

LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

31.2013

ADOLF M. HAKKERT EDITORE

LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

SOMMARIO

ARTICOLI

Riccardo Di Donato, <i>Saluto a Belfagor</i>	1
Carlo Franco, <i>Il contributo di Emilio Gabba</i>	6
Enrico Medda, <i>Ricordo di Vincenzo Di Benedetto</i>	11
Nicholas Horsfall, <i>Un ricordo di Giovanni Franco</i> , con appendice di Carlo Franco	14
Claude Calame, <i>De la pratique culturelle dominante à la philologie classique: le rôle du chœur dans la tragédie attique</i>	16
Lucia Marrucci, <i>Zeus Nemetor nei Sette contro Tebe (Aesch. Sept. 485)</i>	29
Francesco Mambrini, <i>Les Dons de Clytemnestre e la tombe d'Agamemnon</i>	40
Enrico Medda, <i>Statue per Menelao? Un'interpretazione di Aesch. 'Ag.' 416-9</i>	60
Daria Francobandiera, <i>Τι νυν προσείπω? Note sur l'histoire des interprétations d'Aesch. 'Ch.' 997-1000</i>	76
Pietro Totaro, <i>Venticinque anni di studi greci su "Lexis". Nota a Eschilo, 'Supplici' 859 s. e 894</i> ..	105
Matteo Tauffer, <i>Due parziali apografi eschilei nel Laur. 32.21 (Ca) per 'Sept.' 35-68 e 'PV' 790-1093</i>	113
Matteo Tauffer, <i>Aesch. 'PV' 550 ἀλαδὸν 'φέρεται' γένος: una lezione inedita nel Vallicell. B 70 (Nb)</i>	119
Reina Marisol Troca Pereira, <i>Ifigénia em Áulide – Duas afirmações: blasfémia (vs. deuses) ou realismo (vs. profetas)?</i>	122
Nadia Rosso, <i>L'ekphrasis corale del primo stasimo dell' 'Elettra' di Euripide</i>	138
Giuseppina Basta Donzelli, <i>Nota su Euripide, 'Elettra' 699</i>	156
Giacomo Mancuso, <i>Congetture inedite di Peter Elmsley all' 'Andromaca' di Euripide</i>	160
Gian Franco Nieddu, <i>Note alla 'Pace' di Aristofane</i>	170
Silvia Pagni, <i>Il coro del 'Pluto' di Aristofane: giochi paratragici</i>	189
Pierluigi Perrone, <i>Intersezioni tra lessico medico e comico: il caso di βουβῶν e βουβωνιάω (Aristoph. 'Vesp.' 275a-7a; Men. 'Georg.' 48.50-2)</i>	201
Francesca Guadalupe Masi, <i>Indeterminismo e autodeterminazione. Aristotele ed Epicuro</i>	213
Christos Tsagalis, <i>The Rock of Ajax: Posidippus 19.9 A-B</i>	238
Nicola Piacenza, <i>Amanti o distruttori di frutti: Leonida di Taranto ('AP' 9.563) alla luce di un epigramma adespota dell' 'Anthologia Palatina' (9.373)</i>	248
Vera Grossi, <i>Tradizioni locali attiche negli scoli a Tucidide. Note su alcuni scoli all'Archeologia</i>	254
Ewa Garasińska – Wiesław Suder, <i>'Tentipellium' – An Ancient Facelift without a Scalpel?</i>	272
Lucia Pasetti, <i>L'io come personaggio: permanenza di un modulo linguistico nella ricezione dell' 'Amphitruo'</i>	284
Amedeo Alessandro Raschieri, <i>Traduzione e apprendimento retorico (Cic. 'inv.' 1.31.51 s.)</i>	311
Francesca Romana Berno, <i>Il compromesso impossibile. Marco Celio tra vizi e virtù</i>	321
Stefano Costa, <i>Il dovere della guerra civile tra Lucano e Gellio</i>	336
Giuseppina Magnaldi, <i>La parola-segnale nel cod. Laur. plut. 76.36 (L) di Apuleio filosofo</i>	347
Francesco Citti, <i>Un figlio o un figlio solo? Nota a Paul. 'dig.' 5.1.28.5</i>	358
Alberto Canobbio, <i>Una preghiera tra serio e faceto: Marziale nel carme 13 di Sidonio Apollinare</i>	366
Alessia Fassina, <i>Sulla datazione del 'de Verbi incarnatione' ('AL' 719 R²)</i>	391
Pau Gilabert Barberà, <i>'Brideshead Revisited' (1945) by Evelyn Waugh (1903-1966): The Benefit of an Arcadian Experience in Confronting the Human Tragedy</i>	398

RECENSIONI

Arnaldo Momigliano, <i>Decimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico</i> (C. Franco)	419
Anton Bierl – Wolfgang Braungart (hrsgg.), <i>Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert</i> (A. Taddei)	423
Luigi Lehnus, <i>Incontri con la filologia del passato</i> (C. Franco)	429
Piero Treves, “ <i>Le piace Tacito?</i> ”. <i>Ritratti di storici antichi</i> , a c. di Carlo Franco (V. Citti)	432
Valentina Garulli, <i>Byblos Laine: Epigrafia, Letteratura, Epitafio</i> (C. Tsagalis)	435
Jonas Grethlein, <i>Das Geschichtsbild der ‘Ilias’. Eine Untersuchung aus phänomenologischer und narratologischer Perspektive</i> (C. Lucci)	438
Giulio Colesanti, <i>Questioni Teognidee. La genesi simposiale di un ‘corpus’ di elegie</i> (S. Pagni)	447
Livio Rossetti, <i>Le dialogue socratique</i> (S. Jedrkiewicz)	450
Richard Stoneman – Tristano Gargiulo (a c. di), <i>Il Romanzo di Alessandro</i> (C. Franco)	455
James H. Richardson, <i>The Fabii and the Gauls. Studies in Historical Thought and Historiography in Republican Rome</i> (A. Pistellato)	457
Alberto Cavarzere, <i>Gli arcani dell’oratore. Alcuni appunti sull’‘actio’ dei Romani</i> (A. Pistellato)	464
Bruna Pieri, ‘ <i>Intacti saltus</i> ’. <i>Studi sul III libro delle ‘Georgiche’</i> (M. Fucecchi)	468
Luca Canali – Francesca Romana Nocchi (a c. di), <i>Epigrammata Bobiensia</i> (S. Mattiacci)	473
Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, <i>L’arte del tradurre</i> (G. Ugolini)	477
<i>Leucothoe Iohannis Pascoli</i> , edidit Vincenzo Fera (S. Zivec)	479
Alfonso Traina, <i>Il singhiozzo della tacchina e altri saggi pascoliani</i> (V. Citti)	482
Giovanni Barberi Squarotti (a c. di), <i>Le ‘Odi’ di Quinto Orazio Flacco tradotte da Cesare Pavese</i> (C. Franco)	483

Direzione

VITTORIO CITTI
PAOLO MASTANDREA

Redazione

STEFANO AMENDOLA, GUIDO AVEZZÙ, FEDERICO BOSCHETTI, CLAUDIA CASALI, LIA DE FINIS, CARLO FRANCO, ALESSANDRO FRANZOI, MASSIMO MANCA, STEFANO MASO, ENRICO MEDDA, LUCA MONDIN, GABRIELLA MORETTI, MARIA ANTONIETTA NENCINI, PIETRO NOVELLI, STEFANO NOVELLI, GIOVANNA PACE, ANTONIO PISTELLATO, RENATA RACCANELLI, ANDREA RODIGHIERO, GIANCARLO SCARPA, PAOLO SCATTOLIN, LINDA SPINAZZÈ, MATTEO TAUFER

Comitato scientifico

MARIA GRAZIA BONANNO, ANGELO CASANOVA, ALBERTO CAVARZERE, GENNARO D'IPPOLITO, LOWELL EDMUNDS, PAOLO FEDELI, ENRICO FLORES, PAOLO GATTI, MAURIZIO GIANGIULIO, GIAN FRANCO GIANOTTI, PIERRE JUDET DE LA COMBE, MARIE MADELEINE MACTOUX, GIUSEPPE MASTROMARCO, GIANCARLO MAZZOLI, CARLES MIRALLES, GIAN FRANCO NIEDDU, CARLO ODO PAVESE, WOLFGANG RÖSLER, PAOLO VALESIO, MARIO VEGETTI, BERNHARD ZIMMERMANN

LEXIS – Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

<http://www.lexisonline.eu/>
info@lexisonline.eu, infolexisonline@gmail.com

Direzione e Redazione:

Università Ca' Foscari Venezia
Dipartimento di Studi Umanistici
Palazzo Malcanton Marcorà – Dorsoduro 3484/D
I-30123 Venezia

Vittorio Citti vittorio.citti@gmail.it

Paolo Mastandrea mast@unive.it

Pubblicato con il contributo del
Dipartimento di Studi Umanistici
Università Ca' Foscari Venezia

Copyright by Vittorio Citti
ISSN 2210-8823
ISBN 978-90-256-1287-0

Lexis, in accordo ai principi internazionali di trasparenza in sede di pubblicazioni di carattere scientifico, sottopone tutti i testi che giungono in redazione a un processo di doppia lettura anonima (*double-blind peer review*, ovvero *refereeing*) affidato a specialisti di Università o altri Enti italiani ed esteri. Circa l'80% dei revisori è esterno alla redazione della rivista. Ogni due anni la lista dei revisori che hanno collaborato con la rivista è pubblicata sia online sia in calce a questa pagina.

Lexis figura tra le riviste di carattere scientifico a cui è riconosciuta la classe A nella lista di valutazione pubblicata dall'**ANVUR** (*Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca*). È inoltre censita dalla banca dati internazionale **Scopus-Elsevier**, mentre è in corso la procedura di valutazione da parte della banca dati internazionale **Web of Science-ISI**.

Informazioni per i contributori: gli articoli e le recensioni proposti alla rivista vanno inviati all'indirizzo di posta elettronica **infolexisonline@gmail.com**. Essi debbono rispettare scrupolosamente le norme editoriali della rivista, scaricabili dal sito **www.lexisonline.eu**. Qualsiasi contributo che non rispetti tali norme non sarà preso in considerazione da parte della redazione.

Revisori anni 2011-2012:

Antonio Aloni
Guido Avezzù
Giuseppina Basta Donzelli
Luigi Battezzato
Federico Boschetti
Pierangelo Buongiorno
Claude Calame
Alberto Camerotto
Alberto Cavarzere
Walter Cavini
Ettore Cingano
Paolo Cipolla
Vittorio Citti
Donatella Coppini
Lucio Cristante
Richard Dawe
Fabiana Di Brazzà
Riccardo Di Donato
Marco Fernandelli
Alessandro Franzoi
Marco Fucecchi
Carles Garriga
Alexander Garvie
Gianfranco Gianotti
Francesca Lamberti
Diego Lanza
Walter Lapini
Liana Lomiento
Giuseppina Magnaldi

Enrico Magnelli
Stefano Maso
Paolo Mastandrea
Enrico Medda
Carles Miralles
Luca Mondin
Patrizia Mureddu
Simonetta Nannini
Renato Oniga
Piergiorgio Parroni
Maria Pia Pattoni
Bruna Pieri
Renata Raccanelli
Wolfgang Rösler
Antonio Stramaglia

Indeterminismo e autodeterminazione. Aristotele ed Epicuro*

0. Introduzione.

Lo scopo del presente lavoro è di confrontare le strategie anti-deterministe di Aristotele e di Epicuro. In particolare, intendo sostenere e articolare tre tesi tra loro connesse. La prima è che entrambi gli autori rifiutano il determinismo causale e ammettono un elemento d'indeterminatezza nelle loro ontologie, vale a dire l'ente accidentale e il *clinamen*. La seconda è che entrambi si servono dell'indeterminismo causale per garantire a livello fisico la capacità di autodeterminazione dell'essere vivente. La terza è che il *clinamen* può essere considerato la traduzione fisica della nozione di ente accidentale. L'idea che ci sia una relazione tra la dottrina aristotelica dell'accidente e la dottrina epicurea del *clinamen* non è, in realtà, nuova. Carlo Diano ed Elisabeth Asmis hanno notato per primi la somiglianza tra questi due fattori¹. Walter Englert poi ha dimostrato, in modo convincente, come la trattazione aristotelica dell'ente accidentale, contestualmente alla critica sviluppata da Aristotele contro la teoria democritea del movimento, abbia fortemente influenzato Epicuro, inducendolo a introdurre un moto atomico, come quello della deviazione, in grado di ricalcare alcune caratteristiche dell'ente accidentale². Rimangono, però, da chiarire due questioni, a mio avviso, di fondamentale importanza. La prima è in che modo l'ente accidentale sia stato effettivamente utilizzato da Aristotele nell'ambito di una strategia anti-determinista e di una fondazione della capacità di autodeterminazione degli esseri viventi. Il secondo problema, che merita secondo me maggiore attenzione, è se il *clinamen* si limiti a replicare la natura dell'ente accidentale oppure svolga anche una funzione analoga a quello. Ovviamente, senza risolvere la prima difficoltà sarà difficile affrontare la seconda.

Intendo procedere in questo modo. Comincerò esaminando l'argomento fornito da Aristotele contro la necessità assoluta nel terzo capitolo del libro *Epsilon* della *Metafisica*. Alla luce, poi, di una breve analisi della nozione di 'ente accidentale', spiegherò perché esso possa essere utilizzato in funzione anti-determinista. Quindi, mostrerò come l'accidentalità giochi per Aristotele un ruolo fondamentale nella giustificazione dell'autodeterminazione del movimento degli esseri viventi nell'VIII libro della *Fisica*. A partire da questo testo, infine, procederò a confrontare la teoria aristotelica con quella epicurea. Dapprima esporrò brevemente la teoria dell'autodeterminazione del soggetto agente elaborata da Epicuro nel XXV libro dell'opera *Sulla natura*. Poi considererò gli argomenti forniti da Lucrezio a favore dell'esistenza del *clinamen*. Infine cercherò di mostrare come il *clinamen*, riprodu-

* Ringrazio quanti hanno letto, commentato e criticato le versioni precedenti di questo lavoro e, in particolare, Maddalena Bonelli, Roberto Medda, Pierre-Marie Morel, Carlo Natali, Emidio Spinelli, Franco Trabattoni, i revisori anonimi della rivista "Lexis". Sono specialmente grata a Stefano Maso, che ha più volte discusso con me il contenuto di questo saggio e ne ha preso a cuore la pubblicazione. Gli errori d'interpretazione e valutazione che permangono nel testo sono da imputare a me soltanto.

¹ Cf. Diano 1974, 224; Asmis 1970, 87, 98 n. 10. C'è anche, tuttavia, chi ha esplicitamente negato questa dipendenza come Sorabji 1980, 18 s.

² Cf. Englert 1987, 57-9.

cendo caratteristiche simili a quelle dell'ente accidentale, costituisca semplicemente una condizione di possibilità dell'autodeterminazione umana.

1. L'argomento aristotelico contro il determinismo causale.

Il passo in cui Aristotele più esplicitamente «prospetta l'ipotesi di un mondo tutto causalmente necessitato per rifiutarla con fermezza»³ è il terzo capitolo del libro *Epistolon* della *Metafisica*:

- 29 Che ci siano principi e cause generabili e corruttibili
30 senza il generarsi e il corrompersi, è evidente. Infatti se
31 non fosse così, tutto sarebbe di necessità, se di ciò che è generato e di ciò che è
32 corrotto è necessario che ci sia una qualche causa non per accidente. Infatti
33 questo sarà o no? Sì, se si sarà verificato questo; se no, no.
34 Questo, poi, se [si sarà verificato] altro. E così è chiaro che, sottratto continuamente tempo
1027b 1 ad un tempo limitato, giungerà al momento attuale, cosicché questo tale
2 morirà [di malattia o] di violenza, se sarà uscito; e questo [si verificherà] se
avrà sete;
3 e questo se [si sarà verificato] altro: e così giungerà a ciò che è presente ora o a
4 qualcosa che si è verificato [in passato]. Per esempio, se avrà sete: questo se
man-
5 gia cibi piccanti: e questo o si dà nel presente o non si dà: cosicché di necessità
mori-
6 rà o non morirà. Allo stesso modo, anche se uno si riferisse [saltasse] agli
7 eventi passati, varrebbe lo stesso ragionamento: già infatti è presente questo in
8 qualcosa, intendo ciò che si è verificato. Di necessità, per tanto, saranno tutti gli
9 eventi futuri, per esempio che il vivente muoia: già, infatti, qualcosa si è verificato,
10 cioè i contrari sono presenti nel medesimo (corpo), ma se di malattia o violenza,
11 non [si è verificato] ancora, ma [si verificherà] se questo si sarà verificato. È
chiaro pertanto che
12 procede fino a qualche principio, e questo [principio non rimanda] ad altro.
Sarà dunque
13 esso stesso il principio di ciò che avviene a caso e non c'è nessun'altra causa
della sua generazione.
14 Ma a quale principio e a quale causa tale principio sia riconducibile,
15 se alla materia o al ciò in vista di cui, o
16 alla causa motrice, si deve soprattutto indagare⁴.

Si tratta, com'è noto, di un testo che presenta diversi problemi. In questa sede mi limiterò a esaminare le questioni che considero più rilevanti ai fini della presente ricerca. La prima è come si debba interpretare la tesi che Aristotele intende sostenere, vale a dire che è evidente che ci sono principi e cause generabili e corruttibili senza

³ Donini 1995, 108.

⁴ Aristot. *metaph.* E 3.1027a 29-b 16. Salvo diversamente specificato, le traduzioni sono mie e rese nel modo più letterale possibile, per evitare un eccesso d'interpretazione a un primo livello di lettura.

il generarsi e il corrompersi. La seconda è quale tipo di necessità causale stia confutando Aristotele. L'ultima è in che modo la presenza di principi e cause generabili e corruttibili senza generarsi e corrompersi possa garantire che non tutto avvenga necessariamente.

1.1 La tesi di Aristotele.

La tesi iniziale è difficile da interpretare per due ragioni. La prima è che non si capisce immediatamente a quali principi e cause Aristotele si stia riferendo. La seconda è che non è chiaro come risolvere l'apparente contraddizione tra l'essere generabili e corruttibili di questi principi e cause e il loro non generarsi e corrompersi. A questi problemi, com'è noto, sono state date soluzioni diverse. Mi limito a considerare quelle che ritengo più plausibili. Per quanto riguarda la prima questione, ci sono buone ragioni per ritenere che qui Aristotele stia parlando degli enti accidentali (τὰ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντα), altrimenti detti 'coniunzioni accidentali'⁵. Gli enti accidentali, infatti, sono il tema del precedente capitolo; in *metaph.* E 2.1026b 22 ss. Aristotele applica la stessa tesi agli enti accidentali; inoltre, in *metaph.* E 2.1027a7 ss., afferma che gli enti accidentali sono enti che hanno una causa che è di per sé accidentale. Siccome qui dice che ciò che si genera e si corrompe ha una causa non accidentale, è pensabile che questi principi e cause, che non si generano e non si corrompono, siano enti che hanno, invece, una causa accidentale, appunto enti accidentali. Infine, va ricordato che, affinché l'intero argomento sia valido, questi principi e queste cause devono essere gli stessi cui Aristotele si riferisce alla fine dell'argomento, dove afferma l'esistenza del principio di ciò che avviene a caso⁶. Il significato di questa espressione non è immediatamente chiaro ma può essere riferito di nuovo all'ente accidentale. Innanzitutto, 'ciò che viene a caso' (τὸ ὁπότερ' ἔτυχε) in *Epsilon 2* è considerato un sinonimo di ente accidentale⁷. Inoltre, il genitivo può avere qui valore soggettivo ed essere intesa nel senso di 'il principio che è ciò che avviene a caso', ovvero come l'ente accidentale⁸.

Per quanto riguarda, invece, la seconda questione, la soluzione più plausibile mi pare ancora quella tradizionale, in base alla quale la tesi iniziale andrebbe interpretata così: «Che ci siano principi e cause generabili e corruttibili [capaci di generarsi e corrompersi *oppure* che si sono generati e corrotti]⁹ senza attraversare un processo di generazione e corruzione, è evidente»¹⁰. Questa soluzione, tuttavia, può essere intesa in due modi, a seconda di come interpretiamo il processo di generazione e corruzione, ovvero se in senso temporale¹¹ oppure in senso ontologico¹². Se lo interpre-

⁵ Questa posizione è tenuta da Sorabji 1980, 8, e Judson 1998, 191.

⁶ Su questo cf. Madigan 1984, 132.

⁷ Cf. Aristot. *metaph.* E 2.1027a 16 s.

⁸ Su questa interpretazione del genitivo cf. Donini 1989, 38 s.

⁹ Per questa soluzione cf. Ide 1993, 349.

¹⁰ Così come interpretano lo Ps. Alex., Bonitz 1849, 291; Ross 1924, 361 s.; Tricot 1946, 341 n. 1; Kirwan 1971, 195 s.; Sorabji 1980, 6; Madigan 1984, 125; Judson 1998, 88. Diversamente, Tommaso, in *metaph.*, 1191; Jaeger 1957, 126; Williams 1986 e Ide 1993.

¹¹ Come suggerito da Kirwan 1971, 195, seguito poi dalla maggior parte dei commentatori e interpreti. Per una critica Cf. Frede 1985, 220.

¹² Così fa Judson 1998, 188.

tiamo in senso temporale, il significato della tesi sostenuta da Aristotele sarebbe che esistono principi e cause che si generano e si corrompono istantaneamente senza passare attraverso un graduale processo di generazione e corruzione. Se lo intendiamo in senso ontologico, invece, il senso della frase dovrebbe essere che ci sono principi o cause che si sono generate e corrotte, o si possono generare e corrompere, senza generarsi e corrompersi in senso proprio, senza cioè che il loro venire a essere o cessare di esistere soddisfi tutti i requisiti che caratterizzano un processo di generazione e corruzione. In base alla prima soluzione, possiamo pensare che un principio e una causa che attraversa un processo di generazione o corruzione sia un principio o una causa che diventa tale nel tempo, cioè gradualmente. Per esempio il costruttore, che è causa della casa, diventa principio e causa della casa, cioè costruttore, attraverso un graduale processo di apprendimento. Viceversa un principio e una causa che si genera senza attraversare un processo di generazione diventa istantaneamente causa di un effetto. Per esempio il costruttore diventa causa dell'essere salubre della casa non appena la casa è costruita ma non attraversa un processo di apprendimento tale da farlo diventare causa della salubrità della casa¹³.

In base alla seconda soluzione possiamo pensare che un principio e una causa che attraversa un processo di generazione o corruzione è un principio il cui divenire rispetta la presenza e l'azione combinata di tre condizioni: un agente, ovvero una causa efficiente in grado di imprimere una forma, un sostrato in grado di ricevere questa azione, il risultato di questo processo¹⁴. Viceversa un principio o una causa che non attraversa un processo di generazione o corruzione è un principio o una causa che è diventata tale senza rispettare tali condizioni. Per chiarire, possiamo ricorrere al seguente esempio. Il pasticciere produce cibi piacevoli. È una causa di questo tipo nel senso che possiede in sé l'arte culinaria e nell'arte culinaria è compresa la conoscenza di ciò che c'è da fare per rendere un cibo piacevole. Diventa una causa di questo tipo quando un agente trasmette a lui, in grado di riceverla, questa capacità attraverso per esempio l'insegnamento. Il pasticciere producendo qualcosa di piacevole può anche per accidente produrre qualcosa di salutare¹⁵. Egli, tuttavia, non è diventato causa del cibo salutare passando attraverso un processo, cioè rispettando tutte le condizioni ontologiche necessarie a diventare una causa di questo tipo. Per esempio, può essere mancato un agente in grado di trasmettergli la nozione di salute, oppure non ha in lui tale nozione.

In base agli esempi forniti, quindi, la differenza tra le due interpretazioni può essere spiegata così. La prima afferma l'esistenza di cause che, rispetto ad alcuni effetti, per così dire, collaterali, risultano estemporanee. La seconda interpretazione spiega la natura di una causa che si è generata senza attraversare un processo di generazione, lasciando supporre una lacuna nella sua formazione che poi si riflette anche nella produzione dell'effetto.

La possibilità di decidere tra queste due soluzioni dipende anche da come affrontiamo la seconda e la terza questione, ovvero quale tipo di necessità ha in mente Aristotele e in che modo la presenza di questi principi generabili e corrottibili senza

¹³ L'esempio è tratto dallo Ps.-Alex. *in metaph.* 453.10 ss.

¹⁴ Come si ricava da Aristot. *metaph.* Z 7

¹⁵ L'esempio è tratto da Aristot. *metaph.* E 2.1027a 3-5.

passare attraverso un processo di generazione e corruzione dovrebbe garantire che non tutto avvenga necessariamente.

1.2 La necessità causale.

Necessario, per Aristotele, in generale è ciò che non può essere altrimenti¹⁶. Questo però può significare più cose. Mi limito a considerare i due significati che sono stati messi in luce dalla critica in riferimento a questo passo della *Metafisica*.

- 1) Necessario è ciò che si è dato o si è verificato, ovvero ciò che è irrevocabile
- 2) Necessario è ciò che è sempre nello stesso modo¹⁷.

In base al primo significato possiamo indicare due tipi di accezioni riferite alla causazione¹⁸:

1.1) Una necessità assoluta, tale per cui, se una causa si verifica e ciò che si verifica è necessario, nel senso che è fissato e inalterabile, e non può non verificarsi, allora anche l'effetto si verifica necessariamente.

1.2) Una necessità relativa, tale per cui se una causa si verifica, allora anche l'effetto segue necessariamente, ma la causa non è necessaria, cioè avrebbe potuto non darsi.

In base al secondo significato di necessità, come ciò che è sempre nello stesso modo, una causazione necessaria sarebbe una causazione in cui non solo la causa è o si verifica sempre nello stesso modo (= necessità assoluta), ma anche una causazione in cui, data una causa, segue sempre lo stesso effetto (= necessità relativa).

Ora, secondo la maggior parte degli interpreti, Aristotele negherebbe la necessità assoluta, ma ammetterebbe la necessità relativa. Per fare questo, ammetterebbe l'esistenza di principi e cause contingenti o primi. Secondo me, invece, Aristotele intende rifiutare entrambi i tipi di necessità e per fare questo ammette l'esistenza di enti accidentali che hanno cause di per sé accidentali. Si deve, però, capire in che modo l'ente e la causa accidentali possano impedire che tutto avvenga necessariamente *tout court*.

1.3 L'indeterminismo causale di Aristotele.

Per fare questo è necessario, innanzitutto, (1.3.1) riflettere sul significato della nozione di accidentalità. (1.3.2) Poi si deve capire perché una causa accidentale non abbia la forza necessitante di una causa per sé. (1.3.3) Infine bisogna capire esattamente quale tipo di rifiuto Aristotele oppone al ragionamento del supposto determinista nel passo esaminato.

¹⁶ Cf. Aristot., *metaph.* Δ 5.1015a 33-5.

¹⁷ Cf. Judson 1998, 195 ss. Judson, tuttavia, ritiene che gli enti accidentali siano utilizzati per combattere la necessità assoluta, mentre io vorrei provare a sostenere che servono a combattere anche la necessità relativa.

¹⁸ Su questa distinzione si vedano soprattutto Sorabji 1980, 21 ss.; Fine 1981, e Ide 1993.

1.3.1 La nozione di ‘per accidente’.

Per comprendere la nozione di ‘per accidente’ credo sia utile richiamare il quarto capitolo del primo libro degli *Analitici Secondi*, dove Aristotele stabilisce più in generale una differenza tra la nozione di ‘per sé’ (καθ’ αὐτό) e quella di ‘accidente’ (συμβεβηκός), nel contesto di un’analisi volta a stabilire che cosa renda necessarie le premesse di una dimostrazione scientifica in modo che tale necessità sia trasmissibile alla conclusione. In questo testo l’autore fornisce quattro sensi di ‘per sé’ e, per opposizione, quattro sensi di ‘accidente’. Senza entrare nel dettaglio della disamina aristotelica, per altro problematica per molti aspetti¹⁹, basterà qui ricordare come il filosofo definisca ‘per sé’ il legame tra due enti di cui l’uno appartiene alla definizione dell’altro e contribuisce a determinarlo nella sua essenza, come per esempio la linea rispetto al triangolo o il dispari rispetto al numero, e ‘accidente’ l’ente che non partecipa alla definizione e alla determinazione di ciò cui inerisce, e che non è, a sua volta, determinabile a partire da ciò cui inerisce, come per esempio cammina o bianco rispetto a uomo²⁰. Altre indicazioni utili per circoscrivere il significato di ‘per accidente’ le ricaviamo dal capitolo 30 del libro *Delta* e dal capitolo secondo del libro *Epsilon* della *Metafisica*. Nel libro *Delta* ‘accidente’ è definito esplicitamente l’esito di un legame tra due enti che si verifica eccezionalmente in cui l’uno non segue dall’essenza e dalle circostanze spazio temporali in cui si trova l’altro²¹. Nel libro *Epsilon*, Aristotele esaminando il significato di ‘ente accidentale’, fornisce alcuni esempi da cui possiamo ricavare che l’ente accidentale indica il legame tra due enti (siano essi stati di cose, processi, attributi, sostanza e attributi) che si verifica eccezionalmente²². È importante notare, infine, che sia negli *Analitici Secondi* sia nei libri *Delta* e *Epsilon* della *Metafisica*, tra i legami accidentali illustrati, ve ne sono alcuni che si riferiscono esplicitamente a legami causali in cui l’effetto non deriva dalla natura o dalla deliberazione della causa (il caso del fulmine che scoppia mentre uno sta camminando contrapposto al caso di chi muore essendo stato compiuto un sacrificio²³; il caso di chi scava per piantare un albero e trova un tesoro²⁴; il caso dell’architetto che non produce gli accidenti della casa²⁵; il caso del costruttore che guarisce opposto al caso del medico che per natura guarisce²⁶ e, infine, il caso del pasticciere che, avendo di mira il piacere, produce qualcosa di salutare)²⁷.

1.3.2 La nozione di causa ‘per accidente’.

Alla luce di quanto detto sulla nozione di ‘per accidente’ possiamo ora cercare di capire cosa sia una causa accidentale (αἰτία κατὰ συμβεβηκός). Nel secondo libro

¹⁹ Mi sono occupata di questo capitolo degli *Analitici Secondi* in Masi 2010, 24 ss.

²⁰ Cf. Aristot. *aPo.* I 4.73a37-b10.

²¹ Cf. Aristot. *metaph.* Δ 30.1025a 14-24.

²² Per l’esame del significato di ‘ente accidentale’ in questo libro faccio riferimento, in particolare, ad Aristot. *metaph.* E 2.1026b 24-1027a 5.

²³ Cf. Aristot. *aPo.* I 4, b10-6.

²⁴ Cf. Aristot. *metaph.* Δ 30.1025a 15-7.

²⁵ Aristot. *metaph.* E 2.1026b 6-7.

²⁶ Aristot. *metaph.* E 2.1026b 37-1027a 2.

²⁷ Aristot. *metaph.* E 2.1027a 3-5.

della *Fisica*, infatti, Aristotele afferma che, come agli enti si applica la distinzione tra ciò che è per sé e ciò che è per accidente, così la stessa distinzione si applica alle cause²⁸. Da quanto precedentemente detto si potrebbe pensare, quindi, che un legame causale per sé sia un legame causale fondato su un vincolo formale; mentre un legame causale accidentale sia un legame causale che non si fonda su un vincolo formale. Egli poi ritiene che la causa degli enti accidentali è una causa a sua volta accidentale²⁹ che, a differenza della causa per sé, che è una causa determinata, è indeterminata³⁰. Per spiegare in che senso la causa accidentale sia indeterminata egli sostiene anche che le cause per accidente sono infinite. E questo può essere interpretabile in due modi, a seconda dei casi: o che gli accidenti di una causa che è causa per sé di un evento sono infiniti di fatto e quindi non definibili³¹; oppure che le cause accidentali di un evento sono potenzialmente infinite, anche se una è di fatto quella che ha determinato l'effetto³². In questo caso che la causa accidentale sia indeterminata può significare due cose, tra loro non mutuamente esclusive: o che non è conoscibile, perché non è possibile risalire dall'effetto alla causa; o anche che è sostituibile.

Alla luce di queste distinzioni possiamo ora tentare di capire perché la causa non accidentale abbia una forza necessitante che la causa accidentale, invece, non possiede³³. La causa accidentale presiede a un legame eccezionale tra due enti di cui uno non deriva dalla forma dell'altro. La causa non accidentale o per sé, invece, presiede a un tipo di legame tra due enti di cui uno dipende dall'azione e dalla natura dell'altro³⁴. D'altra parte è il legame formale che fa sì che a una causa di uno stesso tipo seguano effetti dello stesso tipo. La causa accidentale, quindi, dà esiti inaspettati e imprevedibili, mentre la causa non accidentale dà esiti che sono sempre o per lo più nello stesso modo³⁵. Cerchiamo, quindi, di capire come questa nozione di accidentalità sia usata per confutare da Aristotele che tutto avvenga necessariamente.

1.3.3 La confutazione aristotelica del determinismo causale.

Per capire meglio che tipo di soluzione Aristotele stia prospettando bisogna anche guardare al ragionamento che egli offre a sostegno della necessità universale, all'esempio e, soprattutto, al rifiuto che oppone. Apparentemente a mo' di esperimento mentale, Aristotele immagina come ragionerebbe un determinista intento a sostenere la necessità universale. Dato un evento futuro, dovrebbe essere possibile risalire alle sue condizioni, e alle condizioni di queste condizioni, fino anche a proseguire alle condizioni passate. L'esempio che fornisce per illustrare il ragionamento

²⁸ Cf. Aristot. *phys.* B 5.196b 24 s.

²⁹ Cf. Aristot. *metaph.* E 2.1027a 7.

³⁰ Cf. Aristot. *phys.* B 5.196b 27 s., *metaph.* Δ 30.1025a 24 s., E 2.1027a 5-7.

³¹ Cf. Aristot. *phys.* B 5.196b 26-9.

³² Cf. Aristot. *phys.* B 5.197a 17 s.

³³ Sulla diversa forza necessitante di una causa si veda anche Frede 1985, 222.

³⁴ Questa distinzione si evince bene secondo me da Aristot. *metaph.* E 2.1026b 6 s. e 9 s., 1026b 37-1027a 2. Su questo punto, inoltre, si vedano anche Meyer 1994, 78 s.; Judson 1998, 197.

³⁵ Secondo Frede 1985, 221, l'intervento degli enti accidentali nelle serie causali impedisce la realizzazione dei fini. Se la mia interpretazione è corretta, questo avviene perché l'ente accidentale presuppone una relazione causale in cui non opera la forma.

è il seguente: data la morte violenta di qualcuno, è possibile risalire alle sue condizioni fino al momento presente, sarà morto, perché sarà uscito, sarà uscito perché avrà avuto sete, avrà avuto sete, perché sta mangiando cibi piccanti. Quindi, se ora mangia cibi piccanti, necessariamente morirà; se ora, invece, non mangia cibi piccanti, necessariamente non morirà.

Per chi sostiene la necessità assoluta, inoltre, deve essere possibile risalire nelle cause anche nel passato. Il fatto che un vivente necessariamente muoia è già dato nel passato: infatti sono presenti in lui i contrari.

Ora, in che modo Aristotele e fino a che punto rifiuti il ragionamento non è chiaro. Supponiamo che il rifiuto del determinismo inizi dall'ἄλλὰ di riga 10 e che le righe 10-3 vadano intese così: è necessario che un essere vivente muoia perché la sua materia³⁶ è tale da accogliere qualità opposte il cui equilibrio è destinato a dissolversi, ma il modo in cui uno muore non è già determinato dalle sue condizioni materiali e dipende, invece, dal verificarsi o meno di certe circostanze³⁷. Vedremo, poi, perché potrebbe essere importante tenere conto di questa dimensione materiale. In base a questa soluzione, si aprono due possibilità alternative di spiegare la confutazione aristotelica:

1) Aristotele accetterebbe l'idea di una necessità relativa, ma sostenerrebbe che l'evento da cui dipende la catena causale è contingente, per esempio l'azione umana.

2) Oppure la soluzione di Aristotele è tale da inficiare anche la necessità relativa nella misura in cui il principio non riconducibile ad altro non solo è contingente di per sé, ma è anche una condizione non necessitante di ciò che segue. In questo caso dovremmo pensare che Aristotele abbia in mente gli enti accidentali e le loro cause.

Di queste possibilità, quella che mi parrebbe più interessante da approfondire è la (2). In particolare mi sembra interessante ai fini della presente ricerca approfondire il problema del rapporto tra cause accidentali e condizioni materiali. A tale proposito vale la pena ricordare che in *Epsilon 2* Aristotele, dopo aver esaminato la natura dell'ente accidentale e fornito alcuni esempi, sostiene che causa dell'accidente non può che essere la materia, che può essere altrimenti da com'è³⁸. Inoltre, sulla base della combinazione di cause efficienti di tipo accidentale e condizioni materiali in *Metafisica Z 7-9*, Aristotele fonda i processi di generazione e produzione casuale. Esaminando un caso di guarigione fortuita, infatti, egli sostiene che in alcuni casi la materia è capace di darsi da sé, o sotto la spinta di agenti che non possiedono l'arte, quel movimento determinato che nei casi di produzione è impresso dall'artista in possesso dell'arte medica³⁹.

Alla luce di queste ultime considerazioni possiamo quindi tentare di capire in cosa consiste esattamente la strategia anti-determinista attuata da Aristotele nel terzo capitolo del libro *Epsilon*.

³⁶ In base alla lezione della tradizione manoscritta Π, alla riga 1027b 10 ci sarebbe un riferimento esplicito al corpo, ovvero alla dimensione materiale dell'essere vivente.

³⁷ Cf. Alex Aphr. *de fato* 170.12-6: «vediamo che anche il corpo, poiché la sua natura può essere di un tipo o di un altro, segue sia nelle malattie, sia nella morte la propria costituzione naturale, ma non per necessità: infatti le cure, i mutamenti di clima, le prescrizioni dei medici e i consigli degli dei sono sufficienti a interrompere uno schema simile.» (trad. di Carlo Natali).

³⁸ Cf. Aristot. *metaph.* E 2.1027a 13.

³⁹ Mi sono occupata di questo testo in Masi 2013.

Di fronte a un supposto sostenitore della necessità universale secondo cui ogni evento è l'effetto inevitabile di cause antecedenti e ogni causa ha una forza necessitante per il verificarsi del suo effetto, Aristotele, pur ammettendo che ogni effetto abbia una causa, negherebbe che ogni causa abbia la stessa forza necessitante e che dunque ogni effetto sia l'inevitabile conseguenza della sua causa. Esistono infatti entità accidentali, ovvero legami causali in cui un effetto non deriva necessariamente dalla sua causa, che sono a loro volta il risultato di una causa indeterminata (cioè di una condizione non necessitante) e di condizioni materiali aperte, entro certi limiti, a possibilità alternative. A tale proposito, una questione che ha appassionato molto gli interpreti è quale evento nella catena delle cause descritta da Aristotele rappresenti il punto di rottura, se l'incontro con i malintenzionati⁴⁰, l'aver sete e il dover uscire di casa per soddisfare questo bisogno⁴¹ o la scelta e l'atto di mangiare cibi piccanti⁴². C'è anche chi ha pensato che Aristotele non abbia voluto esplicitare quale sia il punto di rottura e abbia lasciato a noi il compito di individuarlo⁴³. Nell'interpretazione che ho fornito il problema perde la sua importanza, nella misura in cui rispetto alla naturale evoluzione della costituzione fisica umana, ogni evento, tra quelli menzionati nell'esempio da Aristotele, rappresenta un ente accidentale che può interferire con il corso predeterminato dalla nostra natura⁴⁴. Inoltre, come risulterà dall'esame di *Fisica VIII*, anche alla base di un'azione, Aristotele pone un ente accidentale. Vediamo quindi ora come questa nozione di accidentalità sia usata per fondare la capacità di autodeterminazione degli esseri viventi.

2. Autodeterminazione e accidentalità: l'VIII libro della *Fisica*.

Il problema del rapporto tra determinismo causale, autodeterminazione e accidentalità è già stato affrontato più volte dalla critica⁴⁵. Ritengo, tuttavia, che la funzione dell'ente accidentale nella fondazione della capacità di autodeterminazione degli esseri viventi possa essere ulteriormente esplorata, prescindendo, in questa sede, dagli aspetti etici e psicologici della questione, e concentrandosi, invece, maggiormente sul libro VIII della *Fisica*⁴⁶. Qui, infatti, com'è noto, Aristotele è impegnato a conci-

⁴⁰ Cf., tra gli altri, Sorabji 1980, 9; Heinaman 1985, 313.

⁴¹ Donini 1989, 29-32.

⁴² Ross 1924, 363; Madigan 1984, 129 e 134.

⁴³ Frede 1985, 221.

⁴⁴ Così anche nell'interpretazione di Judson 1998.

⁴⁵ Cf. Donini 1989, Meyer 1994.

⁴⁶ Questo passaggio mi è stato contestato da Pierre-Marie Morel, il quale mi ha fatto notare che il principio di autodeterminazione negli scritti di etica, in quelli di psicologia e nella *Fisica* è diverso. Infatti, mentre il principio di autodeterminazione negli scritti di etica fa riferimento alla capacità deliberativa presente nell'agente razionale, negli scritti di psicologia al motore dell'azione, nell'ottavo libro della *Fisica* farebbe riferimento al principio di locomozione. Questa critica non mi persuade. Ritengo, infatti, che i tre principi si riferiscano tutti a una causa motrice e siano la stessa cosa, seppur esaminati da prospettive diverse. È chiaro, tuttavia, che per capire meglio come vada qualificato il principio di autodeterminazione presente nell'essere vivente e nell'essere umano gli scritti etici e psicologici siano più esaustivi. In questo libro della *Fisica*, infatti, Aristotele pare interessato a un aspetto molto specifico della questione, cioè come integrare il principio di autodeterminazione nella sua teoria cosmologica, problema, d'altra parte, ancora centrale nell'ambito della filosofia della mente, cf. Kim 1998.

liare l'idea comunemente condivisa che l'essere vivente sia capace di autodeterminare i propri movimenti con la sua teoria fisico-cosmologica. I passi che intendo esaminare sono testi ampiamente discussi dagli interpreti, vale a dire a) *Fisica* Θ 2.253a 7-21 e b) 6.259b 1-22:

a) Ma soprattutto la terza obiezione sembrerebbe comportare come difficoltà ciò che accade negli animali, ovvero che si genera un movimento che prima non era presente: infatti ciò che dapprima era in quiete poi cammina, non avendolo mosso nessuno delle cose esterne, come sembra. Ma questo è falso. Vediamo, infatti, che nell'animale c'è sempre qualcuna delle parti congenite che si muove; e di questo movimento non è causa l'animale stesso, ma *forse* l'ambiente circostante. Diciamo poi che esso muove se stesso non in relazione ad ogni movimento, ma in relazione al movimento secondo il luogo. Dunque niente impedisce, anzi *forse* è necessario che nel corpo ci siano molti movimenti che derivino dall'ambiente, che di questi alcuni muovano il pensiero o la tendenza, e che poi quella muova allora l'intero animale, come accade nel sonno: infatti, non essendo presente nessun movimento sensibile, gli animali, di nuovo, si destano. *Ma ciò risulterà più chiaro in base a quello che diremo successivamente.*

b) E vediamo anche chiaramente che esistono enti tali da muovere se stessi, per esempio il genere degli esseri viventi e degli animali: e proprio questi producevano l'opinione che è possibile che si generi un movimento che non esiste assolutamente, per il fatto che noi vediamo che ciò accade in questi enti (infatti si muovono di nuovo dopo essere stati per un certo tempo immobili, come sembra).

Allora bisogna assumere questo: che muovono se stessi in relazione ad un unico movimento, e rispetto a questo nemmeno in senso proprio. La causa, infatti, non deriva dalla cosa stessa, ma sono presenti negli animali altri movimenti naturali, rispetto ai quali non si muovono per opera di sé, per esempio l'accrescimento, la diminuzione, la respirazione, secondo cui ciascun animale si muove, pur rimanendo in quiete e non muovendosi secondo il moto che deriva da sé. Causa di ciò sono l'ambiente e molte cose che entrano [dall'ambiente], ad esempio di alcuni [movimenti] la causa è il nutrimento: infatti quando viene ingerito, [gli animali] si addormentano, quando viene digerito, si destano e muovono se stessi, essendo il primo principio esterno.

Perciò non sempre si muovono continuamente da sé. Ciò che muove, infatti, è altro, essendo esso mosso e mutando in relazione a ciascuna delle cose che muovono se stesse. In tutte queste il primo motore e, cioè, la causa del muovere se stesso da sé, si muove, ma per accidente: muta, infatti, di luogo il corpo, cosicché [muta] anche ciò che è nel corpo e che muove se stesso insieme alla leva.

Sulla base di queste cose si può ritenere che se qualcosa appartiene alla classe delle cose immobili che muovono, ma [che muovono] anche se stesse per accidente, è impossibile che muova di moto continuo⁴⁷.

Nel primo passo Aristotele affronta una possibile obiezione alla tesi, da lui precedentemente argomentata, in base alla quale il movimento è eterno. L'obiezione è che un cambiamento può sorgere laddove prima non esisteva. Per esempio, un animale prima è a riposo e poi cammina senza che sia intervenuto alcun cambiamento in lui che lo abbia spinto a fare questo. Il caso quindi dell'autocinesi dell'animale è indica-

⁴⁷ Per la traduzione di questo passo ringrazio Roberto Medda, che, durante un seminario diretto da Carlo Natali, ne ha fornito una prima versione su cui mi sono basata.

to come contro-esempio alla teoria del moto continuo. La soluzione abbozzata in questo testo consiste nell'affermare che l'autocinesi è limitata al movimento locale. Questo significa, per Aristotele, che, anche quando l'animale è a riposo, in realtà continua a essere sottoposto ad altri cambiamenti e che il suo movimento locale è, comunque, stimolato da un oggetto esterno che muove il pensiero o la facoltà desiderativa. Il testo considerato, quindi, sembrerebbe risolvere la tensione tra la teoria del movimento continuo e il caso dell'autocinesi, riducendo quest'ultimo ad un'apparenza: sembra che le cose stiano in un certo modo, ma a ben vedere non è così. Alla fine del passo, però, Aristotele sembra voler dire che si tratta solo di un primo tentativo di risolvere il problema, che andrà, invece, ripreso più avanti. La soluzione vera e propria della difficoltà si trova nel secondo dei passi che ho menzionato e che può essere considerato uno sviluppo del primo. Questo passo è stato diversamente inteso dagli interpreti. Furley, per esempio, ha tentato di interpretare questo brano coerentemente con il primo, cercando da un lato di salvaguardare l'idea che l'essere vivente sia principio del proprio movimento e, dall'altro, di mantenere che lo stimolo iniziale sia esterno. Furley ha perciò suggerito di attribuire ad Aristotele una teoria dell'intenzionalità in base alla quale l'oggetto esterno funziona da stimolo del moto in quanto interpretato dall'animale come oggetto del proprio desiderio⁴⁸. Morison, invece, ha insistito sul fatto che nella *Fisica* Aristotele non possa sostenere che l'ambiente sia in ultima analisi responsabile del movimento dell'animale, perché questo invaliderebbe la sua tesi, più volte ribadita nelle sue opere, che l'essere vivente, e l'uomo in particolare, abbia in sé o nella sua anima il principio dei suoi movimenti o delle sue azioni. Io sono d'accordo con lui e qui intendo integrare la sua proposta con alcune osservazioni⁴⁹.

Com'è stato chiaramente spiegato da Morison, il contesto in cui si colloca l'analisi dell'auto-movimento nel sesto capitolo del libro VIII della *Fisica* è complicato. «Nel capitolo quinto, Aristotele ha sostenuto che, per ogni serie di cose mosse, ci deve essere in ultima analisi un motore immobile. Il filosofo ha poi sostenuto che il penultimo termine della serie delle cose mosse deve essere tale da muovere se stesso e questo lo ha portato a indagare che cosa significhi muovere se stessi. Egli ha quindi spiegato che ogni realtà semovente deve essere un corpo complesso tale che una parte immobile sia capace di muovere un'altra parte passibile, a sua volta, di essere mossa»⁵⁰. Nel sesto capitolo Aristotele è impegnato a dimostrare che, affinché il movimento sia continuo, il primo termine della serie delle cose mosse deve essere un motore immobile e non un essere semovente. Per fare ciò, egli spiega perché il caso dell'autocinesi degli animali non rappresenta un problema per la sua teoria, cioè perché il primo motore della serie non possa essere una realtà in grado di autodeterminare il proprio movimento. Mentre, quindi, nel primo dei due passi considerati l'esempio dell'autocinesi era preso in considerazione come una possibile obiezione al fatto che il moto sia continuo, in questo passo l'autodeterminazione dell'essere vivente è considerata problematica per la natura del primo motore. La soluzione adottata da Aristotele deve, perciò, essere tale non solo da garantire che il movimento degli animali, pur essendo un caso di effettiva autodeterminazione, non

⁴⁸ Furley 1994, 13.

⁴⁹ Morison 2004, 67.

⁵⁰ Fin qui mi limito a riprendere Morison 2004, 71.

contraddica la tesi del moto continuo, ma tale anche da giustificare l'idea che il primo motore non possa essere una realtà semovente.

Il passo può essere suddiviso in quattro parti. Nella prima parte (259b 1-6) Aristotele riprende come dato dell'esperienza la tesi che esistono cose, quali gli animali e gli esseri viventi, capaci di muovere se stesse. Il modo in cui si manifesta la loro capacità di autodeterminazione, ovvero che da immobili tali realtà si muovono, lascerebbe pensare che esista un movimento *ex nihilo*. Il filosofo tuttavia nega risolutamente che ciò sia possibile.

Nella seconda parte (259b 6-16), quindi, egli spiega che cosa si debba assumere per evitare questa conclusione. Aristotele riprende la tesi già sostenuta precedentemente che l'autodeterminazione è limitata ai casi di locomozione e aggiunge che anche rispetto a tale movimento gli animali non muovono se stessi «nemmeno in senso proprio». A ragione di ciò il filosofo sostiene che «la causa non deriva dalla cosa stessa» che si muove. La spiegazione che egli fornisce a tale proposito, però, è oscura. Da un lato, infatti, egli afferma che sono presenti nell'animale altri movimenti, come l'accrescimento, la diminuzione, la respirazione che muovono l'animale e che hanno chiaramente origine nell'ambiente. Dall'altro egli afferma, per ben due volte, che questi movimenti non sono tali come il movimento che proviene da sé. Questa precisazione può essere intesa in due modi: o Aristotele sta riducendo la locomozione all'effetto di altri movimenti e sta negando semplicemente che esista un movimento da sé oppure l'operazione che sta facendo è più complessa e sta distinguendo nella locomozione una componente di determinazione dall'esterno e una di autodeterminazione dall'interno. Ritorno su questo punto dopo.

Nella terza parte (259b 14-20) Aristotele sembra interessato a capire perché, dunque, queste realtà non muovano se stesse continuamente. Questo gli servirà a spiegare perché il primo motore del movimento continuo nel cosmo non possa essere una realtà semovente come l'animale. La soluzione fornita è duplice. Innanzitutto il motore delle cose che si muovono da se stesse è 'altro' e tale da essere mosso a sua volta. Inoltre il primo motore, cioè la causa del muovere se stesso da sé, si muove, ma per accidente: «infatti, il corpo muta secondo il luogo, così anche tutto ciò che è nel corpo». In primo luogo, quindi, Aristotele sembra negare che una realtà semovente possa essere ritenuta propriamente immobile e prima, in quanto è mossa da un motore fuori di sé che può essere a sua volta mosso da altro. In secondo luogo, egli ritiene che la causa, per cui una cosa si autodetermina, si muova da sé, ma per accidente.

Nella quarta e conclusiva parte del passo (259b 20-2), dunque, Aristotele può spiegare perché il motore immobile non possa essere una realtà semovente. La ragione è che il principio delle realtà semoventi muove se stesso accidentalmente e ciò che muove accidentalmente non è in grado di muovere nulla di moto continuo.

Assunta questa divisione del passo, vorrei chiarire meglio alcune questioni. La prima è che cosa significhi che gli animali non muovono se stessi in senso proprio e che la causa non proviene dalla cosa stessa che si muove. La seconda è quale sia la differenza tra il principio esterno del movimento e il primo motore, ovvero la causa per cui una cosa si muove da sé. La terza è quale contributo apporti l'intervento dell'accidentalità nella giustificazione dell'autodeterminazione dell'essere vivente. L'ultima, infine, è perché un moto accidentale non possa produrre un movimento

continuo e quale rilevanza questo abbia nella giustificazione della autodeterminazione del movimento degli animali.

Rispetto alla prima questione la mia proposta è di interpretare l'espressione 'non in senso proprio' alla luce della nozione di 'per accidente'. Questo può essere facilmente giustificato sulla base della distinzione tra causa per sé e causa per accidente tracciata da Aristotele nel II libro della *Fisica* e, in particolare, sulla base di quanto egli sostiene nel quinto capitolo a proposito degli eventi fortuiti. Qui, infatti, il filosofo sostiene due cose per noi rilevanti: la prima è che, quando si produce un evento accidentale, come per esempio l'incontro con un debitore e la riscossione di un debito, la causa non è nell'agente, in quanto nell'agente manca la riscossione come fine dell'azione che sta compiendo⁵¹; la seconda è che la causa per accidente non è *haplos* causa di nulla⁵². Alla luce di queste indicazioni penso che sia plausibile pensare che una cosa che non muove se stessa in senso proprio sia una causa efficiente che non è per sé o *haplos*, cioè una causa che non ha in se stessa la forma del cambiamento che produce.

Che cosa poi significhi che una realtà che muove se stessa accidentalmente non abbia in sé la forma del cambiamento che produce può essere spiegato alla luce anche delle altre questioni sollevate. Si è detto, infatti, che una realtà semovente per Aristotele è una realtà complessa in cui una parte immobile⁵³, A (*scil.* l'anima), muove una parte che può essere mossa, B (*scil.* il corpo). Inoltre A, che possiamo a questo punto identificare con il primo motore dell'autodeterminazione, è mossa da un principio esterno, che andrà, invece, individuato nel principio del movimento (movimento che inizia con la stimolazione da parte dell'ambiente e si conclude con la locomozione). Il principio esterno del movimento imprime in A (nell'anima) la forma del cambiamento che sarà prodotto in B (nel corpo). Mossa B, A si muove a sua volta e solo a questo punto possiamo affermare che tutta la realtà è complessivamente semovente. Tuttavia A si muove accidentalmente, ovvero A trasmette la forma del movimento impressa dall'esterno a B e come effetto non predeterminato da questa forma muove se stessa⁵⁴. L'intervento dell'accidentalità quindi è sufficien-

⁵¹ Cf. Aristot. *phys.* B 5.197a 1 s.

⁵² Cf. Aristot. *phys.* B 5.197a 14.

⁵³ Sul problema dell'individuazione di questa parte immobile e del suo funzionamento, cf. Morel 2007, 137-47.

⁵⁴ Questo è un passaggio certamente problematico della mia interpretazione. Uno dei revisori anonimi mi fa notare che, indipendentemente da come l'anima operi il collegamento tra esterno e interno, sostenendo che essa si muova accidentalmente, Aristotele non voglia introdurre un elemento d'indeterminatezza. Infatti, scrive il *reporteur*, «il movimento accidentale dell'anima appare qui necessitato dal movimento che essa produce nel suo corpo (se il corpo si muove, l'anima non può non muoversi con esso), e tuttavia, resta accidentale, nel senso che non rientra nell'essenza dell'anima il muoversi, che essa non è soggetto proprio di movimento. L'accidentalità non è qui una proprietà di quella relazione esterno-interno, è una proprietà di qualcosa che consegue alla relazione strutturale tra un'anima e il suo corpo». Rispetto a tale questione mi sembra di poter rispondere in questo modo. Innanzitutto, la presunta necessità con cui si muoverebbe l'anima all'interno del corpo sarebbe una necessità puramente meccanica, dovuta cioè alle condizioni materiali ed efficienti in cui si trova a operare l'anima. Quello che io sto cercando di sostenere è che nella trasmissione del movimento dallo stimolo esterno al movimento dell'intero complesso anima-corpo, in cui certo rimane operante un determinismo di tipo materiale-efficiente, non c'è una continuità formale e credo che questo, nell'ambito della teoria causale aristotelica, sia rilevante.

te a interrompere la continuità formale del movimento dal principio esterno al primo motore e a garantire che l'autodeterminazione di A non sia l'effetto determinato da altro fuori di sé. Inoltre l'autodeterminazione, essendo accidentale, cioè mancando di un supporto formale, non produce movimenti continui: come tutti gli enti accidentali, essa non attraversa processi di generazione e corruzione e produce effetti limitati nel tempo. Questo è interessante per due ragioni. Tale soluzione è utile a capire, innanzitutto, perché il primo motore dell'Universo non possa essere una realtà semovente: il primo motore, infatti, deve produrre un moto continuo. Inoltre, l'intervento dell'accidentalità nell'autodeterminazione dell'essere vivente è rilevante per giustificare ontologicamente lo statuto delle locomozioni o, più in particolare delle azioni, rispetto agli altri mutamenti presenti in natura.

La trattazione, dunque, dell'autocinesi degli esseri viventi, nel quadro di una più ampia analisi sulla natura del movimento, è rilevante per le finalità della presente ricerca per più ragioni. Innanzitutto, confrontata con *Metafisica* E 3, ci consente di pensare che la teoria fisico-cosmologica del movimento di Aristotele implica in se stessa una concezione determinista della realtà e che, quindi, non è da escludere che la trattazione che troviamo nella *Metafisica* non sia né semplicemente un esperimento mentale né la mera confutazione di un avversario intento a sostenere una tesi estranea al filosofo, quanto piuttosto il tentativo di difendere la propria teoria causale dalle implicazioni fataliste che un rigoroso oppositore poteva ricavare dalla concezione fisica aristotelica. In secondo luogo, l'ambito in cui si colloca il problema dell'autodeterminazione degli esseri viventi è prettamente fisico-cosmologico. Aristotele deve giustificare la capacità di autocinesi degli esseri viventi alla luce di una teoria cosmologica, in base alla quale esiste un movimento continuo ed eterno tale che ogni cambiamento è preceduto da un altro cambiamento e che sembra, perciò, contraddire quello che appare come un dato dell'esperienza, vale a dire che gli esseri viventi possono muoversi senza subire alcuna pressione dall'ambiente. Infine, l'accidentalità è individuata come una duplice soluzione. Essa consente di spiegare perché l'essere vivente possa essere considerato una realtà autodeterminantesi limitatamente a certi movimenti e perché il motore immobile responsabile del movimento eterno dell'universo non possa essere considerato una realtà semovente dello stesso tipo. L'accidentalità, infatti, permette di risolvere la continuità formale del movimento senza compromettere la sua continuità produttiva e conferisce compiutezza temporale ai suoi effetti. Tutti questi aspetti, vale a dire la natura polemico-dialettica di *Metafisica* E 3, il problema di conciliare una teoria cosmologica con un dato dell'esperienza che poi si rivela fondamentale in ambito etico-psicologico, il tipo di soluzione adottata, si ritrovano anche nella dottrina epicurea del *clinamen*. Inoltre un confronto tra questa trattazione e il *De rerum natura* di Lucrezio ci permetterà di

In secondo luogo, l'esito accidentale non è solo l'effetto della relazione anima-corpo, ma anche dell'esterno-interno. Senza uno stimolo, non ci sarebbe movimento nel corpo e quindi nell'anima. Il movimento dell'anima, infine, non è accidentale, nella mia prospettiva, in quanto proprietà non essenziale, secondo uno dei modi, ma non il solo, in cui si può intendere l'accidentalità, ma in quanto esito non predeterminato dalla causa efficiente portatrice di un fine e di una direzionalità. Non credo con questo di aver risolto il problema che mi ha posto il *reporteur*. Mi basterebbe aver suggerito una prospettiva diversa e possibile, in base a una differente interpretazione della nozione di 'accidentale', da cui affrontare la questione.

chiarire anche la natura del rapporto di Epicuro con Aristotele rispetto alle questioni menzionate, non riducibile ovviamente a una semplice dipendenza.

3. L'anti-determinismo di Epicuro.

Prima di esaminare gli argomenti di Lucrezio a sostegno della dottrina del *clinamen*, vale la pena contestualizzare la trattazione del *De rerum natura* nell'ambito della polemica anti-determinista di Epicuro. Per questo, è necessario ricordare a grandi linee il contenuto del XXV libro dell'opera *Sulla natura*, il testo, che più e meglio di altre opere di Epicuro, ci consente, nonostante la sua incertezza e frammentarietà, di comprendere la natura del problema affrontato dal filosofo.

Come la critica negli ultimi decenni ha cercato di mettere in luce, infatti, è nei passi che ci sono stati tramandati di questo libro che Epicuro s'impegna, nel confronto dialettico con avversari e dissidenti intenti a ricavare implicazioni fataliste sul piano etico-psicologico dall'atomismo, a difendere la tesi dell'autodeterminazione del soggetto agente. Non posso qui inoltrarmi in una disamina attenta e approfondita dei frammenti superstiti dell'opera⁵⁵. Mi basterà enucleare quale tipo di fatalismo Epicuro sia impegnato a scongiurare e spiegare quale sia la tensione che attraversa il suo sistema filosofico.

In questo libro, Epicuro combatte la tesi secondo cui *πάντ' ἀπὸ τῆς προτέρας κινήσεως τὴν αἰτίαν ἔχειν* ('tutto riceve il proprio potere causale da un movimento precedente')⁵⁶. Il modo in cui Epicuro formula questa tesi è interessante. In primo luogo, l'espressione *τὴν αἰτίαν ἔχειν* è a volte utilizzata dal filosofo con il significato non di 'avere la causa' ma di 'avere il potere causale di'⁵⁷. Alla luce di ciò, la tesi da lui combattuta potrebbe essere intesa in due modi: nel senso che ogni cosa ha la sua causa in un moto precedente; o nel senso che ogni cosa è a sua volta causa in virtù del moto precedente. La differenza tra le due interpretazioni è sottile, ma vale la pena di essere enfatizzata. Mentre in base alla prima interpretazione, l'attenzione di Epicuro sarebbe concentrata sullo statuto dell'effetto, nella seconda versione l'enfasi sarebbe posta sulla natura della causa. Epicuro, cioè, non sarebbe intento a combattere l'idea che ogni effetto abbia una causa, ma che ogni causa, in virtù della trasmissione di un moto continuo, abbia il medesimo potere causale di quella che l'ha preceduta. Il tenore del libro mi sembra andare in questa seconda direzione. La strategia adottata dal filosofo, infatti, non è negare che le disposizioni e le azioni del soggetto agente abbiano una causa, ma di affermare che abbiano una causa diversa e non riconducibile a cause necessitanti, quali la natura degli atomi, la costituzione e l'ambiente. Questa interpretazione, inoltre, ci permette di accostare più chiaramente Epicuro ad Aristotele. Entrambi gli autori, infatti, sembrerebbero impegnati a combattere la medesima tesi di un'irrevocabile concatenazione causale e a farlo utilizzando la stessa strategia, vale a dire puntando sulla natura e la diversificazione delle cause.

⁵⁵ Su questo rimando a quanto ho già fatto in Masi 2005, Masi 2006a, Masi 2006b, dove si trova anche un'ampia ricognizione bibliografica sul tema.

⁵⁶ Il testo si trova in Laursen 1995, 92 [= 35.11] Arr.

⁵⁷ Epic. *ep. Hrd.* 63.10; 81.5.

In secondo luogo, l'uso di πάντα ci consente di pensare che la tesi del determinismo causale sia formulata in modo talmente generale da includere tutte le sequenze causali che si possono dare nell'ambito di una concezione atomistica dell'anima e che possono compromettere l'idea, fondante per il progetto filosofico-pedagogico epicureo, dell'autodeterminazione e della progressione morale del soggetto agente, vale a dire:

- 1) la concatenazione verticale dei moti che si trasmettono dai singoli atomi all'aggregato complessivamente inteso;
- 2) la progressione delle fasi evolutive della costituzione psicofisica del soggetto agente;
- 3) la successione di eventi esterni che portano alla formazione *eadem ratione*⁵⁸ di uno stimolo sensoriale;
- 4) l'interazione tra le varie serie.

Nel corso del libro, o meglio di quanto ci rimane, Epicuro, infatti, è impegnato a combattere il tentativo di alcuni non meglio identificati oppositori di mostrare come l'esito dello sviluppo e del progresso morale degli esseri umani, alla stregua di quello delle bestie più feroci, sia necessitato da fattori indipendenti da loro. Questo tentativo si articola a più riprese e su diversi livelli. Dapprima Epicuro si sforza di contrastare l'idea che lo stato della mente, ovvero di quello che per il filosofo è il centro pulsante della vita intellettuale e emotiva dell'essere umano, sia il risultato inevitabile e necessario della natura dei singoli atomi che la compongono⁵⁹; quindi che il progresso morale del soggetto sia necessitato dall'evoluzione naturale della sua struttura psicofisica⁶⁰; infine che il potere causale dei soggetti agenti, non sia anche in loro, ma sia riducibile all'interazione di questa costituzione geneticamente predeterminata e di ciò che necessariamente e casualmente penetra dall'ambiente circostante⁶¹.

Data questa articolazione del problema, lo scopo di Epicuro è quello di riconoscere ai soggetti un principio di autodeterminazione, ovvero un potere causale intrinseco, che non sia riconducibile, a fattori inevitabili e irrevocabili, quali la storia genetica dell'organismo e gli stimoli ambientali che lo penetrano meccanicamente. Il che non significa che Epicuro intenda negare efficacia causale a questi fattori, quanto piuttosto salvaguardare la specificità causale del soggetto. Per farlo, in questo libro dell'opera *Sulla natura*, si impegna in un'analisi dello sviluppo degli stati mentali che sono alla base del progresso morale umano al fine di dimostrare che il soggetto ha in sé un potere causale di autodeterminazione, *distinto* da quello degli altri elementi che contribuiscono alla sua crescita psico-fisica.

La soluzione di Epicuro si articola in due direzioni. In primo luogo insiste sulla distinzione tra proprietà organizzazionali e sistematiche dell'aggregato mentale rispetto alle proprietà dei singoli atomi che la compongono. La mente, secondo lui, una volta generata da un'omogenea e adatta aggregazione di atomi, acquisisce un potere causale distinto dalle sue componenti ed è in grado di influenzarne il compor-

⁵⁸ Cf. Lucr. 4.744.

⁵⁹ Cf. Laursen 1995, 93 = [35.12] Arr.; 101 = [34.10] Arr.; 102 = [34.11].

⁶⁰ Cf. Laursen 1997, 18 ss.; [34.4; 34.21-5]; 20B L&S.

⁶¹ Cf. Laursen 1997, 35 = [34.27] Arr. = 20C, 2 L&S.

tamento. Questa tesi, gli serve per rimarcare che la mente non è necessitata dalla natura eterna e immutabile dei principi costitutivi ma è modificabile sotto la spinta e pressione di stimolazioni sensoriali opportunamente orientate al progresso morale. In secondo luogo, Epicuro ammette nell'evoluzione mentale un principio di autodeterminazione. Questo potere viene individuato dal filosofo nell'esercizio della razionalità o attività interpretativa, grazie alla quale il soggetto è in grado di filtrare e ricodificare gli stimoli sensoriali in un modo tale da guidare l'azione dell'ambiente sulla propria costituzione atomica. Ogni essere vivente, infatti, nasce con una predisposizione genetica verso disposizioni e attività di un certo tipo, ma il modo in cui si svolge effettivamente lo sviluppo psichico e etico di ciascuno dipende dal soggetto stesso, cioè dalle sue credenze.

Come ho cercato di mostrare in altri lavori, però, tale soluzione non è sufficiente a evitare tutte le implicazioni deterministiche dell'atomismo. Se, infatti, l'ammissione di un potere causale di autodeterminazione e l'identificazione di tale potere nell'attività razionale sono sufficienti, da un punto di vista diacronico, a negare che le disposizioni e le azioni del soggetto dipendano dal patrimonio genetico da lui ereditato e dal contesto ambientale con cui interagisce, non bastano, però, a spiegare, da un punto di vista sincronico, perché tale potere causale sia diverso da e anzi non riducibile all'azione combinata degli atomi che ne sottende l'esercizio. Rimane, cioè, aperto nel XXV libro dell'opera *Sulla natura* il problema della compatibilità di un principio di autodeterminazione nel soggetto agente con una dottrina fisica in base a cui ogni cosa deriva la propria efficacia causale dal moto degli atomi che la compongono e, soprattutto, dalla modalità della loro aggregazione.

4. L'indeterminismo e il *clinamen*.

La dottrina del *clinamen* è chiamata a risolvere questo problema, ovvero a conciliare istanze etico-psicologiche e istanze fisico-cosmologiche. Ciò risulta evidente non solo dalla nostra fonte principale, ovvero Lucrezio, ma anche da un testo di Diogene di Enoanda e da un passo del *De fato* di Cicerone. Nel primo si legge:

[...] se, infatti, qualcuno si servirà della dottrina di Democrito per affermare che gli atomi non hanno nessun movimento libero a causa delle loro reciproche collisioni e che, perciò, a livello fenomenico appare che tutte le cose si muovono necessariamente, gli diremo, come fai a non sapere, chiunque tu sia, che c'è negli atomi anche un movimento libero, che Democrito non ha scoperto, ma Epicuro ha portato alla luce, un movimento di deviazione (*παρεγκλιτικήν*), come dimostra a partire dai fenomeni? Ma il punto principale è questo: se si sceglie di credere nel destino [sarà la fine] di tutte le censure e le ammonizioni e nemmeno i deboli...⁶².

Da questa iscrizione emergono tre dati che ci possono essere utili a ricostruire l'origine della dottrina del *clinamen* nel senso sopra prospettato. Il primo è il contesto dialettico-polemico in cui la dottrina è stata formulata, che ricorda quello del XXV libro dell'opera *Sulla natura*. Il secondo è la ragione per cui la deviazione è stata introdotta, ovvero per evitare che a livello fenomenico tutte le cose si muovano

⁶² Diog. Oen. fr. 54, II 3-III 14 Smith.

necessariamente in virtù delle reciproche collisioni degli atomi. La terza è il modo in cui Epicuro ha dimostrato l'esistenza del *clinamen*, cioè a partire da una considerazione dei fenomeni che contraddicono l'idea che tutto sia necessario. Questi dati trovano un riscontro e un'integrazione in Cicerone:

Epicuro introdusse questa dottrina perché temeva che, se l'atomo fosse sempre mosso dal peso naturale e necessario, niente sarebbe libero per noi, *poiché l'animo si muoverebbe nel modo in cui è costretto dal moto degli atomi*. Democrito, il fondatore dell'atomismo, preferì questo, ovvero che tutto avvenga necessariamente, piuttosto che rimuovere dai singoli atomi i moti naturali. Più acutamente Carneade mostrava che gli epicurei potevano difendere la loro posizione senza questa declinazione fittizia. Avendo, infatti, [Epicuro?] mostrato che può esserci un moto volontario dell'animo, avrebbero dovuto difendere questo punto, piuttosto che introdurre la declinazione, soprattutto perché non riescono a indicare una causa di questa; difeso questo punto, avrebbero potuto resistere facilmente alle critiche di Crisippo. Avendo, infatti, concesso che nessun moto è senza causa, non avrebbero concesso che tutto avviene per cause antecedenti. Infatti, [avrebbero potuto dire che] non ci sono cause esterne e antecedenti alla nostra volontà⁶³.

Anche da questo brano, infatti, emerge che la dottrina del *clinamen* fu ideata per difendere una posizione. La posizione che Epicuro e poi gli epicurei sentirono l'esigenza di difendere è più chiaramente individuata da Cicerone nella presenza di moti volontari nell'animo, cioè di moti che hanno un principio intrinseco nella mente. La funzione del *clinamen* è descritta come negativa: serve non a qualificare il moto volontario dell'animo, che è dato per acquisito da un punto di vista teorico, ma ad evitare che l'animo sia costretto dai moti degli atomi. Gli epicurei vengono, poi, accusati di aver introdotto un moto per cui non riescono a reperire una causa. Questa critica, tuttavia, è chiaramente mossa nel quadro della divisione stoica delle cause, che distingue tra cause esterne antecedenti e cause naturali e perfette⁶⁴, mentre non avrebbe ragion d'essere nel quadro di una divisione aristotelica delle cause tra cause per sé e cause per accidente. D'altra parte è alla luce di questa distinzione che, secondo me, va interpretata la declinazione. Per comprendere meglio, però, natura e funzione della deviazione atomica dobbiamo rivolgere l'attenzione agli argomenti forniti da Lucrezio a favore della sua esistenza.

Nell'ambito di un'ampia disamina dei moti atomici e della formazione degli aggregati, Lucrezio fornisce due argomenti a favore dell'esistenza del *clinamen*, uno detto 'argomento cosmogonico' e uno detto 'argomento psicologico'⁶⁵.

Entrambi gli argomenti sono organizzati come un *modus tollendo tollens*⁶⁶. Il primo, infatti, può essere riassunto così: se non ci fosse il *clinamen*, non ci sarebbero nemmeno le collisioni e gli aggregati atomici che ne derivano, ma gli aggregati ato-

⁶³ Cic., *de fat.* 23. Per un esame più approfondito del passo Cf. Sedley 1983; Long – Sedley 1987, I, 107 ss., 110 n. 23; Sharples 1991, 175 ss.; Sharples 1991-93, 174 ss.; Bobzien 2000, 320 ss.

⁶⁴ Sulla dottrina stoica delle cause si veda almeno Ioppolo 1994.

⁶⁵ Per un esame più approfondito degli argomenti lucreziani e per una rassegna delle diverse interpretazioni che ne sono state date rinvio a Masi 2006b, 218-55. Qui prendo posizione anche a favore della paternità epicurea della dottrina.

⁶⁶ Cf. Fowler 1983, 331; O'Keefe 2005, 112.

mici ci sono e, perciò, gli atomi devono collidere tra loro, e quindi ci deve essere anche il *clinamen*. Il secondo, analogamente al primo, può essere ricostruito in questo modo: se non esistesse il *clinamen* non esisterebbe la *voluntas* e non esisterebbe quindi la capacità della mente di formare la *voluntas*; esiste la *voluntas* e quindi esiste la capacità della mente di formare la *voluntas*; esiste, dunque, il *clinamen*.

La connessione tra i due argomenti non è, però, di per sé evidente. Anzi, si potrebbe pensare che la funzione attribuita al *clinamen* nel primo argomento, quella di dare avvio agli urti reciproci degli atomi in modo da formare tutti gli aggregati presenti nel cosmo, compresi gli esseri viventi, sia proprio quella che determina la necessità dell'introduzione della deviazione nel secondo. Il discorso acquisisce, tuttavia, di senso alla luce dell'analisi del movimento di Aristotele in *Fisica* VIII.

Si è detto, infatti, che in questo testo Aristotele afferma, nello stesso tempo, la necessità di individuare un principio del moto continuo e l'esigenza di salvaguardare l'autodeterminazione degli esseri viventi. Lucrezio, trattando del *clinamen* nel contesto di una riflessione di natura fisico-cosmologica, lascia intendere che Epicuro avesse adottato una soluzione univoca a entrambe le questioni, rivelando in ciò il debito del maestro con Aristotele, ma anche il suo superamento. Aristotele, infatti, aveva risolto i due problemi ricorrendo a principi diversi, il motore immobile e l'ente accidentale. Gli epicurei ricorrono ad un unico principio. D'altra parte, il modo in cui tale principio è descritto riproduce una delle due soluzioni prospettate da Aristotele, ovvero l'ente accidentale. Infatti, il *clinamen* è un moto che ha la sua causa in un'entità materiale dinamica aperta a questa possibilità e che si verifica in virtù di circostanze spazio temporali incerte⁶⁷. Questo è un punto che, nel contesto della presente ricerca, mi sembra opportuno enfatizzare. Lungi da essere descritto come un moto *sine causa*⁶⁸, il moto che interrompe la catena causale, analogamente all'ente accidentale, è presentato come l'effetto dell'atomo (*declinando faciunt primordia*) e di condizioni di contorno indeterminate. Il fatto che Lucrezio sostenga che esso si verifichi *nec tempore certo nec regione loci certa* non significa, infatti, che non ci siano, per lui o per Epicuro, condizioni antecedenti che ne favoriscono l'attuarsi, ma solo che tali condizioni, a partire dall'effetto che producono, non sono necessitanti, esattamente come nel caso di una relazione accidentale tra due termini, il secondo non deriva dalla natura, dal luogo e dal tempo in cui si trova il primo. Inoltre, come l'ente accidentale, la deviazione atomica è sufficiente a interrompere la successione formale del movimento (*ordine certo*), in quanto interferisce con i moti di caduta rettilinea e con le reciproche collisioni, ma non lo risolve dal punto di vista della sua produzione, perché non compromette la sua continuità effettiva⁶⁹. Infine, il *clinamen*, come l'ente accidentale, è sfruttato per giustificare la capacità di autodeterminazione intrinseca agli esseri viventi, che sarebbe inevitabilmente pregiudicata

⁶⁷ Giustamente E. Spinelli mi ha suggerito di sottolineare la differenza tra la concezione materiale aristotelica e quella epicurea. Io non intendo però equiparare i due concetti, ma semplicemente sostenere, con Englert, che la trattazione dell'ente accidentale e delle produzioni casuali, da parte di Aristotele, poteva aver fornito a Epicuro uno strumento concettuale potente come quello dell'autodeterminazione della materia in assenza di una forma operante.

⁶⁸ A tale proposito rimando a Isnardi Parente 1980, 23-31, dove si sostiene giustamente come la concezione del *clinamen* in termini di *motus sine causa* sia propriamente stoica e non epicurea.

⁶⁹ Sulla nozione epicurea di continuità del moto nel senso di privo di interruzione cf. Verde 2011, 61 n. 99.

se tutti i moti atomici fossero il risultato di cause necessitanti come il peso e l'urto. Va notato, tuttavia, che anche in questo caso, come già nell'VIII libro della *Fisica* di Aristotele, il *clinamen* non serve a qualificare il tipo di principio intrinseco che determina l'essere vivente, quanto a renderlo possibile da un punto di vista meramente fisico-ontologico. Per chiarire questo aspetto, però, dobbiamo esaminare meglio l'argomento lucreziano che si trova nel II libro del *De rerum natura*, noto come argomento psicologico:

Infine, se ogni moto è sempre legato ad altri,
 e quello nuovo sorge dal moto precedente in ordine certo,
 se i germi primordiali con l'inclinarsi non determinano un qualche
 inizio di movimento che infranga le leggi del fato, 255
 così che da tempo infinito causa non susseguia a causa,
 donde ha origine sulla terra per i viventi *questa libera volizione*,
 donde proviene, io dico, codesta *volizione* indipendente dai fati,
 in virtù della quale procediamo dove il piacere ci guida
 e deviamo il nostro percorso non in un momento esatto,
 né in un punto preciso dello spazio, ma *quando e dove ci ha condotto* la mente? 260
 Infatti senza alcun dubbio a ciascuno *una propria volizione*
 suggerisce l'inizio di questi moti che *da qui* si irradiano nelle membra.
 Non vedi che all'improvviso aprirsi delle sbarre l'impaziente
 Energia dei cavalli non riesce tuttavia a prorompere
 così velocemente quanto la mente in sé *desidererebbe*? 265
 Ciò perché la massa della materia deve essere stimolata
 per l'intero corpo, affinché eccitate tutte le membra
 segua con ogni sforzo *l'intenzione* della mente;
 così da poter constatare che l'impulso del moto nasce dal cuore,
 e che prima esso deriva dalla *volizione* dell'animo, 270
 poi si distribuisce in tutto il corpo e le membra.
 Ciò non accade quando procediamo sospinti da un urto,
 per forte costrizione delle grandi forze di un altro.
 Allora è evidente che tutta la materia dell'intero corpo
 Avanza ed è trascinata nostro malgrado, 275
 finché una *volizione* non riesca a frenarla per le membra.
 Non vedi dunque ora che, sebbene una forza esterna
 spesso costringa a procedere molti uomini che riluttano
 a essere precipitosamente trascinati, tuttavia c'è nel nostro petto
 qualcosa che può *combattere* opporre resistenza? 280
 A suo proprio arbitrio persino la massa della materia
 talvolta è costretta a piegarsi attraverso le membra e gli arti
 e lanciata in avanti a subire un arresto e a indietreggiare.
 Perciò si deve riconoscere che anche nelle particelle elementari
 esiste un'altra causa di moto oltre agli urti e al peso, 285
 donde proviene a noi codesta *capacità* innata,
 poiché abbiamo già visto che nulla può nascere dal nulla.
 Il peso, infatti, impedisce che tutto accada per gli urti:
 quasi per forza esterna. Ma che la mente stessa in *tutte le cose da fare*
 non segua una necessità insita in lei, 290
 né come domata sia costretta a sopportare e a patire,

questo lo fa un' esigua inclinazione dei corpi primordiali
né in un punto dello spazio certo né in un momento certo⁷⁰.

Il passo può essere suddiviso in tre parti. Nella prima parte (251-60), Lucrezio introduce una teoria del destino che l'introduzione del *clinamen* dovrebbe contrastare. È interessante per gli scopi del presente lavoro mettere in evidenza, innanzitutto, come la tesi combattuta riunisca in sé la concezione causale e la concezione del moto che in Aristotele avevamo visto articolate in due opere differenti, vale a dire *metaph.* E 3 e *phys.* 8.2-6. Qui risulta più chiaro ciò che in Aristotele era implicito: la teoria del movimento continuo implica in sé il determinismo causale. Inoltre, il modo in cui Lucrezio formula la dottrina del fato ricorda molto da vicino il modo in cui Epicuro aveva presentato la tesi da lui combattuta, ovvero che ogni cosa deriva il proprio potere causale da un moto precedente. La ragione, poi, per cui questa tesi non può essere vera è che pregiudicherebbe un dato che appare evidente, ovvero che i viventi hanno una libera volizione per la quale procedono dove il piacere li guida. A tale proposito giova evidenziare, quindi, che anche Lucrezio, come Aristotele, descrive i movimenti degli esseri viventi come casi di locomozione e considera la teoria del moto continuo problematica per questo tipo di movimenti. Più precisamente i moti che il poeta prende in esame sono moti di progressione o di deviazione, ovvero due modalità attraverso le quali, secondo Epicuro, si svolge il movimento finalizzato al piacere, quella dell'elezione e quella della fuga⁷¹.

Nella seconda parte del passo (261-83), infatti, Lucrezio spiega che l'inizio di questi movimenti è nell'animale stesso, ovvero nella sua mente, e utilizza due esempi. La prima immagine, quella dei cavalli che rimangono fermi in attesa di far promptere la loro energia, esemplifica il moto di progressione, precedentemente menzionato. Questo caso dovrebbe dimostrare, innanzitutto, che dal momento della stimolazione ambientale al movimento dell'animale c'è un intervallo. La pausa poi viene giustificata sulla base del fatto che l'impulso a muoversi deriva dalla mente (269), la quale, per mezzo della volizione (270), muove tutto il corpo (271). Il secondo esempio, invece, vale a dire quello degli uomini che, trascinati a compiere un movimento da una forza esterna, riescono a contrastare questa forza e a frenare il movimento, illustra una situazione di desistenza e deviazione. Anche in questo caso la forza che è in grado di resistere e combattere ha la sua origine nel petto, la sede fisica dell'animo.

La seconda parte dell'argomento psicologico a favore dell'esistenza del *clinamen* mira, dunque, ad affermare la presenza di un principio di autodeterminazione del movimento locale in grado di interrompere la continuità del movimento tra stimolo ambientale e risposta.

Sebbene lo scopo finale degli esempi utilizzati sia chiaro, la critica ha espresso molte perplessità a riguardo. In particolare i due esempi sono risultati inadatti a illustrare il funzionamento dei moti volontari dell'animo. La mia ipotesi, però, è che proprio la spiegazione dell'automovimento fornita da Aristotele nell'VIII libro della *Fisica* possa aiutarci a capire perché Lucrezio sia ricorso a questi due esempi. Sebbene, infatti, i casi esaminati da Aristotele nella *Fisica* siano diversi da quelli men-

⁷⁰ Trad. di Lucr. 2.251-93 di Luca Canali modificata.

⁷¹ Su questo cf. Asmis 1990, 281.

zionati dal poeta, mi sembra che siano funzionali alla medesima strategia: ridurre le azioni a movimenti nello spazio, prendere in esame il movimento degli esseri viventi in generale e non solo degli esseri razionali agenti, mostrare che nei casi di locomozione il principio di movimento è intrinseco. Vale la pena notare, però, che in questo snodo dell'argomento si rivela chiaramente anche un cambio di prospettiva da parte di Lucrezio rispetto ad Aristotele: mentre il filosofo greco, infatti, era interessato a verificare se il caso della locomozione fosse un'eccezione per la teoria del moto eterno e a ridimensionare la portata dell'autonomia dell'animale rispetto ai mutamenti esterni, qui l'epicureo romano rivendica e difende l'indipendenza dell'essere vivente. In ciò non è da escludere, secondo me, una presa di distanza da Aristotele, se non addirittura una critica a lui implicitamente rivolta. Questo, secondo me, si può ricavare dal fatto che Lucrezio descrive i cavalli come fermi, nonostante l'impulso ambientale, ovvero l'apertura dei cancelli, li abbia già stimolati e dal fatto che consideri un caso di resistenza alle forze esterne. Queste immagini, infatti, si chiariscono meglio alla luce del confronto con i passi menzionati della *Fisica*, dove, invece, Aristotele insisteva sul fatto che l'essere vivente non è mai effettivamente a riposo, essendo sempre sollecitato da stimoli ambientali, e subisce continuamente mutamenti imposti dall'ambiente.

Nella terza parte del passo (284-93), infine, Lucrezio stabilisce, come conclusione del ragionamento svolto, la necessità di introdurre a livello atomico il *clinamen*, al fine di giustificare a livello fenomenico questa capacità dell'animo di dare corso alle volizioni e ai movimenti corporei che ne seguono. Lucrezio qui precisa che la costituzione interna della mente impedisce che tutto avvenga per una forza esterna⁷². Ciò trova riscontro in quanto abbiamo detto in riferimento alla soluzione adottata da Epicuro nel XXV libro dell'opera *Sulla natura*, ovvero che, almeno da un certo momento in poi della sua evoluzione, la mente è in grado di orientare la propria interazione con l'ambiente. Il *clinamen*, invece, garantisce che la mente non sia costretta da una necessità insita in lei. Alla luce di quanto abbiamo letto in Diogene di Enoanda e Cicerone, non sarà azzardato pensare che la funzione del *clinamen* sarà quella di impedire che l'attività interpretativa della mente, ovvero quella che determina l'effettiva traduzione degli stimoli ambientali in movimento globale dell'animale, sia il risultato necessitato dalla sua costituzione atomica interna.

Inserendo un elemento di indeterminatezza a livello atomico, cioè, Epicuro e gli epicurei avrebbero cercato di impedire che l'efficacia del principio di autodeterminazione presente nella mente degli esseri viventi potesse essere ridotto alla concatenazione necessariamente ordinata dei suoi moti atomici.

Chiarita anche la funzione del *clinamen*, possiamo procedere alla conclusione.

5. Conclusione.

In questo articolo ho cercato di mettere in luce alcuni punti di contatto tra Aristotele ed Epicuro circa il problema del determinismo causale e dell'autodeterminazione degli esseri viventi. Ne è risultato quanto segue. I due filosofi condividono alcune teorie. Entrambi ritengono che il moto sia eterno e che nulla nasca dal nulla. En-

⁷² La mia interpretazione si basa sulla correzione di Lambinus di *res*, trasmesso dai codici al verso 289, in *mens*. Su questo rimando a quanto ho scritto in Masi 2006b, 250-4.

trambi, inoltre, pensano che una teoria del movimento di questo tipo sia problematica. Innanzitutto essa sottintende una teoria determinista che può avere implicazioni fataliste inaccettabili per gli uomini. Inoltre, una teoria di questo tipo non sembra compatibile con l'idea che gli esseri viventi, e in particolare, gli uomini, abbiano in se stessi un principio di movimento. D'altra parte la giustificazione di un principio di autodeterminazione è necessaria ai loro sistemi etici. La strategia che adottano è, dunque, simile: combattere il determinismo causale, riconoscendo pesi causali diversi alle condizioni efficienti di un evento; riportare i casi di autodeterminazione degli esseri viventi a casi di locomozione; introdurre un elemento di indeterminatezza nelle loro ontologie in grado di risolvere, almeno da un punto di vista strutturale, il movimento eterno nei casi di locomozione, vale a dire l'ente accidentale e il *clinamen*. Questi due elementi oltre a condividere alcune caratteristiche, svolgono, infatti, una funzione analoga, quella di impedire che il principio del movimento locale intrinseco agli esseri viventi derivi dall'impulso di altri motori. La differenza sta, forse, nella sede in cui è supposto l'intervento di questo fattore. Nel caso di Aristotele, l'accidentalità interrompe la continuità del movimento dall'ambiente al motore semovente intervenendo tra il movimento del corpo prodotto dallo stimolo esterno attraverso la mediazione dell'anima e quello dell'anima stessa che segue il moto del corpo, mentre, nel caso degli epicurei, stando alle testimonianze, il *clinamen* interrompe la continuità del moto atomico intervenendo all'interno dell'animo e impedendo che i moti dell'essere vivente siano riducibili alla necessaria concatenazione dei moti atomici. Non è escluso che anche in questo caso gli epicurei avessero considerato inadeguata la spiegazione aristotelica e avessero tentato una soluzione più radicale.

Ovviamente, la soluzione che ho suggerito si basa su un'ipotesi tutt'altro che scontata e difficilmente verificabile, ovvero che alla base della trattazione del *clinamen* che troviamo nel *De rerum natura* ci fosse la trattazione dell'automovimento dell'VIII libro della *Fisica* di Aristotele⁷³. La mia idea, tuttavia, non è che Lucrezio si sia richiamato direttamente ad Aristotele, quanto piuttosto che si sia basato su materiale di Epicuro in cui fosse ben essere presente la lezione aristotelica sulla funzione dell'accidentalità. Si pensa, infatti, che Epicuro conoscesse almeno gli *Analitici* e la *Fisica*⁷⁴, dove Aristotele discute la nozione di *symbebekos*. È plausibile, poi, che Lucrezio abbia avuto accesso non solo agli scritti a noi noti grazie alla testimonianza di

⁷³ Uno dei revisori anonimi mi ha chiesto se la soluzione indeterminista epicurea sia stata costruita indipendentemente dalla polemica nei confronti del rigido determinismo propugnato dagli Stoici. Come ho tentato di spiegare anche in Masi 2006b, la mia idea è che il *clinamen*, di cui non abbiamo menzione negli scritti di Epicuro, sia stato introdotto già dal fondatore del *Kepon*, per risolvere le implicazioni fataliste della psicologia atomista. Non penso, perciò, che la dottrina sia stata ideata da Epicuro per rispondere al rigido determinismo degli Stoici, anche se è possibile che essa sia stata utilizzata in questo senso dagli Epicurei successivi. Del resto, la stessa dottrina della concatenazione causale contro la quale Lucrezio introduce il *clinamen*, e che potrebbe far pensare a una presa di posizione esplicita contro gli Stoici, è, come si è detto, chiaramente attestata nel XXV libro dell'opera *Sulla natura*, un testo chiaramente pensato per risolvere non il rigido determinismo degli Stoici, ma le implicazioni etiche inaccettabili del meccanicismo democriteo.

⁷⁴ Almeno così sembrerebbe, sulla base di un frammento di una lettera di Epicuro conservato da Filodemo (*PHerc.* 1005). La cosa, tuttavia, è ancora oggetto di discussione. Si veda a tale proposito Angeli 1988.

Diogene Laerzio, ma anche all'opera *Sulla natura* del maestro⁷⁵. Non è da escludere, perciò, che tramite quest'opera, Lucrezio si sia potuto confrontare con dottrine di origine aristotelica.

Venezia

Francesca Guadalupe Masi

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Angeli, 1988 = A. Angeli, *Agli amici di scuola*, Napoli 1988.
- Asmis 1980 = E. Asmis, *The Epicurean Theory of Free Will and its Origins in Aristotle*, Ph.D Dissertation, Yale University 1980.
- Asmis 1990 = E. Asmis, *Free Action and the Swerve, review of W. Elglert, Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*, OSAPh 8, 1990, 275-91.
- Bonitz 1960 = H. Bonitz, *Aristotelis 'Metaphysica'. Commentarius*, Hildesheim 1960 [Bonn 1849].
- Diano 1974 = C. Diano, *La psicologia di Epicuro e la teoria delle passioni*, in *Scritti Epicurei*, Firenze 1974, 129-280.
- Donini 1989 = P.L. Donini, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria 1989.
- Donini 1995 = P.L. Donini, *Metafisica, Introduzione alla lettura*, Roma 1995.
- Englett 1987 = W.G. Englett, *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*, ACS 16, Atlanta 1987.
- Fine 1981 = G. Fine, *Aristotle on Determinism: a review of Richard Sorabji's Necessity, Cause and Blame*, PhR 90, 1981, 561-79.
- Fowler 1983 = D. Fowler, *Lucretius on the 'clinamen' and 'Free Will' (II 251-293)*, in ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli 1983, 329-52.
- Frede 1985 = D. Frede, *Aristotle on accidental causes in 'Metaphysics' E 3*, in A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh-Bristol 1985, 200-44.
- Furley 1994 = D. Furley, *Self-Movers*, in M.L. Gill – J. Lennox (eds.), *Self-Motion, from Aristotle to Newton*, Princeton NJ 1994, 3-14.
- Heinaman 1985 = R. Heinaman, *Aristotle on Accidents*, JHPh 23.3, 1985, 311-24.
- Ide 1993 = H.A. Ide, *Aristotle on 'Metaphysics' VI 2-3 and Coincidences*, APh 13, 1993, 341-54.
- Ioppolo 1994 = A.M. Ioppolo, *Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana*, in ANRW II 36.7 (1994), 4491-545.
- Isnardi Parente 1980 = M. Isnardi Parente, *Stoici, Epicurei e il 'motus sine causa'*, RSF 35, 1980, 23-31.
- Judson 1998 = L. Judson, *What Can Happen When You Eat Pungent Food*, in *Aristotle on Logic, Language and Science*, Thessaloniki 1998, 185-204.
- Kim 1998 = J. Kim, *Mind in a Physical World*, Cambridge MA 1998.
- Kirwan 1971 = C. Kirwan, *Aristotle's Metaphysics*, Book Γ, Δ and I, Oxford 1971.
- Laursen 1995 = S. Laursen, *The Early Parts of Epicurus, 'On Nature', 25th Book*, CrErc 25, 1995, 5-109.
- Laursen 1997 = *The Later Parts of Epicurus, 'On Nature', 25th Book*, CrErc 27, 1997, 5-82.
- Long – Sedley 1987 = A.A. Long – D.N. Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987.
- Madigan 1984 = A. Madigan, *'Metaphysics' E 3. A Modest Proposal*, Phronesis 29, 1984, 123-36.
- Masi 2005 = F.G. Masi, *La nozione epicurea di 'apogegenemena'*, CrErc 35, 2005, 27-51.

⁷⁵ Come già sostenuto da Sedley 1998. Per una posizione critica dell'impostazione di Sedley, si veda, comunque, Montarese 2012.

- Masi 2006a = F.G. Masi, *Libertà senza 'clinamen'*, CrErc 36, 2006, 7-41.
- Masi 2006b = F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente, Il XXV libro dell'opera 'Sulla natura'*, Sankt Augustin 2006.
- Masi 2010 = F.G. Masi, *La filosofia e l'accidente. Aristotele, 'Metafisica'*, E 2, Dianoia 15, 2010, 7-42.
- Masi 2013 = F.G. Masi, *The Cause of the Accidental Being: Matter and Indeterminism in Aristotle's 'Metaphysics'*, in C. Natali – C. Viano – M. Zingano (a c. di), 'Aitia', *Les quatre causes d'Aristote: origines et interprétation* (Aristote, Traductions et Études 30), Leuven 2013.
- Meyer 1994 = S.S. Meyer, *Self-Movement and External Causation*, in M.L. Gill – J. Lennox (eds.), *Self-Motion, from Aristotle to Newton*, Princeton NJ 1994, 65-80.
- Montarese 2012 = F. Montarese, *Lucretius and His Sources*, Berlin-New York 2012.
- Morel 2007 = P.M. Morel, *De la matière à l'action, Aristote et le probleme du vivant*, Paris 2007.
- Morison 2004 = B. Morison, *Self-motion in 'Physics' VIII*, in A. Laks – M. Rashed (eds.), *Aristote et le mouvement des animaux, Dix études sur le 'De motu animalium'*, Lille 2004, 67-79.
- Natali 2009 = C. Natali (a c. di), *Alessandro D'Afrodisia, Il Destino, Trattato sul Destino e su ciò che dipende da noi. Dedicato agli Imperatori, Seconda edizione riveduta*, Sankt Augustin 2009.
- O'Keefe 2005 = T. O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, Cambridge 2005.
- Ross 1924 = W.D. Ross, *Aristotle's 'Metaphysics'*, Oxford 1924.
- Sedley 1983 = D.N. Sedley, *Epicurus' Refutation of Determinism*, in ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli 1983, 11-51.
- Sedley 1998 = D.N. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge 1998.
- Sharples 1991 = R.W. Sharples, *Cicero, 'On fate' and Boethius, 'The Consolation of Philosophy'*, Warminster 1991.
- Sharples 1991-93 = R.W. Sharples, *Epicurus, Carneades and the atomic Swerve*, BICS 38-39, 1991-93, 174-90.
- Sorabji 1980 = R.K.K. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame, Perspectives in Aristotle's Theory*, London 1980 (cap. I: *Do Coincidences Have Causes? 'Metaph.' VI 3*).
- Williams 1986 = C.J.F Williams, *Some comments on 'Metaphysics' E 2, 3*, IllinoisClSt 11, 1986, 181-92.
- Tricot 1946 = *Aristote, 'Metaphysique'*, ed. by J. Tricot, Tome 1, Paris 1946.
- Verde 2011 = F. Verde, *Minimi in movimento? Note sulle coll. XLVIII-L Puglia del 'PHerc.' 1012 ('Demetri Laconis Opus Incertum')*, CrErc 41, 2011, 49-61.

Abstract: The aim of this paper is to investigate the relation between the Aristotelian notion of accidental being and the Epicurean notion of *clinamen*. I will show that, within the context of Epicurean physics, the *clinamen* exploits an analogous role to that played by the accidental being in Aristotle's ontology. Aristotle and Epicurus, in fact, conceive respectively the accident and the *clinamen* as an element of indeterminism and use it in order both to refute causal necessity and to justify living beings' self-determination. To support my claim, I will compare some Aristotelian sources (Aristotle *Metaphysics* E 3; *Physics* Θ 2.6) with Epicurean ones (Epicurus *Peri physeos* 25; Lucretius *De Rerum Natura* 2.251-93).

Keywords: Aristotle, Epicurus, Lucretius, accidental being, *clinamen*.