

PAOLO DE BERNARDI

EUCLIDE. AGATHON E AOCHLESIA

Estratto da:

« FEDE FILOSOFICA E FILOSOFIA DELLA RELIGIONE »

Vol. II

EDITRICE BENUCCI  
PERUGIA 1989

PAOLO DE BERNARDI

EUCLIDE. AGATHON E AOCHLESIA \*

Non vi sono dubbi, stando alle fonti piú accreditate, che Euclide sia nato a Megara<sup>1</sup>. Una tradizione che si rifà alle *Successioni* di Alessandro Polistore<sup>2</sup>, parla di Gela come città natale di Euclide, ma si tratta di notizia concordemente<sup>3</sup> ritenuta priva di fondamento.

Nello stabilire la cronologia di Euclide bisogna avere cura di far concordare certi dati della tradizione, dei quali nessuno può essere fondatamente rigettato. Platone nel *Fedone* (59c) dice che, tra gli altri, anche Euclide fu presente alla morte di Socrate; mentre nel « Prologo » del *Teeteto* (142a-143c) Euclide riferisce a Terpsione di aver incontrato Teeteto ferito nei pressi del Porto di Megara, che dal luogo della battaglia presso Corinto veniva portato ad Atene e di aver accompagnato il ferito fino all'Erineo. Gellio riferisce

---

\* A ciascuna citazione delle fonti si farà seguire la numerazione che queste hanno nelle seguenti raccolte: K. DOERING, *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam 1972 (siglato con D); G. GIANNANTONI, *Socraticorum Reliquiae*, Napoli-Roma 1983-1985 (l'opera è divisa in quattro volumi: I e II Testi, III Note, IV Indici; e raccoglie tutte le fonti antiche su Megarici, Eleo-cretici, Cirenaici, Cinici (la raccolta sarà siglata con G); L. MONTONERI, *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Catania 1984. A questa ultima raccolta (siglata con M) si è fatto riferimento per le traduzioni, mentre varianti ritenute opportune saranno indicate.

Allo scopo di facilitarne l'individuazione, le testimonianze facenti riferimento a Euclide e ai Megarici sono state scritte in corsivo, sia nel testo che nelle note.

<sup>1</sup> DIOGENES LAERTIUS (d'ora in poi D.L.) II 106 = 31,1-3 D = II A 1 G = 1 M

<sup>2</sup> *Die Fragmente der griechischen Historiker*, hrsg. von F. Jacoby, 3 voll., Berlin 1923-1930, 273 F 87, III A p. 115.

<sup>3</sup> Cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig 1920-1923, II 1<sup>5</sup> p. 245 n. I; K. DOERING, *Die Megariker*, cit., pp. 97-98; G. GIANNANTONI, *Socraticorum Reliquiae*, cit., III p. 31.

come il filosofo accademico Tauro<sup>4</sup> esortasse i suoi discepoli ad amare la filosofia portando ad esempio Euclide, il quale, dopo che gli Ateniesi emarono un decreto (432/1) che vietava l'accesso dei megaresi in Atene, pur di continuare a frequentare Socrate, entrava nottetempo in città travestito da donna<sup>5</sup>. Infine Dione di Prusa<sup>6</sup> (Crisostomo) attesta Euclide esser ancora vivo agli inizi degli anni sessanta del IV sec., quando Diogene di Sinope, mandato in esilio, si recò ad Atene.

Dalle ricerche sulla cronologia del matematico ateniese Teeteto, di S. Sachs<sup>7</sup>, risulta che la battaglia cui fa riferimento il dialogo platonico deve essere avvenuta attorno al 369, ciò che anche toglie dubbi alla validità della testimonianza di Dione Crisostomo che vuole Euclide ancor vivo solo quattro anni dopo l'evento dell'Istmo. Perciò l'anno 365 può essere assunto, con buona sicurezza, come *terminus post quem* per la morte del megarese. Quanto alla nascita, tenuto conto che all'epoca del decreto (432) Euclide già frequentava Socrate e che dunque doveva avere almeno 18 anni per poter far questo, si può assumere, con buona approssimazione, il 450 come *terminus ante quem* per la nascita<sup>8</sup>. È d'appoggio a questa ipotesi il fatto che se dopo la morte di Socrate,

<sup>4</sup> Filosofo accademico vissuto intorno alla metà del II sec. a.C. e maestro di Aulo Gellio; sembra anche che sia stato scolarca dell'Accademia.

<sup>5</sup> GELLIUS, *Noctes atticae*, VII 10, 1-5 (Hosius) = 1 D = IIA 2 G = 2 M.

<sup>6</sup> DIO CHRYSOSTOMUS, *Orationes*, VIII (7) 1. Invero solo Dione Crisostomo e non Diodoro Siculo (*Bibliotheca historica*, XV 76,4) parla di Euclide ancora in vita attorno al 365, contrariamente a quanto ritengono G. GIANNANTONI, *Socraticorum Reliquiae*, cit., III p. 33; e L. MONTONERI, *I Megarici*, cit., p. 43. Se anche in Diodoro Siculo avessimo trovata confermata la notizia non vi sarebbero stati dubbi nel porre il 365 quale *terminus post quem* per la morte di Euclide. Ma, poiché questo manca si può dare credibilità alla notizia di Dione Crisostomo dopo che si è certi che nel 369 Euclide era ancora vivo.

<sup>7</sup> E. SACHS, *Theateto Atbeniensi Mathematico*, Diss., Berlin 1914, pp. 22-40.

<sup>8</sup> La cronologia «alta» (450-380 circa) è costretta a rifiutare senza buone ragioni la testimonianza di Dione Crisostomo e infine quella del Teeteto platonico; per essa sono: D. HENNE, *École de Mégare*, Paris 1843, p. 20; M. C. MALLET, *Histoire de l'École de Mégare et des écoles d'Élis et d'Érétrie*, Paris 1845, p. 4; P. NATORP, s.v. *Eukleides* in *Real Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft* (d'ora in poi «R.E.»), VI 1 (1907) col. 1001; E. SCHMID, *Die Megariker*, Diss., Freiburg

Platone e i fedelissimi si rifugiarono a Megara<sup>9</sup> presso Euclide, questi doveva verosimilmente avere più di trenta anni (quanti cioè ne aveva Platone allora) per poter costituire un valido punto di rifugio.

Ciò che fa difficoltà a questa cronologia è il probabile carattere letterario dell'aneddoto riferito da Tauro, come già osservava Gigon<sup>10</sup>. Ma contro questa ipotesi va osservato che Tauro avrebbe ottenuto lo stesso il suo scopo protrettico limitandosi a dire, che Euclide, nonostante un tal decreto, volle egualmente *iniziare* a frequentare Socrate; e ne avrebbe, anzi, ottenuto maggior effetto. Ma poiché dice che violò il decreto *per poter continuare* a frequentare Socrate, ciò fa pensare che tenga legato il suo aneddoto a dati di fatto storici.

Altra difficoltà è costituita dal fatto che nel 369 Euclide doveva avere 80/81 anni ed è improbabile che così anziano abbia potuto accompagnare Teeteto da Megara fino ad Eríneo, se si identifica tal luogo con Eríneo sul Cefiso vicino Eleusi; egli avrebbe dovuto infatti percorrere, tra l'andata e il ritorno, più di 40 Km. Ma poiché, come osserva von Fritz<sup>11</sup>, di località col nome di Eríneo in Grecia ve ne sono molteplici, non si può dire con sicurezza se si tratti di Eríneo sul Cefiso. Anzi, l'indicazione di un tal luogo, può lasciar pensare a finzione letteraria considerato che nello stesso «prologo» Platone fa dire a Terspione di aver atteso trent'anni (!) prima di chiedere ad Euclide la lettura del dialogo tra Socrate e Teeteto trascritto dal Megarese.

1915 p. 3; W. NESTLE, *Die Sokratiker in Auswahl*, Jena 1922, p. 40. La cronologia «bassa» (435-365 circa) è, invece, costretta a rifiutare la testimonianza di Gellio, e, anche qui, senza buone ragioni, ipotizzando che Euclide sia vissuto non più di 60-70 anni. Per essa sono: F. DEYCKS, *De Megaricorum doctrina eiusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis*, Bonn 1827, p. 5; STENZEL-THEILER, s.v. *Megarikoi*, in «R. E.» XV 1 (1931) col. 218; K. DOERING, *Die Megariker*, cit., p. 75; G. GIANNANTONI, *Socraticorum Reliquiae*, cit., III p. 32. Per una cronologia tra 450 e 365 sono: K. von FRITZ, in «Gnomon», XLVII (1975), p. 129 (recensione a: K. DOERING, *Die Megariker*, cit.); e L. MONTONERI, *I Megarici*, cit., p. 44.

<sup>9</sup> HERMODORUS ap., D.L. II 106, III 6 = 4A e 4B D = IIA 5 G = 13A, 13B M.

<sup>10</sup> Cf. O. GIGON, *Sokrates. Seine Bildung in Dichtung und Geschichte*, Bern 1947, p. 283.

<sup>11</sup> K. von FRITZ, in «Gnomon», recens., cit., p. 129-130.

Ad Euclide sono attribuiti sei dialoghi<sup>12</sup>: *Lampria*, *Eschine*, *Fenice*, *Critone*, *Alcibiade*, *Sull'amore*. Suida<sup>13</sup> dice che ne compose anche altri, dei quali, però, non riporta i titoli. Panezio<sup>14</sup> ha espresso dubbi sull'autenticità dei dialoghi euclidei, ma non sembra essere così attendibile il suo giudizio dal momento che era giunto a dubitare dell'autenticità del *Fedone* platonico<sup>15</sup>. Di questi dialoghi un frammento ci resta<sup>16</sup>, anche se non si può stabilire con sicurezza a quale di essi possa esser fatto appartenere; esso consiste in un confronto tra i *due demoni del sonno e della morte*; il primo d'aspetto fanciullesco facile a persuadersi e a fuggirsi, il secondo più vecchio e canuto, difficile da persuadersi ed evitare, essendo sordo e cieco. « In assenza di significativi frammenti degli scritti — che probabilmente non dovettero avere molta fortuna nell'antichità — come di sicure testimonianze coeve, la ricostruzione del pensiero filosofico di Euclide è destinata a restare lacunosa e problematica anche nelle sue linee generali »<sup>17</sup>.

Gli apoftegmi, che ci restano di Euclide, non sono certo utili alla ricostruzione del suo pensiero, quanto piuttosto del suo « temperamento filosofico », pacato e distaccato da un lato, nella misura in cui non entra in confronto con gli atteggiamenti esecrabile dell'uomo comune; *così quando suo fratello giurò sulla propria vita di vendicarsi di lui per un torto subito, Euclide<sup>18</sup> a sua volta giurò sulla propria vita di impegnarsi a ricondurlo all'amore che provava prima per il fratello*. D'altro lato troviamo *adoxastia*, e cioè un rispondere a istanze del senso comune in modo contrario all'ovvia

<sup>12</sup> D. L. II 108 = 15 D = IIA 10 G = 14 M. L. ROSSETTI, *Tracce di un λόγος Σωκρατικός alternativo al "Critone" e al "Fedone" Platonici*, in « Atene e Roma », XX (1975) pp. 34-43, ritiene che l'*Eschine* contenga tutto quanto le fonti antiche ci dicono sulla prigionia di Socrate e che non collima col *Critone* platonico. Al contrario, si esprime G. GIANNANTONI, *Socraticorum Reliquiae*, cit., III, p. 34.

<sup>13</sup> SUIDAS, s.v. Εὐκλείδης. (Adler) = 16 D = IIA 10 G = 15 M.

<sup>14</sup> PANAETIUS RHODIUS ap D.L. II 64 (fr. 126 van Straaten) = 18 D = I 17 G = 17 M.

<sup>15</sup> PANAET. RHOD., fr. 127 van Straten.

<sup>16</sup> STOBÆUS, *Florilegium*, III 6,63 (Hense) = 19 D = II A 11 G = 18 M.

<sup>17</sup> L. MONTONERI, *I Megarici*, cit., p. 46.

<sup>18</sup> PLUTARCHUS, *De fraterno amore*, 18 p. 486 D (Pohlenz) = 10 A D = II A 15 G = 3 A M.

aspettativa di quello. A un tale che gli chiedeva come fossero gli dèi rispose<sup>19</sup>: « non so il resto, ma di sicuro so che non sopportano i curiosi ». A un tale che invocava la morte disse<sup>20</sup>: « perché invochi chi giungerà senza che tu la chiami? ». E l'*adoxastia* finisce naturalmente per essere severa redarguizione morale: « La maggior parte degli uomini stolti disdegnano i cibi e le vesti servili ma non i costumi servili »<sup>21</sup>.

Un altro apoftegma è il seguente: Εὐκλείδης ἐρωτηθεὶς, τίς ἄριστος σύμβουλος, ἔφη « ὁ καιρὸς »<sup>22</sup>. È certo che lo si può tradurre, come è stato fatto (Montoneri), come segue: « Euclide interrogato chi fosse il miglior consigliere, rispose: "il tempo" ». Tuttavia ritengo si debba tener presente anche quest'altro tipo di traduzione: « Euclide, interrogato chi fosse il miglior consigliere, rispose: "la circostanza" ». Questa caratterizza ancor più adoxasticamente la risposta — dato che anche il senso comune sa che il tempo, se non migliore, è buon consigliere — e rende l'apoftegma degno di appartenere a un *florilegium* dal titolo: "Ἄριστον καὶ πρῶτον μάθημα". Ma questa è senz'altro una motivazione ancor troppo estrinseca per ipotizzare una diversa traduzione. Ciò che più importa è invece questa possibilità: e cioè che con quella battuta (« la circostanza », vuoi anche « il momento » o « la situazione ») Euclide abbia voluto rispondere alla questione — che poteva verosimilmente essergli posta — di come l'uomo si debba condurre nella pratica, ossia di quale criterio debba far da guida all'uomo nella vita di tutti i giorni: la τέχνη περὶ τὸν βίον. È questo un problema che si è posto presso quegli autori il cui pensiero implicava componenti notevolmente scettiche. Si veda, ad esempio, come la negazione di un criterio assoluto di verità presso Carneade, Arcesilao

<sup>19</sup> GNOMOLOGIUM VATICANUM 743 n. 227 (Sternbach) = 11 D = II A 17 G = 4 M. Ho tradotto μισοῦσιν con « non sopportano » anziché « odiano » (Montoneri), per evitare che Euclide possa attribuire agli dèi un così basso sentimento dal quale voleva liberare il fratello.

<sup>20</sup> FLORILEGIUM, « Ἄριστον καὶ πρῶτον μάθημα », n. 49, p. 18 (Schenk) = 12 D = II A 20 G = 5 M.

<sup>21</sup> GNOM. PARIS. LAT. n. 8 p. 38 (Woelfflin) = 14 D = II A 21 G = 7 M. L. ROSSETTI, *Ricerche sui dialoghi socratici di Fedone e Euclide*, in « Hermes », CVIII (1980), pp. 183-200 ipotizza che si tratta non di un apoftegma, ma del frammento di uno scritto euclideo a carattere protrettico.

<sup>22</sup> FLOR., "Ἄριστον καὶ πρῶτον μάθημα", n. 49, p. 98 (Schenk) = 13 D = II A 19 G = 6 M.

o Sesto conducesse a dover affrontare il problema di quale criterio usare per la condotta pratica. Così, Carneade<sup>23</sup> indica come criterio la ragion probabile (πιθανόν), Arcesilao<sup>24</sup> il ragionevole (εὐλογον) mentre Sesto<sup>25</sup> quello che chiama un « seguire i fenomeni » o « consuetudine » (συνήθεια). Timone<sup>26</sup> dice che lo scettico, quanto a condotta pratica, non si distacca dall'ordinaria osservazione della vita, e così i Cirenaici, riferisce Sesto<sup>27</sup>, che negavano un criterio assoluto di verità, sostenendo che non è comune a tutti ciò che appare a noi (unica certezza essendo la sensazione soggettiva), in campo pratico hanno posto come criterio di condotta il consenso alle affezioni piacevoli.

In Euclide è vero che non troviamo negazione di un criterio assoluto di verità; esso certamente è da ritenersi il Bene. Ma questo, come vedremo, per la sua natura, scevra da opposizione (= non in alternativa col male), non è oggetto (né può esserlo) di risoluzione pratica, perché la volontà, nello stesso atto pratico, ha bisogno di un bene da accettare e di un male, *opposto a quello*, da rifiutare: ciò che non è nella natura del Bene euclideo. Il rapporto dell'uomo col Bene (« assoluto criterio di verità » nella terminologia sestiana) è quindi puramente intellettuale e la volontà umana, col suo bisogno di oggetti determinati e contrapposti tra loro (bene-male, utile-inutile) è costretta a muoversi nel campo della non-verità, del convenzionale. Con che si hanno buone ragioni per domandare ad Euclide, al modo dell'apoteigma citato, quale sia il miglior consigliere in campo pratico; ossia chi (cosa) ci dirà cosa deve essere fatto (chi ci dirà quale fine perseguire)? E si hanno buone ragioni per ritenere che ὁ καιρός, inteso come « la circostanza » possa valere quale risposta. Ossia ὁ καιρός come luogo a partire dal quale di volta in volta si trae indicazione circa ciò che deve essere fatto e come deve essere fatto. Se di fronte a Megara compare una flotta nemica, sarà la circostanza secondo la quale questa compare a consigliare se si debba intervenire subito oppure attendere, o addirittura rinunciare ad intervenire; e, se oppor-

<sup>23</sup> SEXT. EMP., *Adv. math.*, VII 174.

<sup>24</sup> *Ivi*, VII 158.

<sup>25</sup> *Ivi*, XI 20.

<sup>26</sup> TIMON *ap* D.L. IX 105 = fr. 81 Diels.

<sup>27</sup> SEXT. EMP., *Adv. math.*, VII 197-200.

tuno intervenire, sarà ancora la circostanza a consigliare i modi secondo i quali deve essere condotto l'intervento. Ciò anche significa che in campo pratico non vi sono criteri di condotta (o programmi) che possono essere stabiliti apriori, ossia astrattamente da ciò che « consiglia » la circostanza. (Di fronte alla flotta che compare, voler stabilire apriori un programma di attacco, senza aver prima valutato ciò che consigliano le circostanze, può significare con molta probabilità un insuccesso militare; ecc...). Giova a questo proposito riportare un frammento di Anassarco di Abdera<sup>28</sup>, autore da Sesto<sup>29</sup> collocato tra coloro che hanno soppresso il criterio, per mostrare come la negazione di un criterio assoluto di verità, che faccia da guida nella sfera pratica, porti inevitabilmente alla valutazione del καιρός, inteso come « circostanza » all'interno della quale un « sapere » o un « programma » trovano concretezza e validità: « ...Bisogna saper conoscere i limiti dell'opportunità (χρή δὲ καιροῦ μέτρα εἶδέναι): e veramente questo è indizio sicuro di sapienza. Quelli che seguitano a intronare le orecchie altrui con una sentenza fuor di luogo (οὐ δὲ ἔξω καιροῦ ρῆσιν ἀείδουσιν), anche se la sentenza è molto saggia, si acquistano fama di stoltezza, perché alla loro sapienza non congiungono il discernimento ». Gorgia stesso, nella misura in cui, dice l'Empirico<sup>30</sup>, negava un criterio assoluto di verità era maestro *della* situazione (maestro *nella* situazione) ossia si « abbandonava al καιρός » come tramanda Filostrato<sup>31</sup>, lasciandosi « consigliare » da esso in ciò che doveva fare.

In conclusione nulla vieta di intendere la risposta di Euclide come « il tempo », tuttavia, tenuto conto di una certa nota scettica e adoxastica del suo pensiero, non mancano buone ragioni per ritenere che possa trattarsi di una risposta al problema della τέχνη περὶ τὸν βίον e che quindi « ὁ καιρός » sia da tradursi con « la circostanza ».

L'antica tradizione<sup>32</sup> concorda nell'attribuire ad Euclide l'inizio di quella « scuola » detta « megarica ». Il termine che

<sup>28</sup> DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1966, 72 B 1, (siglato con D-K).

<sup>29</sup> SEXT. EMP., *Adv. math.*, VII 87-88.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> PHILOSTRATUS, *Vitae sophistarum*, I 1 (Kayser) = D-K 82 A 24.

<sup>32</sup> D.L. II 106 = 31 D = II A 22 G = 27 M; D.L. II 112 = 32 A D = II A 24 G = 28 M; SUIDAS s.v. Βούκλειδης = 33 D

prevalentemente viene usato dalle fonti per indicare la scuola megarica è *αἵρεσις*<sup>33</sup>. La storiografia dell'età ellenistica ha fondamentalmente quattro termini con cui designare ciò che noi chiamiamo « scuola »<sup>34</sup>: *ἀγωγή*, *αἵρεσις*, *σχολή* e *διατριβή*. La successione grafica in cui sono posti i termini non vuole essere casuale: essa indica gradi successivi di istituzionalizzazione.

Il termine *ἀγωγή*, nella stragrande maggioranza dei casi, è usato per designare la scepsi, è cioè usato per designare, come dice Sesto<sup>35</sup>, « (...) un indirizzo che aderisce, in conformità del fenomeno, a una certa maniera di ragionare, come quella che ci mostra in qual modo è possibile vivere rettamente (...) ». Si tratta di un « indirizzo » che non si specifica in base a una determinata visione della realtà (*Weltanschauung*), quanto piuttosto in base a un giudizio prudenziale o regola di opportunità (ciò che Sesto e Diogene<sup>36</sup> dicono « aderire al fenomeno ») che conduce a un determinato stile (o genere) di vita (*ἔνστασις βίου*). Teodosio<sup>37</sup>, a proposito del dirsi pirroniani, osservava che non ci si può dire pirroniani in base alla stessa disposizione mentale (*διάθεσις*) di Pirrone, sia perché non la si può conoscere, sia perché l'eliaco non ebbe alcun dogma (*δόγμα*); sicché ci si può dire pirroniani solo per un modo di vita simile (*δμότροπος*) a quello di Pirrone. In generale quindi *ἀγωγή* designa un indirizzo di vita (un modello di vita) che prescinde da qualsiasi dogma e dottrina (ciò che, soggettivamente, è la intima disposizione mentale di chi la formula: *διάθεσις*).

= II A 22 G = 29 M; ANONYMUS, *Commentarius in Platonis Theaetetus* coll. 350-4,3 (Diels-Schubart) = 37 D = II A 26 G = 31 M; STRABO, *Geographica*, IX 1,8 (Meineke) = 43 A D = II A 29 G = 32 A M.

<sup>33</sup>Vedi l'anonimo commentatore, Strabone e Suida nei luoghi sopra citati. L'uso di *σχολή* in D.L. VI 24 = 7 D = II A 28 G = 33 M, come facilmente si evince dal contesto, è puramente letterario. La comparsa di *σχολή* in Suida sotto le voci Socrate e Euclide è probabilmente dovuta a un'utilizzazione sinonimica con *hairesis*; cfr. G. GAMBANO, *Il problema dell'esistenza di una scuola megarica*, in *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, a cura di G. Giannantoni, Bologna 1977, p. 30, n. 20.

<sup>34</sup>Cfr. J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978, pp. 159 ss. e 225 ss.

<sup>35</sup>SEXT. EMP., *Pyrrhonianae hypotyposes*, I 8, 16-17, trad. O. Tescari.

<sup>36</sup>D.L. I 20.

<sup>37</sup>THEODOSTUS *ap.* D.L. IX 70.

La *αἵρεσις* è invece una scuola che si caratterizza per un suo impianto dottrinale coerente ed ha quindi una sua precisa *διάθεσις*. Diogene Laerzio<sup>38</sup>, dovendo stabilire se il Cinismo sia una *airesis* o semplicemente un modo di vivere (*ἔνστασις βίου*), dice che esso è senz'altro *airesis* avendo i Cinici tesi (filosofiche) comuni tra loro (*τὰ κοινῇ ἀρέσκοντα αὐτοῖς*). Il Cinismo è quindi una scuola nel senso di *airesis*, senza che ciò necessariamente comporti le valenze di *σχολή* e *διατριβή* di « scuola ».

Il significato di *σχολή* fa riferimento a una istituzione finalizzata al compito educativo di elaborazione e trasmissione del sapere, e quindi fa riferimento a un insegnante, a un gruppo di discenti, e a dei corsi di lezioni.

Infine *διατριβή* fa riferimento, oltre ai significati già elencati di scuola, *al luogo* dove si tengono le attività di studio e di insegnamento.

Come si può osservare ogni significato di scuola include necessariamente i propri precedenti, mentre non include necessariamente i propri successivi.

La tradizione sembra quindi assegnare alla « scuola », di cui Euclide fu a capo, la vigenza di *hairesis*. Ciò è importante sottolineare tenuto conto che la storiografia filosofica moderna<sup>39</sup> ha per molto tempo inclinato a considerare la megarica come una vera e propria *σχολή*, mentre, come già ricordava Gigon<sup>40</sup>, tra le socratiche, propriamente, solo la platonica fu una scuola negli ultimi due significati elencati. Sarà solo con K. von Fritz<sup>41</sup> che questo *cliché* storiografico verrà definitivamente rigettato. Egli sosterrà che la « scuola » megarica si caratterizza per un ideale di educazione e formazione degli scolari per la vita senza pretesa di formare nuovi maestri che portino innanzi una qualche ortodossia. Perciò i Megarici sarebbero da paragonare — continua lo studioso tedesco — più al movimento dell'antica Sofistica, che non a scuole come l'Eleatismo (caratterizzato da una tradizione teoretica di dottrine), o al Peripato e all'Accademia (caratterizzate da una comunità di

<sup>38</sup>D.L. VI 103.

<sup>39</sup>Cfr. G. GAMBANO, *La scuola megarica nelle interpretazioni moderne*, in « Rivista di Filosofia », LXII (1971), 227-253.

<sup>40</sup>O. GIGON, *Sokrates. Seine Bildung in Dichtung und Geschichte*, cit., p. 211.

<sup>41</sup>K. VON FRITZ, s.v. *Megariker*, in « R.E. », Suppl. Bd. V (1931), col. 718.

ricerca scientifica), ovvero all'Epicureismo e allo Stoicismo (caratterizzate da una *Weltanschauung* dogmatica totale).

È da avvertire sin da ora che questa giusta preoccupazione di negare lo statuto di scuola (in senso istituzionale) al megaricismo spinge troppo in là coloro che se ne sono occupati, fino a confinare nel significato di ἀγωγή la scuola cui i Megarici diedero vita. Accade cioè che non si vuol tentare di indicare un minimo comune denominatore dottrinale del megaricismo (una *diathesis* quale base per una *hairesis*) per paura di dover riammettere in qualche modo che il megaricismo fu una scuola in senso istituzionale. Cosicché rischia di verificarsi il singolare fenomeno per il quale si parla di Megarici e megaricismo, ma non si sa cosa con quella espressione debba intendersi, al punto che l'attuale interpretazione di questa « scuola » risulta alquanto manchevole<sup>42</sup>. Non che ad ogni costo si voglia che "megaricismo" indichi una *diathesis* precisa, poiché, così come si accetta che « pirronismo » non indichi alcuna *diathesis* (infatti quella scuola voleva esser solo una *agoghé*), altrettanto lo si potrebbe accettare per questa « scuola », ma ciò che lo vieta è la stessa tradizione la quale con sicurezza assegna al megaricismo lo statuto di *hairesis*; non si ha infatti, come invece per il Cinismo (e lo Scetticismo), notizia di un dibattito se il megaricismo sia *agoghé* o *hairesis*. Mentre quindi per il Cinismo si avrebbe poco fondamento storico nel voler individuare un minimo comune denominatore dottrinale in cui far consistere la sua *diathesis*, ciò non è azzardato per il megaricismo. A ciò si aggiunga che già Aristotele<sup>43</sup> — la fonte cronologicamente più vicina a Euclide — usava l'espressione Μεγαρικοί per designare questo gruppo di filosofi, usando una denominazione ἀπὸ πόλεων<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Cfr. anche quanto osserva L. MONTONERI, *I Megarici*, cit., p. 7.

<sup>43</sup> ARISTOT., *Metaph.*, IX 3, 1046 b 29-32 = 130 A D = II B 15 G = 46 A M.

<sup>44</sup> Cfr. ad esempio quello che, tra gli altri, dice PHILOPONUS, *In Aristotelis categorias*, 1, 19-2,7 (Busse) = 44 B D = 34 B M, per il quale le scuole filosofiche si nominano o dal nome del caposcuola come Platonicis o Pitagorici, o dalla patria del caposcuola, come i Cirenaici dalla patria di Aristippo e i Megarici dalla patria di Euclide; o dal luogo in cui il caposcuola insegnava come gli Accademici da Senocrate e gli Stoici da Zenone di Cizio; o dall'atteggiamento giudicativo nel filosofare, come gli Eftettici; o dal modo di vivere, come i Cinici capeggiati da Antistene; o dal fine della loro filosofia, come gli Edonici Epicurei; o da un fatto accidentale, come i Peripatetici da Aristotele.

(e cioè a partire dalla città in cui nacque e/o operò il capostipite della *hairesis*). È verosimile ritenere che se questo gruppo di filosofi avesse costituito solo una *agoghé* (o un genere di vita) Aristotele non li avrebbe presi nemmeno in considerazione; ma se li tiene in considerazione in una discussione così importante come quella della multivocità dell'essere — ché negare la differenza di atto e potenza è negare la multivocità dell'essere — vuol dire che quel movimento esprimeva una *diathesis* propria e quindi una *hairesis*. Ora, è anche da escludere che tali tesi che Aristotele controbatte siano state proprie solo di uno sporadico e non di tutto il movimento, perché allora Aristotele avrebbe usato il nome di costui per far riferimento all'autore, così come faceva per Antistene che distingue dagli antistenici<sup>45</sup> (οἱ Ἀντισθένειοι). A meno che non si voglia ammettere che lo stagirita sia stato impreciso e ambiguo al punto da attribuire genericamente ai Megarici ciò che forse era proprio solo di Ebulide o di un altro di cui non sappiamo. Se così fosse si aggiunga che la denominazione usata per quel gruppo di filosofi, ἀπὸ πόλεων appunto (escludendo per ipotesi, ogni denominatore comune dottrinale), sarebbe stata a tal punto estrinseca e inadeguata che non avrebbe potuto includere tra i Megarici Ebulide, e cioè proprio colui col quale verosimilmente<sup>46</sup> Aristotele polemizzò (nel passo in questione), e che nulla ebbe a che fare con Megara. Sappiamo infatti con sicurezza che solo Euclide e Stilpone<sup>47</sup> furono di Megara. Non sappiamo con sicurezza se Ebulide appartenesse alla *hairesis* megarica; ciò che soprattutto pesa contro tale ipotesi è il fatto che la tradizione<sup>48</sup> a più riprese lo chiama « dialettico », anziché megarico. Ma anche a prescindere dal fatto che si sia trattato di Ebulide, mi sembra si possa tener per certo che la denominazione ἀπὸ πόλεων assunta da Aristotele nel riferirsi a quel filosofo (o filosofi) con cui polemizza, non faccia estrinsecare riferimento a qualche relazione con la città di Megara, bensì alla stessa

<sup>45</sup> ARISTOT., *Metaph.*, VIII 3, 1043 b 20-25; e per Antistene, *Metaph.*, V 29, 1024 b 30-35.

<sup>46</sup> Cfr. G. GIANNANTONI, *Socraticorum Reliquiae*, cit., III p. 46.

<sup>47</sup> D.L. II 113; SUID. s.v. Στίλπων.

<sup>48</sup> Vedi PLUTARCHUS, *Decem oratorum vitae*, 8, p. 845 c.; APULEIUS, *Apologia* 15; SUID. s.v. Δειμοσθένης; ATHENAEUS GRAMMATICUS, *Deipnosophistae*, X 437 d-e.

*diathesis* che ebbe (ebbero) in comune col capostipite Euclide. (Così come, ad esempio, Melisso, che era di Samo, vien detto eleata dalla patria del fondatore della dottrina di cui fu seguace; ecc.).

Se dunque finora è stato giusto preoccuparsi di non fare del megaricismo una σχολή, o peggio una διατριβή è giunto ora il momento di preoccuparsi di non ridurlo ad una agoghè ovvero di considerare i suoi esponenti portatori ciascuno di una propria *diathesis*, differente a tal punto dalle altre da invalidare e rendere estrinseco quell'accomunamento che con molta sicurezza la tradizione vuole, allorché, sin da Aristotele, usa l'espressione οἱ Μεγαρίκοι. Ciò equivale a tentare di individuare quel contenuto dottrinale fondamentale che principalmente doveva essere espresso da Euclide e che non dovette venire meno presso coloro che a quel gruppo di filosofi appartennero, senza che ciò significasse il cessar di appartenere ai Megarici. Il far questo non necessariamente comporta il riaffermare che la megarica sia stata una scuola a carattere unitario: si concede infatti che i singoli autori abbiano ulteriori elaborazioni proprie di un *contenuto fondamentale*<sup>49</sup> (in base al quale si dicono Megarici); ma, appunto, si tratta di individuare quel contenuto fondamentale che fa da sostrato a quelle differenziazioni che vietano di parlare di carattere strettamente unitario e istituzionale della scuola. Perciò, innanzitutto Euclide si tratterà di indagare (ed è questo lo scopo del presente scritto), potendo essere solo lui, fondatore della *hairesis*, l'elaboratore di quel contenuto fondamentale; ma in questo, data la povertà di notizie, sarà legittimo appoggiarsi alle elaborazioni teoretiche dei suoi seguaci, non già — si badi bene — per integrare il poco che sappiamo, ma per *esplicitare il senso* e favorire la comprensione di quello che di Euclide rimane.

<sup>49</sup> Cfr. G. GAMBIANO, *Il problema dell'esistenza di una scuola megarica*, cit., p. 33, ammette senz'altro che «οἱ Μεγαρίκοι» di Aristotele faccia riferimento a un gruppo di filosofi in qualche modo uniti sul piano concettuale; e molto opportunamente G. GIANNANTONI, *Socraticorum Reliquiae*, cit., III, p. 46, scrive: «(...) è molto verosimile invece che οἱ Μεγαρίκοι fosse una denominazione dottrinarla e non istituzionale: coloro che si rifanno a dottrine megariche e non coloro che appartengono alla scuola megarica. In questo senso essa poteva essere riferita anche a Ebulide e tale riferimento essere compreso da coloro ai quali Aristotele indirizzava il suo insegnamento».

Con buona sicurezza possiamo considerare Stilpone quale filosofo megarico. Non vi sono infatti ragioni sufficienti di esclusione, come invece ve ne sono per Diodoro e Filone, di cui Sedley<sup>50</sup> ha accertato l'appartenenza ad una scuola «Dialettica» ben distinta dalla megarica. Quanto a Ebulide (e Alessino) non si può dire con sicurezza se appartenne alla *hairesis* o alla *diadoché* megarica.

Bisogna infatti distinguere — come fa lo studioso inglese opportunamente — tra lo appartenere a una *hairesis* e l'appartenere ad una *diadoché*: appartiene ad una *hairesis* un filosofo che si riconosca in un determinato patrimonio dottrinale, mentre appartengono a una *diadoché* (successione), quei filosofi di cui i biografi ellenistici stabiliscono un'appartenenza «più che sulla base dei fatti e delle istituzioni, a partire da affermazioni o atteggiamenti estrapolati dalle opere dei singoli autori»<sup>51</sup>. Se delle *diadochai* perciò non ci si può pienamente fidare, perché sono degli alberi genealogici di successioni costruiti per avere delle mappe esaurienti del panorama filosofico, compiute a scapito di quelle che possono essere posizioni originali di filosofi (o comunque irriducibili), ben più ci si può fidare della *hairesis*, e nel nostro caso non tanto a quella stabilita da autori ellenistici ma — ancora — a quella stabilita da Aristotele. È vero che «se già a partire dalla seconda metà del IV secolo circolava la denominazione Megarici, non siamo tuttavia in grado di dare ad essi nome e cognome»<sup>52</sup>; ma è difficile negare — fermo restando che v'era una *hairesis* — che Stilpone<sup>53</sup> vi abbia appartenuto e con

<sup>50</sup> D. SEDLEY, *Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», CCIII (1977), p. 75 ss. Punto di forza per questa tesi dello studioso inglese è una testimonianza di FILIPPO MEGARICO ap D.L. II 113, secondo il quale Stilpone dai Dialettici trasse a sé Peonio. Quanto all'appartenenza di Ebulide e Alessino a una scuola degli Eristici, Sedley non è persuasivo: non vi sono infatti elementi sufficienti per ipotizzare una *hairesis* Eristica, né per ipotizzare l'appartenenza ad essa di Ebulide.

<sup>51</sup> G. GAMBIANO, *Il problema dell'esistenza di una scuola Megarica*, cit., p. 41.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>53</sup> SUIDAS s.v. Στίλπων = 148 A D = O 1 G = 171 A M, dice che Stilpone fu a capo della scuola megarica; D.L. II 113 = 163 A D = II O 2 G = 186 A M, dice che fu tanto abile nell'argomentare e in sottigliezza sofistica che quasi tutta la Grecia rivolgendosi a lui ogni interesse megarizzò. Vedi anche (GALENUS), *Historia philosophica*, 3 p.

Stilpone coloro contro i quali polemizza Aristotele in *Metaph.* IX 3, senza pretendere — non essendovi elementi sufficienti — di includervi Ebulide (anche se è certo che questi scrisse<sup>54</sup> un'opera polemica contro lo Stagirita). Ora, è difficile negare che costoro, in quanto appartenenti alla *hairesis* megarica, abbiano condiviso con l'iniziatore Euclide una *diathesis* precisa che non escludeva ulteriori e proprie elaborazioni e che non implicava necessariamente una scuola in senso istituzionale. Se elementi propri di coloro contro i quali polemizza Aristotele in *Metaph.* IX 3 e di Stilpone furono: a) negazione della multivocità dell'essere (come negazione della pretesa distinzione di potenza e atto<sup>55</sup>); b) negazione delle idee<sup>56</sup>; c) interesse per la virtù come *animus impatiens*<sup>57</sup>; non sarà illegittimo tenere presenti questi fattori nel ricostruire la *diathesis* euclidea, poiché è da questa che quegli elementi dovevano derivare, sia per diretta ripresa di tematiche esplicite, sia per esplicitazione ulteriore — ciò che si tratterà di verificare a partire da quello che sappiamo di Euclide — di certe tematiche. E tutto questo — giova ripetere — trova legittimità nel fatto — storicamente sicuro — che questi autori si riconoscevano in una *hairesis*.

È verosimile che la *hairesis* megarica non abbia mai avuto una vera e propria « svolta » eristica (di cui, si pensa, sia stato autore Ebulide) per il fatto che l'impostazione eristica l'ebbe già con Euclide. Una testimonianza di Timone<sup>58</sup> riferisce che « Euclide ispirò ai Megaresi la frenesia per la controversia », e parallelamente sappiamo<sup>59</sup> che Socrate: « Vedendo che Euclide si era appassionato ai ragionamenti eristici, gli disse: « Euclide, riuscirai a intenderla coi Sofisti, ma in nessun modo cogli uomini! Credeva infatti che fosse inutile questa tecnica del cavillo ». Perciò la denominazione « Eri-

600, 13-17, Diels = 173 D = I 8 G = 196 M, in cui viene detto autore delle stesse dottrine (τῶν αὐτῶν δογμάτων εὐρετήν) di Euclide.

<sup>54</sup> D.L. II 109 = 59 D = II B 8 G = 91 M.

<sup>55</sup> Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, IX 3, 1046 b 29-32, cit.

<sup>56</sup> Questo è quanto di Stilpone riferisce D.L. II 119 = 199 D = II O 27 G = 218 M.

<sup>57</sup> SENECA, *ad Lucilium* I 9, 1-3 (Beltrami) = 195 D = II O 33 G = 216 M.

<sup>58</sup> TIMON, *ap.*, D.L. II 107 = fr. 28 Diels = 8 D = II A 34 G = 24 M.

<sup>59</sup> D.L. II 30 = 9 D = II A 3 G = 25 M.

stici » che fu data ai Megarici sembra proprio fondata; mentre è da escludere che tale denominazione alludesse a una scuola diversa dalla megarica, come vuole Sedley<sup>60</sup>.

Fermo restando che la denominazione di « Dialettici » si riferiva a una scuola diversa dalla megarica, si può concludere che la denominazione della *hairesis* in questione furono propriamente due: quella di « Megarici » e successivamente quella di « Eristici »; mentre la denominazione di « Dialettici » probabilmente dovette essere usata o come sinonimo di « Eristici », oppure per confusione della scuola Dialettica con la Megarica (magari nell'intento di far dipendere la « Dialettica » dalla « Megarica », se non per volervela ridurre). Tuttavia mi sembra che la successione corretta delle denominazioni la fornisca Diogene<sup>61</sup>, che li dice prima « Eristici » e infine « Dialettici » e non Suidas<sup>62</sup>, che pone prima « Dialettici » e poi « Eristici ».

Qui non si intende sostenere che il megaricismo sia filiazione filosofica dell'eleatismo, né, quindi, si vuol far valere questa categoria storiografica quale base per interpretare il megaricismo; ciò sarebbe un formalismo storiografico che irrigidisce le proprie categorie contro — e nonostante — quella realtà storica effettiva alla quale si dovrebbe piegare e dalla quale si dovrebbe lasciar confutare ogni volta che i dati della tradizione non si prestano a interpretazioni estranee. Ma altrettanto non si vuole accettare l'altro formalismo storiografico che vuole il megaricismo filiazione filosofica del socratismo<sup>63</sup> e che non vuole lasciarsi problematizzare da quei dati della tradizione che parlano di carattere eleatico del megaricismo. È chiaro che la tradizione che parla della derivazione eleatica del megaricismo (Cicerone<sup>64</sup> e Aristocle<sup>65</sup> o la loro fonte

<sup>60</sup> Cfr. nota 50.

<sup>61</sup> D.L. II 106 = 31, 1-3 D = II A 22 G = 27 M.

<sup>62</sup> SUID. s.v. Εὐκλεῖδης, cit.

<sup>63</sup> Cfr. K. VON FRITZ, s.v. *Megariker*, in « R.E. », cit., col. 715.

<sup>64</sup> CICERO, *Academica priora* II 42, 129 = 26 A D = II A 31 G = 41 M; « *Megaricorum fuit nobilis disciplina, cuius ut scriptum video princeps Xenophanes, quem modo nominavi, deinde eum secuti Parmenides et Zeno (itaque ab is Eleatici philosophi nominabantur), post Euclides Socratis discipulus Megareus, a quo idem illi Megarici dicti, qui id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper; hi quoque multa a Platone.* ».

<sup>65</sup> ARISTOCLES *ap.* EUSEBIUS, *Praeparatio evangelica*, XIV 17,1 = fr. 5 Heiland = 27 D = II O 26 G = 42 M, « *Pensano infatti che*