Aristotele ad opera dello zio Ermolao, discutendo nel dettaglio dell'entimema, lo tratterà ancora a tutti gli effetti come un sillogismo abbreviato¹⁰⁶³.

La menzione del commento di Daniello porta brevemente la nostra attenzione sulla **traduzione della *Rhetorica* aristotelica ad opera di Ermolao** (che, completata nel 1474, fu data alle stampe nel 1544 con il commento del nipote), la quale fu anche la prima versione del trattato aristotelico redatta con criteri umanistici e volta ad eliminare i 'barbarismi' che avevano caratterizzato le traduzioni medievali. Ai fini del contesto in cui si muove la nostra discussione è molto interessante osservare, riguardo alla traduzione del Barbaro, un aspetto che alcuni studiosi hanno messo in evidenza nei loro contributi più recenti¹⁰⁶⁴: di fronte alla frase di apertura dell'opera, «ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῆ διαλεκτικῆ»¹⁰⁶⁵, Ermolao Barbaro scelse di tradurre «ἀντίστροφος» con «quasi altera pars»¹⁰⁶⁶. Si tratta della stessa traduzione usata da Cicerone, nell'*Orator* (ritrovato, assieme al *corpus* delle opere retoriche ciceroniane, da Gasparino Barzizza negli anni Venti del Quattrocento), proprio per rendere l'aristotelico «ἀντίστροφος τῆ διαλεκτικῆ»¹⁰⁶⁷. Come ha messo in evidenza Molinari, definire la retorica «quasi altera pars» della

¹⁰⁶² GREEN 1994, 340.

¹⁰⁶³ Cfr. ancora GREEN 1994, 340-41 e i passi cui l'autore rimanda nel testo. Il commento di Daniello (per cui vd. HERMOLAUS-DANIEL BARBARUS 1545) è assai significativo per la storia della ricezione della *Rhetorica* aristotelica nell'Occidente latino. In esso si ritrovano, infatti, come ha è stato messo in evidenza da Green, una rielaborazione e uno sviluppo dei tre principali modi in cui – come abbiamo visto – il trattato greco fu 'originariamente' inteso nel momento della sua reintroduzione nel dibattito culturale dell'Occidente (quindi nella prima metà del XV sec.): vi sono (1) un chiaro tentativo di rendere Aristotele coerente con le dottrine espresse da Cicerone e Quintiliano; (2) un evidente desiderio di trovare una concordia tra Platone ed Aristotele, superando le difficoltà rappresentate dal confronto con la dottrina retorica ermogeniana portata in Occidente dagli emigrati greci; infine (3) la costante preoccupazione legata a come trattare gli aspetti etici e psicologici presenti e descritti nel trattato aristotelico. Vd. GREEN 1994, 333-35.

¹⁰⁶⁴ Vd. GREEN 1994, 337; MOLINARI 2012, 120 n. 9; ID. 2014, 97.

¹⁰⁶⁵ ARISTOT. *Rhet.* 1354a 1.

¹⁰⁶⁶ HERMOLAUS-DANIEL BARBARUS 1545, 541.

¹⁰⁶⁷ CIC. *Or.* 114: «Aristoteles principio *Artis rhetoricae* dicit illam artem quasi ex altera parte respondere dialecticae». La traduzione di Cicerone fu presa a modello, nel Cinquecento, anche per la resa di un'altra espressione aristotelica di comprensione non immediata, ovverosia la definizione di entimema come «σῶμα τῆς πίστεως» [in proposito cfr. §1.a *supra*]. Tale espressione aveva stimolato, infatti, nel Rinascimento, un dibattito piuttosto acceso riguardo al suo significato e, quindi, alla sua corretta traduzione in latino [vd. GREEN 1994, 345-36 con i riferimenti testuali riportati nel testo]. Al fine di comprendere meglio il senso della definizione di entimema come (letteralmente inteso) '*corpus probationis*', i commentatori rinascimentali avevano adottato per lo più la visione ciceroniana, secondo cui Aristotele, con quest'espressione, voleva riferirsi alla forza e al vigore dell'entimema (così fa, per es., Piero Vettori commentando la *Rhetorica* aristotelica: «Cupiens igitur Aristoteles ostendere robur enthymematum et imbecillitatem aliarum partium, eleganter acuteque hoc verbo usus est» [VETTORI 1548, 7]; in proposito cfr. anche gli altri significativi esempî riportati da GREEN 1994, 344-45; più in generale, per un approfondimento sull'interpretazione della metafora del 'corpo' come 'sostanza' contrapposta agli accidenti in Avicenna e Piero Vettori cfr. i luoghi citati in RAPP 2002, II, 42-43). Secondo Green, in questo panorama merita una speciale attenzione l'interpretazione di Marc Antoine Muret (1526-1585), il quale rese «σῶμα τῆς πίστεως» con l'espressione «qui faciendae fidei nervus est» [MURET 1585, 2; vd. anche GREEN 1994, 345]. La scelta interpretativa del filologo francese è legata, però – e questo risulta particolarmente interessante –,

dialettica (e quindi della stessa filosofia) equivaleva, in pratica, a porre un *mutuus nexus* (come l'aveva definito Pico nella sua lettera *De genere dicendi philosophorum* al Barbaro) tra retorica e filosofia: la scelta di questa traduzione era, in sostanza, un modo per sviluppare – e, in un certo senso, prendere una posizione, per l'appunto, sul grande e complesso problema del rapporto tra filosofia e retorica, quello stesso problema che un po' di tempo dopo avrebbe ancora continuato a contrapporre fortemente (lo abbiamo appena ricordato) tanti docenti universitari come Zabarella e Riccoboni, e che è anche, più in generale, il problema del rapporto tra verità ed espressione, tra verità e linguaggio¹⁰⁶⁸. La questione del rapporto tra retore e filosofo - e quindi della valenza dimostrativa dei linguaggi della filosofia e della retorica, ma anche della poesia - era già ben presente in tutta la disputa tra Platonici e Aristotelici, ed è proprio la ridefinizione di questo rapporto (che in Pico, così come in Poliziano, determina la valenza filosofica della poesia, 'nutrice' dell'umanità e madre di ogni sapere¹⁰⁶⁹) a proporre l'urgenza di tornare ad esaminare il significato aristotelico dell'entimema come sillogismo derivante da premesse probabili (non necessarie) e da segni¹⁰⁷⁰.

Furono molti, infatti, tra gli intellettuali, soprattutto docenti universitari, ad occuparsi, come aveva fatto, a suo tempo, il Poliziano, nello specifico dell'entimema, del suo valore e della sua definizione. Tutti, però, pur nella varietà dell'impostazione generale dei loro studi, continuarono a considerarlo un sillogismo abbreviato.

Il primo su cui, con Green, desideriamo richiamare brevemente l'attenzione è **Pier Vettori** (Firenze, 1499-1585). Nei suoi *Commentarii in tres libros Aristotelis de arte dicendi* (1548) il filologo italiano si confronta con il problema del numero delle premesse dell'entimema e ammette l'impossibilità di comprendere che cosa Aristotele intendesse esattamente con il «πολλάκις» di *Rhet.* 1357a 15-17: se l'entimema ha, di fatto, sempre un numero di premesse inferiore rispetto al sillogismo canonico, perché Aristotele, nel definirne la composizione, usa «πολλάκις» e non «ἀεί»?

alla sua decisione di emendare il testo aristotelico, correggendo «σῶμα» in «ῥῶμα». Nel suo commento ai primi due libri della *Rhetorica* di Aristotele egli aveva, infatti, annotato: «Legendum ῥῶμα, ut et in vetere libro legere memini. Eodem modo corrupta est haec ipsa vox apud Plutarchum in *Pelopida*, in extremo: οὐ κατέσχε τῷ λογισμῷ τὴν ὀργήν, ἀλλὰ πρὸς τὴν βλέψιν ἀναφλεχθεῖς, καὶ τῷ θυμῷ παραδοὺς τὸ ῥῶμα καὶ τὴν ἡγεμονίαν τῆς πράξεως [PLUT. *Pel.* 32, 9]. Vulgo σῶμα, male legitur. Idem autem reprehendit et Quintilianus in rhetoribus aetatis suae» [MURET 1602, 191]. La correzione di Muret fu rifiutata dai suoi contemporanei; tuttavia non accettarla significava, in realtà, in un certo modo, anche mettere in discussione la lunga, solida e documentata tradizione che intendeva «σῶμα» come «nervus». In effetti anche Giorgio di Trebisonda aveva tradotto «σῶμα τῆς πίστεως» con «nervus persuasionis» (TRAPEZUNTIUS 1530, f. 4^v, r. 1: «Ii de enthymematibus, quae persuasionis sunt nervi, nihil dicunt»; cfr. ARISTOT. *Rhet.* 1354a 15: «οἱ δὲ περὶ μὲν ἐνθυμημάτων οὐδὲν λέγουσιν, ὅπερ ἐστὶ σῶμα τῆς πίστεως»; per alcuni esempi cinquecenteschi vd. ancora GREEN 1994, 345); di conseguenza, molti filologi rinascimentali si impegnarono nel delineare un'analogia tra le parti dell'entimema e le parti del corpo (a questo si dedicò in particolare Antonio Riccoboni; in proposito cfr. ancora i riferimenti in GREEN 1994, 345, n. 85).

¹⁰⁶⁸ MOLINARI 2012, 120; ID. 2014, 97-98. GREEN 1994, 337 osserva, inoltre, che, se la traduzione di Ermolao Barbaro sembrava quasi contrapporre retorica e dialettica, il commento di Daniello a questo stesso passo appariva, invece, come un tentativo di mettere le due discipline sullo stesso piano (HERMOLAUS-DANIEL BARBARUS 1545, 14: «rhetoricam et dialecticam similes esse»), considerandole affini. «Daniello – scrive ancora GREEN 1994, 337 - draws some distinctions in an effort to reconcile these positions [scil. la sua e quella dello zio] [...]. He says that Alexander of Aphrodisias and Averroes both saw similarity by virtue of looking at the material of the two disciplines, while Cicero saw contrariety by looking at the form. Thus, for Daniello Barbaro, it's a matter of how one chooses to look at the problem».

¹⁰⁶⁹ POLIZIANO, *Nutricia*, vv. 73-74.

¹⁰⁷⁰ Sono debitrice a Jonathan Molinari di diversi spunti di riflessione in proposito; per ulteriori approfondimenti si rimanda a MOLINARI 2012, 125-26; ID. 2014, 129-30.

«Cur saepenumero ex paucioribus, quam primus syllogismus, constare tradat enthymema, diligenter quaerendum: hoc non perpetuum videbatur; nec posse enthymema illud vere appellari, quod ambas propositiones haberet»¹⁰⁷¹.

Per sua stessa definizione e costituzione, dunque, l'entimema, secondo Pier Vettori, ha una premessa e una conclusione (è solo il sillogismo a constare di tre parti) - quel «πολλάκις» resta, dunque, a suo parere, completamente incomprensibile¹⁰⁷².

Di sillogismo incompleto parla anche **Jacopo Zabarella** occupandosi dell'entimema in maniera molto tradizionale:

«Enthymema est syllogismus imperfectus constans ex verisimilibus vel ex signis. Imperfectus est quia deest ei altera propositio vel maior, vel minor, quae ut nota omittitur, unde etiam dictum est enthymema quasi ἐν θυμῷ, id est in animo, quia propositio, quae omittitur, in animo manet»¹⁰⁷³.

Secondo il filosofo padovano l'omissione di una delle premesse costituirebbe, tra l'altro, un utile espediente per catturare meglio l'attenzione dell'uditorio, stimolandone la riflessione, e, quindi, adulandolo in quanto capace di cogliere anche i sottintesi:

«Vult enim per alterius propositionis omissionem laudare auditores, et ab eis hac ratione benevolentiam captare; eos namque significat expertos et eruditos viros esse, et qui multa noscant, quae ipsis enarrare non opus sit»¹⁰⁷⁴.

Apparentemente l'autore non ha difficoltà con il passo di *Rhet.* 1357a 15-17, che egli considera comunque il «locus classicus» per la comprensione dell'entimema in rapporto al sillogismo - dal suo punto di vista, il «πολλάκις ἐλαττόνων» non è che un'ulteriore conferma della brevità del primo rispetto al secondo¹⁰⁷⁵.

Decisamente più complesso e contorto, invece, il modo in cui **Antonio Riccoboni** si pone di fronte alla questione. A suo parere, un oratore può costruire la propria argomentazione utilizzando un numero praticamente indefinito di premesse. Quando le riduce a 'poche' (nella fattispecie, a due, seguite dalla relativa conclusione), ecco che egli ha, in qualche modo, portato a perfezione il suo sillogismo. Ma naturalmente è assurdo ritenere che un entimema abbia lo stesso numero di parti del sillogismo; e benché un oratore sia assolutamente libero di utilizzare il sillogismo in qualunque discorso (e in qualsiasi momento del discorso), nulla cambierà il fatto che questo, se è, per l'appunto, un sillogismo, sia sempre costituito da tre parti - e non sia, per assurdo, un 'entimema tripartito'. Lo strumento più affine all'oratore resta, di fatto, sempre l'entimema, che, pur nella somiglianza con il sillogismo, procede, però, da un numero inferiore di premesse:

«Enthymema vero syllogismum. Et ex paucis, id est similiter contingit concludere, et colligere ex paucis, et saepe paucioribus, quam ex quibus est primus syllogismus. Itaque illud, ex paucis intelligimus de syllogismo perfecto, qui non tam saepe ab oratoribus usurpatur; et illud, ex paucioribus, de enthymemate, quo saepe utuntur oratores. Nec discedimus a verbis Aristotelis. Nec illud absurdi admittimus, ut enthymema esse quandoque ex totidem dicatur, ex quot est syllogismus perfectus. [...] Quae dubitatio ita explicatores torsit, ut alios adduxerit ad suam ipsorum hac de re ignorantiam

¹⁰⁷¹ VETTORI 1548, 43.

¹⁰⁷² Cfr. anche GREEN 1994, 342.

¹⁰⁷³ ZABARELLA 1579, 2. 169.

¹⁰⁷⁴ ZABARELLA 1578, I. 88e.

¹⁰⁷⁵ Vd. ancora GREEN 1994, 342 con i relativi riferimenti bibliografici.

consistendam, alios, et quidem arrogatiores, et impudentiores ad ea tradenda quae repugnare naturae enthymematis, et Peripateticae doctrinae videantur»¹⁰⁷⁶.

La nota polemica contro chi mostra un'opinione diversa rispetto a quella appena enunciata è sintomatica di un forte disaccordo, ben presente tra gli studiosi, riguardo all'interpretazione di questo problema, e manifesta, al contempo, un certo senso di frustrazione di fronte all'impossibilità di chiarire in maniera veramente convincente la questione del numero delle premesse dell'entimema.

In questo contesto, **Marcantonio Maioragio** (1514-Milano, 1555) è, invece, capace di distinguersi esprimendo, di fronte alla lettura del testo aristotelico, forti perplessità riguardo alla dottrina tradizionale dell'entimema:

«Omnes enim aiunt in enthymemate *semper* alteram propositiones deesse, atque ideo vocari syllogismum imperfectum. Quod si verum esset, profecto dixisset Aristoteles semper ex paucioribus constare, non autem saepe, *nunc cum dicat saepe constare ex paucioribus, ostendit aliquando etiam ex totidem, aut fortasse ex pluribus constare*»¹⁰⁷⁷.

Egli è del tutto convinto, infatti, che l'entimema aristotelico possa avere lo stesso numero di premesse del sillogismo; ma soprattutto crede che un sillogismo diventi entimema quando l'ordine delle sue proposizioni è invertito o mescolato:

«Cum enim movere animos velint, oratores in enthymemate priore loco ponunt conclusionem, quam addita ratione probant. Illa autem ratio plerumque est minor propositio, ut 'iure interfectus est Clodius, quia fuit insidiator'; 'dignus est supplicio Catilina, quoniam in patria coniuravit'. Hoc est igitur quod ait Aristoteles, ex paucis enthymema fieri, quia maiori ex parte fit, ex una propositione cum ratione adiuncta»¹⁰⁷⁸.

Benché il Maioragio sia stato in grado di superare le difficoltà, e anche una certa 'ottusità' della dottrina tradizionale dell'entimema, egli non arriva, comunque, del tutto chiaramente ad identificare, come elemento distintivo dell'entimema rispetto al sillogismo, il fatto di derivare da premesse verosimili e da segni.

La voce del Poliziano resta, quindi, nel panorama del Rinascimento, del tutto isolata, e si dovrà aspettare la fine del Cinquecento, con il commento di Giulio Pace all'*Organon*, per trovare la prima vera e propria messa in discussione (dopo quella dell'Ambrogini), sul piano critico-filologico, della teoria dell'entimema come sillogismo abbreviato. Ancora per molto tempo, dunque, traduttori e commentatori aristotelici avranno difficoltà nel definire l'entimema e lo riterranno, in qualche modo, un sillogismo 'di serie B' rispetto al sillogismo canonico, o a qualsiasi altro tipo di

¹⁰⁷⁶ RICCOBONI 1606, 63-64. Corsivi miei.

¹⁰⁷⁷ MAIORAGIUS 1572, 33. Corsivi miei.

¹⁰⁷⁸ MAIORAGIUS 1572, 34. GREEN 1994, 343 ricorda che Riccoboni rispose a quest'affermazione del Maioragio dicendo che, da Filopono in avanti, tutti i commentatori si erano mostrati d'accordo riguardo al fatto che l'ordine delle proposizioni non sia rilevante ai fini di stabilire se si tratta di entimema o di sillogismo. Vd. RICCOBONI 1606, 58: «Formam syllogismi vitare existimat Maioragius, et in enthymema pertransire, si conclusionis et propositionum ordo convertatur. Tamen communis dialecticorum opinio est, ordinem propositionum immutatum non immutare modum syllogismi. Et Philoponus, gravissimus auctor, scribit posse nos, usu iam recepto, praepone minorem maiori in hunc modum: 'Omnis homo animal, omne animal substantia, omnis homo substantia'. Atque, si ex minori termino sumatur initium, ex hoc etiam inchoandam conclusionem ad hunc modum: 'Iustitia est virtus, virtus amabilis, iustitia amabilis'; et ipse Aristoteles affirmat hanc argumentationem, in qua ponitur prima conclusio, secunda maior, tertia minor, esse syllogismus, non enthymema: 'Pittacus liberalis, honoris cupidi liberales, Pittacus honoris cupidus'. Nihilque prohibet, quominus in syllogismo ponatur prima conclusio, secunda minor, tertia maior (quod saepe vel ab ipsis philophis fieri solet), et tamen sit syllogismus, quia habet omnia ea, quae in syllogismo requiruntur»

argomentazione logica che proceda in forma sillogistica. Così tanto avanti era andato il Poliziano nelle sue lezioni su Aristotele presso lo Studio fiorentino da anticipare di secoli l'esegesi moderna.

Bibliografia citata

- ACHARD 1989
ACHARD, GUY, *Rhétorique à Herennius*, texte établi et traduit par GUY ACHARD, Paris 1989.
- ADAMSON 2013
ADAMSON, PETER, *One of a kind: Plotinus and Porphyry on unique instantiation*, in CHIARADONNA-GALLUZZO 2013 (vd.), 329-351.
- ADEMOLLO 2013
ADEMOLLO, FRANCESCO, *Plato's conception of the forms: some remarks*, in CHIARADONNA-GALLUZZO 2013, 41-86.
- AGATI 1996
AGATI, M. LUISA, *Le integrazioni di Giovanni Onorio da Maglie*, in CONCA, FABRIZIO (a cura di), *Byzantina Mediolanensia*. V congresso nazionale di studi bizantini, Milano, 19-22 ottobre 1994, Soveria Mannelli-Messina 1996, 13-26.
- AGATI 1997
AGATI, M. LUISA, *I manoscritti restaurati da Giovanni Onorio da Maglie*, «Bollettino dei Classici» 18 (1997), 5-41.
- AGATI 2001
AGATI, M. LUISA, *Giovanni Onorio da Maglie copista greco (1535-1563)*, Roma 2001.
- AKKERMAN-VANDERJAGT-VAN DER LAAN 1999
AKKERMAN, FOKKE-VANDERJAGT, ARJO J.-VAN DER LAAN, ADRIE H., (eds.) *Northern Humanism in European context, 1469-1625*, Leiden-Boston-Köln 1999.
- ALBERIGO 1991
ALBERIGO, GIUSEPPE (a cura di), *Christian unity: the Council of Ferrara-Firenze, 1438/39-1989*, Leuven 1991.
- AOUAD 1994
AOUAD, MAROUN, *Les fondements de la Rhétorique d'Aristote reconsidérés par Averroès dans l'abrégé de la rhétorique, ou le développement du concept de "point de vue immédiat"*, in FORTENBAUGH-MIRHADY 1994 (vd.), 261-313.
- ARNESANO 2006
ARNESANO, DANIELE, *Aristotele in terra d'Otranto. I manoscritti fra XIII e XIV secolo*, «Segno e testo» 4 (2006), 149-190.
- ARNESANO 2011
ARNESANO, DANIELE, *Ermogene e la cerchia erudita. Manoscritti di contenuto retorico in Terra d'Otranto*, in *La tradizione dei testi greci in Italia meridionale. Filagato da Cerami philosophos e didaskalos. Copisti, lettori, eruditi in Puglia tra XII e XVI secolo*, a cura di NUNZIO BIANCHI, Bari 2011, 95-111.
- ARNESANO-SCIARRA 2010
ARNESANO, DANIELE-SCIARRA, ELISABETTA, *Libri e testi di scuola in Terra d'Otranto*, in DEL CORSO-PECERE 2010 (vd.), 425-473.
- ASCANI 2006
ASCANI, ALESSIA, *'De sermone figurato quaestio rhetorica'. Per un'ipotesi di pragmatica linguistica antica*, tesi di Dottorato discussa nell'anno accademico 2005-2006 presso la Scuola di Dottorato in Lettere Classiche della Vrije Universiteit Amsterdam, relatore Prof. GERARD J. BOTER.
- AUJAC 1974
AUJAC, GERMAINE, *Recherches sur la tradition du Περί συνθέσεως ὀνομάτων de Denys d'Halicarnasse*, «Revue d'histoire des textes» 4 (1974), 1-44.
- AVERROES 1507
ARISTOTELIS *Opera AVERROE* interprete, Venetiis 1507.

- AVESANI 1986
 AVESANI, RINO (a cura di), *Francesco Filelfo nel V centenario della morte*. Atti del XVII Convegno di studi maceratesi, Tolentino, 27-30 settembre 1981, Padova 1986.
- AVEZZÙ 1982
 ALCIDAMANTE, *Orazioni e frammenti*, testo, introduzione traduzione e note a cura di GUIDO AVEZZÙ, «Bollettino dell'Istituto di Filologia greca. Università di Padova», Roma 1982.
- BALDASSARRI 1984
 BALDASSARRI, MARIANO, *Introduzione alla logica stoica*, Como 1984.
- BALDASSARRI 1986^a
 DIOGENE LAERZIO, *Dalle «Vite dei filosofi» VII*, a cura di MARIANO BALDASSARRI, Como 1986.
- BALDASSARRI 1986^b
 ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Dal commento agli 'Analitici primi'. Dal commento ai 'Topici'*, a cura di MARIANO BALDASSARRI, Como 1986.
- BALDASSARRI 1987
 BALDASSARRI, MARIANO, *Plotino. I commentatori aristotelici tardi. Boezio*, Como 1987.
- BALDASSARRI-MOTOLESE-PROCACCIOLI-RUSSO 2008
 BALDASSARRI, GUIDO-MOTOLESE, MATTEO-PROCACCIOLI, PAOLO-RUSSO, EMILIO (a cura di), «*Di mano propria*». *Gli autografi dei letterati italiani*. Atti del Convegno internazionale di Forlì, 24-27 novembre 2008, in collaborazione con il Dipartimento di Italianistica dell'Università di Padova, Roma 2008.
- BARBIER 2004
 BARBIER, FRÉDÉRIC, *Storia del libro. Dall'antichità al XX sec.* Postfazione di MARIO INFELICE, Bari 2004.
- BARBOUR 1981
 BARBOUR, RUTH, *Greek literary hands, A. D. 400-1600*, Oxford 1981.
- BARNES 1981
 BARNES, JONATHAN, *Proof and the syllogism*, in *Aristotle on science: the Posterior Analytics*, Padova 1981, 17-59.
- BARNES 2003
 PORPHYRY, *Isagoge*, translated with an introduction and commentary by JONATHAN BARNES, Oxford 2003.
- BARTHES 1970
 BARTHES, ROLAND, *La retorica antica. Alle origini del linguaggio letterario e delle tecniche di comunicazione*, traduzione italiana di PAOLO FABBRI, Milano 1970.
- BARWICK 1965
 BARWICK, KARL, *Probleme in den rhet. LL. Ciceros und der Rhetorik der sogenannten Auctor ad Herennium*, «Philologus» 109 (1965), 57-74.
- BATAILLON 2008
 BATAILLON, LOUIS-JACQUES, *Sur Aristote et le Mont Saint-Michel. Notes de lecture*, in CELEYRETTE, JEAN-LEJBOWICZ, MAX (eds.), *L'Islam médiéval en terres chrétiennes. Science et idéologie*, Lille 2008, 105-114.
- BATTEZZATO 2006
 BATTEZZATO, LUIGI, *Renaissance Philology: Johannes Livineius (1546-1599) and the birth of the Apparatus Criticus*, in LIGOTA, CHRISTOPHER-QUANTIN, JEAN-LOUIS (eds.), *History of Scholarship: a selection of Papers from the Seminar on the History of Scholarship held annually at the Warburg Institute*, Oxford 2006, 76-111.
- BAUSI 1996^a
 ANGELO POLIZIANO, *Silvae*, a cura di FRANCESCO BAUSI, Firenze 1996.
- BAUSI 1996^b
 BAUSI, FRANCESCO, *Nec rhetor neque philosophus. Fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-87)*, Firenze 1996.
- BAUSI 1998

- ERMOLAO BARBARO-GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Filosofia o eloquenza?*, a cura di FRANCESCO BAUSI, Napoli 1998.
- BAUSI 2000
GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Opere complete* [versione su CD], a cura di FRANCESCO BAUSI, Nino Aragno Editore 2000.
- BEAUD GAMBIER-FOSSIER 1977
BEAUD-GAMBIER, MARIE-JOSÉ-FOSSIER, LUCIE (réalisé par), *Guide pour l'élaboration d'une notice de manuscrit*, Paris 1977.
- BEKKER 1831
Aristoteles graece ex recensione IMMANUELIS BEKKERI, Berolini 1831.
- BELTRANI 1886
BELTRANI, GIOVANNI, *I libri di Fulvio Orsini nella Biblioteca Vaticana*, Roma 1886.
- BERTI 1981
BERTI, ENRICO (ed.), *Aristotle on science: the Posterior Analytics*. Proceedings of the 8th Symposium Aristotelicum held in Padua from Sept. 7th to 15th, 1978, Padova 1981.
- BERTI 1989
BERTI, ENRICO, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari 1989.
- BERTI 1992
BERTI, ENRICO, *Metafisica e dialettica nel Commento di Giacomo Zabarella agli Analitici posteriori*, in «Giornale di metafisica», 14 (1992), 225-244.
- BERTOZZI 1989
BERTOZZI, MARCO, *Il convito di Ferrara. Giorgio Gemisto Pletone e il mito del paganesimo antico ai tempi del Concilio*, in CASTELLI 1989 (vd.), 133-141.
- BESOMI-REGOLIOSI 1986
BESOMI, OTTAVIO-REGOLIOSI, MARIANGELA (a cura di), *Lorenzo Valla e l'umanesimo italiano*. Atti del Convegno internazionale di studi umanistici (Parma, 18-19 ottobre 1984), Padova 1986.
- BIANCA 1986
BIANCA, CONCETTA, *Auctoritas e veritas: il Filelfo e le dispute fra platonici e aristotelici*, in AVESANI 1986 (vd.), 207-248.
- BIANCA 1999
BIANCA, CONCETTA, *Da Bisanzio a Roma. Studi sul Cardinal Bessarione*, Roma 1999.
- BIANCHI 1996
BIANCHI, LUCA, «*Interpretare Aristotele con Aristotele*»: percorsi dell'ermeneutica filosofica nel Rinascimento, «Rivista di storia della filosofia», 51 (1996), 5-27.
- BIANCONI 2003
BIANCONI, DANIELE, *Eracle e Iolao. Aspetti della collaborazione tra copisti nell'età dei Paleologi*, «Byzantinische Zeitschrift» 96, Heft 2 (2003), 521-558.
- BIANCONI 2008
BIANCONI, DANIELE, *Umanesimi d'Oriente e d'Occidente. Massimo Planude e Francesco Petrarca*, «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Rendiconti», s. IX, 19 (2008), 435-465.
- BIANCONI 2010
BIANCONI, DANIELE, *Erudizione e didattica nella tarda Bisanzio*, in DEL CORSO-PECERE 2010 (vd.), 475-512.
- BIGLIAZZI-DILLON BUSSI-SAVINO-SCAPECCHI 1994
BIGLIAZZI, LUCIANA-DILLON BUSSI, ANGELA-SAVINO, GIANCARLO-SCAPECCHI, PIERO (a cura di), *Aldo Manuzio tipografo, 1494-1515*, Biblioteca Medicea Laurenziana, 17 giugno-30 luglio 1994, Firenze 1994.
- BILLANOVICH 1976

- BILLANOVICH, GUIDO, *Il preumanesimo padovano*, in FOLENA, GIANFRANCO (a cura di), *Storia della cultura veneta*, II. *Il Trecento*, a cura di GIROLAMO ARNALDI, Vicenza 1976, 19-110.
- BIONE 1965
BIONE, CESARE, *I più antichi trattati di arte retorica in lingua latina. Intorno alla Rhetorica ad Herennium e al trattato ciceroniano De inventione*, ed. an. Roma 1965.
- BLACK 1990
BLACK, DEBORAH L., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden 1990.
- BLOSS 1874
BLOSS, FRIEDRICH, *Die attische Beredsamkeit. II Abteilung. Isokrates und Isaios*, Leipzig 1874.
- BLOSS 1881²
ANTIPHONTIS *Orationes et fragmenta, adiunctis GORGIAE, ANTISTHENIS, ALCIDAMANTIS declamationibus*, ed. FRIDERICUS BLOSS, editio altera correctior, Lipsiae 1881.
- BLUM 1951
BLUM, RUDOLF, *La biblioteca della Badia fiorentina e i codici di Antonio Corbinelli*, «Studi e testi» 155 (1951).
- BLUM 1988
GEORGIOS GEMISTOS PLETHON, *Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355-1452)*, übersetzt und erläutert von WILHELM BLUM, Stuttgart 1988.
- BLUME 1824
BLUME, D. FRIEDRICH, *Iter italicum*, Berlin-Stettin 1824.
- BOBZIEN 2002^a
BOBZIEN, SUZANNE, *A Greek parallel to Boethius' De hypotheticis syllogismis*, «Mnemosyne», IV s., 55/3 (2002), 285-300.
- BOBZIEN 2002^b
BOBZIEN, SUZANNE, *Pre-stoic hypothetical syllogistic in Galen's Institutio logica*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 45, suppl. 77. *The unknown Galen* (2002), 57-72.
- BOCHEŃSKI 1947
BOCHEŃSKI, JÓZEF M., *La logique de Théophraste*, Fribourg 1947.
- BOEHNER 1974
GUILLELMI DE OCKHAM *Summa Logicae*, ediderunt PHILOTEUS BOEHNER, GEDEON GÁL, STEPHANUS BROWN, St. Bonaventure, New York 1974.
- BOGESS 1971
BOGESS, WILLIAM, *Hermannus Alemannus's rhetorical translations*, «Viator. Medieval and Renaissance Studies» 2 (1971), 227-50.
- BONAZZI 2013
BONAZZI, MAURO, *Universals before Universals: some remarks on Plato in his context*, in CHIARADONNA-GALLUZZO 2013, 23-40.
- BONITZ 1955
BONITZ, HERMANN, *Index aristotelicus*, II ed., Graz 1955.
- BONTADINI-SACCHI 2006
BONTADINI, G.-SACCHI, D., *Categoria*, in MELCHIORRE, VIRGILIO (a cura di), *Enciclopedia filosofica*, II, Milano 2006, 1718-1728.
- BOSSIER-BRAMS 1990
ARISTOTELIS *Physica. Translatio vetus*, ed. FERNAND BOSSIER-JOZEF BRAMS (*Aristoteles Latinus* VII. 1, fasc. II), Leiden-New York 1990.
- BOTTIN 1973

- BOTTIN, FRANCESCO, *Nota sulla natura della logica in Giacomo Zabarella*, «Giornale critico della filosofia Italiana», 54 (1973), 39-51.
- BOUMAN 1844
BOUMAN, HERMANNUS, *Geschiedenis van de voormalige geldersche hoogeschool en hare hoogleraren*, Utrecht 1844.
- BRAET 1989
BRAET, ANTOINE C., *Variationen zur Statuslehre von Hermagoras bei Cicero*, «Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric», 7, n. 3 (1989), 239-59.
- BRAET 2004
BRAET, ANTOINE C., *Hermagoras and the Epicheireme*, «Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric», 22, n. 4 (2004), 327-47.
- BRAET 2007
BRAET, ANTOINE C., *The oldest extant rhetorical contribution to the study of fallacies (Cicero On invention, I. 78-96 and Rhetoric to Herennius, II. 31-46: reducible to Hermagoras?)*, «Philosophy & Rhetoric», 40, n. 4 (2007), 416-33.
- BRAMBILLASCA 1966
BRAMBILLASCA, GAETANO, *Sulla traduzione greca di Giorgio Scolario al commento di S. Tommaso al De anima*, «Aevum» 40 (1966), 242-253.
- BRANCA 1943
BARBARO, ERMOLAO, *Epistolae, orationes et carmina*, edizione critica a cura di VITTORE BRANCA, 2 voll., Firenze 1943.
- BRANCA 1963
BRANCA, VITTORE, *Ermolao Barbaro e l'Umanesimo veneziano*, in *Umanesimo europeo e Umanesimo veneziano*, a cura di VITTORE BRANCA, Firenze 1963, 193-202.
- BRANCA-PASTORE STOCCHI 1972
POLIZIANO, ANGELO, *Miscellaneorum centuria secunda*, I. *Introduzione*; II. *Facsimile dell'autografo*; III. *Trascrizione sussidiaria alla lettura del facsimile*; IV. *Edizione critica*, a cura di VITTORE BRANCA e MANLIO PASTORE STOCCHI, Firenze 1972.
- BRANDES 1989
BRANDES, PAUL D., *A history of Aristotle's Rhetoric with a bibliography of early printings*, London 1989.
- BRAVO GARCÍA 1986
BRAVO GARCÍA, ANTONIO, *Marcos Musuro y el Aristotelismo: a propósito del Escorialensis Φ II 6 (203)*, «Estudios clásicos» 89 (1986), 291-297.
- BRAVO GARCÍA-PÉREZ MARTÍN 2010
BRAVO GARCÍA, ANTONIO- PÉREZ MARTÍN, IMMACULADA (eds.), *The legacy of Bernard de Montfaucon: three hundred years of studies on Greek handwriting. Proceedings of the 7th international Colloquium on Greek Palaeography* (Madrid-Salamanca, 15-20 Sept. 2008), Turnhout 2010.
- BROCKMANN 1993
BROCKMANN, CHRISTIAN, *Zur Überlieferung der aristotelischen Magna Moralia*, in BERGER, FRIEDERIKE-BROCKMANN, CHRISTIAN et AL. (hrsg.), *Symbolae Berolinenses für Dieter Harlfinger*, Amsterdam 1993, 43-80.
- BRONOWSKI 2013
BRONOWSKI, ADA, *Epicureans and Stoics on universals*, in CHIARADONNA-GALLUZZO 2013 (vd.), 255-297.
- BROWN 1914
BROWN, HAZEL L., *Extemporary speech in antiquity*. A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Arts and Literature in candidacy for the degree of Doctor of Philosophy (Department of Greek), University of Chicago, Menasha (Wis.) 1914.
- BROWN² 1972

- BROWN, H. VIVIAN B., *Avicenna and the Christian philosophers in Baghdad*, in STERN, SAMUEL M.-HOURLANI, ALBERT-BROWN, H. VIVIAN B. (eds.), *Islamic philosophy and the classical tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his 70th birthday*, Oxford 1972, 35-48.
- BROWNING 1962
BROWNING, ROBERT, *An unpublished funeral oration on Anna Comnena*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 188 (1962), 1-12; now in ID., *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, London 1977, VII, 1-12.
- BRUNI 1932
BRUNI, GERARDO, *The De differentia rhetoricae, ethicae et politicae of Aegidius Romanus*, «New Scholasticism» 6 (1932), 1-18.
- BRUNIALTI MASERA 2010
BRUNIALTI MASERA, GIANMARCO, *International conference on Ontology. The problem of universals in contemporary philosophy*, Scuola Normale Superiore, Pisa - July 5, 2010, «Rivista italiana di filosofia analitica junior», 93-101 [anche disponibile in versione digitale all'indirizzo: <http://riviste.unimi.it/index.php/rifanalitica/article/download/1483/1697>]
- BRUNTSCHWIG 1994
BRUNTSCHWIG, JACQUES, *Rhétorique et dialectique*, *Rhétorique et Topiques*, in FURLEY-NEHAMAS 1994 (vd.), 57-96.
- BUCHHEIM 2004
BUCHHEIM, THOMAS, *Aristoteles*, Freiburg-Basel-Wien 2004.
- BURNEYAT 1994
BURNEYAT, MYLES F., *Aristotle on the logic of persuasion*, in FURLEY-NEHAMAS 1994 (vd.), 3-55.
- BURNEYAT 1996
BURNEYAT, MYLES F., *Enthymeme: Aristotle on the rationality of Rhetoric*, in OKSENBERG RORTY, AMELIE (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley 1996.
- BUSSE 1887
PORPHYRII *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, ed. ADOLFUS BUSSE, Berolini 1887.
- BUSSE 1891
AMMONII *In Porphyrii Isagogen sive quinque voces*, ed. ADOLFUS BUSSE, Berolini 1891.
- BÜTTGEN-DE LIBERA-RASHED 2009
BÜTTGEN, PHILIPPE - DE LIBERA, ALAIN - RASHED, MARWAN - ROSIER-CATACH, IRÈNE (eds.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris 2009.
- CACCIARI 2010
CACCIARI, MASSIMO, *Il dramma dell'Uno*, in EBG 2010 (vd.), 453-73.
- CALBOLI 1964
CALBOLI, GUALTIERO, *Cornificiana 2. L'autore e la tendenza politica della Rhetorica ad Herennium*, «Atti dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di Scienze morali. Memorie», 51-52 (1963-64), Bologna 1964, 1-113.
- CALBOLI MONTEFUSCO 1998
CALBOLI MONTEFUSCO, LUCIA, *Omnis autem argumentatio [...] aut probabilis aut necessaria esse debet* (Cic. *De inv.* I. 44), «Rhetorica. A journal of the history of rhetoric», 16, n. 1 (1998), 1-24.
- CALORI CESIS 1897
CALORI CESIS, FERDINANDO, *Giovanni Pico della Mirandola detto la Fenice degli Ingegni*, Mirandola 1897.
- CAMBIANO 1981
PLATONE, *Dialoghi filosofici. II. Cratilo, Simposio, Fedro, Teeteto, Parmenide, Sofista, Filebo*, a cura di GIUSEPPE CAMBIANO, Torino 1981.
- CAMPANA 1957

- CAMPANA, AUGUSTO, *Contributi alla biblioteca del Poliziano*, in *Poliziano e il suo tempo. Atti del IV Convegno internazionale di studi sul Rinascimento*, Firenze 1957, 173-229.
- CAMPANELLI 2008
 CAMPANELLI, MAURIZIO, *Autografia e filologia alle origini della stampa*, in BALDASSARRI-MOTOLESE-PROCACCIOLI-RUSSO 2008 (vd.), 241-267
- CAMPOREALE 1986
 CAMPOREALE, SALVATORE I., *Lorenzo Valla. «Repastinatio, liber I»: retorica e linguaggio*, in BESOMI-REGOLIOSI 1986 (vd.), 217-239.
- CANART 1963
 CANART, PAUL, *Scribes grecs de la Renaissance. Additions et corrections aux répertoires de Vogel-Garthausen et de Patrinélis*, «Scriptorium» 17 (1963), 56-82.
- CANART 1998
 CANART, PAUL, *Quelques exemples de division du travail chez les copistes byzantins*, in HOFFMANN, PHILIPPE (ed.), *Recherches de codicologie comparée. La composition du codex au Moyen Age en Orient et en Occident*, Paris 1998, 49-67.
- CANART-ELEUTERI 1991
 CANART, PAUL-ELEUTERI, PAOLO, *Scrittura greca nell'Umanesimo italiano*, Milano 1991.
- CANCELLI 1992
 [M. TULLIO CICERONE], *La retorica a Gaio Erennio*, a cura di FILIPPO CANCELLI, Milano 1992.
- CARABA 2010
 CARABA, VASILE ADRIAN, *Pletho Apostata: die Ablehnung des Christentums durch Georgios Gemistos Plethon (ca. 1355-1452) und dessen Konversion zur griechischen Religion*, Giessen 2010.
- CARDINI 1973
 CARDINI, ROBERTO, *La critica del Landino*, Firenze 1973.
- CARTERON 1952
 ARISTOTELIS *Physica*, texte établi et traduit par HENRI CARTERON, 2^{ème} ed., Paris 1952.
- CASTAGNOLI 2010
 CASTAGNOLI, LUCA, *Ancient self-refutation. The logic and history of the self-refutation argument from Democritus to Augustine*, Cambridge 2010.
- CASTELLI 1989
 CASTELLI, PATRIZIA (a cura di), *Ferrara e il Concilio (1438-1439)*. Atti del Convegno di Studi nel 550° anniversario del Concilio dell'unione delle due chiese d'Oriente e d'Occidente - Università di Studi di Ferrara, 23-24 novembre 1989, Ferrara 1992.
- CATALDI PALAU 2004
 CATALDI PALAU, ANNA CLARA, *La vita di Marco Musuro alla luce di documenti e manoscritti*, «Italia medioevale e umanistica» 45 (2004), 295-369.
- CATALDI PALAU 2008
 CATALDI PALAU, ANNA CLARA, *Studies in Greek manuscripts*, Spoleto 2008.
- CAVALLO-LEONARDI-MENESTO 1995
 CAVALLO, GUGLIELMO-LEONARDI, CLAUDIO-MENESTÒ, ENRICO (a cura di), *Lo spazio letterario del Medioevo. I. Il Medioevo latino*, vol. III. *La ricezione del testo*, Roma 1995.
- CAVARZERAN 2014
 CAVARZERAN, JACOPO, *Due codici poetici marciiani di Marco Musuro*, «Prometheus» 40 (2014), 3-37.
- CECCONI 1869
 CECCONI, EUGENIO, *Studi storici sul Concilio di Firenze con documenti inediti o nuovamente dati alla luce sui manoscritti di Firenze e di Roma*, Firenze 1869.
- CELENZA 2010

- ANGELO POLIZIANO's *Lamia*. Text, translation and introductory studies, edited by CHRISTOPHER S. CELENZA, Leiden-Boston 2010.
- CENTANNI 1986
CENTANNI, MONICA, *Il testo della Poetica aristotelica nel Paris. gr. 2038*, «Bollettino dei classici», III s., 7 (1986), 37-58.
- CESARINI MARTINELLI 1980
CESARINI MARTINELLI, LUCIA, *Sesto Empirico e una dispersa enciclopedia delle arti e delle scienze di Angelo Poliziano*, «Rinascimento», II s., 20 (1980), 327-358.
- CESARINI MARTINELLI 1986
CESARINI MARTINELLI, LUCIA, *Le postille di Lorenzo Valla all'Institutio oratoria di Quintiliano*, in BESOMI-REGOLIOSI 1986 (vd.), 21-50.
- CESARINI MARTINELLI 1996
CESARINI MARTINELLI, LUCIA, *Poliziano professore allo Studio fiorentino*, in *La Toscana al tempo di Lorenzo il Magnifico*. Convegno di studi promosso dalle Università di Firenze, Pisa e Siena, 5-8 novembre 1992, vol. II. *Letteratura*, a cura di RICCARDO FUBINI, Pisa 1996.
- CESARINI MARTINELLI-DANELONI 1994
CESARINI MARTINELLI, LUCIA-DANELONI, ALESSANDRO, *Manoscritti e edizioni*, in VITI, PAOLO (a cura di), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, catalogo della mostra di Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 novembre-31 dicembre 1994, Firenze 1994, 305-43.
- CHIARADONNA 2004
CHIARADONNA, RICCARDO, *Plotino e la teoria degli universali*. Enn. VI, 3 [44], 9, in CELLUPRICA, VINCENZA-D'ANCONA, CRISTINA (edd.), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*, con la collaborazione di RICCARDO CHIARADONNA, Napoli, 2004, 1-35.
- CHIARADONNA 2007
CHIARADONNA, RICCARDO, *Porphyry and Iamblichus on Universals and Synonymous Predication*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 18 (2007), 1-18.
- CHIARADONNA 2008
CHIARADONNA, RICCARDO, *What is Porphyry's Isagoge?*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 19 (2008), 1-30.
- CHIARADONNA 2009
CHIARADONNA, RICCARDO, *Plotino*, Roma 2009.
- CHIARADONNA-GALLUZZO 2013
CHIARADONNA, RICCARDO-GALLUZZO, GABRIELE, *Universals in ancient philosophy*, Pisa 2013.
- CHIESA 1995
CHIESA, PAOLO, *Le traduzioni*, in CAVALLO-LEONARDI-MENESTO 1995 (vd.), 165-196.
- CHIRON 1993
DÉMÉTRIUS, *Du style*, texte établi et traduit par PIERRE CHIRON, Paris 1993.
- CHIRON 2000
CHIRON, PIERRE, *La tradition manuscrite de la Rhétorique à Alexandre: prolégomènes à une nouvelle édition critique*, «Revue d'histoire des textes», 30 (2000), 17-69.
- CHIRON 2002
PSEUDO-ARISTOTE, *Rhétorique à Alexandre*, texte établi et traduit par PIERRE CHIRON, Paris 2002.
- CIPRIANI 2009
CIPRIANI, MARCO, *Il De orthographia di L. Caecilius Minutianus Apuleius*. Introduzione, edizione, traduzione e commento, tesi di Dottorato discussa nell'anno accademico 2008-2009 presso la Scuola di Dottorato di ricerca in Civiltà e Tradizione Greca e Romana dell'Università degli Studi "Roma Tre", relatore Prof. MARIO DE NONNO.
- CLASSEN 1993

- CLASSEN, C. JOACHIM, *The rhetorical works of George of Trebizond and their debt to Cicero*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 56 (1993), 75-84.
- CLAYTON 2004
CLAYTON, EDWARD W., *The audience for Aristotle's Rhetoric*, «Rhetorica. A journal of the history of rhetoric», 22, n° 2 (2004), 183-203.
- COLE 1991
COLE, THOMAS, *The origins of Rhetoric in ancient Greece*, Baltimore 1991.
- COLLI 2003
ARISTOTELE, *Organon*, a cura di GIORGIO COLLI, Milano 2003.
- CONLEY 1990
CONLEY, THOMAS M., *Aristotle's Rhetoric in Byzantium*, «Rhetorica. A journal of the history of rhetoric» 8, n. 1 (1990), 29-44.
- CONLEY 1994
CONLEY, THOMAS M., *Notes on the Byzantine reception of the Peripatetic tradition in Rhetoric*, in Fortenbaugh-Mirhady 1994, 217-242.
- CONLEY 2000
CONLEY, THOMAS M., *Greek Rhetorics after the fall of Constantinople: an introduction*, «Rhetorica. A journal of the history of rhetoric» 18, n. 3 (2000), 265-294.
- CONSTANTINIDES 1982
CONSTANTINIDES, COSTAS N., *Higher Education in Byzantium in the XIII and XIV centuries (1204-ca. 1310)*, Nicosia 1982.
- CONTI 1996
CONTI, ALESSANDRO D., *Esistenza e verità. Forme e strutture del reale in Paolo Veneto e nel pensiero filosofico del tardo Medioevo*, Roma 1996.
- CONTI 2006
CONTI, ALESSANDRO D., *Paolo Veneto*, in MELCHIORRE, VIRGILIO (a cura di), *Enciclopedia filosofica*, vol. VIII, 8276-8277.
- CONTINI 1982
CONTINI, GIANFRANCO, *Come lavorava l'Ariosto (1937)*, ora in ID., *Esercizi di lettura sopra autori contemporanei con un'appendice di testi non contemporanei*, Torino 1984, 232-241.
- COPENHAVER 1988
COPENHAVER, BRIAN, *Translation, terminology and style*, in SCHMITT-SKINNER-KESSLER-KRAYE 1988 (vd.), 77-110.
- COPENHAVER-NAUTA 2012
VALLA, LORENZO, *Dialectical Disputations*, edited and translated by BRIAN P. COPENHAVER and LODI NAUTA, 2 vols., Cambridge, Ma.-London 2012.
- CORTES GABAUDAN 1994
CORTES GABAUDAN, FRANCISCO, *Formas y funciones del entimema en la oratoria antica*, «Cuadernos de filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos» 4 (1994), 205-25.
- CORTESI 1995
CORTESI, MARIAROSA, *Umanesimo greco*, in CAVALLO-LEONARDI-MENESTÒ 1995 (vd.), 457-507.
- CORTESI-FIASCHI 2008
CORTESI, MARIAROSA-FIASCHI, SILVIA (a cura di), *Repertorio delle traduzioni umanistiche a stampa (sec. XV-XVI)*, 2 voll., Firenze 2008.
- COSCI 2008
COSCI, MATTEO, *La nozione di εἰζός in Aristotele*, tesi di Laurea Specialistica in Filosofia discussa nell'anno accademico 2007-2008 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Padova, relatore Prof. ENRICO BERTI.

- COUSIN 1967
COUSIN, JEAN, *Études sur Quintilien*, 2 tomes, rist. an. Amsterdam 1967.
- COUSIN 1975-1980
QUINTILIEN, *De l'institution oratoire*, 7 tomes, Paris 1975-1980.
- CRANZ 1976
CRANZ, F. EDWARD, *Editions of Latin Aristotle accompanied by commentaries of Averroes*, in MAHONEY, EDWARD P. (ed.), *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in honour of Paul Oscar Kristeller*, Leiden 1976, 117-128.
- CRANZ 1984
CRANZ, F. EDWARD, *A bibliography of Aristotle editions. 1501-1600*. II edition with addenda and revisions by CHARLES SCHMITT, Baden-Baden 1984.
- D'ALESSIO 2010-2011
D'ALESSIO, GIANNA, *Misc. II 10. Aetia*, «Studi medievali e umanistici», 8-9 (2010-2011), 249-272.
- DANELONI 2001
DANELONI, ALESSANDRO, *Poliziano e il testo dell'Institutio oratoria*, Messina 2001.
- DANELONI 2005
DANELONI, ALESSANDRO, *Due libri postillati dal giovane Poliziano*, «Studi medievali e umanistici», 3 (2005), 165-212.
- DARROUZÈS 1979
DARROUZÈS, JEAN, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, Paris 1979.
- DAVIES 1999
DAVIES, MARTIN, *Aldus Manutius. Printer and publisher of Renaissance Venice*, Tempe 1999.
- DAVIS 2005
DAVIS, JANET B., *Hermogenes of Tarsus*, in BALLIF, MICHELLE-MORAN, MICHAEL G. (eds.), *Classical rhetorics and rhetoricians: critical studies and sources*, Westport-London 2005, 194-201.
- DE ANDRÈS 1987
DE ANDRÈS, GREGORIO, *Catálogo de los códices griegos de la Biblioteca Nacional*, Madrid 1987.
- DE GREGORIO-ELEUTERI 1993
DE GREGORIO, GIUSEPPE-ELEUTERI, PAOLO, *Per un catalogo sommario dei manoscritti greci dei Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina. Specimen*, in BERGER, FRIEDERIKE-BROCKMANN, CHRISTIAN, DE GREGORIO, GIUSEPPE et AL. (hrsg.), *Symbolae Berolinenses für Dieter Harlfinger*, Amsterdam 1993, 117-167.
- DEHMER 2007
DEHMER, VERENA CACILIA, *Aristoteles Hispanus. Eine altspanische Übersetzung seiner Zoologie aus dem Arabischen und dem Lateinischen*, Tübingen 2007.
- DEITZ 2006
GEORGIUS TRAPEZUNTIUS, *Rhetoricorum libri V*, herausgegeben und eingeleitet von LUC DEITZ, Hildesheim-Zürich-New York 2006 [testo dei RLV pubblicato tramite rist. an. dell'ed. Paris 1538].
- DEL CORSO-PECERE 2010
DEL CORSO, LUCIO-PECERE, ORONZO (a cura di), *Libri di scuola e pratiche didattiche. Dall'antichità al Rinascimento*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Cassino, 7-10 maggio 2008, tomo II, Cassino 2010.
- DE LIBERA 1999
DE LIBERA, ALAIN, *Il problema degli universali da Platone alla fine del Medioevo*, traduzione dal francese di RICCARDO CHIARADONNA, Firenze 1999.
- DEL LUNGO 1897
DEL LUNGO, ISIDORO, *Florentia: uomini e cose del Quattrocento*, Firenze 1897.
- DEL PUNTA-DONATI-LUNA 1993

- DEL PUNTA, FRANCESCO, DONATI, SILVIA-LUNA, CONCETTA, *Egidio Romano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 42, Roma 1993, 319-341; disponibile anche in versione online all'indirizzo: [http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-romano_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-romano_(Dizionario-Biografico)/).
- DEL PUNTA-FAES DE MOTTONI-LUNA 1998
AEGIDII ROMANI *Opera omnia*. I. *Catalogo dei manoscritti (152-238j)*. I/2. *Italia (Assisi-Venezia)*, a cura di FRANCESCO DEL PUNTA, BARBARA FAES DE MOTTONI e CONCETTA LUNA, Firenze 1998.
- DEL PUNTA-LUNA 1987
AEGIDII ROMANI *Opera omnia*. I. *Catalogo dei manoscritti (239-293)*. I/3. *Francia (Dipartimenti)*, a cura di FRANCESCO DEL PUNTA e CONCETTA LUNA, Firenze 1987.
- DEL PUNTA-LUNA 1993
AEGIDII ROMANI *Opera omnia*. I. *Catalogo dei manoscritti (1001-1075)*. *De regimine principum*. I/11. *Città del Vaticano - Italia*, a cura di FRANCESCO DEL PUNTA e CONCETTA LUNA, Firenze 1993.
- DEL SOLDATO 2008
DEL SOLDATO, EVA, *Platone, Aristotele e il Cardinale: il De natura et arte di Bessarione*, «Rinascimento», II s., 48 (2008), 61-79.
- DEL SOLDATO 2010
DEL SOLDATO, EVA, *Aristotele mediatore. Un'immagine ambigua tra Gemisto Pletone e Simone Porzio*, «Lo Sguardo» 5 (2011), 125-131.
- DE NESSEL
DE NESSEL, DANIEL, *Catalogus sive recensio specialis omnium codicum manuseriptorum graecorum... Augustinissimae Bibliothecae Caesariae Vindibonensis*, Wien 1690
- DE NOLHAC 1887
DE NOLHAC, PIERRE, *La bibliothèque de Fulvio Orsini. Contributions à l'histoire des collections d'Italie et à l'étude de la Renaissance*, «Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences philologiques et historiques» 74 (1887).
- DE RIJK 1967
DE RIJK, LAMBERTUS M., *Logica modernorum. A contribution to the history of the early terminist logic*, II. 2. *The origin and early development of the theory of supposition*, Assen 1967.
- DE RIJK 1972
PETER OF SPAIN (PETRUS HISPANUS PORTUGALENSIS), *Tractatus*, called afterwards *Summulae logicales*, Ist critical edition from the manuscripts with an introduction by LAMBERTUS M. DE RIJK, Assen 1972.
- DE RIJK 2002
DE RIJK, LAMBERTUS M., *Aristotle. Semantics and ontology*. I. *General introduction. The works on logic*, Leiden-Boston-Köln 2002.
- DEVREESSE 1945
DEVREESSE, ROBERT, *Catalogue des manuscrits grecs*. II. *Le fonds Coislin*, Paris 1945.
- DIELS 1909
THEOPHRASTI *Characteres*, rec. HERMANNUS DIELS, Oxonii 1909.
- DIERSE 1977
DIERSE, ULRICH, *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*, Bonn 1977.
- DIGGLE 2004
THEOPHRASTUS, *Characters*, ed. by JAMES DIGGLE, Cambridge 2004.
- DILLER 1967
DILLER, AUBREY, *Three Greek scribes working for Bessarion: Trivizias, Callistus, Hermonymus*, «Italia Medievale e Umanistica», 10 (1967), 403-410.
- DILLER- SAFFREY-WESTERINK 2003
DILLER, AUBREY-SAFFREY, HENRI D.-WESTERINK, LEENDERT G., *Bibliotheca Graeca manuscripta Cardinalis Dominici Grimani (1461-1523)*, Mariano del Friuli 2003.

- DOD 1968
ARISTOTELIS *Analytica Posteriora. Recensio Guillelmi de Moerbeka*, ed. BERNARDUS G. DOD (*Aristoteles Latinus* IV. 4), Bruges-Paris 1968.
- DOMINICUS DE FLANDRIA 1587
F. DOMINICI DE FLANDRIA *In D. Thomae Aquinatis commentaria super libris Posteriorum Analyticorum Aristotelis quaestiones perutiles*, Venetiis 1587.
- DONATI 1990
DONATI, SILVIA, *Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano. I. Le opere prima del 1285. I commenti aristotelici*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. Rivista della Società Internazionale per lo studio del Medioevo Latino» I, 1. *Aegidiana*, a cura di FRANCESCO DEL PUNTA e CONCETTA LUNA (1990), 1-111.
- DOUGLAS 1966
M. TULLI CICERONIS *Brutus*, edidit by ALAN E. DOUGLAS, Oxford 1966.
- DROSSAART LULOFS 1968
DROSSAART LULOFS, HENDRIK J., *Aristoteles Arabus*, in MORAUX 1968 (vd.), 400-420.
- DUFFY 1992
MICHAELIS PSELLI *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*, ed. JOHN M. DUFFY, Leipzig 1992.
- DUFOUR 1932
ARISTOTELIS *Ars rhetorica*, ed. MÉDERIC DUFOUR, Paris 1932.
- EBBESEN 1990
EBBESEN, STEN, *Porphyry's legacy to logic. A reconstruction*, in SORABJI, RICHARD (ed.), *Aristotle transformed. The Ancient commentators and their influence*, London 1990, 141-71.
- EBGI 2010
GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'Ente e dell'Uno*, a cura di RAPHAEL EBGI con la collaborazione di FRANCO BACCHELLI; prefazione di MARCO BERTOZZI; postfazione di MASSIMO CACCIARI, Milano 2010.
- ELMSLEY 1825
Scholia in Sophoclis tragoedias septem e codice ms. Laurentiano [ms. 32. 9], descripsit PETRUS ELMSLEY, vol. I, Oxonii 1825.
- EMMINGER 1913
EMMINGER, KURT, *Studien zu den Griechischen Fürstenspiegeln. II. Die spätmittelalterliche Übersetzung der «Demonicea»*, München 1913, 14-22.
- ERLER 2007
ERLER, MICHAEL, *Platon*, Basel 2007.
- FACCIOLATI 1729
FACCIOLATI, JACOPO, *Orationes XII. Acroases dialecticae. Epistolae philologicae et exercitationes aliae. Acroasis I. De enthymemate*, Patavii 1729, 227-45.
- FAES DE MOTTONI 1990
AEGIDII ROMANI *Opera omnia. I. Catalogo dei manoscritti (457-505). I/5. Repubblica Federale di Germania (Monaco)*, a cura di BARBARA FAES DE MOTTONI, Firenze 1990.
- FAKHRI 1983
FAKHRI, MAJID, *A history of Islamic philosophy*, IInd edition, New York-London 1983.
- FANTAZZI 2004
ANGELO POLIZIANO, *Silvae*, edited and translated by CHARLES FANTAZZI, Cambridge-London 2004.
- FARANDA 1968
MARCO FABIO QUINTILIANO, *L'istituzione oratoria* a cura di RINO FARANDA, Torino 1968.
- FERA 1998
FERA, VINCENZO, *Il dibattito umanistico sui* Miscellanea, in FERA-MARTELLI 1998 (vd.), 333-364.

- FERA-MARTELLI 1998
 FERA, VINCENZO-MARTELLI, MARIO (a cura di), *Agnolo Poliziano poeta, scrittore, filologo*. Atti del Convegno internazionale di Studi, Montepulciano, 3-6 novembre 1994, Firenze 1998.
- FERREIRO ALEMPARTE 1983
 FERREIRO ALEMPARTE, JAIME, *Hermann el Aleman, traductor del siglo XIII en Toledo*, «Hispania sacra. Revista de historia ecclesiastica», 35 (1983), 9-57.
- FICINUS 1576
 MARSILIUS FICINUS, *Opera omnia*, Basileae 1576 [rist. an. Torino 1962].
- FIELD 1988
 FIELD, ARTHUR, *The origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton 1988.
- FORTE 2008^a
 FORTE, FRANCESCA, *Ermanno Tedesco e il «viaggio della Poetica»*, «Annali del Dipartimento di Filosofia», n. s., 14 (2008), 17-52.
- FORTE 2008^b
 FORTE, FRANCESCA, *La poetica aristotelica nella tradizione islamica*, in *Doctor virtualis. Quaderno n. 7*, C. U. E. M., Milano 2008, 149-68.
- FORTE 2012
 FORTE, FRANCESCA, *Aristotle, a common philosophical heritage for the Mediterranean*, «Papers of Dialogue», 1 (2012), 32-34.
- FORTENBAUGH 1989
 FORTENBAUGH, WILLIAM W., *Cicero's Knowledge of the rhetorical treatise of Aristotle and Theophrastus*, in FORTENBAUGH-STEINMETZ 1989 (vd.), 39-60.
- FORTENBAUGH 1998
 FORTENBAUGH, WILLIAM W., *Cicero, On Invention I. 51-77. Hypothetical syllogistic and early Peripatetics*, «Rhetorica. A journal of the history of rhetoric», 16, n. 1 (1998), 25-42.
- FORTENBAUGH 2000
 FORTENBAUGH, WILLIAM W., *Teofrasto di Ereso: argomentazione retorica e sillogistica ipotetica*, «Aevum» 74 (2000), 65-79.
- FORTENBAUGH-HUBY-SHARPLES 1993
Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thought and influence, edited and translated by WILLIAM W. FORTENBAUGH, PAMELA M. HUBY, ROBERT W. SHARPLES (Greek and Latin) and DIMITRI GUTAS (Arabic), I. *Life, writings, various reports, Logic, Physics, Metaphysics, Theology, Mathematics*, Leiden-New York-Köln 1993.
- FORTENBAUGH-MIRHADY 1994
 FORTENBAUGH, WILLIAM W.-MIRHADY, DAVID C. (eds.), *Peripatetic rhetoric after Aristotle*, New Brunswick-London 1994.
- FORTENBAUGH-STEINMETZ 1989
 FORTENBAUGH, WILLIAM W.-STEINMETZ, PETER (eds.), *Cicero's knowledge of the Peripatos*, New Brunswick-London 1989.
- FREDE 1974
 FREDE, MICHAEL, *Die stoische Logik*, Göttingen 1974.
- FRESE 1975
 ARISTOTLE, *The "art" of rhetoric*, transl. by JOHN H. FRESE, Cambridge-London 1975.
- FREITAS 2007
 FREITAS, ANTÓNIO J. G., *British Library ms. add. 16,386 and the Summulae logicales of Petrus Hispanus*, «Euphrosyne. Revista de filologia clássica», n. s., 35 (2007), 397-402.
- FREUDENBERGER 1936

- FREUDENBERGER, THEOBALD, *Die Bibliothek des Kardinals Domenico Grimani*, «Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft» 56 (1936), 453-465.
- FRILLI 1988
MARCO FABIO QUINTILIANO, *Istituzione oratoria*, prefazione, traduzione e note di ORAZIO FRILLI, Bologna 1988.
- FROMMANN 1872
FROMMANN, THEODOR, *Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung*, Halle 1872.
- FRYDE 1996
FRYDE, EDMUND B., *Greek manuscripts in the private library of the Medici. 1469-1510*, Aberystwyth 1996.
- FUHRMANN 1965
FUHRMANN, MANFRED, *Untersuchungen zur Textgeschichte der pseudo-aristotelischen Alexander-Rhetorik*, Wiesbaden 1965.
- FUHRMANN 1966
ANAXIMENES, *Ars rhetorica*, ed. MANFRED FUHRMANN, Lipsiae 1966.
- FUHRMANN 2002
ANAXIMENES, *Ars rhetorica*, ed. MANFRED FUHRMANN, Monachii-Lipsiae 2002.
- FUMAROLI 1999
FUMAROLI, MARC (a cura di), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne, 1450-1950*, Paris 1999.
- FURLEY-NEHAMAS 1994
FURLEY, DAVID J.-NEHAMAS, ALEXANDER (eds.), *Aristotle's Rhetoric: philosophical essays*, Princeton 1994.
- GAIGA 2010
GAIGA, SILVIA, *Il viaggio dei primi umanisti neerlandesi in Italia*, «Incontri. Rivista europea di studi italiani», 1 (2010), 3-22.
- GAISFORD 1820
ARISTOTELIS *Ars rhetorica*, ed. TH. GAISFORD, Oxonii, 1820.
- GALLUZZO 2013
GALLUZZO, GABRIELE, *Universals in Aristotle's Metaphysics*, in CHIARADONNA-GALLUZZO 2013, 209-254.
- GAMILLSCHEG-HARLFINGER 1981-97
GAMILLSCHEG, ERNST-HARLFINGER, DIETER (a cura di), *Repertorium der griechischen Kopisten*, Wien 1981-97.
- GARFAGNINI 1986
GARFAGNINI, GIANCARLO (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti*, Firenze 1986.
- GARIN 1937
GARIN, EUGENIO, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze 1937.
- GARIN 1942
GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate; Heptaplus; De Ente et Uno e scritti vari*, a cura di EUGENIO GARIN, Firenze 1942.
- GARIN 1947-1950
GARIN, EUGENIO, *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel sec. XV*, «Atti dell'Accademia fiorentina di scienze morali La Colombaria», 16 (1947-1950), 54-104.
- GARIN 1951
GARIN, EUGENIO, *Ritratto di Marsilio Ficino*, «Belfagor», 6 (1951), 289-301.
- GARIN 1961
GARIN, EUGENIO, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: ricerche e documenti*, Firenze 1961.
- GARIN 1977

- GARIN, EUGENIO (a cura di), *Prosatori latini del Quattrocento*. VI. *Il Platina. Cristoforo Landino. Giovanni Pico della Mirandola*; VII. *Ermolao Barbaro. Angelo Poliziano. Marsilio Ficino*, Torino 1977.
- GARIN 1980
GARIN, EUGENIO, *La cultura filosofica fiorentina nell'età medicea*, in VASOLI, CESARE (a cura di), *Idee, istituzioni, scienze ed arti nella Firenze dei Medici*, Firenze 1980, 83-112.
- GARIN 1994
GARIN, EUGENIO, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli 1994.
- GASTALDI 1993
GASTALDI, SILVIA, *La retorica del IV secolo tra oralità e scrittura: «Sugli scrittori di discorsi» di Alcide Amante*, in GHIRGA-ROMUSSI 1993, 7-40 [già in «Quaderni di storia» 7/14 (luglio-dicembre 1981), 189-225].
- GAUTHIER 1972
GAUTHIER, R. ANTONIUS (ed.), *Aristoteles latinus*. XXIV. 1-3. Fasc. III. *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum'*, Leiden-Bruxelles 1972.
- GAUTHIER 1974
GAUTHIER, R. ANTONIUS (ed.), *Aristoteles latinus*. XXIV. 1-3. Fasc. I. *Ethica Nicomachea. Praefatio*, Leiden-Bruxelles 1972.
- GENETTI 2009
GENETTI, STEFANO, *Esercizi di filologia d'autore e critica genetica: materiali, approcci e tradizioni a confronto*, in BABBI, ANNA MARIA (a cura di), *Filologia d'autore e critica genetica. Terzo quaderno del Dottorato in Letterature Straniere e Scienze della Letteratura*, Università di Verona, Verona 2009, v-XVI.
- GENTILE 1990
MARSILIO FICINO, *Lettere*, a cura di SEBASTIANO GENTILE, I vol., Firenze 1990.
- GENTILE 1994
GENTILE, SEBASTIANO, *Pletone e la sua influenza sull'Umanesimo fiorentino*, in VITI 1994 (vd.), 813-832.
- GENTILE 2002
GENTILE, SEBASTIANO, *Il ritorno di Platone, dei platonici e del "corpus" ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell'opera di Marsilio Ficino*, in VASOLI, CESARE (a cura di), *Le filosofie del Rinascimento*, Milano 2002, 193-228.
- GENTILE 2008
GENTILE, SEBASTIANO, *Questioni di autografia nel Quattrocento*, in BALDASSARRI-MOTOLESE-PROCACCIOLI-RUSSO 2008 (vd.), 185-210.
- GHIRGA-ROMUSSI 1993
ISOCRATE, *Orazioni*, a cura di CHIARA GHIRGA e ROBERTA ROMUSSI, Milano 1993.
- GIANNANTONI 1982
ARISTOTELE, *Opere*, vol. I. *Organon: Categorie, Dell'espressione, Primi Analitici, Secondi Analitici*, Bari 1982.
- GIARDINA 2002
GIARDINA, GIOVANNA R., *I fondamenti della fisica. Analisi critica di ARISTOTELE, Phys., 1*; presentazione di MARIO VEGETTI, Catania 2002.
- GIESE 1934
GIESE, RACHEL, *Erasmus' Greek studies*, «The classical journal», 29, n. 7 (Apr. 1934), 517-526.
- GILL 1959
GILL, JOSEPH, *The council of Florence*, Cambridge 1959.
- GILLY 2012
GILLY, CARLOS, *Theodor Zwinger e la crisi culturale della seconda metà del Cinquecento*, s. l. 2012 [stesura provvisoria reperibile all'indirizzo <http://www.saavedrafajardo.org/archivos/libros/Libro0844.pdf>].
- GIOMINI-CELENTANO 1980

C. IULII VICTORIS *Ars rhetorica* ediderunt REMO GIOMINI et MARIA SILVANA CELENTANO, Leipzig 1980.

GIORELLO 1995

GIORELLO, GIULIO, *Meglio gli uomini o l' umanità? Gli universali, che gran questione* [presentazione di PORFIRIO, *Isagoge*, prefazione, introduzione, traduzione e apparati di GIUSEPPE GIRGENTI; versione latina di SEVERINO BOEZIO in appendice, Milano 1995], «Corriere della Sera», 1 giugno 1995, 35 [versione online: http://archiviostorico.corriere.it/1995/giugno/01/Meglio_gli_uomini_umanita_Gli_co_o_95060110709.shtml]

GIUSTINIANI 1953

RINUCCINI, ALAMANNO, *Lettere ed orazioni*, a cura di VITO R. GIUSTINIANI, Firenze 1953.

GÖRLER 1989

GÖRLER, WOLDEMAR, *Cicero und die 'Schule des Aristoteles'*, in FORTENBAUGH-STEINMETZ 1989 (vd.), 246-63.

GOSWAMI 2013

GOSWAMI, NIRANJAN, *The theory of truth in Valla's Repastinatio and its legacy in the logic of Agricola and Ramus*, in REGOLIOSI, MARIANGELA-MARSICO, CLEMENTINA (a cura di), *La diffusione europea del pensiero del Valla*. Atti del Convegno del Comitato Nazionale per il VI centenario della nascita di Lorenzo Valla; Prato, 3-6 dicembre 2008, I, 309-325.

GOUGUENHEIM 2008

GOUGUENHEIM, SYLVAIN, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris 2008.

GOW 1884

GOW, JAMES, *A short history of Greek mathematics*, Cambirdge 1884.

GRABMANN 1946

GRABMANN, MARTIN, *Guglielmo di Moerbeke O. P., il traduttore delle opere di Aristotele*, Roma 1946.

GRAEVEN 1891

CORNUTI *Artis rhetoricae epitome*, edidit et commentatus est IOANNES GRAEVEN, Berolini 1891.

GREEN 1994

GREEN, LAWRENCE D., *The reception of Aristotle's Rhetoric in the Renaissance*, in FORTENBAUGH-MIRHADY 1994 (vd.), 321-48.

GRIMALDI 1957

GRIMALDI, WILLIAM M. A., *A note on the $\pi\rho\sigma\epsilon\iota\varsigma$ in Aristotle's Rhetoric 1354-1356*, «American Journal of Philology» 78/2 (1957), 188-92.

GRIMALDI 1958

GRIMALDI, WILLIAM M. A., *Rhetoric and the philosophy of Aristotle*, «The Classical Journal» 53/6 (1958), 371-75.

GRIMALDI 1972

GRIMALDI, WILLIAM M. A., *Studies in the philosophy of Aristotle's Rhetoric*, «Hermes-Einzelschriften» 25 (1972), 1-151.

GRIMALDI 1980

ARISTOTLE, *Rhetoric I. A commentary*, by WILLIAM M. A. GRIMALDI, New York 1980.

GRIMALDI 1988

ARISTOTLE, *Rhetoric II. A commentary*, by WILLIAM M. A. GRIMALDI, New York 1988.

GUALDO ROSA 1984

GUALDO ROSA, LUCIA, *La fede nella paideia. Aspetti della fortuna europea di Isocrate nei secoli XV e XVI*, Roma 1984.

GUALDO ROSA 1986

GUALDO ROSA, LUCIA, *Una prolusione inedita di Francesco Filelfo del 1429 rielaborata dal figlio Gian Mario nel 1467*, in AVESANI 1986 (vd.), 275-324.

GUDEMAN 1936

- GUDEMAN, ALFRED, *Die Textüberlieferung der aristotelischen Poetik*, Leipzig 1936.
- GUTAS 1998
GUTAS, DIMITRI, *Greek thought, Arabic culture. The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbasid society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, New York-London 1998.
- HADOT 1968
HADOT, PIERRE, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968.
- HAMBLENE 2002
HAMBLENE, PIERRE, rec. di PSEUDO-ARISTOTE, *Rhétorique à Alexandre* (CHIRON), «Scriptorium» 56 (2002), 247*-248*
- HAMILTON 1853
HAMILTON, WILLIAM, *Discussions on philosophy and literature, education and university reform*, New York 1853.
- HAMILTON 1866
HAMILTON, WILLIAM, *Lectures on Metaphysics and Logic*, ed. by HENRY L. MANSEL-JOHN VEITCH, vol. III, Edinburgh-London 1866.
- HANKINS 1970
HANKINS, JAMES, *Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 33 (1970), 144-162.
- HANKINS 1990
HANKINS, JAMES, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 voll., Leiden 1990.
- HANKINS 2003
HANKINS, JAMES, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, I. *Humanism*, Roma 2003.
- HANKINS 2004
HANKINS, JAMES, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, I. *Platonism*, Roma 2004.
- HARDISON 1968
HARDISON, OSBORNE B., *The place of Averroes commentary on the Poetics in the history of Medieval criticism*, «Medieval and Renaissance studies» 4 (1970), 57-81.
- HARLFINGER 1971
HARLFINGER, DIETER, *Die Textgeschichte der pseudo-aristotelischen Schrift Περὶ ἀτόμων γραμμῶν. Ein kodikologisch- kulturgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der Überlieferungsverhältnisse im Corpus Aristotelicum*, Amsterdam 1971.
- HARLFINGER-REINSCH 1970
HARLFINGER, DIETER-REINSCH, DIETER, *Die Aristotelica des Parisinus gr. 1741. Zur Überlieferung von Poetik, Rhetorik, Physiognomonik, De signis, De ventorum situ*, «Philologus» 114 (1970), 28-50.
- HARLFINGER-SICHERL 1978
HARLFINGER, DIETER- SICHERL, MARTIN (hrsg.), *Griechische Handschriften und Aldinen. Eine Ausstellung anlässlich der XV. Tagung der Mommsen-Gesellschaft in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel*, 16. Mai bis 29. Juni 1978, Braunschweig 1978.
- HARVEY 2003
HARVEY, STEVEN, *Arabic into Hebrew: the Hebrew translation movement and the influence of Averroes upon medieval Jewish thought*, in FRANK, DANIEL H.-LEAMAN, OLIVER (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish philosophy*, Cambridge 2003, 258-80.
- HEATH 2002
HEATH, MALCOM, *Hermagoras: trasmission and attribution*, «Philologus» 146 (2002), 287-98.
- HEATH 2005
HEATH, MALCOM, *Notes on the Anonymus Seguerianus*, «Leeds International Classical Studies», Discussion Paper 2 (2005), 1-30 (<http://lics.leeds.ac.uk/discussion/2005dp2.pdf>).
- HERMOLAUS-DANIEL BARBARUS 1545

- ARISTOTELIS *Rhetoricorum libri tres*, HERMOLAO BARBARO patricio Veneto interprete; DANIELIS BARBARI *In eosdem libros commentarii*, Basileae 1545.
- HOGENSTIJN 1981
HOGENSTIJN, CLEMENS MARIA, *De Broederenkerk in de geschiedenis van Deventer*, Deventer 1981.
- HUBBELL 1949
CICERO, *De inventione. De optimo genere oratorum. Topica*, ed. and transl. by HARRY M. HUBBELL, London-Cambridge 1949.
- HUGHES 2003
HUGHES, PAUL, *Implicit carolingian tidal data*, «Early science and medicine» 8, n. 1 (2003), 1-24.
- HUNGER 1961
HUNGER, HERBERT, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, Wien 1961.
- HUNGER 1978
HUNGER, HERBERT, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I. Band, München 1978.
- HUNGER 1994
HUNGER, HERBERT, *Byzantinische Rhetorik*, in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, herausgegeben von GERT ÜDING, Bd. 2, Tübingen 1994.
- HUNT 1995
HUNT, JONATHAN, *Politian and Scholastic logic. An unknown dialogue by a dominican friar*, Firenze 1995.
- HYMA 1924
HYMA, ALBERT, *The Christian Renaissance. A history of the devotio moderna*, Grand Rapids, Mich. 1924.
- IERODIAKONOU 2006
IERODIAKONOU, KATERINA, *Stoic logic*, in GILL, M. LOUISE-PELLEGRIN, PIERRE (eds.), *A Companion to ancient philosophy*, Malden-Oxford 2006, 505-29.
- IMMISCH 1898
IMMISCH, OTTO, *Über Theophrasts Charaktere*, «Philologus» 11 (1898), 193-212.
- INGUANEZ-MULLER 1943
[GEORGII TRAPEZUNTII] *Dialectica ad Petrum de Medicis*, ed. D. MAURO INGUANEZ et D. G. MULLER, Montis Casini 1943.
- IRIGOIN 1997
IRIGOIN, JEAN, *Tradition et critique des textes grecs*, Paris 1997.
- IRIGOIN 2000
IRIGOIN, JEAN, *Deux servantes maîtresses en alternance: paléographie et philologie*, in PRATO, GIANCARLO (a cura di), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V colloquio internazionale di paleografia greca* (Cremona, 4-10 ottobre 1998), Firenze 2000, 589-600.
- ITALIA-RABONI 2010
ITALIA, PAOLA-RABONI, GIULIA, *Che cos'è la filologia d'autore*, Roma 2010.
- JACKSON 2008
JACKSON, DONALD J., *A list of the Greek manuscripts of Domenico Grimani*, «Scriptorium» 62 (2008), t. 1, 164-69.
- JAHN-KROLL 1962
CICERO, *Brutus*, erklärt von OTTO JAHN und WILHELM KROLL, überarbeitet von BERNHARD KYTZLER, Berlin-Hamburg 1962.
- JAPIKSE 1919
JAPIKSE, NICOLAS, *Histoire des Pays-Bas*, «Revue historique» 131, n. 1 (1919), 80-98.
- JARDINE 1988
JARDINE, LISA, *Humanism and the teaching of logic*, in KRETZMANN-KENNY-PINBORG 1988, 797-807.

- JEBB 1889
 SOPHOCLES, *The plays and fragments*, with critical notes, commentary, and translation in English prose by RICHARD C. JEBB, 7 vols., Cambridge 1889.
- KAL 1988
 KAL, VICTOR, *On intuition and discursive reasoning in Aristotle*, Leiden-New York-København-Köln 1988.
- KALDELLIS 2007
 KALDELLIS, ANTHONY, *Hellenism in Byzantium. The transformation of Greek identity and the reception of the classical tradition*, Cambridge 2007.
- KALDELLIS 2009
 KALDELLIS, ANTHONY, *Classical scholarship in twelfth-century Byzantium*, in BARBER, CHARLES-JENKINS, DAVID (eds.), *Medieval Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics*, Leiden-Boston 2009, 1-43.
- KAMERBEEK 1984
 KAMERBEEK, JAN C., *The plays of Sophocles. Commentaries*, 7 vols., Leiden 1984.
- KANT 1997
 KANT, IMMANUEL, *Critica della ragion pura*, introduzione e traduzione a cura di GIOVANNI GENTILE e GIUSEPPE LOMBARDO RADICE, Bari 1977.
- KAPP 1931
 KAPP, ERNST, *Syllogistik*, in PAULY, AUGUST F.-WISSOWA, GEORG, *Realencyklopädie IV A*, 1046-1067.
- KASSEL 1971
 KASSEL, RUDOLF, *Der Text der aristotelischen Rhetorik. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe*, Berlin 1971.
- KASSEL 1976
 ARISTOTELIS *Ars rhetorica*, ed. RUDOLPH KASSEL, Berolini-Novi Eboraci 1976.
- KATAYAMA 1982
 ANGELI POLITIANI *Miscellaneorum Centuria I*, ed. HIDEO KATAYAMA, Tokyo 1982.
- KAVRUS-HOFFMANN 2010
 KAVRUS-HOFFMANN, NADEZHDA, *From pre-bouletée to bouletée: scribe Epiphanius and the codices Mosq. Synod. gr. 103 and Vat. gr. 90*, in BRAVO GARCÍA- PÉREZ MARTÍN 2010 (vd.), 55-66.
- KENNEDY 1963
 KENNEDY, GEORGE A., *The art of persuasion in Greece*, Princeton 1963.
- KENNEDY 1972
 KENNEDY, GEORGE A., *The art of rhetoric in the Roman world (300 B. C.-A. D. 300)*, Princeton 1972.
- KENNEDY 1983
 KENNEDY, GEORGE A., *Greek rhetoric under Christian Emperors*, Princeton 1983.
- KENNEDY 1994
 KENNEDY, GEORGE A., *Peripatetic rhetoric as it appears (and disappears) in Quintilian*, in FORTENBAUGH-MIRHADY 1994 (vd.), 174-82.
- KEBLER 1995
Aristoteles latine interpretibus variis, ed. Academia Regia Borussica, Berlin 1831, Nachdruck herausgegeben und eingeleitet von ECKHARD KEBLER, München 1995.
- KIBRE 1936
 KIBRE, PEARL, *The library of Pico della Mirandola*, New York 1936.
- KIESZKOWSKI 1936
 KIESZKOWSKI, BOHDAN, *Studi sul Platonismo del Rinascimento in Italia*, Roma 1936.
- KING 2001
 KING, DAVID A., *The ciphers of the monks: a forgotten number-notation of the Middle Ages*, Stuttgart 2001.

- KLEIN 1994
KLEIN, JOSEF, *Epicheirem*, in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, herausgegeben von GERT ÜDING, Bd. 2, Tübingen 1994.
- KLIMA 2013^a
KLIMA, GYULA, *Natures: the problem of universals*, in MCGRADY, ARTHUR S. (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge 2013, 196-207.
- KLIMA 2013^b
KLIMA, GYULA, *The Medieval Problem of Universals*, in ZALTA, EDWARD N.-NODELMAN, URI-ALLEN, COLIN (eds.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford 2011, copyright © 2013 by the author GYULA KLIMA from the fall 2013 edition, 1-76 [versione online disponibile all'indirizzo: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/universals-medieval>]
- KRETMANN-KENNY-PINBORG 1988
KRETMANN, NORMAN-KENNY, ANTHONY-PINBORG, JAN (eds.), *The Cambridge History of later Medieval Philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism (1100-1600)*, Cambridge 1988.
- KRISTELLER 1953
KRISTELLER, PAUL O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1953.
- KRISTELLER 1979
KRISTELLER, PAUL O., *Renaissance Thought and its sources*, New-York 1979.
- KRISTELLER 1987
KRISTELLER, PAUL O., *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, Firenze 1987.
- KRISTELLER 1998
KRISTELLER, PAUL O., *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Roma 1998.
- KROLL 1936
KROLL, WILHELM, *Das Epicheirema*, «Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte» 216, 2, Wien-Leipzig 1936, 3-17.
- KUSTAS 1973
KUSTAS, GEORGE L., *Studies in Byzantine rhetoric*, Thessaloniki 1973.
- LACHANCHE 2011
LACHANCHE, GENEVIÈVE, *La querelle des universaux: analyse comparative de l'Isagôgè et du Commentaire aux Catégories d'Aristotele de Porphyre*, «Ithaque» 9 (2011), 1-22.
- LACOMBE 1939
LACOMBE, GEORGIUS (ed.), *Aristoteles Latinus. Codices, pars prior*, Roma 1939.
- LAFFRANCHI 1999
LAFFRANCHI, MARCO, *Dialettica e filosofia in Lorenzo Valla*, Milano 1999.
- LAGARDE 1973
LAGARDE, BERNADETTE, *Le De differentiis di Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne*, «Byzantion» 43 (1973), 312-43.
- LAGARDE 1976
GEORGES GÉMISTE PLÉTHON, *Des différences entre Platon et Aristote, édition, traduction et commentaire*; thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle de l'Université de Paris IV-Sorbonne, présentée et soutenue par BERNADETTE LAGARDE, directeur JEAN IRIGOIN, Paris 1976.
- LAMPROS 1910
Λάμπρος, Σπυρίδων Π., *Ἀργυροπούλεια*, Ἀθήναι 1910.
- LANZA 1997
LANZA, DIEGO, *Lo stolto. Di Socrate, Eulenspiel, Pinocchio e altri trasgressori del senso comune*, Torino 1997.

- LARDET 1989
 LARDET, PIERRE, *Les traductions de la Rhétorique d'Aristote à la Renaissance*, in CONTAMINE, GENEVIÈVE (ed.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, 26-28 mai 1986, Paris 1989, 15-30.
- LAURENS 2002
 MARSILE FICIN, *Commentaire sur Le Banquet de Platon, De l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, De amore*, texte établi, présenté et annoté par PIERRE LAURENS, Paris 2002.
- LAURENT 1971
 SYLVESTRE SYROPOULOS, *Les Mémoires sur le Concile de Florence (1438-1439)*, ed. a cura di VITALIEN LAURENT, Paris 1971.
- LEE 1984
 LEE, TAE-SOO, *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike. Eine Untersuchung über die drei Kommentare zu den *analytica priora* von Alexander Aphrodisiensis, Ammonius und Philoponus*, Göttingen 1984.
- LEJBOWICZ 2009
 LEJBOWICZ, MAX, *Réc. à: Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, éd. PHILIPPE BÜTTGEN, ALAIN DE LIBERA, MARWAN RASHED, IRÈNE ROSIER-CATACH, «Cahiers de recherches médiévales et humanistes» [en ligne], 2009, mis en ligne le 20 novembre 2009, consulté le 15 décembre 2013. URL: <http://crm.revues.org/11662>.
- LENK 1969
 LENK, LEONHARD, *Henisch, Georg*, in *Neue Deutsche Biographie*, herausgegeben von der historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8, Berlin 1969, 524-525.
- LEVEY 1950
 LEVEY, MARTIN, *A type of Arabic or Chaldean numerals*, «Isis» 41, n. 2 (Jul. 1950), 194-98.
- LEWRY 1983
 LEWRY, P. OSMUND, *Rhetoric at Paris and Oxford in the Mid-Thirteenth Century*, «Rhetorica. A journal of the history of rhetoric», 1, n. 1 (1983), 45-63.
- LILLA 2004
 LILLA, SALVATORE, *I manoscritti vaticani greci. Lineamenti di una storia del fondo*, «Studi e testi» 415 (2004).
- LIZZINI 2002
 AVICENNA, *Metafisica: la scienza delle cose divine: dal Libro della guarigione*; traduzione dall'arabo, introduzioni, note e apparati di OLGA LIZZINI; prefazione, revisione del testo latino e cura editoriale di PASQUALE PORRO, Milano, 2002.
- LOBEL 1933
 LOBEL, EDGAR, *The Greek manuscripts of Aristotle's Poetics*, Oxford 1933.
- LOCKWOOD 1951
 LOCKWOOD, DEAN P., *Ugo Benzi. Medieval philosopher and physician (1376-1439)*, Chicago 1951.
- LOHR 1988
 LOHR, CHARLES H., *Latin Aristotle Commentaries. II. Renaissance Authors*, Firenze 1988.
- LOHR 2005
 LOHR, CHARLES H., *Latin Aristotle Commentaries. I. 1-2. Medieval Authors; V. Bibliography of secondary literature*, Firenze 2005.
- LOJACONO 1985
 LOJACONO, ETTORE, *Giorgio da Trebisonda: la tradizione retorica bizantina e l'idea di metodo*, in SCHOECK, RICHARD J. (ed.), *Acta conventus neo-latini bononensis*, Proceedings of the IVth International Congress of Neo-Latin Studies, Bologna, 26 agosto-1 settembre 1979, Binghamton 1985, 80-100.
- LO MONACO 1989
 LO MONACO, FRANCESCO, *On the prehistory of Politian's Miscellaneorum centuria secunda*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 52 (1989), 52-70.

LONG 2011

LONG, CHRISTOPHER P., *Aristotle on the nature of truth*, Cambridge 2011.

LO PRESTI 2007

LO PRESTI, ELEONORA, *La filosofia nel suo sviluppo storico: la prospettiva storiografica di Marsilio Ficino e l'influenza dei dotti bizantini Giorgio Gemisto Pletone e Giovanni Basilio Bessarione*, tesi di Dottorato discussa nel 2007 presso l'Università degli Studi di Bologna (Dottorato di Ricerca in Filosofia – XIX ciclo), relatore Prof. WALTER TEGA.

LOWRY 1979 [2000]

LOWRY, MARTIN, *The world of Aldus Manutius. Business and scholarship in Renaissance Venice*, Oxford 1979 [edizione consultata: ID., *Il mondo di Aldo Manuzio. Affari e cultura nella Venezia del Rinascimento*, traduzione italiana di PAOLA PAVANINI, Roma 2000].

ŁUKASIEWICZ 1957

ŁUKASIEWICZ, JAN, *Aristotle's syllogistic from the standpoint of modern formal logic*, 2nd edition enlarged, Oxford 1957.

MACK 1993

MACK, PETER, *Renaissance Argument: Valla and Agricola in the Traditions of Rhetoric and Dialectic*, Leiden-New York, Köln 1993.

MADDEN 1952

MADDEN, EDWARD H., *The Enthymeme: Crossroads of Logic, Rhetoric and Metaphysics*, «The philosophical review», 61. 3 (1952), 368-76.

MADDEN 1957

MADDEN, EDWARD H., *Aristotle's treatment of probability and signs*, «Philosophy of science» 24. 2 (1957), 167-72.

MAGDALINO 1993

MAGDALINO, PAUL, *The empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993.

MAGNANO 2009

MAGNANO, FIORELLA, *Il De Topicis differentiis di Severino Boezio*, tesi di Dottorato realizzata in convenzione di co-tutela internazionale tra il Dottorato di ricerca in filosofia, scienze e cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica dell'Università di Salerno e l'Institute of Philosophy De Wulf-Mansion Centre della Katholieke Universiteit Leuven (Belgium), discussa nell'anno accademico 2008-2009 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Salerno, relatori i Proff. GIULIO D'ONOFRIO e RUSSELL FRIEDMAN.

MAIER 1900

MAIER, HEINRICH, *Die Syllogistik des Aristoteles. II.1 Die logische Theorie des Syllogismus und die Entstehung der aristotelischen Logik. Formenlehre und Technik des Syllogismus*, Tübingen 1900.

MAÏER 1960

MAÏER, IDA, *Un inédit de Politien: la classification des «arts»*, «Bibliothèque d'humanisme et Renaissance» 22, n. 2 (1960), 338-55.

MAÏER 1965

MAÏER, IDA, *Les manuscrits d'Ange Politien*, Genève 1965.

MAIERÙ 1972

MAIERÙ, ALFONSO, *Terminologia logica della tarda Scolastica*, Roma 1972.

MAIOLI 1969

PORFIRIO, *Isagoge*, traduzione, introduzione e commento di BRUNO MAIOLI, Padova 1969.

MAIOLI 1973

MAIOLI, BRUNO, *Gli universalis. Alle origini del problema*, Roma 1973.

MAIORAGIUS 1572

MARCUS ANTONIUS MAIORAGIUS, *In tres Aristotelis libros de arte rhetorica, quos ipse latinus fecit, explicationes*, Venetiis 1572.

- MALCOVATI 1953
Oratorum Romanorum fragmenta. Liberae rei publicae. Quartum edidit HENRICA MALCOVATI, Torino 1953.
- MALTESE 1988
 GEORGII GEMISTI PLETHONIS *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, ed. ENRICO V. MALTESE, Leipzig 1988.
- MANDOSIO 1996
 MANDOSIO, JEAN-MARC, *Filosofia, arti e scienze: l'enciclopedismo di Angelo Poliziano*, in *Poliziano nel suo tempo*. Atti del VI Convegno Internazionale (Chianciano-Montepulciano, 18-21 luglio 1994), a cura di LUISA SECCHI TARUGI, Firenze 1996, 135-164.
- MANSION 1990
 ARISTOTELIS *Physica*. *Translatio Vaticana* ed. AUGUSTE MANSION (*Aristoteles Latinus* VII. 2), Leiden-New York 1990.
- MARINI 2007
 DEMETRIO, *Lo stile*, introduzione, traduzione e commento a cura di NICOLETTA MARINI, Roma 2007.
- MARSH 1994
 MARSH, DAVID, *Francesco Filelfo's translation of the Rhetorica ad Alexandrum*, in FORTENBAUGH-MIRHADY 1994 (vd.), 349-64.
- MARTELLI 1973
 MARTELLI, MARIO, La semantica del Poliziano e la seconda Centuria dei *Miscellanea*, «Rinascimento», 13 (1973), 21-84 [ora rist. in ID., *Angelo Poliziano. Storia e metastoria*, Lecce 1995, 267-328].
- MARTIN 2000
 MARTIN, JACQUILYNE E., *Cardinal Bessarion. Mystical theology and spiritual union between East and West*, a thesis/practicum submitted to the Faculty of Graduate Studies of the University of Manitoba in partial fulfillment of the requirements of the degree of Doctor of Philosophy, supervisor Prof. JOHN WORTLEY, Winnipeg 2000.
- MARTINI-BASSI 1978
 MARTINI, AEMIDIUS-BASSI, DOMINICUS, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, Hildesheim-New York 1978.
- MASAI 1954
 MASAI, FRANÇOIS ET ROBERT, *L'oeuvre de Georges Gémiste Pléthon. Rapports sur des trouvailles récentes: autographes et traités inédits*, «Bulletin de l'Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres», 1954, 536-555.
- MASAI 1956
 MASAI, FRANÇOIS, *Pléthon et le Platonisme de Mistra*, Paris 1956.
- MATELLI 1989
 MATELLI, ELISABETTA, *Libro e testo nella tradizione dei Caratteri di Teofrasto*, «Scrittura e civiltà», 13 (1989), 329-386.
- MATTHES 1958
 MATTHES, DIETER, *Hermagoras von Temnos 1904-1955*, «Lustrum» 3 (1958), 58-214.
- MATTHES 1962
 HERMAGORAE TEMNITAE *Testimonia et fragmenta*, collegit DIETER MATTHES, Leipzig 1962.
- MAURO 2006
 MAURO, LETTERIO, *Matteo d'Acquasparta*, in MELCHIORRE, VIRGLIO (a cura di), *Enciclopedia filosofica*, Milano 2006, vol. VII, 7146.
- MCCABE 1994
 MCCABE, M. MARGARET, *Arguments in context: Aristotle's defense of rhetoric*, in FURLEY-NEHAMAS 1994, 129-65.

- MEGNA 2012
MEGNA, PAOLA, *Poliziano e la storiografia bizantina: il cap. LVIII dei primi* Miscellanea, Messina 2012.
- MEHUS 1741
LEONARDI BRUNI ARETINI *Epistolarum libri VIII*, rec. LORENZO MEHUS, Florentiae 1741.
- MEIER 1992
MEIER, CHRISTEL, *Vom homo coelestis zum homo faber. Die Reorganisation der mittelalterlichen Enzyklopädie für neue Gebrauchsfunktionen bei Vinzenz von Beauvais und Brunetto Latini*, in KELLER, HAGEN (hrsg.), *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter*, München 1992, 157-75.
- MEIER 1995
MEIER, CHRISTEL, *Der Wandel der Enzyklopädie des Mittelalters vom Weltbuch zum Thesaurus sozialgebundenen Kulturwissens: am Beispiel der artes mechanicae*, in EYBL, FRANZ M. (hrsg.), *Enzyklopädien der frühen Neuzeit*, Tübingen 1995, 19-45.
- MICHAUD-QUANTIN 1969
MICHAUD-QUANTIN, PIERRE, *L'emploi des termes logica et dialectica au Moyen Age*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge. Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale*, Université de Montréal, Canada, 27 août-2 septembre 1967, Montréal-Paris 1969, 855-862.
- MIGNUCCI 1969
ARISTOTELE, *Gli Analitici Primi*, traduzione, introduzione e commento di MARIO MIGNUCCI, Napoli 1969.
- MIGNUCCI 1981
MIGNUCCI, MARIO, *Ὠς ἐπὶ τὸ πολὺ et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science*, in BERTI 1981 (vd.), 173-203.
- MIKLOSICH 1862
MIKLOSICH, FRANCISCUS-MÜLLER, IOSEPHUS, *Acta et diplomata graeca Medii Aevi*, Vindobonae 1862.
- MINIO PALUELLO 1952^a
MINIO PALUELLO, LORENZO, *Note sull'Aristotele latino medievale VI. Boezio, Giacomo Veneto, Guglielmo di Moerbeke, Jacques Lefèvres d'Étaples e gli Elenchi Sofistici*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 44 (1952), 398-411.
- MINIO PALUELLO 1952^b
MINIO PALUELLO, LORENZO, *Iacobus Veneticus Grecus canonist and translator of Aristotle*, «Traditio» 8 (1952), 265-304.
- MINIO PALUELLO 1954
MINIO PALUELLO, LORENZO, *Note sull'Aristotele latino medievale VIII. I Primi Analitici: la redazione carnutense usata da Abelardo e la vulgata con scolii tradotti dal greco*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 46 (1954), 211-23.
- MINIO PALUELLO 1957
MINIO PALUELLO, LORENZO, *Il testo dei Primi Analitici di Aristotele: le tradizioni antiche siriana e latina*, «Rivista degli Studi Orientali» 32 (1957), 567-84.
- MINIO PALUELLO 1958
MINIO PALUELLO, LORENZO, *Note sull'Aristotele latino medievale IX. Le due redazioni boeziane (carnutense e fiorentina) e la contaminazione vulgata (ambrosiana) dei Primi Analitici*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 50 (1958), 212-22.
- MINIO PALUELLO 1962
MINIO PALUELLO, LORENZO (ed.), *Aristoteles Latinus III. 1-4. Analytica Priora*, Bruges-Paris 1962.
- MINIO PALUELLO 1963
MINIO PALUELLO, LORENZO, *Attività filosofico-editoriale aristotelica dell'Umanesimo*, in BRANCA, VITTORE (a cura di), *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, Firenze 1963, 245-262.
- MOHLER 1923
MOHLER, LUDWIG, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen, I. Band. Darstellung*, Paderborn 1923.

- MOHLER 1927
 BESSARIONIS *In calumniatorem Platonis libri IV*, edidit LUDWIG MOHLER, in ID., *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman*, vol. II, Paderborn 1927.
- MOHLER 1942
Aus Bessarionis Gelehrtenkreis : Abhandlungen, Reden, Briefe, herausgegeben von LUDWIG MOHLER, in ID., *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman*, vol. III, Paderborn 1942.
- MOLINARI 2011
 MOLINARI, JONATHAN, *Pletone e Pico. Gli studi di François Masai sul Platonismo di Mistra e il De ente et uno*, «Philosophia. Bollettino della Società italiana di storia della filosofia» 2 (2010)-I(2011), 189-210.
- MOLINARI 2012
 MOLINARI, JONATHAN, *Pico della Mirandola e i linguaggi della filosofia*, «Dianoia» 17 (2012), 117-134.
- MOLINARI 2014
 MOLINARI, JONATHAN, *O problema da experiência em Giovanni Pico della Mirandola*, intervento tenuto in occasione del Convegno 'O livro científico no Renascimento' (Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense, 29-30 de setembro de 2014) [testo disponibile online all'indirizzo http://www.academia.edu/8863476/O_problema_da_experiência_em_Giovanni_Pico_della_Mirandola].
- MONFASANI 1976
 MONFASANI, JOHN, *George of Trebizond. A biography and a study of his rhetoric and logic*, Leiden 1976.
- MONFASANI 1981
 MONFASANI, JOHN, "Bessarion Latinus", «Rinascimento» 21 (1981), 165-209.
- MONFASANI 1983
 MONFASANI, JOHN, *Still more on Bessarion Latinus*, «Rinascimento» 23 (1983), 217-223.
- MONFASANI 1984
 MONFASANI, JOHN, *Collectanea Trapezuntiana. Texts, documents and bibliographies of George of Trebizond*, New York 1984.
- MONFASANI 1991
 MONFASANI, JOHN, *Humanism and rhetoric*, in RABIL, ALBERT JR. (ed.), *Renaissance Humanism: foundations, forms, legacy*, Philadelphia 1991, 171-235.
- MONFASANI 1993
 MONFASANI, JOHN, *The Averroism of John Argyropoulos and his Quaestio utrum intellectus humanus sit perpetuus*, «I Tatti Studies», 5 (1993), 157-208.
- MONFASANI 2002
 MONFASANI, JOHN, *Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy*, in ALLEN, MICHAEL J. B.-REES, VALERY-DAVIES, MARTIN (eds.), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, Leiden-Boston-Köln 2002.
- MONFASANI 2011
 MONFASANI, JOHN, *John Monfasani: Perotti and Bessarion's In Calumniatorem Platonis*, in PADE, MARIANNE- PLESNER HORSTER, CAMILLA (eds.), *Niccolò Perotti: the Languages of Humanism and Politics*. Contributions from the conference "Un umanista romano del secondo Quattrocento. Niccolò Perotti", held at the Istituto Storico Italiano per il Medio Evo and the Danish Academy in Rome, 4-5 June 2009 *Renaissanceforum* 7 (2011), 181-216 [http://www.renaissanceforum.dk/rt_7_2011.htm].
- MOODY 1967
 MOODY, ERNEST A., *William of Ockham*, in BORCHERT, DONALD M. (a cura di), *Encyclopedia of philosophy*, II ed., Detroit 2006, IX vol., 770-785 [bibliografia aggiornata nel 2005 da CLAUDIO PANACCIO].
- MORAUX 1951
 MORAUX, PAUL, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951.
- MORAUX 1967
 MORAUX, PAUL, *Le 'Parisinus Graecus 1853 (ms. E) d'Aristote'*, «Scriptorium» 21 (1967), 17-41.
- MORAUX 1968

- MORAUX, PAUL (ed.), *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt 1968.
- MORAUX 1976
MORAUX, PAUL (ed.), *Aristoteles Graecus. Die griechischen Manuskripte des Aristoteles*, I. *Alexandrien-London*, Berlin-New York 1976.
- MORAUX 2000
MORAUX, PAUL, *L'aristotelismo presso i Greci*, 2 voll., Milano 2000.
- MORESCHINI 1994
SEVERINO BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, a cura di CLAUDIO MORESCHINI, Torino 1994.
- MORETTI 1990
MORETTI, GABRIELLA, *Acutum dicendi genus. Brevità, oscurità, sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli Stoici*, Trento 1990.
- MOREWEDGE 2004
MOREWEDGE, PARVIZ, *Falsafa*, in *Encyclopedia of Islam and Muslim world*, ed. by RICHARD C. MARTIN, New York 2004, I vol., 247-253.
- MOST 1994
MOST, GLENN W., *The uses of endoxa: philosophy and rhetoric in the Rhetoric*, in FURLEY-NEHAMAS 1994, 167-90.
- MOZZETTI 1999
MOZZETTI, FRANCESCO *Genesini (Canozzi, Camozzi), Lorenzo (Lorenzo da Lendinara)* in *DBI*, 53, Roma 1999, 84-86 [disponibile online all'indirizzo [http://www.treccani.it/enciclopedia/lorenzo-genesini_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/lorenzo-genesini_(Dizionario-Biografico)/)].
- MÜLLER 1884
MÜLLER, KARL K., *Neue Mittheilungen über Janos Lascaris und die Mediceische Bibliothek*, «Centralblatt für Bibliothekswesen», I (1884), 333-412
- MÜLLNER 1899
MÜLLNER, KARL, *Reden und Briefe italienischer Humanisten*, Wien 1899.
- MUNDT 1992
RUDOLF AGRICOLA, *De inventione dialectica libri tres. Drei Bücher über die Inventio dialectica*. Auf der Grundlage der Edition von ALARDUS VON AMSTERDAM (1539); kritisch herausgegeben, übersetzt und kommentiert von LOTHAR MUNDT, Tübingen 1992.
- MURATORE 2009
MURATORE, DAVIDE, *La biblioteca del Cardinale Niccolò Ridolfi*, 2 voll., Alessandria 2009.
- MURET 1585
ARISTOTELIS *Rhetoricorum libri duo* M. ANTONIO MURETO interprete, Romae 1585.
- MURET 1602
M. ANTONIUS MURETUS, *Commentarius in primum et secundum librum Rhetoricorum Aristotelis*, Ingolstadt 1602.
- MURPHY 1974
MURPHY, JAMES J., *Rhetoric in the Middle Ages. A history of rhetorical theory from Saint Augustin to the Renaissance*, Berkeley-Los Angeles-London 1974.
- MUTZENBECHER 1975
SANCTI AURELII AUGUSTINI *De diversis quaestionibus octoginta tribus, De octo Dulciti quaestionibus*, ed. ALMUT MUTZENBECHER, *Corpus Christianorum, Series Latina*, vol. 44a; Turnholt, 1975.
- NATALI 2000
NATALI, CARLO, *Aristotele e la rinascita della retorica*, in *L'attualità di Aristotele*, a cura di STEPHEN L. BROCK, Roma 2000, 15-32.
- NERI 2001

- GIORGIO GEMISTO PLETONE, *De differentiis*, trad. italiana a cura di MORENO NERI, Rimini 2001.
- OBERTELLO 1969
A. M. SEVERINO BOEZIO, *De hypotheticis syllogismis*, testo, traduzione e commento di LUCA OBERTELLO, Brescia 1969.
- OEHLER 1968
OEHLER, KLAUS, *Aristoteles in Byzanz*, in MORAUX 1968 (ed.), 379-399.
- O'LEARY 1949
O'LEARY, DE LACY, *How Greek science passed to the Arabs*, London 1949.
- ORLANDI 1975
ALDO MANUZIO EDITORE, *Dediche, prefazioni, note ai testi*; introduzione di CARLO DIONISOTTI; testo latino con traduzione e note a cura di GIOVANNI ORLANDI, Milano 1975.
- ORSINI 2005
ORSINI, PASQUALE, *Pratiche collettive di scrittura a Bisanzio nei secoli IX e X*, «Segno e testo» 3 (2005), 265-342.
- PACIUS 1597
IULII PACII *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organon: commentarius analyticus*, Frankfurt am Main 1597 [rist. an. Hidesheim 1966].
- PAPY 1999
PAPY, JAN, *The reception of Agricola's De inventione dialectica in the teaching of logic at the Louvain Faculty of Arts in the early XVI century*, in AKKERMAN-VANDERJAGT-VAN DER LAAN 1999, 167-85.
- PASCHINI 1943
PASCHINI, PIO, *Domenico Grimani Cardinale di S. Marco († 1523)*, Roma 1943.
- PASINI 1994
PASINI, CESARE, *Integrazioni e correzioni al Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae di Emidio Martini e Domenico Bassi*, VI, «Rivista di studi bizantini e neoellenici», n. s., 31 (1994), 185-261.
- PASINI 1997
PASINI, CESARE, *Codici e frammenti greci dell'Ambrosiana. Integrazioni al Catalogo di Emidio Martini e Domenico Bassi*, Roma, Università di Roma «La Sapienza» 1997 (Testi e studi bizantino-neoellenici 9).
- PATILLON 1988
PATILLON, MICHEL, *La théorie du discours chez Hermogène le rhéteur. Essai sur les structures linguistiques de la rhétorique ancienne*, Paris 1988.
- PATILLON 1997
HERMOGÈNE, *L'art rhétorique. Exercices préparatoires, Etats de cause, Invention, Catégories stylistiques, Méthode de l'habileté*. Ière traduction française intégrale, introduction et notes par MICHEL PATILLON, Paris 1997.
- PATILLON 2005
ANONYME DE SÉGUIER, *Art du discours politique*, texte établi et traduit par MICHEL PATILLON, Paris 2005.
- PATTERSON 1970
PATTERSON, ANNABEL M., *Hermogenes and the Renaissance*, Princeton 1970.
- PATZIG 1969
PATZIG, GÜNTHER, *Die aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der Ersten Analytiken*, Göttingen 1969.
- PEREIRA
PEREIRA, MICHELA, *Manuale di storia della filosofia medievale*, ipertesto disponibile online: <http://www3.unisi.it/ricerca/prog/fil-med-online/index.htm>.
- PÉREZ MARTÍN 1996
PÉREZ MARTÍN, IMMACULADA, *Un esemplare della Retorica di Aristotele copiato da Massimo Planude e Giovanni Zaride*, in *Byzantium. Identity, image, influence. XIX International Congress of Byzantine studies*,

- University of Copenhagen, 18-24 August 1996, *Abstracts of communications*, ed. by KARSTEN FLEDELIUS, abs. n° 8126.
- PÉREZ MARTÍN 1997^a
PÉREZ MARTÍN, IMMACULADA, *La “escuela de Planudes”*: notas paleográficas a una publicación reciente sobre los escolios euripideos, «Byzantinische Zeitschrift» 90 (1997), 73-96.
- PÉREZ MARTÍN 1997^b
PÉREZ MARTÍN, IMMACULADA, [Nuevos códices planudeos de Plutarco](#), in SCHRADER, CARLOS- RAMÓN, VICENTE-VELA, JOSÉ (eds.), *Plutarco y la historia. Actas del V simposio español sobre Plutarco*, Zaragoza, 20-22 de junio de 1996, ed., Zaragoza 1997, 385-404.
- PERFETTI 1995
PERFETTI, STEFANO, ‘*Cultius atque integrius*’. Teodoro Gaza traduttore umanistico del *De partibus animalium*, «Rinascimento», 46 (1995), 253-286.
- PEROSA 1954
PEROSA, ALESSANDRO, *Mostra del Poliziano nella Biblioteca Medicea Laurenziana. Manoscritti, libri rari, autografi e documenti*, Firenze 1954.
- PEROSA 1981
PEROSA, ALESSANDRO, *Un codice della Badia Fiesolana con postille del Poliziano*, «Rinascimento» 21 (1981), 29-51.
- PEROVIC 2010
PEROVIC, ANNA, *The problem of universals in contemporary philosophy*, «Philosophical News» 1 (2010), 89-92 [versione online disponibile all’indirizzo <http://www.philosophicalnews.com/wp-content/uploads/1.14.pdf>].
- PERREIAH 1984
PAULUS VENETUS, *Logica Parva*, translation, introduction and notes by ALAN R. PERREIAH, München-Washington 1984.
- PERREIAH 1986
PERREIAH, ALAN R., *Paul of Venice: a bibliographical guide*, Bowling Green 1986.
- PERREIAH 2002
PAULUS VENETUS, *Logica parva*, Ist critical edition from the manuscripts with an introduction and commentary by ALAN R. PERREIAH, Leiden-Boston-Köln 2002.
- PERREIAH 2005
PERREIAH, ALAN R., *Paul of Venice*, in BORCHERT, DONALD M. (a cura di), *Encyclopedia of philosophy*, II ed., Detroit 2006, vol. VII, 146-47.
- PETIT-SIDÉRIDÈS-JUGIE 1928-1936
GEORGES SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, publiées pour la première fois par LOUIS PETIT, XÉNOPHON ATHANASE SIDÉRIDÈS, MARTIN JUGIE, VIII voll., Paris 1928-1936.
- PIAZZA 2000
PIAZZA, FRANCESCA, *Il corpo della persuasione. L’entimema nella retorica greca*, Palermo 2000.
- PICCOLOMINI 1874
PICCOLOMINI, ENEA SILVIO, *Inventario della Libreria Medicea privata compilato nel 1495*, «Archivio Storico Italiano», s. III, vol. XX (1874), 51-94.
- PINBORG 1984
PINBORG, JAN, *Logica e semantica nel Medioevo*, traduzione di FLAVIO CUNIBERTO, Torino 1984.
- PLEBE 1963
PLEBE, ARMANDO, *Studi sulla retorica stoica*, Torino 1963.
- PLEBE 1964
PLEBE, ARMANDO, *Introduzione alla logica formale attraverso una lettura logica di Aristotele*, Bari 1964.
- PLEBE 1968
PLEBE, ARMANDO, *Breve storia della retorica antica*, Bari 1968.

- POLITIANUS 1498
ANGELI POLITIANI *Opera omnia*, Venetiis 1498.
- PONTANI 1989
PONTANI, ANNA, *Note sulla controversia platonico-aristotelica nel Quattrocento*, «Contributi di filologia greca medievale e moderna. Quaderni del Sicularum Gymnasium», 18 (1989), 97-165.
- PONTANI 1994
PONTANI, ANNA, *Firenze nelle fonti greche del Concilio*, in VITI 1994 (vd.), 753-812.
- POPPI 1991
POPPI, ANTONINO, *Introduzione all'Aristotelismo Padovano*, Padova 1991.
- PORRO 2006
PORRO, PASQUALE, *Enrico di Gand*, in MELCHIORRE, VIRGILIO (a cura di), *Enciclopedia filosofica*, Milano 2006, vol. IV, 3411-3414.
- POWELL-PATERSON 2004
POWELL, JONATHAN-PATERSON, JEREMY (eds.), *Cicero the Advocate*, Oxford 2004.
- PRETI 1956
PRETI, GIULIO, *Sulla dottrina del $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ nella logica stoica*, «Rivista critica di storia della filosofia», 11 (1956), 5-14.
- PRETI 1971
PRETI, GIULIO, *Consequenza*, in ABBAGNANO, NICOLA (a cura di), *Dizionario di filosofia*, II ed. riveduta e accresciuta, Torino 1971, vol. II, 165-166 – *Supposizione*, *ibid.*, 853-854.
- RABE 1896
ANONYMI ET STEPHANI *In artem rhetoricam commentaria*, ed. HUGO RABE, Berlin 1896.
- RABE 1912
RABE, HUGO, *Rhetoren-Corpora*, «Rheinisches Museum für Philologie» 67 (1912), 321-362.
- RABE 1913
HERMOGENIS *Opera* edidit HUGO RABE, Leipzig 1913.
- RABE 1931
RABE, HUGO (ed.), *Prolegomenon sylloge XIV. Excerpta e prolegomenis in librum $\pi\epsilon\rho\iota$ $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ (e cod. Paris, 3032, ff. 143^f-149^f)*, Leipzig 1931, 228-237.
- RADICE 1998
Tutti i frammenti degli Stoici antichi raccolti da Hans von Arnim, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di ROBERTO RADICE, Milano 1998.
- RAPP 2002
ARISTOTELES, *Rhetorik*, übersetzt und erläutert von CHRISTOF RAPP, 2 Bde., Berlin 2002.
- RASHED 2013
RASHED, MARWAN, *Plato's five worlds hypothesis* (Ti. 55CD), *mathematics and universals*, in CHIARADONNA-GALLUZZO 2013 (ed.), 87-111.
- REALE 2000
ARISTOTELE, *Metafisica*; introduzione, traduzione, note e apparati di GIOVANNI REALE; appendice bibliografica di ROBERTO RADICE, Milano 2000.
- REINA 2002
REINA, MARIA ELENA, *Hoc hic et nunc. Buridano, Marsilio di Inghen e la conoscenza del singolare*, Firenze 2002.
- REISCH 1508
GREGOR REISCH, *Margarita philosophica nova*, Argentoraci 1508.
- REYNOLDS-WILSON 1987

- REYNOLDS, LEIGHTON D.-WILSON, NIGEL, *Copisti e filologi*, traduzione di MIRELLA FERRARI con una premessa di GIUSEPPE BILLANOVICH, III ed. riveduta e ampliata, Padova 1987.
- RICCOBONI 1606
RICCOBONI, ANTONIO, *Rhetoricae Paraphrasis*, Hanouiae 1606.
- RIPOSATI 1947
RIPOSATI, BENEDETTO, *Studi sui Topica di Cicerone*, Milano 1947.
- RIPOSATI 1951
RIPOSATI, BENEDETTO, *Problemi di retorica antica*, in *Introduzione alla filologia classica*, a cura di ETTORE BIGNONE, Milano 1951, 657-787.
- RIZZO 1986
RIZZO, SILVIA, *Un proemio sconosciuto della Dialectica valliana scoperto da Riccardo Ribuoli (con un'appendice di Mariangela Regoliosi)*, in BESOMI-REGOLIOSI 1986 (vd.), 241-263.
- RÖMER 1885
ARISTOTELIS *Ars rhetorica*, ed. ADOLF RÖMER, Lipsiae 1885.
- ROSS 1923
ROSS, WILLIAM D., *Aristotle*, London 1923.
- ROSS 1949
ARISTOTLE'S *Prior and Posterior Analytics*, ed. WILLIAM D. ROSS, a revised text with introduction and commentary, Oxford 1949.
- ROSS 1950
ARISTOTELIS *Physica* recognovit brevique adnotatione critica instruxit WILLIAM D. ROSS, Oxonii 1950.
- ROSS 1959
ARISTOTELIS *Ars rhetorica*, ed. WILLIAM D. ROSS, Oxonii 1959.
- ROSSI 1933
FRANCESCO PETRARCA, *Le familiari*, ed. critica per cura di VITTORIO ROSSI, Firenze 1933.
- ROSSI 1981
GROSSETESTE, ROBERT, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, introduzione e testo critico di PIETRO ROSSI, Firenze 1981.
- RUBINELLI 2002
RUBINELLI, SARA, *The invention of the young Cicero*, «The classical Quarterly», n. s., 52, n. 2 (2002), 612-15.
- RUNIA 1989
RUNIA, DAVID T., *Aristotle and Theophrastus conjoined in the Writings of Cicero*, in FORTENBAUGH-STEINMETZ (vd.), 23-38.
- RUSSELL 2001
QUINTILIAN, *The orator's education*, edited and translated by DONALD A. RUSSELL, Cambridge-London 2001.
- SABBADINI 1905^a
SABBADINI, REMIGIO, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, Firenze 1905.
- SABBADINI 1905^b
SABBADINI, REMIGIO, *Una traduzione medievale del πρὸς Δημόνικον di Isocrate e una umanistica*, «Rendiconti dell'istituto lombardo di scienze e lettere», 28 (1905), 674-687.
- SALMI 1949
SALMI, MARIO (premesse a cura di), *Mostra della biblioteca di Lorenzo nella Biblioteca Medicea Laurenziana* (Firenze, 21 maggio-31 ottobre 1949), Firenze 1949.
- SALTETTO 2010-2011
SALTETTO, ELISA, *Misc. II 53. Universale*, «Studi medievali e umanistici», 8-9 (2010-2011), 281-322.

- SANNEH 2004
 SANNEH, LAMIN, *Translation*, in *Encyclopedia of Islam and Muslim world*, ed. by RICHARD C. MARTIN, New York 2004, II vol., 695-698.
- SANTORO 1970
 SANTORO, MARIO, *Riccoboni, Antonio*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma 1970 [consultabile online all'indirizzo [http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-riccoboni_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-riccoboni_(Enciclopedia-Dantesca)/)].
- SCHENKL 1882
 SCHENKL, HEINRICH, *Zur Kritik der Schrift des Demetrios περί ἐρμηνείας*, «Wiener Studien» 4 (1882), 55-76.
- SCHIAPPA 1999
 SCHIAPPA, EDWARD, *The beginnings of rhetorical theory in classical Greece*, New Haven-London 1999.
- SCHLOSSER-HERMANN 1933
 SCHLOSSER, JULIUS-HERMANN, HERMANN JULIUS, *Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich*, VI/4, Leipzig 1933.
- SCHMALZBAUER 1977
 SCHMALZBAUER, GUDRUN, *Das Enkomion des Neophytos Εὐσχήμων auf den Metropoliton Myron von Ephesos*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 26 (1977), 159-68.
- SCHMITT 1975
 SCHMITT, CHARLES B., *Hieronymus Picus, Renaissance Platonism and the Calculator*, «International Studies in Philosophy» 7 (1975), 57-80.
- SCHMITT 1984
 SCHMITT, CHARLES B., *Renaissance Averroism studied through the Venetian editions of Aristotle-Averroes (with particular reference to the Giunta edition of 1550-1552)*, in ID., *The Aristotelian tradition and Renaissance universities*, London 1984, 121-142.
- SCHMITT-SKINNER-KESSLER-KRAYE 1988
 SCHMITT, CHARLES B.-SKINNER, QUENTIN-KESSLER, ECKHARD-KRAYE, JILL (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge-New York 1988.
- SCHNEIDER 1971
 SCHNEIDER, BERND, *Die mittelalterlichen griechisch-lateinischen Übersetzungen der aristotelischen Rhetorik*, Berlin 1971.
- SCHNEIDER 1978
 SCHNEIDER, BERND (ed.), *Aristoteles latinus. XXXI. 1-2. Rhetorica. Translatio anonyma sive vetus et translatio Guillelmi de Moerbeka*, Leiden 1978.
- SCHREINER 1991
 SCHREINER, PAUL, *Texte zur spätbyzantinischen Finanz- und Wirtschaftsgeschichte in Handschriften der Biblioteca Vaticana*, «Studi e testi» 344 (1991).
- SCHÜTRUMPF 1994
 SCHÜTRUMPF, ECKART, *Some observations on the introduction to Aristotle's Rhetoric*, in FURLEY-NEHAMAS 1994, 99-116.
- SEATON 1914
 SEATON, ROBERT C., *Original contribution: the Aristotelian enthymeme*, «The classical review» 28 (1914), 113-19.
- SEGRE 2003
 SEGRE, CESARE, *Petrarca e gl'incunabili della critica genetica*, in DESIDERI, GIOVANNELLA-LANDOLFI, ANNALISA-MARINETTI, SABINA (a cura di), *L'Io lirico: Francesco Petrarca. Radiografia dei Rerum vulgarium fragmenta*, Roma 2003, 1-8.
- SELLARS 2004
 SELLARS, JOHN, *The Aristotelian commentators: a bibliographical guide*, in *Philosophy, science and exegesis in Greek, Arabic and Latin commentaries*, ed. by PETER ADAMSON, HAN BATUSSEN, MARTIN W. F. STONE, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», suppl. 83, I vol. (2004), 239-268.

- SHAILOR 1987
SHAILOR, BARBARA A. (ed. by), *Catalogue of Medieval and Renaissance Manuscripts in the Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University*, 1987.
- SICHERL 1976
SICHERL, MARTIN, *Handschriftliche Vorlagen der Editio princeps des Aristoteles*, in «Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse», 8 (1976), Mainz 1976.
- SICHERL 1997
SICHERL, MARTIN, *Griechische Erstaussagen des Aldus Manutius. Druckvorlagen, Stellenwert, kultureller Hintergrund*, Paderborn-München 1997.
- SINIOSSOGLOU 2011
SINIOSSOGLOU, NIKETAS, *Radical Platonism in Byzantium. Illumination and utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge 2011.
- SIWEK 1965
SIWEK, PAWEŁ, *Le 'De anima' d'Aristote dans les manuscrits grecs*, «Studi e testi» 241 (1965).
- SOLMSEN 1929
SOLMSEN, FRIEDRICH, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin 1929.
- SOLMSEN 1941^a
SOLMSEN, FRIEDRICH, *The discovery of the syllogism*, «The philosophical review», 50/4 (1941), 410-21.
- SOLMSEN 1941^b
SOLMSEN, FRIEDRICH, *The Aristotelian tradition in ancient rhetoric*, «The American Journal of Philology», 62/1 (1941), 35-50 - «The American Journal of Philology», 62/2 (1941), 169-90.
- SOLMSEN 1951
SOLMSEN, FRIEDRICH, *Aristotle's syllogism and its Platonic background*, «The philosophical review», 60/4 (1951), 563-71.
- SPADE 1985
SPADE, PAUL VINCENT, *A Survey of Mediaeval Philosophy*, version 2.0, copyright © 1985 by Paul Vincent Spade [testo disponibile online: <http://www.pvspade.com/Logic/docs/Survey 2 Interim.pdf>].
- SPADE 1994
SPADE, PAUL VINCENT, *Five texts on the Mediaeval problem of universals*, Indianapolis 1994.
- SPADE 1995
SPADE, PAUL VINCENT, *History of the problem of universals in the Middle Ages. Notes and texts*, copyright © 1995 by Paul Vincent Spade [testo disponibile online: <http://pvspade.com/Logic/docs/univers.pdf>].
- SPENGLER 1867
ARISTOTELIS *Ars rhetorica*, ed. LEONHARD SPENGLER, Lipsiae 1867.
- SPERANZI 2008
SPERANZI, DAVID, *Il Filopono ritrovato. Un codice mediceo riscoperto a San Lorenzo dell'Escorial*, «Italia medievale e umanistica», 49 (2008), 199-231.
- SPERANZI 2010^a
SPERANZI, DAVID, *La scrittura di Marco Musuro. Problemi di variabilità sincronica e diacronica*, in BRAVO GARCÍA-PÉREZ MARTÍN 2010 (vd.), 187-196.
- SPERANZI 2010^b
SPERANZI, DAVID, *Vicende umanistiche di un antico codice. Marco Musuro e il Florilegio di Stobeo*, «Segno e testo» 8 (2010), 313-350.
- SPRUTE 1982
SPRUTE, JÜRGEN, *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, Göttingen 1982.
- SPRUTE 1994

- SPRUTE, JÜRGEN, *Aristotle and the legitimacy of rhetoric*, in FURLEY-NEHAMAS 1994, 117-128.
- STENVERT-KOLMAN-OLDE MEIERINK 1998
STENVERT, RONALD-KOLMAN, CHRIS JR.- OLDE MEIERINK, BEN, *Monumenten in Nederland. Overijssel*, Zeist-Zwolle 1998.
- STORMON 1986
STORMON, EDWARD J., *Philosophical controversies among the Greek exiles in Italy in the fifteenth century*, «Parergon», n. s., 4 (1986), 175-200.
- SUPINO MARTINI 1998
SUPINO MARTINI, PAOLA, *La scrittura di Angelo Poliziano*, in FERA-MARTELLI 1998 (vd.), 223-241.
- TAMBRUN 2006
TAMBRUN, BRIGITTE, *Pléthon, le retour de Platon*, Paris 2006.
- TATEO 1994
TATEO, FRANCESCO, *Ferrara e Firenze: la disputa umanistica nelle città del Concilio*, in VITI 1994 (vd.), 493-507.
- TEDESCHI 2009
TEDESCHI, FILIPPO, *Unamuno e la costruzione del 'sentimento trágico': riscrittura di progetti abbandonati e abbozzi avantestuali*, tesi di Dottorato discussa nell'anno accademico 2008-2009 presso l'Università degli Studi di Ferrara, Dottorato in 'Modelli, linguaggi e tradizioni nella cultura occidentale', relatore Prof. PAOLO TANGANELLI.
- TER KUILE 1964
TER KUILE, ENGELBERT H., *De provincie Overijssel II. Zuid-Salland*, met een overzicht van de geschiedenis van Deventer door ANTON C. F. KOCH, 's Gravenhage 1964.
- THIELE 1893
THIELE, GEORG, *Hermagoras. Ein Beitrag zur Geschichte der Rhetorik*, Straßburg 1893.
- THOMSON 1941
THOMSON, SAMUEL HARRISON, *Editing of Medieval Latin texts in America*, in *Progress of Medieval and Renaissance Studies in the Unites States and Canada*, Bulletin 16 (1941), 37-49.
- TIFTIXOGLU 2004
TIFTIXOGLU, VIKTOR (Hrsg.), *Codices Graeci Monacenses 1-55*, I. Band, revidiert sowie mit Einleitung und Registern versehen von KERSTIN HAJDU und GERARD DUURSMAN, Wiesbaden 2004.
- TRAPEZUNTIUS 1523
GEORGII TRAPEZUNTII *Comparatio phylosophorum Aristotelis et Platonis*, Venetiis 1523 [rist. an. Frankfurt 1965].
- TRAPEZUNTIUS 1530
GEORGII TRAPEZUNTII *In tres Rhetoricorum Aristotelis libros ad Theodecten et ad Alexandrum a se translatos*, Parisiis 1530.
- TRAPEZUNTIUS 1536
GEORGII TRAPEZUNTII *De re dialectica libellus, una cum scholiis Ioannis Noviomagi nunc ab eodem recognitis atque locupletis. Adiectus est ab eodem Gylberti Poretani libellus de sex principiis, interprete Hermolao Barbaro, novis scholis illustratus*, Coloniae, Io. Soter, 1536.
- TREDENNICK 1973
ARISTOTLE, *Prior Analytics*, introduction, translation and commentary by HUGH TREDENNICK, London-Cambridge 1973.
- TREDENNICK 1976
ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, ed. by HUGH TREDENNICK, Cambridge-London 1976.
- TREU 1893
TREU, MAX, *Ein byzantinisches Schulgesprach*, «Byzantinische Zeitschrift» 2 (1893), 96-105.
- UBALDINI 1642

UBALDINI, FEDERICO, *Le rime di M. Francesco Petrarca estratte da un suo originale. Il trattato delle virtù morali di Roberto re di Gerusalemme. Il Tesoretto di Ser Brunetto Latini con quattro canzoni di Bindo Bonichi da Siena*, Roma, nella stamperia del Grignani 1642.

ULLMAN-STADTER 1972

ULLMAN, BERTHOLD L.- STADTER, PHILIP A., *The public library of Renaissance Florence. Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the library of S. Marco*, Padova 1972.

USENER-RADERMACHER 1899

DIONYSII HALICARNASEI *Opuscula*, ed. HERMANNUS USENER et LUDOVICUS RADERMACHER, Lipsiae 1899.

VAHLEN 1863

VAHLEN, JOHANNES, *Der Rhetor Alkidamas*, in «Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse», 43. Band, Wien 1863 (Sitzung vom 22. Juli 1863), 491-528.

VAHLEN 1911

VAHLEN, JOHANNES, *Gesammelte philologische Schriften*, I. *Schriften der Wiener Zeit (1858-1874)*, Leipzig-Berlin 1911.

VALIAVITCHARSKA 2013

VALIAVITCHARSKA, VESSELA, *Rhetoric in the hands of the Byzantine grammarian*, «Rhetorica. A journal of the history of rhetoric», 31, n. 3 (2013), 237-260.

VALLA 1996

VALLA, LORENZO, *Le postille all'Institutio oratoria di Quintiliano*, edizione critica a cura di LUCIA CESARINI MARTINELLI e ALESSANDRO PEROSA, Padova 1996.

VAN DER AA 1878

VAN DER AA, ABRAHAM J., *Biographisch woordenboek der Nederlanden, bevattende levensbeschrijvingen van zoodanige personen, die zich op eenigerlei wijze in ons vaderland hebben vermaard gemaakt*, voortgezet door KAREL J. R. VAN HARDERWIJK en GILLES D. J. SCHOTEL, Haarlem 1878.

VAN DER POEL 1999

VAN DER POEL, MARC, *Rudolph Agricola's method of dialectical reading: the case of Cicero's De lege Manilia*, in AKKERMAN-VANDERJAGT-VAN DER LAAN 1999, 242-67.

VAN HECK 2001

ENEE SILVII PICCOLOMINEI postea PII PP. II *De Europa*, edidit commentarioque instruxit ADRIANUS VAN HECK, Città del Vaticano 2001.

VASOLI 1959^a

VASOLI, CESARE, *Su una Dialectica attribuita all'Argiropulo*, «Rinascimento» 10 (1959), 157-164.

VASOLI 1959^b

VASOLI, CESARE, *Jacques Lefèvres d'Etapes e le origini del «fabrismo»*, «Rinascimento» 10 (1959), 221-254.

VASOLI 1960

VASOLI, CESARE, *Ricerche sulle «Dialectiche» quattrocentesche*, «Rivista critica di storia della filosofia», 15, n° 3 (1960), 265-287.

VASOLI 1964

ARGYROPOULOS, IOHANNES, *Compendium de regulis et formis ratiocinandi (Cod. Naz. Firenze, II, II. 52)*, introduzione e testo critico a cura di CESARE VASOLI, «Rinascimento», s. II, 4 (1964), 285-339.

VASOLI 1968

VASOLI, CESARE, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. «Invenzione» e «Metodo» nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano 1968.

VASOLI 1999

VASOLI, CESARE, *L'humanisme rhétorique en Italie au XV^e siècle*, in FUMAROLI 1999 (vd.), 45-129.

VASSALLO 2010-2011

- VASSALLO, GIOVANNI, *Misc. II 47. Cresphontes*, «Studi medievali e umanistici», 8-9 (2010-2011), 273-280.
- VEGA Y VEGA-LE GUERN 2000
VEGA Y VEGA, JORGE J.-LE GUERN, MICHEL, *L'enthymème: histoire et actualité de l'inference du discours*, Lyon 2000.
- VELOSO 2002
VELOSO, CLAUDIO W., *La Poetica: scienza produttiva o logica?*, in *La Poetica di Aristotele e la sua storia. Atti della Giornata Internazionale di studio organizzata dal Seminario di Greco in memoria di Viviana Cessi*, Pavia, 22 febbraio 2002, a cura di DIEGO LANZA, Pisa 2002, 93-125.
- VERBEKE 1952
VERBEKE, GÉRARD, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, «Revue philosophique de Louvain», III s., 25 (1952), 90-102.
- VERDE 1973
VERDE, ARMANDO F., *Lo Studio fiorentino. 1473-1503. Ricerche e documenti. I. Introduzione, Bibliografia, Ufficiali dello Studio, Rettori, Rotoli; II. Docenti-Dottorati*, Firenze 1973.
- VERDE 1985
VERDE, ARMANDO F., *Lo Studio fiorentino. 1473-1503. Ricerche e documenti. IV. La vita universitaria. Tomo I. Anni scolastici 1473/1474-1481/1482; tomo II. Anni scolastici 1482/1483-1490/1491; tomo III. Anni scolastici 1491/1492-1502-1503*, Firenze 1985.
- VETTORI 1548
PETRUS VICTORIUS, *Commentarii in tres libros Aristotelis de arte dicendi*, Florentiae 1548.
- VETTORI 1553
PETRI VICTORII *Variarum lectionum libri XXV*, Firenze 1553.
- VIANO 1996
ARISTOTELE, *La Metafisica*, a cura di CARLO AUGUSTO VIANO, Torino 1996.
- VITI 1994
VITI, PAOLO (a cura di), *Firenze e il Concilio del 1439*; Convegno di Studi [in occasione del V Centenario dell'Unione della Chiesa latina e della Chiesa greca], Firenze, 29 novembre – 2 dicembre 1989, Firenze 1994.
- VON ARNIM 1905
VON ARNIM, HANS (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, Lipsiae 1905.
- VREDEVELD 1993
VREDEVELD, HARRY, *The ages of Erasmus and the year of his birth*, «Renaissance Quarterly» 46, n. 4 (Winter 1993), 754-809.
- WAITZ 1844-46
ARISTOTELIS *Organon graece* edidit THEODORUS WAITZ, Lipsiae 1844-46.
- WALDE 1996
WALDE, CHRISTINE, *Alexandros* [n. 25], in *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, herausgegeben von HUBERT CANKIK und HELMUT SCHNEIDER, Stuttgart-Weimar 1996, Bd. I, 479-80.
- WALKER 2001
WALKER, JEFFREY, *Michael Psellos on Rhetoric: a translation and commentary on Psellos' synopsis of Hermogenes*, «Rhetoric Society Quarterly», 31, n. 1 (2001), 5-40.
- WALLIES 1883
ALEXANDRI APHRODISIENSIS *In Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium*, ed. MAXIMILIANUS WALLIES, Berolini 1883.
- WALLIES 1891
ALEXANDRI APHRODISIENSIS *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, ed. MAXIMILIANUS WALLIES, Berolini 1891.

- WALLIES 1899
AMMONII *In Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium*, ed. MAXIMILIANUS WALLIES, Berolini 1899.
- WALLIES 1900
THEMISTII *Analyticorum Posteriorum paraphrasis*, ed. MAXIMILIANUS WALLIES, Berolini 1900.
- WALLIES 1905
IOANNIS PHILOPONI *In Aristotelis Analytica Priora commentaria*, ed. MAXIMILIANUS WALLIES, Berolini 1905.
- WALLIES 1909
IOANNIS PHILOPONI *In Aristotelis Analytica Posteriora commentaria*, ed. MAXIMILIANUS WALLIES, Berolini 1909.
- WALZ 1832-1836
WALZ, CHRISTIANUS (ed.), *RhG = Rhetores Graeci*, Stuttgartiae 1832-1836.
- WARTELE 1982
WARTELE, ANDRÉ, *Lexique de la «Rhétorique» d'Aristote*, Paris 1982.
- WEHRLI 1955
WEHRLI, FRITZ, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar, Heft VIII. Eudemos von Rhodos*, Basel 1955.
- WEINBERG 1971
WEINBERG, BERNARD, *Demetrius Phalereus*, in KRISTELLER, PAUL OSKAR-CRANZ, F. EDWARD (eds.), *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin translations and commentaries. Annotated lists and guides, II*, Washington 1971, 27-41.
- WEINBERGER 1908
WEINBERGER, WILHELM, *Beiträge zur Handschriftenkunde*, Wien 1908.
- WEISHEIPL 1974
WEISHEIPL, JAMES A., *Friar Thomas d'Aquino. His life, thought and work*, New York 1974.
- WEIBENBERGER 1996^a
WEIBENBERGER, MICHAEL, *Aphthonios*, in *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, herausgegeben von HUBERT CANKI und HELMUT SCHNEIDER, Stuttgart-Weimar 1996, Bd. 1, 844.
- WEIBENBERGER 1996^b
WEIBENBERGER, MICHAEL, *Basilikos*, in *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, herausgegeben von HUBERT CANKI und HELMUT SCHNEIDER, Stuttgart-Weimar 1996, Bd. 2, 482.
- WEIBENBERGER 1996^c
WEIBENBERGER, MICHAEL, *Neokles* [n. 5], in *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, herausgegeben von HUBERT CANKI und HELMUT SCHNEIDER, Stuttgart-Weimar 1996, Bd. 8, 826-27.
- WENDLAND 1898
WENDLAND, PAUL, *Zu Theophrasts Charakteren*, «Philologus» 57 (1898), 103-122.
- WHITNEY 1920
WHITNEY, JAMES P., *Erasmus*, «The English historical review» 35, n. 137 (Jan. 1920), 1-25.
- WIELAND 1958
WIELAND, WOLFGANG, *Aristoteles als Rhetoriker und die exoterischen Schriften*, «Hermes» 86 (1958), 323-46.
- WIELAND 1993
WIELAND, WOLFGANG, *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, trad. di CARLO GENTILI, Bologna 1993 [ed. originale: ID., *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1962].

- WIELOCKX 1985
 WIELOCKX, ROBERT, *Pour un portrait de Thomas d'Aquin commentateur d'Aristote: la contribution des manuscrits*, «Scriptorium» 39 (1985), 139-150.
- WILAMOWITZ 1895
 EURIPIDES, *Herakles*, erklärt von LUDWIG VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, 2 Bde., Berlin 1895.
- WILSON 1983
 WILSON, NIGEL G., *Scholars of Byzantium*, London 1983.
- WILSON 1992
 WILSON, NIGEL G., *From Byzantium to Italy. Greek Studies in the Italian Renaissance*, Baltimore 1992.
- WOERTHER 2009
 WOERTHER, FRÉDÉRIQUE, *Philosophical Rhetoric between Dialectics and Politics: Aristotle, Hermagoras, and al-Farabi*, in *Literary and Philosophical Rhetoric in the Greek, Roman, Syriac, and Arabic Worlds*, edited by FRÉDÉRIQUE WOERTHER, Hildesheim-Zürich-New York 2009.
- WOERTHER 2012
 HERMAGORAS, *Fragments et témoignages*, textes édités, traduits et commentés par FRÉDÉRIQUE WOERTHER, Paris 2012.
- WOODHOUSE 1986^a
 WOODHOUSE, CHRISTOPHER M., *George Gemistos Plethon. The last of the Hellenes*, Oxford 1986.
- WOODHOUSE 1986^b
 GEORGE GEMISTOS PLETHON, *De differentiis*, English translation by CHRISTOPHER M. WOODHOUSE in ID. 1986^a (vd.), 191-214.
- WOOTEN 1987
 HERMOGENES' *On types of style*, translated by CECIL W. WOOTEN, Chapel Hill-London 1987.
- ZABARELLA 1578
 ZABARELLA, JACOPO, *De natura logicae*, in ID., *Opera logica*, Basileae 1594.
- ZABARELLA 1579
 ZABARELLA, JACOPO, *Tabulae logicae*, in ID., *Opera logica*, Basileae 1594.
- ZANATTA 1996
 ARISTOTELE, *Organon*, 2 voll., a cura di MARCELLO ZANATTA, Torino 1996.
- ZANATTA 1999
 ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di MARCELLO ZANATTA, Torino 1999.
- ZANATTA 2002
 ZANATTA, MARCELLO, *L'arte del persuadere. La retorica in Platone e Aristotele*, Milano 2002.
- ZANATTA 2004^a
 ARISTOTELE, *Retorica e Poetica*, a cura di MARCELLO ZANATTA, Torino 2004.
- ZANATTA 2004^b
 ERMAGORA, *Testimonianze e frammenti*, a cura di MARCELLO ZANATTA, Milano 2004.
- ZIPPEL 1982
 LAURENTII VALLAE *Repastinatio dialectice et philosophie*, ed. G. ZIPPEL, Padova 1982.

Estratto per riassunto della tesi di dottorato

Studente: Elisa Saltetto

matricola: 955859

Dottorato in Italianistica e Filologia classico-medievale

Ciclo XXVI

Titolo della tesi: *Problemi aristotelici nei secondi Miscellanea di Angelo Poliziano: «universale» ed «entimema»*

Abstract

This PhD thesis focuses on two chapters of the *Miscellaneorum centuria secunda*, a work Politian was composing during his last years as Philosophy Professor at the Florentine Studio (1493-1494): chapter 53 (*Universale*) and chapter 55 (*Enthymema*). They deal with two topical questions of Aristotelian philosophy, i. e. the interpretation of the concept of «universal» («τὸ καθόλου») in Aristotle's *corpus* and the appropriate definition of the «enthymeme», that is the rhetorical syllogism.

By a careful inspection of the manuscript of the second *Miscellanea* (ms. Venezia, Fondazione Giorgio Cini 1), this thesis will propose a new kind of critical edition of the two chapters, showing the working method of the humanist through the different composition stages of the chapters. A study of the short Greek passages quoted and translated into Latin by Politian and a deep investigation into the diverse sources (such as the manuscripts of the ancient Aristotle's exegetes) the humanist could have had in hand at his time will also emphasize the modernity of his conclusions. Anticipating the newest exegesis, in chapter 53 Politian clearly explains that there is no contradiction between the concept of 'universal' which Aristotle introduces in the *Physics* and the 'universal' he refers to in the *Analytics*: the difference is not in the meaning of «τὸ καθόλου», but in the way the philosopher refers to it, since in the *Physics* his focus is on gnoseology, whereas in the *Organon* he is merely concerned with logic matters. Similarly Politian's conclusions are in advance of his times in chapter 55, where he states that enthymemes are not characterized by the lack of one of the two syllogistic premises (as Medieval thinkers had claimed, especially under the influence of Quintilian's interpretation of the Aristotelian passage), but by the content of their argumentation, which is based on likelihood (εἰκόζ) and signs (σημεῖα), and not on necessity (as it occurs in logical syllogisms). Nevertheless Politian shows an unequivocal debt to Scholasticism, most especially with regard to the use of philosophical terms. By examining carefully the manuscript of his work (which is, in fact, still a draft) it becomes clear that his corrections often aim at replacing less common words with synonyms taken from the Scholastic tradition. Furthermore, some textual references prove that Politian had close and continuous ties not only with other famous humanists of the Italian Renaissance, like Pico della Mirandola and Ermolao Barbaro, but also with the Scholastic thinkers of his time (like Francesco di Tommaso, a Dominican friar who lectured in Theology at the Studio, was surely a thomist and taught the young Politian Aristotelian logic).

In conclusion, this thesis will suggest not only that Aristotelian philosophy was a subject of particular interest to a leading humanist figure such as Politian, but also that the astonishing modernity of his Humanism, as a reflection of an old and contemporary discussion on the philosophy of Aristotle, comes from a renewed use of traditional methods and languages.

Questa tesi dottorale si concentra su due capitoli della *Centuria secunda* dei *Miscellanea* di Angelo Poliziano, opera alla cui composizione l'autore si stava dedicando negli ultimi anni della sua attività di docente di filosofia presso lo Studio fiorentino (1493-1494): il capitolo 53 (*Universale*) e il capitolo 55 (*Enthymema*). Entrambi i capitoli trattano questioni spinose e dibattute nel campo dell'esegesi aristotelica, ovvero sia l'interpretazione del concetto di «universale» («τὸ καθόλου») all'interno del *corpus* aristotelico e la corretta definizione dell'«entimema», cioè il sillogismo retorico.

Mediante un'accurata indagine sul manoscritto dei secondi *Miscellanea* (ms. Venezia, Fondazione Giorgio Cini 1), la tesi propone un nuovo tipo di edizione critica dei due capitoli, mettendo in evidenza il metodo di lavoro dell'umanista attraverso le diverse fasi di composizione del testo. Lo studio dei brevi passi aristotelici citati e tradotti da Poliziano in questi capitoli e un'attenta indagine sulle fonti cui egli poté attingere (tra cui, per esempio, i manoscritti contententi le opere degli antichi commentatori di Aristotele) sottolineeranno, inoltre, la modernità delle conclusioni cui giunge l'umanista. Anticipando l'esegesi più moderna, nel capitolo 53 egli spiegherà chiaramente che non esiste contraddizione alcuna tra il concetto di «universale» che Aristotele introduce nella *Physica* e l'«universale» cui egli fa riferimento negli *Analytica*: la differenza sta, infatti, non tanto nel significato di «τὸ καθόλου», quanto, piuttosto, nel modo in cui il filosofo vi si riferisce: dal momento che nella *Physica* egli è concentrato sulla gnoseologia, mentre nell'*Organon* si occupa totalmente di questioni logiche. Ugualmente moderne sono le conclusioni cui Poliziano giunge nel capitolo 55, nel quale afferma che gli entimemi si caratterizzano e distinguono dai sillogismi 'canonici' non per la mancanza di una delle premesse (come avevano affermato, sulla scorta di alcune asserzioni quintiliane, gli interpreti medievali), bensì per il contenuto delle argomentazioni su cui si basano e che sono fondate sulla probabilità (εἰκόζ) e sui segni (σημεῖα), e non sulla necessità (come avviene, invece, nel sillogismo 'classico'). Nonostante la modernità di queste conclusioni Poliziano mostra, tuttavia, un inequivocabile debito nei confronti della Scolastica, soprattutto per quanto concerne l'uso dei termini filosofici. Dall'esame attento del manoscritto (ancora allo stadio di bozza) emergerà chiaramente che le sue correzioni spesso mirano a sostituire vocaboli poco comuni con sinonimi tratti dalla tradizione scolastica. Inoltre, precisi riferimenti nel testo mostreranno che Poliziano intratteneva frequenti contatti non solo con altri celebri umanisti del Rinascimento italiano, quali Pico o Ermolao Barbaro, ma anche con gli intellettuali scolastici del suo tempo (come, per esempio, Francesco di Tommaso, un frate domenicano, certamente tomista, che fu docente di teologia presso lo Studio e insegnò privatamente la logica aristotelica a Poliziano).

In conclusione, questa tesi mostra non solo che la filosofia aristotelica costituiva argomento di particolare interesse per un umanista di alto livello quale fu Poliziano, ma anche che la straordinaria modernità del suo Umanesimo, che riflette un dibattito perenne, antico e a lui contemporaneo, su alcuni temi della stessa filosofia di Aristotele, deriva da un uso rinnovato di metodi e linguaggi propri della tradizione.

