

Michele Alessandrelli

NEL LABORATORIO DI ZENONE
PLATONE E LA DOTTRINA STOICA DELLA CONOSCENZA

L'obiettivo che mi propongo di realizzare in questo breve saggio è di entrare nel laboratorio o cantiere dell'epistemologia del filosofo Zenone (ca 334-262 a.C.), il fondatore dell'antica scuola stoica. Naturalmente assumo che Zenone non sia nato stoico, ma lo sia divenuto. Questa assunzione mi permette di parlare di "laboratorio zenoniano" nel senso di quell'arco di tempo in cui Zenone cominciò a definire le proprie posizioni. Poiché è ragionevole assumere che non è mai da soli che si diviene filosofi, proverò a individuare "forze" o "influenze" che Zenone assorbì e rielaborò. Vorrei in particolare tentare la ricostruzione del percorso attraverso il quale Zenone gradualmente, nel corso della sua formazione intellettuale e filosofica, giunse a perfezionare due nozioni centrali della sua filosofia, quella di mente e quella di presentazione (*phantasia*). Nozioni che i suoi successori (mi riferisco ovviamente a Cleante e Crisippo) ereditarono e approfondiranno ulteriormente. Che queste nozioni siano nate con Zenone, è un dato acquisito, mentre molto più controverso è il modo in cui nacquero¹. La mia ipotesi è che siano nate anche grazie a un originale e fecondo confronto che Zenone instaurò con il *Teeteto* di Platone².

Non abbiamo documenti che mettano esplicitamente Zenone in relazione con il *Teeteto*. Esistono tuttavia buone ragioni storico-biografiche per ritenere che il *Teeteto* fosse uno dei dialoghi platonici più frequentati dal fondatore della Stoa. Lo studioso della Stoa non deve mai dimenticare che quel poco che sa sulla filosofia del Portico, lo deve quasi esclusivamente a testimonianze secondarie, spesso ostili, parziali e frammentarie. Questo rende molto difficile e frustrante ricostruire il

* Ringrazio Riccardo Chiaradonna ed Emidio Spinelli per le loro osservazioni.

¹ Non ho potuto leggere purtroppo il contributo di Anthony Long, *Zeno's Epistemology and Plato's 'Theaetetus'*, in T. Skaltsas-A.S. Mason (eds.), *The Philosophy of Zeno*, Cyprus 2002, pp. 113-132.

² È merito di Anna Maria Ioppolo aver intuito nel suo, *Rappresentazione e assenso: un problema fisico e gnoseologico nella dottrina stoica*, in A. Alberti (a cura di), *Logica, mente e persona. Studi sulla filosofia antica*, Firenze 1990, pp. 121-50, il debito sia di Zenone, sia di Arcesilao verso il *Teeteto*.

pensiero degli Stoici. Tuttavia qualcosa, sul fondamento dei frammenti disarticolati che sono sopravvissuti, siamo in grado di dirlo, con un grado di probabilità che però non potrà mai aspirare alla certezza.

Le considerazioni che seguono, di natura biografica, si basano sull'agile e colto affresco della vita di Zenone tratteggiato da David Sedley in un suo recente lavoro³. Da questa ricostruzione emerge chiaramente il primato dell'etica nel pensiero di Zenone. La riflessione di Zenone sull'etica, ispirata dalla sua precoce e appassionata immersione nella letteratura su Socrate che il padre gli procurava di ritorno dai suoi viaggi commerciali, sembra essersi sviluppata in due tappe. La prima tappa è rappresentata da una adesione al cinismo (primo maestro di Zenone sappiamo infatti essere stato Cratete cinico⁴) e alla sua svalutazione delle convenzioni e dei beni esterni. La seconda tappa vede un ammorbidimento delle ruvide e intransigenti posizioni ciniche, grazie soprattutto all'influenza del platonismo etico e dogmatico di Polemone dal quale Zenone ereditò «una posizione etica che associava l'avanzamento morale con la “conformità alla natura”»⁵, ammorbidimento che si traduce in particolare nella riconsiderazione, ferma restando la loro sostanziale indifferenza morale, dei beni esterni come ingredienti che, adeguatamente ordinati e regolati, possono sviluppare «le nostre capacità di “vivere in accordo con la natura”, il “fine” naturale il conseguimento del quale si identifica con la perfetta razionalità»⁶. Importante è anche la circostanza che Zenone condivise il discepolato presso Polemone con Arcesilao⁷, filosofo platonico che dal 314 (circa) al 276 (circa) fu a capo dell'Accademia. Zenone ebbe così modo, negli ultimi anni del quarto secolo, di acquisire una notevole dimestichezza con il pensiero di Platone non solo attraverso l'insegnamento di Polemone ma anche, probabilmente, attraverso il confronto con Arcesilao. A questi elementi se ne aggiunga uno altro, forse quello decisivo. L'esito felice nel perseguimento del fine di una vita autenticamente morale sembra dipendere dalla disponibilità per gli esseri umani di strumenti conoscitivi efficaci. In altri termini per poter condurre una vita conforme a natura, bisogna disporre di facoltà conoscitive adeguate all'impresa di una comprensione organica e veritiera dell'ordine razionale che informa la natura medesima. Questo è, a mio

³ *The School, from Zeno to Arius Didymus*, in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge 2003, pp. 7-32. È necessario tener conto anche di A.C. Pearson, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, London 1891.

⁴ DL VII 2.

⁵ D. Sedley, *art. cit.* p. 10

⁶ *Ibid.*

⁷ DL VII 2.

avviso, il motivo per cui Zenone conferì così grande importanza alle questioni di carattere epistemologico.

Alla luce di tutto questo, è difficile anche solo ipotizzare che Zenone non conoscesse il *Teeteto* platonico – un vero e proprio bacino di questioni riguardanti il tema cruciale della conoscenza e della sua possibilità, la frequentazione del quale, per il suo carattere aporetico, non doveva sembrare compromettente a un filosofo come Zenone che sicuramente già iniziava a nutrire profonda diffidenza e antipatia verso l'idealismo platonico⁸.

Negli stessi anni della sua formazione in cui abbozzava e perfezionava, sempre sotto l'impulso di una preoccupazione etico-morale, la sua concezione della realtà nei termini di un monismo materialista (vi è un'unica realtà ed è di natura corporea) attraverso una riflessione feconda, ma non per questo meno polemica, sull'ontologia e la fisica rispettivamente del *Sofista* e del *Timeo*, Zenone veniva così ponendo le basi della sua epistemologia. Quel che Zenone andava cercando era un principio unitario che fosse il centro di tutti i processi psicologici e il responsabile di ogni funzione sensoriale e cognitiva. In altri termini, la perfetta simbiosi di mente e corpo la cui interazione trovasse spiegazione, a livello macrocosmico, nei principi della realtà attivo e passivo. L'esigenza di concepire la mente in questo modo derivava direttamente dalla sua concezione del cosmo come materia vivente attraversata e penetrata da cima a fondo dal soffio o *pneuma* divino che forgia e plasma ogni cosa, con la sapienza e la perizia di un artigiano. In altri termini, la mente umana per Zenone era un frammento di quella divina che conferisce forma, struttura ordine e bellezza al cosmo volgendolo provvidenzialmente verso il miglior esito possibile.

La mia ipotesi è che Zenone trovò questo principio in una breve sezione del *Teeteto*, quella che va da 184 B a 187 A e in cui Platone saggia e demolisce le credenziali della percezione come candidato al rango di conoscenza.

L'argomento con cui Platone dimostra che la percezione non è conoscenza muove dalla domanda di Socrate a Teeteto⁹:

Considera bene: quale di queste due risposte è più giusta, dire che gli occhi sono la cosa “con la quale” vediamo, oppure “mediante la quale” vediamo; dire che gli orecchi sono la cosa “con la quale” udiamo oppure “mediante la quale” udiamo? (trad. M. Valgimigli)

⁸ S.V.F. I 65..

⁹ 184 C 5-7.

La risposta di Teeteto¹⁰ si basa sul modo in cui gli pare che stiano le cose (a lui pare che sia più corretta la risposta che gli occhi sono ciò mediante cui vediamo anziché ciò con cui vediamo).

Socrate¹¹ fornisce subito un solido fondamento all'impressione di Teeteto traendo la conseguenza sorprendente, sconcertante, assurda, paurosa (*deinos*), che deriverebbe dall'affermazione secondo cui i sensi sono ciò con cui noi sentiamo anziché ciò mediante cui sentiamo:

E difatti, sarebbe strano, o figlio, se un numero indefinito di sensi avessero loro sede in noi come dentro a cavalli di legno, ma non si ricongiungessero insieme in un'unica idea, sia essa anima, o come altrimenti si debba chiamare, “con la quale” “mediante questi sensi”, a guisa di strumenti, noi abbiamo la percezione di tutto ciò che è sensibile. (trad. Valgimigli leggermente modificata)

Se noi percepiamo “con” i sensi, quanti sono questi altrettanti sarebbero i soggetti coinvolti attivamente nel percepire che ha luogo dentro di noi. Lo stato di cose che si verrebbe configurando, se i sensi fossero ciò con cui noi percepiamo, è esemplificato dal paragone dell'anima, in quanto puro contenitore di una molteplicità di organi del senso, con il cavallo di legno in cui i futuri distruttori della città di Troia si trovano ammassati, senza costituire una unità organica. È necessario pertanto che i sensi siano concepiti come dipendenti l'uno dall'altro e che vengano coordinati e asserviti a una unità superiore, «sia essa anima o come altrimenti si debba chiamare». Concepire i sensi come dipendenti l'uno dall'altro equivale per Platone a concepirli come mezzi o strumenti di cui l'anima si serve per entrare in contatto con il mondo esterno.

Egli spiega poi il motivo della distinzione tra percepire con i sensi e mediante i sensi¹² :

Ebbene, appunto per questo io distinguo qui con tanta sottigliezza, per vedere se c'è in noi un principio unico e sempre uguale a se stesso, col quale noi riusciamo a cogliere mediante gli occhi, ciò che è bianco e ciò che è nero, mediante altri organi, certe altre qualità. (trad. Valgimigli)

¹⁰ 184 C 8-9.

¹¹ 184 D 1-5.

¹² 184 D 6-E 1.

Finora l'argomento si è basato sull'assurdità, la *deinotes* della conseguenza sopra menzionata. È ora necessario dimostrare che vi è un principio unico e sempre uguale a se stesso, col quale noi riusciamo a cogliere mediante gli occhi, ciò che è bianco e ciò che è nero, mediante altri organi, certe altre qualità.

Gli organi del senso e i sensi che ne definiscono le funzioni sono rispettivamente parti e facoltà del corpo¹³. Ogni senso ha il suo sensibile proprio che non può essere percepito dagli altri sensi¹⁴. Ora è un fatto incontestabile che noi siamo in grado di formare pensieri che riguardano contemporaneamente almeno due oggetti di pertinenza di sensi diversi, nell'esempio platonico un colore e un suono, pensieri che ci permettono di cogliere un insieme di proprietà predicabili di entrambi (esistenza e inesistenza, identità e alterità, somiglianza e dissomiglianza, unità e pluralità). Questi predicati sono chiamati *koina* da Platone non solo nel senso che possono essere comuni a più cose ma anche perché la mente deve considerare più cose (almeno due) per poterli identificare¹⁵. Questo è il modo in cui Platone prova l'esistenza di oggetti che solo la mente è in grado di cogliere. Almeno per quanto riguarda questi oggetti, proprietà comuni o relazionali, è provata l'esistenza di un principio unico e sempre uguale a se stesso, che è il solo in grado di coglierli. Questo però non basta perché qualcuno potrebbe ancora avanzare la pretesa che i sensi, pur incapaci di cogliere queste proprietà astratte, sono ciò con cui noi cogliamo le qualità sensibili (colori, suoni, odori, sapori, e qualità tattili), in altre parole che i sensi, non la mente, sono i soggetti attivamente coinvolti nella percezione di queste qualità. Non dimentichiamo che quello che Platone vuole provare è che la mente, la sola in grado di cogliere i *koina*, è anche la sola in grado di cogliere e conoscere i sensibili. Solo così potrà provare che la percezione non è conoscenza¹⁶:

M'hai liberato da un discorso molto lungo, se ti pare chiaro che certe cose l'anima le discerna da sé mediante se stessa (*scil.* i *koina*), altre invece mediante le facoltà del corpo (*scil.* i sensibili). Perché questa era già opinione mia, ma volevo fosse anche tua. (trad. Valgimigli)

Troviamo qui distinte due categorie di oggetti: cose che l'anima/mente discerne da sé mediante se stessa (i *koina*) e cose che la

¹³ 184 E 4-7.

¹⁴ 184 E 8-A 3.

¹⁵ 184 E 8-A 3

¹⁶ 185 E 5-7

mente discerne mediante le facoltà del corpo (i sensibili). Socrate completa il suo giro di argomento in questo modo¹⁷:

Dunque ci sono percezioni che uomini e bestie hanno da natura subito appena nati, e sono tutte quelle affezioni (*pathemata*) che giungono fino all'anima attraverso il corpo; ma quel che l'anima, riflettendoci su, riesce a scoprire intorno a codeste affezioni, sia relativamente all'essere loro che alla loro utilità, tutto ciò a gran stento si raggiunge, e col tempo e dopo molta esperienza e istruzione, da quei pochi che pur lo raggiungono. (trad. Valgimigli)

Percepire il molle e il duro con il tatto significa semplicemente subire un'affezione, ma subire un'affezione è cosa ben diversa dall'essere in grado di esprimere un giudizio su di essi, ovvero dalla capacità di dire che questa cosa è dura o molle e di dire cosa è la durezza e la mollezza. Pertanto la percezione è un'affezione puramente passiva della mente/anima. Solo la mente è in grado di identificare la natura delle qualità sensibili che sono oggetto dei sensi. I sensi non sono in grado di farlo (non colgono l'*ousia*).

Ma se i sensi non colgono l'*ousia*, non sono nemmeno capaci di verità (se io non sono in grado di identificare una cosa come rossa, e di dire quindi che quella cosa è rossa e che il rosso è un colore non posso dirmi capace di verità) e dove non c'è verità non c'è nemmeno conoscenza. Ecco dunque provato che la percezione non è conoscenza¹⁸. Quello che Platone mette in discussione è la capacità della percezione di renderci consapevoli dell'esistenza e della natura del suo oggetto in modo tale da consentirci di esprimere un giudizio sul suo conto. Pertanto non è sulla base della percezione che noi esprimiamo un giudizio sul conto dell'oggetto della percezione medesima, ma sul fondamento dell'attività della mente, che viene così a concentrarsi sul contenuto dell'affezione per dar luogo al suo riguardo a una molteplicità di giudizi in cui se ne afferma – in base alla prima classe di oggetti, i *koina* – l'esistenza o la non esistenza, la natura, l'identità con sé e la diversità da altro, la somiglianza a qualcosa o l'eventuale dissomiglianza da qualcosa, il suo essere buona o cattiva e infine la sua bellezza o la sua bruttezza, in base alla seconda classe di oggetti, i sensibili, il suo essere rosso o di un altro colore, il suo emettere suoni acuti o gravi, il suo avere quel certo odore, il suo risultare al tatto molle o dura, il suo risultare al gusto dolce o amara.

¹⁷ 186 B 2-c 5.

¹⁸ 186 C 7-D 5.

La sezione si conclude evocando il nuovo candidato allo statuto di conoscenza: l'opinione¹⁹.

Myles Burnyeat, ha affermato, che qui, in questa breve sezione del *Teeteto*, abbiamo la prima affermazione nella storia della filosofia dell'idea dell'unità della coscienza²⁰. L'idea che vi sia una coscienza unitaria autrice dei processi cognitivi e percettivi, anzi unica responsabile di essi, sostanzialmente incorporea e solo contingentemente incarnata è nata con Platone in questo passo del *Teeteto* che stiamo commentando. Ma qui abbiamo anche qualcosa in più. Una delle più potenti svalutazioni delle capacità conoscitive dei sensi, rabbassati allo statuto di meri strumenti di cui la mente/anima si serve per il compimento dei processi percettivi²¹. Questa svalutazione ricorda e anticipa quella realizzata da Cartesio nella prima delle sei meditazioni metafisiche. Anche Cartesio, privando di ogni capacità conoscitiva la percezione, ha come obiettivo quello ben noto di fare della mente l'unica responsabile di tutti i processi cognitivi psicologici e percettivi («Ma dunque che cosa sono? Una cosa che pensa. E che è questa cosa? Invero una cosa che dubita, che intende, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche e che sente») e di imporla come sostanza pensante, con un salto logico che sconcertò i suoi contemporanei.

Era proprio questa idea ciò di cui Zenone aveva bisogno. Lo ripeto: si tratta dell'idea che vi sia un'unica mente che coordina e presiede al compimento di tutte le funzioni conoscitive, intellettuali e percettive. Zenone giungerà a chiamare la mente così intesa "egemonico", che era per lui la parte superiore dell'anima. Tuttavia l'affermazione dell'idea dell'unità della coscienza avveniva, in questa sezione del *Teeteto*, a un prezzo molto alto, poiché esigeva, a causa della discontinuità platonica tra anima e corpo, la rinuncia alla percezione come fonte di conoscenza.

Questa rinuncia era però un prezzo troppo alto da pagare per Zenone. La mia ipotesi è che egli non ebbe nemmeno bisogno, per riscattare la percezione, di contrapporre dal di fuori al rigido dualismo platonico il monismo materialistico che andava elaborando, perché ravvisò nel passo platonico, forse con l'aiuto di un'idea che conoscerà poi la consacrazione a principio fondamentale della fisica stoica – l'idea che se qualcosa è in grado di patire allora è un corpo – un'aporia che egli credette risolvibile solo grazie una concezione materialistica della mente. In altri termini, secondo l'interpretazione zenoniana del passo platonico, il materialismo

¹⁹ 187 A 7-8.

²⁰ *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis/Cambridge 1990, p. 58.

²¹ A.M. Ioppolo, *Platone. Teeteto*, Bari 1999.

della mente era in qualche modo già richiesto dall'argomento platonico in quanto viziato e indebolito da una difficoltà insuperabile all'interno di una concezione discontinua e dualista dei rapporti tra mente e corpo. L'aporia è nascosta nelle righe 186 B 10-C 5 del testo platonico ed è la seguente: se noi in quanto dotati di mente o di anima patiamo e sentiamo è grazie all'anima o mente che si serve dei sensi come strumenti. In altre parole, poiché è la mente che percepisce attraverso i sensi, la capacità di sentire appartiene alla mente. Ma come può qualcosa di ontologicamente irriducibile ai sensi essere sensibile? Se la mente sente, vi deve essere tra mente e sensi un rapporto più stretto di quello innegabilmente troppo estrinseco che intercorre tra un utente e i suoi strumenti.

La trasformazione della mente da entità immateriale in entità corporea percipiente e senziente era nel progetto filosofico di Zenone il primo passo da compiere in vista di una riabilitazione completa dello statuto conoscitivo della percezione.

Sfortunatamente non sono sopravvissuti argomenti a favore della corporeità della mente esplicitamente ascritti a Zenone. Ve ne è tuttavia uno attribuito a Cleante²², immediato successore di Zenone a capo della scuola. È ragionevole supporre che, data la fedeltà dimostrata più volte da Cleante verso il pensiero di Zenone, anche questo argomento fosse in armonia con la sensibilità filosofica di Zenone. Non solo, ma a leggerlo con attenzione, è veramente impressionante la sua affinità con le considerazioni che abbiamo svolto sopra sull'aporia del *Teeteto*. Esso recita così:

Però le affezioni corporee e quelle incorporee non possono comunicare fra di loro, mentre l'anima condivide le stesse sofferenze del corpo ... Pertanto, dal fatto che l'anima comunica con le affezioni del corpo si conclude che essa è corpo. (trad. Radice)

In maniera ancora più precisa lo stesso punto è articolato da un altro testimone (Nemesio):

Ancora Cleante afferma: l'incorporeo non patisce con il corpo, né viceversa: solo un corpo può patire con un altro corpo. E però l'anima condivide la pena del corpo quando questo è ammalato o ferito, e così il corpo con l'anima: quando questa prova vergogna, quello arrossisce, e quando questa ha paura il corpo impallidisce. Pertanto l'anima è corpo. (trad. Radice)

²² S.V.F. I 518 (prime due testimonianze).

Una volta dimostrata la corporeità della mente, il problema per Zenone era quello di articolare in modo filosoficamente coerente la natura del rapporto tra mente e facoltà del senso. Ai fini dell'esatta comprensione di questo rapporto ritengo illuminante una testimonianza di Aezio²³ in cui l'idea zenoniana dell'unica mente corporea centro della vita cosciente e conoscitiva dell'uomo è ormai divenuta teoria canonizzata, probabilmente e verosimilmente grazie a Crisippo. La mente, qui chiamata "egemonico", viene paragonata alla testa di un polipo, e le restanti sette parti in cui l'anima si divide ai tentacoli che si protendono dalla sua testa. Aezio riferisce che l'egemonico è quella parte dell'anima in cui si hanno luogo le rappresentazioni, gli assensi, le percezioni e gli impulsi. Egli riferisce anche che sette sono le parti dell'anima che dall'egemonico hanno origine e che questo estende per tutto il corpo; che delle sette parti dell'anima cinque sono i sensi (i sensi sono ovviamente divenuti parte della mente da parti del corpo che erano in Platone), mentre le rimanenti due sono dette rispettivamente "spermatica" e "fonetica". In particolare, i sensi sono definiti come correnti di *pneuma* che si estendono dall'egemonico fino ai rispettivi organi. La suddivisione dell'anima in otto parti non ne pregiudica affatto l'unità, che viene anzi garantita dalla funzione svolta dall'egemonico che è propriamente quella di coordinare e unificare le funzioni o facoltà facenti capo agli organi del senso e a quelli della riproduzione e della fonazione.

Riscontriamo nella concezione stoica dell'anima ottuplice la più assoluta continuità ontologica tra l'egemonico e le facoltà del senso, che si manifesta nel fatto che la sostanza di cui questo è composto è la medesima che va a riempire gli organi diversamente conformati assicurandoli ad un pieno esercizio delle loro funzioni. È questo senza dubbio il punto in cui la distanza dalla concezione platonica si fa più grande: se è vero, come è vero, che anche qui i sensi si configurano come messaggeri di ciò che percepiscono affinché la mente possa giudicare i dati che forniscono, è altrettanto vero che essi in quanto correnti di *pneuma* "intelligente" sono concepiti come dotati di un'elevatissima capacità discriminatoria²⁴ che consente loro di cogliere e penetrare la realtà nelle sue differenze. La mia tesi è che con gli Stoici cade la distinzione platonica tra percepire "con" e percepire "mediante" i sensi. Essa cade perché la mente è dagli Stoici concepita come un senso che si estende in tutte le parti del corpo biologicamente e strutturalmente preposte all'esercizio delle funzioni sensoriali:

²³ S.V.F II 836.

²⁴ S.V.F. II 860.

La mente, fonte dei sensi e senso essa stessa, possiede una forza naturale che applica alle cose da cui è mossa. E così, essa afferra alcune rappresentazioni in modo da servirsene subito, altre per così dire le nasconde, sicché da esse nasce la memoria; le rimanenti, poi, le ordina secondo le somiglianze, sicché da queste ultime si formano quelle nozioni delle cose che i Greci chiamano ora nozioni ora anticipazioni²⁵. (trad. Del Re)

Zenone pose le basi concettuali per una trasformazione dei sensi da parti del corpo usate dalla mente a sue estensioni.

Torniamo a Zenone e alla sua epistemologia *in fieri*. Reintegrati i sensi nella mente attraverso la sua riduzione a corpo, a Zenone mancava ancora qualcosa: una comprensione adeguata della natura dei processi percettivi. La via da percorrere per questa comprensione gli fu indicata nuovamente dal *Teeteto*. Proseguendo nella lettura del dialogo platonico, l'attenzione del giovane Zenone fu forse dopo poche pagine conquistata da una delle più belle creazioni dell'immaginazione filosofica di Platone: si tratta di un modello immaginifico e metaforico introdotto e sviluppato da Platone a partire da 191 C 8 per fondare la possibilità dell'opinione falsa. Dopo aver liquidato le pretese conoscitive della percezione Platone individua nell'opinione un candidato più adeguato al rango di conoscenza. Solo che l'opinione fa subito problema riguardo allo statuto controverso delle opinioni false. Quando un'opinione è falsa? Non si riesce bene a capire. È proprio per fondare la possibilità dell'opinione falsa che Platone introduce la celebre immagine della mente come blocco di cera.

Secondo questa immagine, nelle nostre anime vi sarebbe come un blocco di cera da improntare nel quale «noi veniamo via via imprimendo, allo stesso modo che s'imprimono segni di sigilli, qualunque cosa vogliamo ricordare di quelle che vediamo o udiamo o da noi stessi pensiamo; e quel che vi è impresso noi lo ricordiamo e conosciamo finché l'immagine sua rimane: quello invece che vi è cancellato o sia impossibile imprimercelo, lo dimentichiamo e non lo conosciamo»²⁶.

Anna Maria Ioppolo commenta così: «Supponiamo, dice Platone, che l'anima sia una tavoletta di cera dove si imprimono le immagini delle cose, che sono conservate sotto forma di impronte: la percezione è quel processo che sigilla nell'anima le impronte, mentre le impronte che gli oggetti lasciano rappresentano la memoria. La capacità di apprendere e di ricordare le cose apprese varia da persona a persona in base alla qualità della cera di

²⁵ Cic. *Luc.* 30.

²⁶ 191 D 4-E 1.

cui è fatta l'anima, più pura o meno pura, più molle o più dura. Sia le percezioni che i pensieri si imprimono nella memoria, ma possono lasciare tracce più o meno profonde ed efficaci nell'anima, dove rimangono finché non vengono cancellate e quindi dimenticate. L'errore, e con esso la possibilità dell'opinione falsa, si determina quando entrano in gioco da un lato la sensazione attuale (Teeteto vede una persona sconosciuta) e dall'altro il ricordo (Teeteto scambia lo sconosciuto per Socrate, che conosce nel senso che ne possiede un'immagine nella memoria, pur non vedendola al momento presente). L'errore si determina solo quando le cose percepite, o in quanto conosciute o in quanto sconosciute, sono abbinate a impronte della memoria non appropriate o erroneamente identificate»²⁷.

Supponiamo io conosca Tizio nel senso che ne ho il ricordo sotto forma di impronta. Supponiamo anche che questa impronta sia ben rifinita e costituisca un possesso stabile nella mia memoria. Incontro Caio, che non conosco. Ne ho dunque una percezione visiva attuale. Lo vedo, in poche parole, mi è davanti in carne e ossa. Perché mi sbaglio? Una breve premessa prima di rispondere. Nella sezione che va da 184 a 187 Platone ha dimostrato l'incapacità della percezione di produrre conoscenza. Nel nostro caso, che è un caso di visione, dobbiamo presupporre questa incapacità come un dato acquisito (per Platone ovviamente). Attraverso la vista è la mia mente che vede Caio. La mia mente interpreta quanto vede alla luce di qualcos'altro, di un ricordo in questo caso. Questo è ovvio a pensarci bene. È ovvio perché il modo in cui la mente comprende e interpreta quel che sente e percepisce è dialettico, nel senso che ha luogo sempre in relazione a qualcos'altro. Se la mente è sempre orientata al riconoscimento e alla identificazione di quello che sente, riconoscimento e identificazione non potranno aver luogo se non in riferimento a qualcosa di precompreso che funge da termine di confronto. Io pertanto assumo il ricordo/immagine di Tizio come criterio erroneo, in questo caso, di identificazione del contenuto della mia percezione attuale che ha invece in Caio il suo oggetto. La responsabilità dell'errore non è della percezione. Supponiamo che io sia troppo lontano da Caio e quindi non riesca a vederlo bene. Da quella distanza la mente ottiene esiti percettivamente infelici usando la vista per identificare Caio. Essendo la vista puramente passiva, mero strumento, essa non ha nessuna responsabilità dell'esito infelice di questo episodio di visione. La responsabilità è solo della mente che non ha preso le giuste misure percettive nei confronti dell'oggetto.

La mia tesi è che questa immagine, per la sua compatibilità con la concezione materialistica della mente che Zenone stava mettendo a punto,

²⁷ A.M. Ioppolo, *op. cit.* pp. L-LI.

mise a disposizione dello stoico un modello che forniva una spiegazione del funzionamento della memoria e dei processi fisici che sono responsabili dell'occorrenza nella mente di *phantasiai* sensoriali della realtà tanto vere quanto false. È ragionevole pensare infatti che l'attenzione di Zenone non fosse richiamata tanto dall'efficacia con cui questo modello riusciva a dar conto della possibilità dell'opinione, sia vera che falsa, quanto dalla forza, non solo teorica ma anche artistica, con cui esso raffigurava da un lato la possibilità della memoria e dall'altro poneva le condizioni di infallibilità e fallibilità della percezione attuale.

La precisione con cui le nostre percezioni affidano alla cera le proprie impronte, come anche la forza o debolezza della nostra memoria (quanto affermato da Socrate a 194 C 4-D 6 ovvero che quando la cera dell'anima è spessa, abbondante e liscia le impronte si distribuiscono sulla sua superficie senza sovrapporsi e cancellarsi a vicenda, ci induce a pensare che fu proprio l'immagine platonica a suggerire a Zenone la definizione di memoria come tesoro di *phantasiai*²⁸), dipendono sia dalla qualità della cera dell'anima (194 C 4 sgg.) sia dalla abilità conoscitiva della mente, abilità consistente nella sua capacità di procurarsi condizioni ideali di riferimento al mondo esterno per un esercizio conoscitivamente felice degli organi del senso²⁹.

È forse percorrendo i sentieri dischiusi da questa meditazione sull'immagine platonica dell'anima come blocco di cera che Zenone giunse a immaginare la mente come una sorta di esalazione sensibile (*aisthetike anathumiasis*³⁰), dotata delle proprietà della cera e a definire la *phantasia* come un'impronta nell'anima³¹.

La ragione per cui essa è detta *aisthetike* può scorgersi forse nel fatto che «la sua parte egemonica si rivela in possesso tanto della capacità di accogliere, attraverso i sensi, le impronte degli oggetti esterni quanto della capacità di conservarle»³². La sostanza di cui essa è composta è lo *pneuma*³³, più precisamente, uno *pneuma* “caldo” e “intelligente”³⁴,

²⁸ S.V.F. II 56.

²⁹ Cic. *Luc.* 19: «Nei sensi è presenta la massima verità, a patto che essi siano sani e validi e si rimuovano tutti gli ostacoli e gli impacci. Ecco perché noi vogliamo che cambi spesso la posizione della luce e degli oggetti da noi giudicati e accorciamo o allunghiamo le distanze e facciamo molte operazioni finché lo stesso organo visivo ci fa fede del proprio giudizio. La medesima cosa si riscontra nel suono, nell'odore, nel sapore, di guisa che non c'è nessuno di noi che non senta, nei propri sensi, la mancanza di un giudizio più acuto su ogni sorta di cose».

³⁰ S.V.F. I 519.

³¹ S.V.F. I 141.

³² *Ibid.*

³³ S.V.F. II 777.

sottilissimo e di qualità pregevole³⁵. Altrove si afferma la natura duttile dell'egemonico e la sua affinità con la cera accogliente ogni tipo di impronta³⁶. Da tutto ciò dovrebbe risultare evidente che Zenone attribuiva alla mente o egemonico, pensata come un'esalazione sensibile, le proprietà della cera. Pertanto l'anima non è propriamente un blocco di cera, ma una effusione continua di *pneuma* intelligente, verso l'esterno e nella direzione inversa in un movimento incessante di ricambio e raffinamento, effusione dotata delle proprietà della cera. Queste proprietà sono sostanzialmente due, ovvero la capacità di accogliere impronte e quella di trattenerle e conservarle.

Da questo si può concludere che per Zenone aveva senso parlare delle *phantasiai*, presentazioni, in termini di "impronte", poiché il ricettacolo che le accoglie, l'anima, era da questi concepito in possesso delle stesse proprietà della cera. È da escludersi comunque che egli prendesse alla lettera l'immagine platonica.

Abbiamo qui un buon esempio dello stile filosofico di Zenone. Come scrive David Sedley: «Zenone sembra essere stato uno scrittore mosso dall'ispirazione piuttosto che sistematico, e fu lasciato alle generazioni successive il compito di formalizzare la sua filosofia»³⁷. Da buon socratico, nell'ispirazione di fondo del suo pensarsi filosofo, sembrava prediligere il confronto continuo, lo spunto improvviso e la provocazione intellettuale. Ai suoi seguaci consegnò un'eredità di tesi e intuizioni che dopo la sua morte, soprattutto grazie a Crisippo, andarono incontro al destino di irrigidirsi in ortodossia e sistema. Affidava ad amici e discepoli lo sviluppo e l'approfondimento delle sue tesi. Non sapeva immaginare l'esercizio della filosofia se non all'interno di una comunità socratica di dialoganti. Non è allora per caso o per sfortunate circostanze dossografiche che non siano sopravvissute sue spiegazioni della sua definizione di *phantasia*.

Era dunque l'ipoteca su questa eredità a essere in gioco nel torneo ermeneutico³⁸ che si scatenò in senso alla scuola riguardo all'autentico significato della definizione zenoniana di *phantasia* come "impronta nell'anima". Sono d'accordo con Sedley quando afferma che «ciò che è significativo ... non sono tanto i dettagli del dibattito, ma la sua forma»³⁹. In effetti, stupisce lo sforzo compiuto dai protagonisti principali di questo dibattito, Cleante e Crisippo, per garantire alle parole del maestro

³⁴ II 779.

³⁵ II 781.

³⁶ II 843.

³⁷ *Art. cit.* p. 13.

³⁸ *Sext. Emp. adv. math.* VII 227-42.

³⁹ *Art. cit.* p. 15.

l'interpretazione più coerente e rigorosa. Merita al riguardo attenzione il contributo crisippeo. Crisippo propose di intendere l'impronta zenoniana così: essa è un'alterazione dell'anima⁴⁰. Questa descrizione era nelle intenzioni di Crisippo il modo corretto di intendere quella del maestro⁴¹. Possiamo apprezzare l'acutezza ermenutica e filosofica di Crisippo, nonché la consonanza della sua interpretazione con i termini posti originariamente da Zenone. Se infatti la rappresentazione è un'alterazione dell'anima, più precisamente un'alterazione passiva della sua parte superiore o egemonico⁴², sarà finalmente possibile che la mente, affollata simultaneamente da una pluralità di rappresentazioni, ammetta altrettante alterazioni o modificazioni, e questo avverrà senza cadere nelle assurdità implicate dall'interpretazione letterale della "impronta" avanzata da Cleante⁴³. È significativa, in questo contesto, l'analogia crisippea della mente con l'aria percossa da una molteplicità di voci⁴⁴ (che ricorda l'immagine zenoniana della mente come esalazione pneumatica). L'obiettivo di Crisippo era chiaro: preservare l'unità della mente, nello spirito del maestro Zenone. Unica è la mente che si rappresenta contemporaneamente più oggetti, perché essi quando la colpiscono non la sfigurano con i loro profili, ma si limitano ad alterare lo stato del suo *pneuma*. È interessante osservare come il termine "alterazione" sia più vago e meno concreto di "impronta", quasi si volesse suggerire con esso che l'oggetto non è "integralmente" responsabile della genesi di una rappresentazione nell'egemonico⁴⁵. Un contributo decisivo a tal fine è portato dalla mente stessa. Questo non deve però far sorgere il sospetto che per Crisippo la rappresentazione intesa come "alterazione" fosse meno affidabile o precisa della rappresentazione intesa come "impronta". Il fatto che la mente sia attiva vuol dire solo che la precisione e la fedeltà di una rappresentazione non sono dovute integralmente all'oggetto che ne è la causa. Credo di poter concludere affermando che Crisippo, meglio di Cleante, sviluppò ed esplicitò la ricchezza di implicazioni teoriche racchiuse nella definizione zenoniana di *phantasia*, consegnando, ormai

⁴⁰ Sext. Emp. *adv. math.* VII 230.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Sext. Emp. *adv. math.* VII 239-41.

⁴³ Cleante aveva interpretato l'impronta in senso letterale, concependola come un basso e alto rilievo della superficie dell'anima, simile alla traccia lasciata sulla cera dal sigillo di un anello.

⁴⁴ Sext. Emp. *adv. math.* VII 231.

⁴⁵ Un confronto tra la "lettera" delle due definizioni corrobora quanto dico: "impronta nell'anima" e "alterazione dell'anima". La prima veicola l'idea di qualcosa che accade nell'anima ma che non le appartiene, la seconda invece configura la rappresentazione come la stessa anima "alterata".

canonizzata, alle future generazioni di Stoici una delle più famose e caratteristiche nozioni stoiche.

I protagonisti principali di questo dibattito furono Cleante e Crisippo. Cleante aveva interpretato l'impronta in senso letterale, concependola come un basso e alto rilievo della superficie dell'anima, simile alla traccia lasciata sulla cera dal sigillo di un anello. Crisippo, dal canto suo, si oppose fermamente a questo modo d'intendere la rappresentazione. Senza entrare nei dettagli delle sue obiezioni a Cleante, vorrei provare a riassumerne la sostanza. Le rappresentazioni non possono essere calchi o copie dei loro oggetti per due ragioni. Prima ragione: supponiamo che la mente si rappresenti contemporaneamente due oggetti, uno triangolare e uno quadrangolare. Se le rappresentazioni fossero letteralmente calchi dei loro oggetti, poiché la mente che si rappresenta il primo oggetto è la stessa che si rappresenta il secondo, essa sarebbe contemporaneamente triangolare e quadrangolare. Il punto di Crisippo sembra essere qui che le rappresentazioni sono "morfologicamente", ossia in quanto rappresentazioni, diverse dai loro oggetti. Esse sono, sotto questo aspetto, un prodotto della mente, non degli oggetti che le suscitano. Seconda ragione: se le rappresentazioni fossero letteralmente calchi dei loro oggetti, ogni nuova incisione sulla cera dell'anima finirebbe con l'oscurare la rappresentazione precedente e da ciò seguirebbe la distruzione della memoria, in quanto tesoro di rappresentazioni. In altri termini, se noi concepiamo la rappresentazione come una *typosis*", la genesi di una pluralità differenziata di rappresentazioni simultanee nell'egemonico sarebbe impossibile.

A Crisippo stava evidentemente a cuore preservare la possibilità di stabilire rapporti tra le rappresentazioni. Egli vedeva compromessa questa possibilità dalla concezione cleantea della rappresentazione come impronta.