

TEORIA

T

*Rivista di filosofia*  
*fondata da Vittorio Sainati*  
XXXVIII/2018/1 (Terza serie XIII/1)

Back to Ancient Questions?  
Tornare alle domande degli Antichi?

Edizioni ETS



# Indice / Contents

## **Adriano Fabris**

Premise / Premessa, p. 5

## **Kenneth Seeskin**

Socrates and the *Ti Esti* Question, p. 9

## **Francesco Ademollo**

L'identità attraverso il tempo: le origini antiche del dibattito moderno, p. 23

## **Robert W. Wallace**

Socrate interrotto? *L'Eutifrone* di Platone, p. 37

## **Bruno Centrone**

Sulla precipitazione (*propèteia*): attualità della saggezza degli antichi, p. 49

## **Stefano Perfetti**

Covenant Lawsuits and Repentance: Albert the Great on Isaiah 1-3, p. 61

## **Flavia Monceri**

“Seeing for oneself”: The significance of Herodotus’ *Histories* for intercultural research, p. 75

## **Veronica Neri**

Etica e immagine metaforica nel mondo contemporaneo. Evocazioni dall’antico, p. 91

## **Andrina Tonkli-Komel**

The Dynasty of Logos. Gorgias’ Fight for Helen, p. 107

## **Alessandro Prato**

La buona argomentazione: Aristotele nostro contemporaneo, p. 121

**Giuliana Di Biase**

Mysticism and morality.

Iris Murdoch's Platonic mysticism, p. 133

**Maria Benedetta Saponaro**

An Antidote to Banal Society, p. 145

**Orietta Ombrosi**

«Se i profeti irrompessero per le porte della notte».

Una rilettura filosofica contemporanea del profetismo, p. 159

# T

## Sulla precipitazione (*propèteia*): attualità della saggezza degli antichi

Bruno Centrone

πρῶτον μάθε, τί λέγεις, εἶθ' οὕτως λέγε  
“sappi prima quel che stai dicendo, poi dillo”  
(Epitteto, *Diss.* 3,23)

In un mondo dominato dall'imperativo della velocità, si riaffaccia sempre più spesso l'esigenza di rallentare i ritmi del vivere umano. A dispetto di questo effettivo predominio della velocità, una certa lentezza, o pacatezza, è associata, nel sentire comune, alla saggezza, e le esortazioni in tal senso si moltiplicano nei più disparati ambiti, così come l'agire precipitoso è ovviamente ritenuto, in linea di principio, sconsigliabile. Oltre il livello della saggezza spicciola, propria anche degli antichi, quale si mostra ad esempio nell'elogio variamente diffuso (nel buon senso comune dei Greci come nella filosofia), del *kairòs*, il momento opportuno, il tema non riveste certamente un grande interesse filosofico. Può essere invece interessante esaminare brevemente come la riflessione filosofica dei greci sia giunta a declinare questo tema in ambito gnoseologico-epistemologico. Prenderò a questo proposito in considerazione una nozione generalmente poco indagata, quella che va sotto il nome di *propèteia* (lat. *temeritas*), precipitazione o avventatezza.

A uno dei celebri sette saggi, Periandro, è attribuito il detto *kalòn hesychìa, episphalès propèteia*<sup>1</sup>: bella è la pacatezza; instabile la avventatezza, o precipitosità. Nel *Carmide* di Platone<sup>2</sup>, dialogo areteico, l'oggetto dell'indagine è costituito dalla *sophrosýne* (saggezza, ma in seguito, più specificamente, temperanza), virtù di difficile definizione. La prima risposta fornita dal giovane interlocutore di Socrate identifica questa *aretè* con una certa

<sup>1</sup> Diog. Laert. I 97; Stob. 3.1.172.

<sup>2</sup> Cfr. Plato *Charm.* 159a9-160d3.

“pacatezza” (*hesychiòtes*, molto probabilmente un conio platonico). È facile per Socrate mostrare, accentuando la sfumatura semantica di “lentezza” insita nel termine, che una serie di attività, sia del corpo che dell’anima, quali correre, scrivere, suonare, apprendere e insegnare, ricordare e comprendere, sono migliori e più belle se svolte con rapidità piuttosto che lentamente, e che dunque la saggezza, dovendo essere una cosa bella, non potrà essere *simpliciter* identificata con la *hesychiòtes*. Implicitamente l’argomento, escludendo l’attribuzione incondizionata di valore all’*hesychia*, mostra la necessità di distinguere tra velocità e precipitosità. Se dunque la prima parte del detto attribuito a Periandro necessita, agli occhi di Platone, di qualificazione, la seconda sarebbe stata sottoscritta da qualunque greco, avendo di per sé la *propèteia* valore incondizionatamente negativo. Già l’etimologia del termine (*pro-pìpto* vale “gettarsi in avanti”) indica del resto una propensione sconsiderata ad agire in maniera irruenta e avventatamente<sup>3</sup>. La necessità di qualificare lentezza e velocità al fine di poterle considerare doti positive viene chiaramente affermata nell’*Epinomide* (989b5-8): l’anima che accoglie misuratamente e con mitezza la lentezza come anche la natura ad essa opposta è un’anima ben disposta, capace di realizzare la difficile sintesi tra le virtù tradizionalmente associate alla calma e all’impeto, cioè la *sophrosýne* e il coraggio, la cui conciliazione è da Platone ritenuta problematica<sup>4</sup>.

In origine la nozione di *propèteia* compare in ambito filosofico principalmente in relazione alla propensione verso i piaceri, causa di agire precipitoso teso a soddisfare immediatamente i propri desideri<sup>5</sup>. Aristotele individua la *propèteia*, insieme alla *asthèneia* (debolezza), quale causa della *akrasìa*, mancanza di autocontrollo o incontinenza<sup>6</sup>. Nel VII libro dell’*Etica Nicomachea* (1150 b 19-28), dedicato in gran parte alla trattazione di questo difetto, o “semi-vizio”, si stabilisce che gli individui acratichi agiscono in senso contrario alla ragione o perché, pur avendo deliberato, non tengono ferma la loro deliberazione per intrinseca debolezza di fronte alla passione, o perché, proprio a causa del *pathos*, non hanno affatto deliberato. Di questo secondo tipo di incontinenza per precipitazione soffrono

<sup>3</sup> *Propetès* ha anche una connotazione fisica, indicando chi ha una conformazione o assume una posizione non dritta, ma protesa in avanti cfr. Arist. *De part. an.* 695a25; *Physiogn.* 807a.

<sup>4</sup> Cfr. Plato *Polit.* 306a sgg. Nel *Politico* (306b9-c1) viene nitidamente individuata la condizione negativa consistente nell’eccessiva velocità e affrettatezza rispetto al momento opportuno (*kairòs*), ma non viene usato il termine *propèteia*. È possibile che si tratti di un conio aristotelico.

<sup>5</sup> Cfr. già in Platone (*Leg.* 792b5) l’uso dell’aggettivo *propetès* in relazione ai piaceri.

<sup>6</sup> La distinzione è ripresa da D. Davidson in un influente saggio, *How is Weakness of the Will Possible?*, in D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980, pp. 21-42.

soprattutto quelli rapidi di mente (*oxèis*) e melanconici. Alcuni, infatti, a causa della rapidità, altri a causa dell'impetuosità, non si attengono al ragionamento, perché vanno dietro alla rappresentazione (*Eth. Nic.* 1150b25-28).

Diversamente da quanto lasciano intendere molte traduzioni del passo, non si tratta qui di due categorie distinte, cui si riferirebbero rispettivamente i successivi *hòi mèn* (gli *oxèis*, precipitosi) e *hòi dè* (i melanconici, veementi)<sup>7</sup>. Il senso sembra invece che, all'interno del gruppo di soggetti caratterizzabili come rapidi di mente e melanconici, alcuni sono sovrapposti dall'intensità del desiderio, altri dalla rapidità delle rappresentazioni. Entrambe le caratteristiche, rapidità e impetuosità, sono infatti riferibili ai melanconici, e il melanconico può essere definito *oxýs*, termine che presenta varie sfumature di significato: impetuoso e precipitoso, ma anche risoluto (cfr. *Eth. Nic.* 1116a9: i coraggiosi di fronte ai pericoli), acuto, pronto di mente e rapido. Sembra quest'ultimo il significato qui in gioco, perché l'incapacità di attenersi alle indicazioni della ragione è dovuta soprattutto al fatto di correre dietro alle rappresentazioni mentali (*phantasia*). In altri termini, la forte immaginazione, che implica la capacità di raffigurarsi in modo vivido i piaceri che seguiranno, soverchia facilmente le indicazioni del *lògos*. Quest'esito può essere dovuto alla velocità (*tachýtes*) di queste rappresentazioni, o alla loro intensità. Il melanconico ha infatti una forte capacità immaginativa, che gli permette di collegare facilmente una catena di rappresentazioni relative ai piaceri a venire, e nel contempo è caratterizzato dalla veemenza dei suoi desideri. Nel *De memoria* (453a14-19) si dice infatti che sono soprattutto i melanconici a essere agitati dalle immagini (*phantàsmata*), e nel *De divinatione* (463b15-18) vengono attribuite ai soggetti melanconici visioni di ogni sorta; costoro sono dunque capaci di prevedere e hanno sogni chiari. Quanto alla veemenza del desiderio, nell'*Etica Nicomachea* viene rimarcato poco dopo (1154b13) che i melanconici sono perennemente in una condizione di intenso desiderio. Nel *De divinatione* (464a32-b5), poi, si combinano i due aspetti di velocità e intensità delle rappresentazioni: i melanconici colgono nel segno per l'impeto (*dià tò sphodròn*), come chi tira da lontano, e a causa della mutevolezza le immagini si presentano loro in rapida successione (*tachý*); grazie alla loro intensità e

<sup>7</sup> L'assenza dell'articolo davanti a *melancholikòì* non è un argomento definitivo (non sarebbe tassativo un secondo *hòi* per distinguere due gruppi, cfr. *An. pr.* 68b.10; *De aud.* 800b23-24; *Eth. Eud.* 1247a12-13), ma si tratta comunque dell'uso prevalente in Aristotele. La ripetizione dell'articolo può essere evitata qualora sia evidente che si tratta di due gruppi diversi, cosa che in questo caso non può darsi per acquisita.

veemenza (*dià tèn sphodròteta*) i movimenti delle immagini non vengono sopraffatti da altri movimenti. L'intensità può qui riferirsi sia alle rappresentazioni che ai desideri, dato che la vividezza e la forza delle rappresentazioni sono all'origine della veemenza del desiderio corrispondente. In sintesi, la forte immaginazione, cioè la capacità di raffigurarsi in modo vivido i piaceri che seguiranno, soverchia facilmente le indicazioni del *lògos*. Il tipo melanconico, infatti, collega facilmente una catena di rappresentazioni che si succedono con grande rapidità riguardanti i piaceri a venire, e al contempo è caratterizzato da desideri veementi.

Come è lecito attendersi, un altro ambito in cui l'avventatezza può diventare un fattore degno di considerazione è quello dell'impetuosità connessa all'ira. Sempre all'interno della trattazione dell'*akrasìa*, Aristotele esamina la possibilità di una mancanza di autocontrollo dovuta all'impetuosità, (*thymòs*), che viene poi ad essere qualificata come meno turpe dell'*akrasia* in senso proprio, in quanto segue in qualche misura il ragionamento (*Eth. Nic.* 1149b1: *akolouthèi tòi lògoi pos*). In una dinamica di questo tipo la precipitazione avventata sembra giocare un ruolo importante: il *thymòs* ascolta in effetti qualcosa di ciò che dice il ragionamento, ma lo fraintende, come accade con i servitori zelanti che si affrettano nell'esecuzione di un ordine prima di avere ascoltato tutto ciò che viene loro detto, e di conseguenza finiscono per sbagliare, come i cani che abbaiano al primo rumore prima di rendersi conto se si trovano o meno di fronte a un amico. Analogamente, il *thymòs*, a causa del calore e della rapidità (*tachýtes*) della sua natura, pur ascoltando qualcosa dal *lògos*<sup>8</sup>, si infuria subito (*euthýs*) e si affretta a vendicarsi, a seguito dell'insulto, vero o presunto, subito. *Propetès* è, ancora, aggettivo che caratterizza il temerario nella sua distinzione dal coraggioso, per la sua propensione a gettarsi in avanti sconsideratamente (*Eth. Nic.* 1116a7)<sup>9</sup>.

Nei trattati di etica Aristotele non riserva grande attenzione alla *propeteia* e si concentra piuttosto sulla *akrasìa* dovuta a debolezza. Ciò è dovuto

<sup>8</sup> Di difficile e controversa interpretazione il passaggio in generale e, in particolare, l'espressione che definisce le modalità dell'ascolto dell'ordine (*epitagma*, *Eth. Nic.* 1149a30-31). Mi permetto di rimandare in proposito a B. Centrone, *On Problemata 28: Temperance and Intemperance, Continence and Incontinence*, in R. Mayhew, *The Aristotelian Problemata Physica*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 321-336, cfr. pp. 328-329 e n. 10. È comunque chiaro che, comunque si intenda il fraintendimento, sua causa immediata è la frettilosità, come chiarito dal paragone con i servi e i cani.

<sup>9</sup> Cfr. anche Arist. *M. Mor.* 1186b15 per l'accoppiamento di temerarietà e avventatezza (*thrasèis kai propetèis*).



probabilmente al fatto che il contrasto interno tra ragione e desiderio, tipico dell'incontinenza e principale fonte di problemi teorici, appare con maggiore evidenza ed è più bisognoso di giustificazione teorica nel caso dell'individuo acratice che ha deliberato. Con Aristotele sono comunque poste le basi perché la *propèteia* trovi posto in una lista canonica di vizi.

È tuttavia nello stoicismo e nello scetticismo che questo passaggio si accompagna a una qualificazione della *propèteia* in senso prettamente epistemologico più che morale – ferme restando le conseguenze negative *anche* sul piano etico –, quale precipitazione nell'assenso dato a una rappresentazione (*temeritas in adsentiendo*). Nello stoicismo la *propèteia* viene declinata principalmente in quest'ambito, sebbene – in conformità con la concezione della virtù come scienza – il suo importo in ambito etico finisca per essere rilevante. La dialettica in generale è concepita dagli stoici – probabilmente da Crisippo<sup>10</sup> – come una virtù che ne abbraccia altre quali sue specie; una di queste è la tempestività, o ponderatezza (*aproptosìa*), che consiste nella conoscenza certa (*epistème*) del quando dare l'assenso alle rappresentazioni, così come la *propèteia* consiste in una temerità nelle affermazioni che estende i suoi effetti nella realtà concreta: chi infatti non è ben allenato nella rappresentazioni finisce per cadere nel disordine e nella sconsideratezza (*eikaiòtes*). Cicerone (*Fin.* III 72= *SVF* II 281) sottolinea il passaggio per cui sia la dialettica che la fisica sono dagli stoici appellate con il nome di virtù: la dialettica ha infatti in sé la *ratio* grazie alla quale possiamo evitare di dare il nostro assenso in maniera falsa e riusciamo a non essere ingannati da una insidiosa verosimiglianza (*captiosa probabilitate*), in modo da conservare e tutelare gli insegnamenti appresi sul bene e sul male. Essendo appunto l'avventatezza (*temeritas*) un vizio, a ragione l'arte che la toglie di mezzo sarà definibile come virtù.

*Aproptosìa* è un conio tipicamente stoico, etimologicamente l'opposto della *propèteia*. La virtù è dunque denotata da un termine strutturalmente negativo che viene però a indicare la condizione positiva e virtuosa del saggio, il quale non assente alle impressioni senza un previo esame critico, in un costante esercizio delle proprie percezioni. Il saggio non darà il suo assenso alle impressioni sino a che la rappresentazione non è catalettica, ma questa disposizione implica anche che di fronte a una rappresentazione catalettica l'assenso sarà immediato (*SVF* II 131).

<sup>10</sup> A. Long, *Dialectic and the Stoic Sage*, in *The Stoics*, ed. by J. Rist, UCP, Berkeley-Los Angeles-London 1978, pp. 101-124, cfr. pp. 108-109.

Stando a quanto visto, si può notare che la condizione di vizio descritta, consistente nell'incapacità di salvaguardare le nozioni relative al bene e al male e nella caduta nel disordine morale, rappresenta una *conseguenza* della *propèteia*. Ma ci si potrebbe chiedere, da cosa sia motivata tale avventatezza, che deve essere essa stessa, originariamente, una disposizione viziosa. Perché, a parità di condizioni di ignoranza epistemologica, un soggetto è più incline ad assentire alle proprie rappresentazioni, mentre un altro mostra maggiore cautela, dando segno di possedere, almeno a livello di predisposizione, quella *aproptosia* che può qualificarsi come virtù? Qual è insomma la causa per cui si può essere portati a dare un assenso affrettato? Ci si può chiedere inoltre se la *propèteia*, che istintivamente saremmo portati ad ascrivere a una mancanza di autocontrollo, rappresenti, come in Aristotele, un caso di *akrasia*.

Nel contesto del monismo psicologico degli stoici, che in prima istanza sembra escludere la possibilità dell'*akrasia*, la risposta è difficile<sup>11</sup>. Non è possibile immaginare, come invece abbiamo visto in Aristotele, un conflitto di facoltà tra parti o funzioni dell'anima, in cui ad esempio il desiderio o l'ira soverchino le indicazioni di un *lògos* di per sé disposto a soppesare e considerare, originando un comportamento precipitoso. Anche se la *propèteia* viene individuata come un *pathos*, essa deve essere considerata una disposizione stabile, un vizio epistemico di fondo, una indisponibilità strutturale a ponderare e sottoporre al vaglio le rappresentazioni, basata su un giudizio erroneo. Ma quale può essere questo giudizio?

Le restanti testimonianze sullo stoicismo antico non ci dicono molto di più in proposito, e le risposte sono necessariamente congetturali. Possiamo comunque immaginare, in linea teorica, che molto difficilmente chi pecca di *propèteia* assentirebbe alla proposizione "si devono dare assensi precipitosi"<sup>12</sup>. Chi assente precipitosamente è convinto di essere nel giusto e nella specifica circostanza non è consapevole che sta agendo affrettatamente; non si configura dunque il conflitto tipico dell'*akrasia*, comunque poi si spieghi questo conflitto e, in generale, la possibilità di questa disposizione all'interno del monismo psicologico stoico. Sembra dunque che la *propèteia* debba ammontare alla incapacità di distinguere, di volta in volta,

<sup>11</sup> Sulla possibilità e il senso dell'*akrasia* nel contesto della filosofia stoica si veda J.B. Gourinat, *Akrasia and Enkrateia in Ancient Stoicism: Minor Vice and Minor Virtue?*, in C. Bobonich, P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 215-247.

<sup>12</sup> Cfr. Epict. *Diss.* 1.28: nessuno può voler assentire a ciò che ritiene falso: ognuno vuole essere nella verità (con citazione di Platone).

la rappresentazione corretta; ma d'altronde, individuare la *propèteia in quanto tale* come causa dell'assenso erroneo implica presupporre che il soggetto giudicante avrebbe la possibilità, qualora soppesasse e riflettesse, di assentire correttamente. Non può pertanto trattarsi nemmeno di insufficiente capacità critica sul piano gnoseologico<sup>13</sup>. Più probabilmente il giudizio sotteso alla *propèteia* deve essere del tipo "non è necessario sottoporre a un esame approfondito tutte le rappresentazioni", l'assenso al quale potrebbe essere favorito, nella prospettiva degli stoici, dal fatto che, come già accennato, il saggio in possesso della scienza assentirà immediatamente e necessariamente a una sua rappresentazione chiara e distinta del bene e di ciò che deve essere scelto (*hairetòn*)<sup>14</sup>. Il che renderebbe però il giudizio in questione non falso, ma vero, almeno limitatamente al saggio, che in circostanze favorevoli darà il suo assenso rapidamente, senza necessariamente soppesare ogni rappresentazione<sup>15</sup>.

Maggiori informazioni sulla *propèteia* ci vengono da uno stoico più tardo, Epitteto, che manifesta un particolare interesse in proposito per ben precise ragioni, già messe in gran parte in luce dalla critica<sup>16</sup>. Nella teoria stoica della responsabilità morale, attribuibile a Crisippo, condizione sufficiente e necessaria perché qualcuno sia ritenuto responsabile del suo agire è che costui agisca in conseguenza di un impulso fondato sul ragionamento. Il *propetès*, tuttavia, sembra non agire in base a una previa riflessione deliberativa, e dunque non potrebbe essere ritenuto responsabile delle proprie azioni. Si rende evidentemente necessario dimostrare che si è responsabili della propria stessa precipitosità, e questa appare essere la via battuta da Epitteto: la *propèteia* è una condizione che l'uomo è in grado e in dovere di evitare.

<sup>13</sup> Per fare un esempio, si può sostenere che l'errore del cacciatore il quale, avendo visto un movimento dietro un cespuglio, spara al suo compagno scambiandolo per l'animale cacciato, sia dovuto a fretteosità soltanto se si presuppone che costui disponga, in una situazione normale, delle capacità critiche necessarie per distinguere l'animale dall'uomo; se l'errore fosse dovuto, poniamo, a una insufficiente capacità visiva, l'eventuale avventatezza sarebbe un fattore ininfluente.

<sup>14</sup> Cfr. A. Long, *The Early Stoic Concept of Moral Choice*, in F. Bossier et al. (eds.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 1976, pp. 77-92, v. pp. 84-85.

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, p. 85: «what is called for, from an agent who fully apprehends virtue, is not a weighing of pros and cons, but a decision to act upon virtues' promptings, which are the promptings of himself»; B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford 1985, p. 239: «any choice of the good will be automatic and unreflecting, once the good is seen. And a sage will not have to deliberate about that».

<sup>16</sup> Cfr. in proposito R. Salles, *Epictetus on Moral Responsibility for Precipitate Action*, in C. Bobonich, P. Destrée, *Akrasia in Greek Philosophy...*, cit., pp. 249-263.

In Epitteto, intanto, si trova una prima importante differenziazione riguardo alle circostanze in cui si è o non si è precipitosi: non si pecca di *propèteia* quando si deve pesare o giudicare se qualcosa è dritto o storto; in tutte queste circostanze nessuno agisce a caso e avventatamente. Ciò avviene invece solo

quando... si tratta della prima e unica causa che determina la rettitudine o l'erroneità delle nostre azioni, la nostra felicità e infelicità, il nostro successo o insuccesso, solo in questo caso agiamo a caso e in modo precipitoso (*eikàioi kài propetèis*) (*Diss.* 1.28.30).

Quando, in altri termini, avvertiamo qualcosa come importante e decisivo, come soverchiati dall'importanza della posta in gioco, agiamo affrettatamente. Ma ciò sembra essere dovuto al fatto che in questi ambiti non siamo in grado di ponderare con la stessa precisione che si ha laddove è possibile misurare in maniera oggettiva (forse una lontana eco del *Fedro* platonico, cfr. *Phaedr.* 263a). Qui infatti, «niente di simile a una bilancia o a una squadra; ma qualcosa mi appare e immediatamente lo faccio» (1.28.30-31). Questo stato è simile a una condizione di follia: folle è infatti il nome che si addice a chi dà immediatamente retta a ciò che gli si presenta:

come vengono chiamati quelli che seguono tutto ciò che a loro appare? “Pazzi” (*mainòmenoi*) (*Diss.* 1.28.33).

Vari esempi tratti dalla tragedia e dall'epica lo corroborano: Achille, Atreo, Edipo, Ippolito hanno patito le loro sventure per avere frettolosamente seguito le apparenze.

Riguardando la *propèteia* l'ambito più importante del vivere umano, quello della felicità, risulta comprensibile perché Epitteto dedichi a questa nozione un'attenzione particolare. Lo stoico distingue tre ambiti (*topoi*) in cui deve esercitarsi chi voglia eccellere in virtù (*kalòs kài agathòs*): uno riguarda i desideri e le avversioni, un altro gli impulsi e le ripulse (*hormè e aphormè*), il terzo gli assensi, circa il modo per non ingannarsi e non essere avventati (*aneikaiòtes*) (*Diss.* 3.2.1-5). Il terzo, che riguarda coloro che sono sulla via del progresso, assicura la stabilità degli altri due e deve essere praticato «affinché nessuna rappresentazione inesaminata possa insinuarsi in loro, né nei sogni, né in stato di ubriachezza o melanconia» (3.2.5).

Il primo e massimo compito del filosofo (cfr. *Diss.* 1.20) consiste nel sottoporre a esame critico (*dokimàzein kài diakrinein*) le rappresentazioni, non ammettendone alcuna che non abbia passato questo vaglio. Come un esperto che saggia le monete le getta a terra per sentirne il rumore, arri-

vando infine ad avere un orecchio esercitato, così gli uomini devono rivolgere, nelle questioni di grandi importanza e nelle quali l'ingannarsi fa la differenza, (cioè il bene, il male e gli indifferenti stoici, gli *adiàphora*), la massima attenzione a ciò che potrebbe essere fonte di errore. Ciò non dovrebbe valere, come è stato notato<sup>17</sup>, per le rappresentazioni catalettiche, che secondo gli stoici hanno in se stesse il marchio della verità; ma il fatto è che si danno, in base a una classificazione dello stesso Epitteto, rappresentazioni di cose che non sono, ma che sembrano essere; in altri termini, rappresentazioni non catalettiche che possono essere scambiate per catalettiche (così come possono esserci rappresentazioni catalettiche che non risultano immediatamente persuasive)<sup>18</sup>. L'uomo colto ed educato (*pepaidèumènos*) deve, in particolare in questi casi, cogliere sempre nel segno (*eustochèin*) ed assentire solo a ciò la cui rappresentazione è catalettica. Ciò implica sottoporre a esame tutte le rappresentazioni prima di giungere a un assenso definitivo; e deve essere, questo, un esercizio giornaliero. Qualcosa, ad esempio l'essere diseredati dal proprio padre, appare un male; ma la persona educata sa che qualcosa, per essere un male, deve essere oggetto di scelta (*prohairesikòn*); ciò che dunque inizialmente appare un male, non lo è realmente. Qualcosa che a un giudizio affrettato si presenta come un male, dopo un esame critico non appare più tale.

È degno di nota che Epitteto utilizzi, per stabilire che la *propèteia* è una disposizione da evitare, un argomento fondato sulla natura umana. La *propèteia* è infatti contro natura (*parà phýsin*), perché l'agire immediato basato sulle prime impressioni che si ricevono è tipico degli animali, mentre è propria dell'uomo la capacità di accettare alcune rappresentazioni e di rifiutarne altre grazie all'uso della ragione (*Diss.* 1.6). A differenza degli animali, l'uomo è in grado di riflettere sulle impressioni che gli si presentano, ed è considerato disdicevole (*aischròn*) che egli si arresti al livello della brutta animalità; per questo motivo un agente razionale non assentirà alle prime impressioni che gli capitano senza prima averle accuratamente esaminate. Ora, se le prime impressioni sono per la maggior parte al di fuori del nostro controllo, la *propèteia* intesa come *habitus* è piuttosto una disposizione acquisita, poiché ogni disposizione dell'anima è inizialmente

<sup>17</sup> R. Salles, *op. cit.*, pp. 253-255.

<sup>18</sup> Cfr. *Diss.* 1.27.1-2: cose che sono e appaiono, cose che non sono e non appaiono essere, cose che sono e non appaiono, cose che non sono e appaiono. Escluso ciò che non appare e dunque non produce rappresentazioni, è chiaro come la possibilità dell'inganno risieda principalmente nella prima e nell'ultima fattispecie: non assentire a rappresentazioni vere e assentire a rappresentazioni false. Cfr. anche *Sext. Emp. Adv. Math.* VII 254-255.

debole. Di conseguenza il controllo della *propêteia* si può acquisire, per dirla con Hadot, con un vero e proprio “esercizio spirituale” giornaliero. È infatti necessario atteggiarsi nei confronti delle rappresentazioni in maniera tale da assentire solo a quelle catalettiche. La terapia del caso consiste nell’acquisire la disposizione opposta a quella che concede un facile assenso mediante una sorta di esercizio mentale che è in nostro potere. Alla disposizione indotta da false impressioni si deve opporre una serie di riflessioni che contribuiscono a indebolirla. Si deve produrre l’impressione che una certa azione è sbagliata e assentire a questa impressione, in modo che si generi l’impulso opposto. Per fare questo, naturalmente, è necessario essere consapevoli della propria disposizione negativa. In relazione a una passione che spesso può essere dovuta alla precipitazione, l’ira, viene prescritto un esercizio in dettaglio:

se non vuoi essere irascibile, non alimentare la tua abitudine e non avvicinarle niente che possa fortificarla. La prima volta che compare, placala e poi conta da quanti giorni non ti sei adirato. “Ero solito adirarmi tutti i giorni, ora ogni due giorni, poi ogni tre, poi ogni quattro”. Se lasci da parte l’ira anche trenta giorni, offri un sacrificio a dio. Infatti, l’abitudine la prima volta è attenuata, poi è rimossa completamente (*Diss.* 2.18).

Per definire in senso negativo la condizione di irascibilità, è necessario avere verificato che il giudizio ad essa connesso si sia rivelato poi erroneo. Possiamo dunque immaginare che la persona precipitosa acquisisca consapevolezza della sua condizione in seguito all’esperienza di rappresentazioni cui ha assentito prima del tempo, poi rivelatesi false.

Come si è visto in dettaglio, l’interesse per la *propêteia* emerge con evidenza nella fase in cui viene alla ribalta la questione del criterio della verità; la trattazione, sia pure non estesa, di questa disposizione viziosa è strettamente legata a un tema fondamentale dello stoicismo, quello della rappresentazione e dell’assenso ad essa connesso. Inevitabilmente, dunque, altre indicazioni ci vengono nell’ambito dello scetticismo, in cui la tendenza all’assenso precipitoso è il bersaglio delle critiche rivolte ai dogmatici.

In Sesto Empirico è ricorrente, di fronte all’accusa rivolta allo scettico di abolire le apparenze, o i fenomeni, l’affermazione che gli argomenti proposti non sono rivolti a questo scopo, ma piuttosto a mostrare l’avventatezza (*propêteia*) dei dogmatici nell’assentire a impressioni riguardanti ciò che non ci appare con chiarezza (*àdela*); se infatti la ragione (*lògos*) è a tal punto insidiosa da poter discreditarci ciò che cade sotto i nostri occhi, *a fortiori* bisogna guardarla con sospetto laddove si tratta di cose non chiare

(*Pyrr. Hyp.* I 20). I celebri cinque modi di sospensione del giudizio sono stati sviluppati, secondo Sesto, non per soppiantare i precedenti dieci, ma per integrarli al fine di confutare con maggiore varietà e completezza la *propèteia* dei dogmatici nella loro dottrina delle cause (*aitiologhìa*). L'accusa di avventatezza investe non solo i dogmatici conclamati, ma anche scuole di pensiero come l'eraclitismo (*Pyrr.Hyp.* I 212) o la scuola empirica di medicina, indebitamente accomunate da alcuni al sano indirizzo scettico; l'unico tra gli indirizzi medici ad andare esente dall'accusa di precipitazione è la cosiddetta scuola metodica, che nel suo seguire i fenomeni evitando asserzioni dogmatiche circa la comprensibilità o meno di ciò che è oscuro si avvicina maggiormente alla pratica degli scettici (*Pyrr.Hyp.* I 236-237). L'avventatezza dei dogmatici non riguarda solo l'assentire alle singole rappresentazioni, ma investe il modo stesso con cui essi hanno preteso di definire il criterio della verità (*Pyrr.Hyp.* II 17) e la dialettica (*Pyrr.Hyp.* II 94), nonché i fondamenti della teologia (*Pyrr.Hyp.* III 2). Considerato quanto tali definizioni siano invece, palesemente, il frutto di una riflessione elaborata e ponderata, appare evidente la radicalità della critica mossa dagli scettici: la *propèteia* dei dogmatici sembra perdere il suo carattere "transitorio", cui potrebbe porre rimedio un atteggiamento avveduto e di cui il soggetto precipitoso è in grado di rendersi conto, pentendosi, in un secondo momento. La precipitazione dei dogmatici sembra equivalere a una radicale incapacità di giudizio, difficilmente redimibile. Che si tratti del male peggiore è confermato dall'idea che quando l'errore dei dogmatici è dovuto alla loro *propèteia*, considerata alla stregua di una malattia, si rende necessario utilizzare metodi forti, cioè argomenti stringenti e «pesanti», mentre in altri casi sarà sufficiente un tipo di persuasione più «leggera» (*Pyrr.Hyp.* III 280-281), proprio come le cure mediche sono più forti o più lievi a seconda della gravità del caso.

È degno di nota il fatto che nella storia della filosofia antica non si incontri più, dopo gli autori sinora presi in esame, una trattazione specifica della *propèteia*. Ciò si spiega forse pensando che la precipitosità rimane una disposizione d'animo a priori riprovevole, la cui condanna non necessita di analisi approfondite. Come si è avuto modo di vedere, lo specifico ambito in cui questa disposizione negativa diviene meritevole di attenzione, è quello gnoseologico-epistemologico, in relazione alla tematica, specificamente stoica, del corretto assenso da dare alle nostre rappresentazioni. La cautela epistemologica è divenuta nel tempo un ovvio imperativo di qualsiasi indagine che aspiri ad avere il carattere della scientificità. Lo stesso non può dirsi, sul piano del comportamento fattuale, riguardo ai

tratti antropologici dell'uomo contemporaneo, in un'epoca in cui la velocità dei processi a tutti i livelli ha in molti casi come conseguenza decisioni e azioni avventate e precipitose. In questo senso la lezione dei filosofi greci conserva qualche interesse anche per chi rimane scettico circa la possibilità di applicare con efficacia terapie antiche ai “mali” dell'umanità contemporanea.

English title: Ancient wisdom for the contemporary world: the case of *propêteia* (rashness)

### Abstract

*The paper focus on a question that has two sides: one is the question, whether ancient philosophy still has some significance with respect to strictly philosophical contemporary problems. The other side concerns its capacity to give answers to our everyday life problems, by offering valid models of ethical behaviour and making a contribution to the human search for happiness.*

*The control of propêteia, acquired through continuous exercises, is important to combat the imperative that still dominates the speed, becoming an ancient “therapy” for a contemporary “evil”.*

Keywords: *hesychia propêteia*; rashness; remedy; wisdom.

Bruno Centrone  
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere - Università di Pisa  
[bruno.centrone@unipi.it](mailto:bruno.centrone@unipi.it)



Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com) - [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

Finito di stampare nel mese di giugno 2018