

I *KANONIKA* DI ANTIOCO
DI ASCALONA E ASCLEPIADE DI BITINIA
(SEXT. EMP. M. 7,200–202)*

Abstract: This article mainly focuses on Sextus Empiricus' only evidence (M. 7,201 = Antioc. Ascal. 66 Luck = F2 Mette = F2 Sedley) for Antiochus' of Ascalon *Kanonika*. David Sedley maintains that Antiochus wrote his *Kanonika* before the 'publication' in 87 BC of the so-called *Roman Books* by his master Philo of Larissa. Accordingly, the *Kanonika* do not include any criticism against the Sceptics of the Academy. The close examination of Sextus' testimony shows that in all likelihood behind Antiochus' quotation lies a precise philosophical strategy against the Sceptics of the Academy who accused Antiochus' epistemological criterion of self-evidence (*enargeia* / *perspicuitas* / *evidentia*) of being an Epicurean one. From this point of view, the (likely) mention of the physician Asclepiades of Bithynia by Antiochus in the same passage of Sextus Empiricus could be plausibly interpreted as Antiochus' defense against the charge of Epicureanism. Therefore, the possibility that the *Kanonika* were written after Philo's *Roman Books* cannot be ruled out.

Keywords: Antiochus of Ascalon; Asclepiades of Bithynia; *Kanonika*; Epicureanism; Academic Scepticism.

1. L'unico 'frammento' che può dirsi veramente tale dei *Kanonika* di Antioco di Ascalona proviene dal I libro del *Contro i logici* di Sesto Empirico (M. 7,201 = Antioc. Ascal. 66 Luck = F2 Mette = F2 Sedley); il filosofo scettico riporta una citazione diretta dal II libro dei *Kanonika*. Da qui si apprende che quest'opera doveva contenere almeno due libri. Riporto di seguito il passo in questione e il contesto più generale in cui questa citazione compare:

*) Ringrazio con sincerità gli anonimi *Gutachter* contattati dalla Direzione della Rivista e il Prof. Dr. Stephan Schröder non solo per le utili osservazioni ricevute, ma anche per l'elevata professionalità scientifica che hanno dimostrato nei riguardi di questo lavoro. La presente ricerca è stata realizzata nell'ambito del Progetto di Ateneo "Il criterio di verità: Dalla filosofia antica all'epistemologia contemporanea" (Sapienza Università di Roma / 2019–2021).

Τοιαῦτα μὲν καὶ οἱ Κυρηναῖκοί, συστέλλοντες μᾶλλον τὸ κριτήριον παρὰ τοὺς περὶ τὸν Πλάτωνα· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ σύνθετον αὐτὸ ἐποίουν ἕκ τε (τῆς) ἔναργείας καὶ τοῦ λόγου, οὗτοι δὲ ἐν μόναις αὐτὸ ταῖς ἔναργείαις καὶ τοῖς πάθεσιν ὀρίζουσιν.

[201] Οὐκ ἄποθεν δὲ τῆς τούτων δόξης εἰκόασιν εἶναι καὶ οἱ ἀποφανόμενοι κριτήριον ὑπάρχειν τῆς ἀληθείας τὰς αἰσθήσεις, ὅτι γὰρ ἐγένοντο τινες τὸ τοιοῦτο ἀξιούντες, προὔπτον πεποίηκεν Ἀντίοχος ὁ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, ἐν δευτέρῳ τῶν Κανονικῶν ῥητῶς γράψας ταῦτα ‘ἄλλος δὲ τις, ἐν ἰατρικῇ μὲν οὐδενὸς δεύτερος, ἀπτόμενος δὲ καὶ φιλοσοφίας, ἐπεΐθετο τὰς μὲν αἰσθήσεις ὄντως καὶ ἀληθῶς ἀντιλήψεις εἶναι, λόγῳ δὲ μηδὲν ὅλας ἡμᾶς καταλαμβάνειν’.

[202] ἔοικε γὰρ διὰ τούτων ὁ Ἀντίοχος τὴν προειρημένην τιθέναι στάσιν¹ καὶ Ἀσκληπιάδην τὸν ἰατρὸν αἰνίττεσθαι, ἀναίρουντα μὲν τὸ ἡγεμονικόν, κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον αὐτῷ γενόμενον. ἀλλὰ περὶ μὲν τῆς τούτου φορᾶς ποικιλωτέρον καὶ κατ’ ἰδίαν ἐν τοῖς ἰατρικοῖς ὑπομνήμασι διεξήλθομεν, ὥστε μὴ ἔχειν ἀνάγκην παλινωδεῖν.

Tali sono dunque le posizioni dei Cirenaici, i quali ridimensionano la portata del criterio ancor più di Platone e dei suoi seguaci: costoro lo facevano risultare dalla combinazione (dell’) autoevidenza e della ragione, mentre essi lo circoscrivono alle sole evidenze e affezioni.

[201] Non distanti dalle convinzioni di costoro sembrano essere quanti identificano il criterio della verità con le sensazioni. Che siano esistiti, infatti, alcuni di questo avviso, è stato reso chiaro dall’academico Antioco, che nel secondo libro dei *Canonici*² scrive testualmente: “un altro, secondo a nessuno in medicina, che s’interessava anche di filosofia, era convinto che le sensazioni fossero apprensioni reali e veritiere, mentre con la ragione non comprendiamo assolutamente nulla”.

[202] Con queste parole, infatti, Antioco sembra alludere al fatto che la posizione summenzionata sia assunta anche da Asclepiade, il medico che aveva eliminato l’egemonico e che visse ai suoi tempi. Ma del pensiero di costui abbiamo trattato con maggiore ricchezza di particolari e appropriatamente nei *Commentari medici*, di modo che non c’è alcuna necessità di tornare sull’argomento.

(Sext. Emp. M. 7,200–202; trad. mia)

1) Da una ricerca sul TLG risulta che l’espressione τιθέναι στάσιν compare solo qui in Sesto Empirico; Bett 2005, 42 così traduce l’intera frase “For in these words Antiochus seems to be laying out the aforementioned position [...]”. Come già altrove in Sesto (e.g. PH 2,48; cfr. anche Plutarch. Cic. 4,2) στάσις indica l’opinione, la posizione filosofica.

2) Bett 2005, 42 traduce il titolo dello scritto di Antioco *On Rules*; nella mia versione italiana ho preferito mantenere il calco del greco, sebbene sia innegabile che Antioco, nell’intitolare così questa sua opera, intendesse riferirsi ai ‘canoni’ (strumenti, criteri, dunque regole) della conoscenza, un’espressione che, originariamente policletea (cfr. Papini 2018), aveva giocato, come è noto, un ruolo decisivo nell’epistemologia ellenistica a partire da Epicuro.

In questo articolo non intendo affrontare esaustivamente il complesso problema dell'epistemologia di Asclepiade confrontandola con le sue dottrine mediche ma, a fronte di studi recenti (mi riferisco principalmente a quelli di Rebecca Flemming e, soprattutto, di David Sedley),³ vorrei limitarmi a esaminare il peculiare rapporto tra Antioco e Asclepiade e, più in particolare, la strategia argomentativa che, a mio giudizio, si nasconde dietro alla menzione del medico di Bitinia nei *Kanonika* in questo passo sestano così controverso e problematico.⁴ Prima di entrare *in medias res*, tuttavia, occorre una premessa metodologica fondamentale: la scarsità e la difficoltà delle testimonianze che qui prenderemo in esame, insieme al loro essere spesso decontestualizzate, non permette di raggiungere certezze dal punto di vista storico. Per questa ragione, le conclusioni cui si perverrà devono necessariamente essere considerate come ipotesi caute e prudenti formulate il più possibile in accordo con i testi.

Purtroppo dei *Kanonika* non conosciamo quasi nulla;⁵ considerando il titolo, l'argomento principale doveva essere il criterio della conoscenza o della verità (κριτήριον τῆς ἀληθείας). Forse qui Antioco passava in rassegna diverse dottrine epistemologiche con la finalità di confutarle e, pertanto, di far emergere la propria posizione filosofica. È probabile che parte di quest'opera avesse una struttura dossografica;⁶ tutto ciò, però, non ci permette di datare i *Kanonika*, il cui titolo non può che ricordare il *Kanon* di Epicuro, uno scritto che il filosofo di Samo dedicò precisamente alla teoria della conoscenza (la cosiddetta 'canonica' o scienza del canone ossia del criterio della conoscenza), come informa Diogene Laerzio (10,30).⁷ Non è possibile stabilire con certezza, dunque, se i *Kano-*

3) Flemming 2012; Sedley 2012.

4) Sul luogo sestano cfr. Polito 1999, 59–61, soprattutto Polito 2006, 321–330 e, da ultimo, Sedley 2012, 91–92.

5) Sebbene Sesto non lo espliciti, anche M. 7,162 (= Antioc. Ascal. 65 Luck = F2 Mette = F2 Sedley), dove è citato Antioco, potrebbe ricondursi ai *Kanonika*.

6) Cfr. Hatzimichali 2012, 29 e già Tarrant 1985, 95.

7) Barnes 1997, 63 e Dillon 1996, 59 escludono fondamentalmente una qualche influenza epicurea sul titolo dello scritto di Antioco. Al contrario, io credo che sia innegabile il fatto che sia stato Epicuro il primo in epoca ellenistica a configurare e a impiegare in termini genuinamente epistemologici questo vocabolo; per tale motivo non reputo opportuno negare del tutto un qualche rapporto tra il *Kanon* e i *Kanonika*.

nika siano stati scritti da Antioco prima o dopo la pubblicazione dei cosiddetti (due) *Libri romani* (87 a. C.) da parte del suo maestro Filone di Larissa, in cui questi sosteneva l'unità dottrina di Platone, in particolare proprio in ambito epistemologico.⁸ Come si apprende dal *Lucullus* (11–12), Cicerone testimonia come l'irritazione di Antioco dopo la pubblicazione dei *Libri romani* fosse non poco virulenta, per questo, come è noto, egli decise di scrivere (verosimilmente già nell'anno 86 a. C.)⁹ un'opera intitolata *Sosus* (dal nome di un filosofo stoico, Soso di Ascalona, suo conterraneo, come si sa da Filodemo)¹⁰ contro Filone.¹¹ A mio parere, per quanto sia necessario mantenere una dose importante di cautela, l'ipotesi che i *Kanonika* siano successivi ai *Libri romani* è piuttosto fondata. Nei *Libri romani* Filone si occupava di legittimare l'unità dottrina di tutta l'Academia soprattutto dal punto di vista epistemologico – come pare apprendersi ancora dal *Lucullus* (18) –, in particolare (1) rifiutando la *katalepsis* così come veniva intesa dagli Stoici e, allo stesso tempo, (2) ammettendo una forma 'debole' di *katalepsis*, il che, in ultima analisi, significa che l'*akatalepsia* non era la categoria generale sotto la quale Filone sussumeva la storia dell'Academia platonica.¹² Antioco avrebbe potuto, quindi, cogliere l'occasione di stendere un'intera opera, i *Kanonika*, appunto, in cui esaminare le diverse posizioni filosofiche in ambito epistemologico (comprese quelle dell'Academia e del suo 'antico' maestro Filone) per discuterle, confutarle e, di conseguenza, per fare emergere la validità della sua dottrina della conoscenza non solo (1) contro quei filosofi che aveva escluso dal 'sincretismo' della sua *vetus Academia*

8) Cfr. Cic. Lucull. 18.

9) Cfr. Brittain 2001, 68.

10) Cfr. Philod. Stoic. Hist. (PHerc. 1018) col. LXXV 1–2 Dorandi. Secondo Glucker 1978, 28 n. 52 è plausibile che fu proprio Soso ad avvicinare Antioco alla filosofia stoica.

11) Se conoscessimo con precisione o anche sommariamente il contenuto del *Sosus* sarebbe perfino possibile essere più sicuri su quello dei *Kanonika* e comprendere meglio il rapporto tra queste due opere. Glucker 1978, 418–420 ha tentato di ricostruire in termini generali e soprattutto sulla base degli *Academica* ciceroniani la struttura generale del *Sosus*. Barnes 1997, 66–68 limita molto la possibilità che il *Sosus* sia la fonte principale delle sezioni degli *Academica* riconducibili ad Antioco; in proposito si vedano anche le osservazioni di Ioppolo 1981, 218.

12) Sui *Libri romani* di Filone e le probabili tesi filosofiche lì contenute cfr. l'ampia disamina offerta da Brittain 2001, 169–219.

(per cui, in estrema sintesi,¹³ sulla ferma base della indiscussa *auctoritas* di Platone, Accademici – fino a Polemone, con l’ovvia esclusione di Arcesilao e degli scettici dell’Accademia – e Peripatetici – in particolare Aristotele e Teofrasto – costituirebbero *una philosophia forma*, pur nella differente terminologia utilizzata,¹⁴ a cui naturalmente vanno aggiunti gli Stoici,¹⁵ come gli Epicurei (considerati come filosofi originariamente ‘non-socratici’), ma anche (2) contro i filosofi scettici dell’Accademia che avevano o negato o, comunque, limitato la possibilità di acquisire effettivamente la conoscenza. Recentemente David Sedley è tornato sulla questione del ‘sincretismo’ di Antioco,¹⁶ ritenendo che esso non segua un unico modello, come generalmente si pensa: secondo lo studioso, dopo la pubblicazione / diffusione dei *Libri romani* di Filone, la visione di Antioco della ‘storia della filosofia’ fu meno sincretistica (quindi più discontinua, ossia più tesa ad accentuare le diversità piuttosto che le analogie tra i differenti indirizzi filosofici) proprio per rifiutare e confutare la tesi filoniana dell’unità dottrina della tradizione epistemologica dell’intera Accademia.¹⁷ Ciò conduce Sedley a datare i *Kanonika* precedentemente all’*affaire* dei *Libri romani* (87 a. C.);¹⁸ in quest’opera Antioco avrebbe rimarcato ed enfatizzato soprattutto le analogie e la continuità della essenziale concordia della tradizione epistemologica interna ed esterna alla filosofia dell’Accademia. I *Kanonika*,

13) Per approfondire questa questione del tutto cruciale mi limito a rinviare a Verde 2019b, di prossima pubblicazione (anche per i necessari riferimenti bibliografici alla ricca letteratura secondaria al riguardo).

14) Cfr. Cic. Varro 17.

15) Cfr. Cic. Lucull. 15–16.

16) Cfr. Sedley 2012, 80–88.

17) Credo che questa proposta interpretativa di Sedley vada chiarita sulla base di un presupposto essenziale: il fatto che la posizione filosofica di Antioco prima dell’anno 87 a. C. fosse più sincretistica lo si può giustificare tenendo presente che, secondo lo studioso, la tendenza stoicizzante di Antioco era già presente negli anni 90 del I sec. a. C., dunque prima dei *Libri romani* di Filone (cfr. Sedley 1981, 70).

18) Sedley 2012, 99–101. Cfr. anche Rawson 1982, 362 (su cui v. Stok 2019, 17–18), Polito 1999, 59–60 e, in particolare, Tarrant 1985, 93–94, per il quale, se la fonte di Sext. Emp. M. 7,141–260 è da identificare con i *Kanonika* (cfr. infra, p. 255 ss.), la lunga sezione sestana sarebbe relativa a un Antioco ancora legato allo scetticismo, in particolare nella sua versione carneadea. Prima di Tarrant già Luck 1953, 53 considerava i *Kanonika* come uno scritto in cui Antioco difendeva lo scetticismo dell’Accademia. Anche Mette 1986–1987, 57 ipotizza che i *Kanonika* precedano il *Sosus*.

quindi, non conterrebbero prese di distanza polemiche dalla *Kehre* scettica cui incorse l'Academia da Arcesilao in avanti. Tutto sarebbe cambiato dopo i *Libri romani*, a partire dal *Sosus*. Tornerò più oltre (v. infra, p. 255 ss.) su questo punto; sin da ora, tuttavia, pur riconoscendo l'acutezza di questa ricostruzione, concluderei che sfortunatamente non mi pare si possiedano nelle fonti testi che siano in grado di corroborare con certezza questa posizione, per questa ragione credo che al riguardo occorra essere più cauti.

2. Venendo finalmente al passo di Sesto Empirico del *Contro i logici*, questa testimonianza è stata molto discussa anche per la sua peculiarità: nell'unico 'frammento' dei *Kanonika* di Antioco troviamo la menzione di un medico (per quanto interessato alla filosofia, come si legge chiaramente) e non di un filosofo *stricto sensu*. È stato anche molto dibattuto il fatto che Sesto asserisca che Asclepiade fosse sostanzialmente coetaneo di Antioco (M. 7,202: κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον αὐτῷ γενόμενον), il che potrebbe anche configurarsi come una deduzione di Sesto stesso (cfr. Stok 2019: 18); la datazione di Asclepiade è una questione molto complessa, tuttavia, se la vita di Antioco di Ascalona si data circa tra il 135/130 e il 68 a. C. (Hatzimichali 2012: 10–11, 28), l'esistenza di Asclepiade, seguendo le argomentazioni di Elizabeth Rawson, potrebbe cadere tra il 170 e il 91 a. C. (sebbene la datazione di Rawson sia stata di recente fortemente messa in dubbio da Fabio Stok a favore della cronologia tradizione che colloca Asclepiade nel I sec. a. C.).¹⁹ Se questa ricostruzione è plausibile, Asclepiade sarebbe più anziano di Antioco di circa trentacinque / quaranta anni e quando il primo morì, il secondo aveva all'incirca una quarantina di anni; non si può escludere che i due si fossero conosciuti, sebbene sia assai difficile provarlo.²⁰ Qualora, poi, non si accettasse la cronologia di Rawson

19) Rawson 1982. Per una diversa e ancora più alta datazione della vita di Asclepiade cfr. Polito 1999, 57 (il *terminus ante quem* della nascita del medico sarebbe il 216 a. C., mentre il *terminus post quem* della morte sarebbe il 120 a. C.). Critica con argomenti convincenti la plausibilità della datazione proposta da Rawson (e anche di quella di Polito) Stok 2019 che, come detto, propende per la cronologia tradizionale che vede l'attività di Asclepiade svolgersi nel I sec. a. C.

20) Si noti che Antioco impiega un tempo storico (ἐπέιθετο) per riferire la posizione di Asclepiade, il che potrebbe far pensare che, quando Antioco scriveva, il medico fosse già morto; questa argomentazione, tuttavia, non è affatto neces-

e si propendesse per “la possibilità che l’attività di Asclepiade si sia prolungata nel I secolo, forse fino alla fine del secondo decennio ... oppure fino al quarto o al quinto ...” (Stok 2019: 19), dunque per una cronologia più bassa rispetto a quella proposta da Rawson, non sarebbe comunque assolutamente da scartare l’eventualità di un contatto tra Antioco e Asclepiade. Che tra i due potesse esserci un qualche rapporto lo si potrebbe evincere dal fatto che, sulla base di un paio di luoghi di Plinio il Vecchio (NH 7,124), Asclepiade sarebbe stato in contatto con Mitridate VI del Ponto (132–63 a. C.), a cui avrebbe perfino dedicato dei *volumina* (Plin. NH 25,6), che sarebbero poi stati tradotti in latino da un liberto di Gneo Pompeo Magno (106–48 a. C.), Leneo (Plin. NH 25,7). Come è noto, anche il *patronus* di Antioco,²¹ Lucio Licinio Lucullo, era stato, insieme a Lucio Cornelio Silla (e naturalmente a Pompeo), uno degli assoluti protagonisti delle guerre mitridatiche e anche dell’assedio di Atene (87 a. C.), che segnò una decisiva vittoria romana. È in questo contesto che si colloca la tradizionale vicenda trasmessa da Strabone (13,1,54)²² e Plutarco (Sull. 26) per cui, dopo l’assedio ateniese, Silla entrò in possesso della biblioteca di Apelicone (contenente τὰ πλείστα τῶν Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου βιβλίων)²³ che portò a Roma e che successivamente fu oggetto di studio da parte del grammatico Tirannione. Alla morte di Silla (78 a. C.) la biblioteca

saria. Se accettassimo la datazione di Rawson, Asclepiade sarebbe morto intorno al 91 a. C., pertanto i *Kanonika* potrebbero anche datarsi a dopo l’anno 87 a. C., quando, appunto, il medico era defunto da qualche anno. Da questo punto di vista, contrariamente a quanto è stato sostenuto (Rawson 1982, 362; Polito 1999, 59–60), l’uso di ἐπέιθετο non implica necessariamente che i *Kanonika* appartengano alla fase scettica della filosofia di Antioco.

21) Cfr. Plutarch. Lucull. 42,3–4; cfr. anche Hatzimichali 2012, 19–20 – che esamina attentamente la relazione (certamente culturale e basata su un sincero interesse per la filosofia, ma anche rispondente a strategie ed esigenze genuinamente politiche) tra Antioco e Lucullo – e Lévy 2012, 299–300.

22) Sulla testimonianza di Strabone cfr. Lindsay 1997 che osserva acutamente come l’affidabilità della notizia straboniana dipenda anche dal particolare interesse di Strabone per le sorti del *Corpus Aristotelicum*, considerata la sua formazione peripatetica. Sul bottino ateniese di Silla cfr. Sassù 2016.

23) Sulle vicende del *Corpus Aristotelicum* la bibliografia è assai ampia: mi limito a rinviare a Dix 2004 e a Tutrone 2013 che offrono un utile e chiaro quadro d’insieme sulla questione. Di grande utilità anche il dettagliato studio di Chiaradonna 2011.

fu ereditata da suo figlio Fausto (che, tra l'altro, era sotto la tutela dello stesso Lucullo);²⁴ da una lettera di Cicerone ad Attico databile alla primavera del 55 a. C. si apprende che la biblioteca era in Campania, verosimilmente a Cuma o nelle sue vicinanze.²⁵ È, inoltre, nota la profonda cura, testimoniata da Plutarco (Lucull. 42,1–2), che Lucullo aveva nei riguardi dei libri. La sua biblioteca si era certamente andata formando e arricchendo a seguito delle sue fortunate campagne militari in Grecia e, anzi, non si può escludere – soprattutto sulla base della tarda ma rilevante testimonianza delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia (6,5,1), che riferisce come tale collezione libraria fosse parte del bottino della guerra pontica – che la biblioteca di Lucullo fosse costituita dai libri dello stesso Mitridate, per quanto il passo di Isidoro non risulti così esplicito al riguardo.²⁶ In particolare da Cicerone sappiamo che la biblioteca di Lucullo era conservata nella sua villa di Tusculum (Cic. Fin. 3,7) e che, come già probabilmente quella di Apellicone / Silla, doveva contenere i trattati aristotelici (*commentarii*: Cic. Fin. 3,10).²⁷

Ho voluto richiamare in breve i dati essenziali di questa vicenda perché non è affatto da escludersi che Antioco avesse frequentato la biblioteca tuscolana di Lucullo;²⁸ malgrado rimanga dubbia (soprattutto se si accoglie la datazione di Rawson per Asclepiade; naturalmente una datazione più bassa al I sec. a. C. farebbe scemare notevolmente tale grado di incertezza, almeno da punto di vista cronologico) la frequentazione di Asclepiade della collezione libraria di Lucullo, se è in qualche modo ragionevole credere all'informazione pliniana per cui Asclepiade avrebbe dedicato a Mitridate dei *volumina*, credo sia lecito chiedersi se questi stessi libri fossero entrati a far parte della biblioteca di Lucullo, dove Antioco avrebbe potuto consultarli. Va da sé che si tratta di una mera ipotesi, tuttavia l'analisi dei testi in nostro possesso mi pare corrobori l'esistenza di una qualche relazione tra Asclepiade e Antioco molto

24) Cfr. Plutarch. Lucull. 4,5. Da Plutarco (Cic. 27,3) si apprende che Fausto era coperto di debiti e che, quindi, dissipò le sue sostanze: ciò potrebbe avere avuto delle conseguenze anche per la biblioteca paterna (cfr. Lindsay 1997, 294).

25) Cic. Att. 4,10; cfr. in proposito ancora Tutrone 2013, 164.

26) Sull'intera questione cfr. Houston 2014, 34–37.

27) Cfr. Dix 2000 e Tutrone 2013, 157–160.

28) Cfr. al riguardo Tsouni 2018 ed ead. 2019, 22–24.

verosimilmente fondata più su di un interesse teorico-dottorinario²⁹ che su di un rapporto personale (che, tuttavia, non si può escludere). Questa relazione è testimoniata da Sesto Empirico, malgrado molti siano gli aspetti problematici, anche di carattere cronologico, che sussistono.

3. Mantenendo sullo sfondo queste premesse, è bene tornare alla testimonianza di Sesto, che è l'oggetto centrale di questo studio. Il filosofo scettico si sta occupando del criterio della conoscenza e, più in particolare, delle divergenze tra i filosofi circa il criterio della verità. Questa lunga sezione inizia a M. 7,29 con la nota duplice definizione del criterio (pratico ed epistemologico) e si conclude con il § 262. Mentre nei §§ 49–88 Sesto si occupa dei filosofi che hanno negato l'esistenza del criterio, ai §§ 89–140 l'argomento concerne, invece, quei pensatori – in particolare i 'fisici presocratici' – che ne hanno ammesso l'esistenza e, anzi, la necessità.³⁰ A partire da M. 7,141 fino al § 260 Sesto si dedica all'esame dei filosofi successivi a Socrate iniziando da Platone (nella fattispecie Sesto menziona il *Timeo*) e terminando con gli Stoici; tali pensatori condividono l'importanza del criterio identificandolo ora con il *logos*, ora con la

29) In un articolo recente Fabio Stok (Stok 2015, 64–66; cfr. anche Vallance 1993, 700) si occupa di indagare se la medicina di Asclepiade – improntata a un convinto materialismo vicino all'atomismo epicureo – fosse in qualche modo compatibile o quanto meno conciliabile con il platonismo professato a Roma dalla scuola filosofica dei Sextii (da Dioscoride – *De materia medica* I praef. p. 1,16–20 Wellmann 1958 – sappiamo dell'orientamento asclepiadeo di Sextius Niger, figlio di Quintus Sextius, fondatore della scuola). Per provare la connessione tra Asclepiade e il Platonismo Stok menziona la testimonianza sestana sui *Kanonika*, concludendo che la relazione tra Asclepiade e Antioco non è casuale ma mostra quei "tratti comuni fra la medicina di Asclepiade e l'orientamento platonico del I sec. a. C., nonostante il materialismo da lui professato" (65). Al riguardo si veda anche Polito 2013 che accentua il rapporto di Asclepiade con Eraclide Pontico.

30) Secondo Sedley 1992, 29–34 la fonte di M. 7,89–140 potrebbe essere identificata con Posidonio e verosimilmente con il suo Περὶ κριτηρίου, di cui si ha notizia da Diogene Laerzio (7,54 = Posid. F42 Edelstein-Kidd). Lo studioso, inoltre, sulla base della trattazione del criterio stoico, ipotizza che quest'opera posidoniana possa essere considerata "a reply to Antiochus" (34), quindi una replica (polemica) proprio ai *Kanonika*, che costituirebbero la fonte di M. 7,141–260. Più nel dettaglio, Sedley (24–25) è del parere che la fonte diretta dell'intera sezione sestana sul criterio (M. 7,46–262) sia Enesidemo che, a sua volta, probabilmente consultò le opere sul criterio della conoscenza di Posidonio e Antioco.

sensazione, con l'*enargeia* o autoevidenza, con il *nous* oppure con la rappresentazione catalettica, come nel caso degli Stoici. Vi sono pochi dubbi sul fatto che l'*enargeia* costituisca la nozione centrale (anche se non esclusiva, si badi) di questa sezione sestana. È propriamente in tale contesto che si colloca l'unica citazione esplicita e diretta dai *Kanonika* di Antioco. Sesto (M. 7,200) ritiene che, mentre Platone considerava il criterio come 'composto' di *enargeia* e *logos* (cfr. M. 7,141), i Cirenaici lo limitavano alle cose evidenti e alle affezioni (*pathe*). Dopo aver menzionato i Cirenaici, in una sorta di *variatio* (o digressione) rispetto alla consueta modalità sestana di procedere nel rendiconto dossografico, Sesto, per trattare di quei filosofi che identificavano il criterio della verità con le sensazioni, riporta una citazione *verbatim* (ῥητῶς) dei *Kanonika*, mettendo in luce come il fatto che vi siano filosofi che abbraccino questa posizione (criterio = *aistheseis*) è reso noto e confermato proprio da Antioco nel II libro del suo scritto di carattere epistemologico. Riporto ancora una volta, per mera comodità, il contenuto della citazione: "un altro, secondo a nessuno in medicina, che s'interessava anche di filosofia, era convinto che le sensazioni fossero apprensioni reali e veritiere, mentre con la ragione non comprendiamo assolutamente nulla".

Esaminiamo, per prima cosa, questo testo; Antioco non fa alcun nome (scrive, infatti, un apparentemente generico ἄλλος δέ τις) e già questo risulta problematico. Sarebbe utile chiedersi se Antioco nella sua opera menzionasse direttamente il nome di Asclepiade; io ritengo che ciò sia alquanto probabile, sebbene non si possa scartare la possibilità che Antioco avesse preferito non menzionare Asclepiade, perché fare il nome di questo medico, ἐν ἰατρικῇ [...] οὐδενὸς δεύτερος, sarebbe stato superfluo. Sesto, verosimilmente, o cita un luogo dove Antioco ha deciso di non fare esplicitamente il nome del medico che, forse, veniva fatto successivamente (o altrove), oppure Sesto stesso (o la sua fonte) non conosce o non ha sottomano integralmente i *Kanonika*. Come che sia la questione, tale citazione priva di nome permette a Sesto di intervenire direttamente, affermando (1) che la persona a cui alluderebbe Antioco sarebbe Asclepiade e (2) che proprio di questo medico egli si occupò con dovizia di particolari in un'altra sua opera, i *Commentari medici* (ἐν τοῖς ἰατρικοῖς ὑπομνήμασι), che purtroppo non ci sono pervenuti.³¹ Oc-

31) Su questo scritto perduto di Sesto cfr. Spinelli 2016, 278 e 283.

cupandosi con ogni probabilità del ruolo delle sensazioni in ambito di teoria della conoscenza, Antioco richiama una personalità che non solo non era seconda a nessuno in campo medico, ma era anche interessata alla filosofia (*ἀπτόμενος δὲ καὶ φιλοσοφίας*). Questa precisazione è essenziale: se si tratta di Asclepiade, come dichiara Sesto, da un lato, è senz'altro vero che la 'fisica medica' di Asclepiade fosse in qualche modo legata a o dipendente da alcuni indirizzi filosofici (in prima istanza l'atomismo di Epicuro, come non poche testimonianze di Galeno – per quanto polemiche – mostrano chiaramente,³² senza tralasciare, però, né Eraclide Pontico né Stratone di Lampsaco),³³ dall'altro, Antioco in un'opera sull'epistemologia – un tema, pertanto, di peculiare pertinenza filosofica – non poteva limitarsi a citare un medico che non avesse qualcosa a che fare con la filosofia tradizionalmente intesa, evidentemente per non 'squalificare' il tono complessivo del suo discorso. Secondo il medico-filosofo citato da Antioco le sensazioni (*αἰσθήσεις*) sarebbero apprensioni (*ἀντιλήψεις*) realmente esistenti e veritiere (*ὄντως καὶ ἀληθῶς*). L'uso dei due avverbi *ὄντως* e *ἀληθῶς* ha un valore semantico assai forte, al fine di rimarcare al di là di ogni dubbio la netta veridicità delle sensazioni. Il termine *antilepsis* – presente in Platone solo due volte –,³⁴ grazie a un passo di Plutarco³⁵ e, in particolare, a un luogo dell'opera il cui titolo congetturale è *Sulle sensazioni* (*Περὶ αἰσθήσεων*) attribuibile a Filodemo di Gadara (ormai con qualche certezza in più)³⁶ e conservata dal PHerc. 19/698,³⁷ è un vocabolo molto probabilmente proprio della gnoseologia epicurea:³⁸ le testimonianze di Plutarco e Filodemo (?) riportano questo termine in contesti relativi alla dottrina epicurea delle sensazioni, il che non può essere un caso. La citazione di Antioco, infine, si conclude con l'affermazione se-

32) Cfr. e.g. Gal. Ther. ad Pis. 14,250 Kühn; cfr. anche De morb. diff. 6,839–840 Kühn.

33) Per quanto le opinioni siano alquanto discordanti e spesso perfino opposte, mi limito a rinviare alla monografia di Vallance 1990, agli studi Polito 2006, Leith 2009 e 2012, nonché a Serangeli 2017 e Verde 2019a per una complessiva disamina delle influenze filosofiche sulla medicina asclepiadea. Cfr. anche infra, n. 52.

34) Plat. Phaed. 87a; Soph. 241b.

35) Plutarch. Adv. Col. 1109D (= 250 Usener).

36) Cfr. Del Mastro 2014, 41.

37) [Philod.] [Sens.] col. XXXII 12 Monet.

38) Cfr. Rispoli 1983, 99 n. 70; di diverso avviso Isnardi Parente² 1983, 303 n. 1.

condo la quale, per il medico-filosofo, con il *logos* non sarebbe possibile afferrare / comprendere (καταλαμβάνειν) assolutamente (ὄλως) nulla; anche in questo caso non solo l'avverbio utilizzato è rilevante (specialmente se lo si confronta con quelli immediatamente precedenti, ὄντως e ἀληθῶς), ma il verbo καταλαμβάνειν ha un notevole peso teorico, dato che non può che ricordare la *phantasia kataleptike* stoica e, dunque, l'atto stesso della comprensione (*katalepsis*) e della concreta e verace possibilità della conoscenza.

Pur non essendo questa la sede idonea per trattare estesamente dell'epistemologia asclepiadea, come già ribadito, la testimonianza sestana è molto problematica qualora la si volesse confrontare con le altre fonti relative alla medicina di Asclepiade. Senza scendere nei dettagli di questo problema (che rimane aperto), è noto come alla base della dottrina medica asclepiadea vi siano delle masse 'fragili', dunque divisibili (*ogkoi*), e degli interstizi vuoti definiti come pori (*poroi*). Il rapporto tra Asclepiade e la tradizione atomista, in particolare la fisica di Epicuro, è stato indagato dai notevoli contributi di David Leith; lo studioso ha mostrato convincentemente quanto profondo sia il debito che Asclepiade contrae con Epicuro proprio in merito a nozioni cruciali (per il medico), quali, appunto, gli *ogkoi*, il vuoto e i pori. Tali *ogkoi* (come i pori, del resto) sono λόγῳ θεωρητά,³⁹ ossia, alla lettera, osservabili, dunque conoscibili con la ragione, non cadendo sotto il dominio dei sensi. Questo significa che Asclepiade attribuiva al *logos* una funzione fondamentale: senza il *logos* i corpuscoli non sarebbero conoscibili. Ciò che, a mio avviso, risulta molto problematico, quindi, è proprio il confronto con il passo di Sesto Empirico che qui analizziamo.⁴⁰

39) Cfr. e.g. Sext. Emp. M. 3,5 (è notissimo che si tratti di un'espressione usata anche da Epicuro, per esempio, nell'Epistola a Erodoto 47 e 62; tale nozione epicurea venne poi impiegata da Erasistrato: cfr. Vegetti 2018, 271, nonché, più in generale, Grimaudo 2018). In quella che va considerata la testimonianza non galenica più dettagliata sul corpuscolarismo asclepiadeo, Celio Aureliano (V sec. d.C.), nel I libro delle *Celeres passionnes* (1,14,105; p. 80 Bendz 1990–1993) testimonia come i *corpuscula* di Asclepiade siano *intellectu sensa*.

40) Cfr. già Polito 2006, 328. Lo studioso (327–329) offre una suggestiva ipotesi di riconciliazione tra sensi e ragione nella gnoseologia asclepiadea, fondata sulla cooperazione / convergenza di sensazione e ragione, entrambe dipendenti da processi fisici. Cfr. anche Declava Caizzi 1988, 459–470 in particolare sulla testimonianza sestana di M. 8,7.

La problematicità di questa testimonianza conduce direttamente ad almeno due conclusioni: (1) o Antioco non si sta riferendo ad Asclepiade, come, al contrario, sembrerebbe pensare Sesto, seppure con una certa titubanza, come mostra l'uso di ἔοικε, (2) oppure difficilmente la citazione sestana da Antioco può essere ritenuta una testimonianza davvero affidabile per ricostruire storicamente l'epistemologia asclepiadea. Pur sempre con una certa prudenza, mi sentirei di escludere la prima soluzione: se a Sesto – che aveva una conoscenza dettagliata di Asclepiade, come egli stesso afferma – pare che Antioco si riferisse propriamente al medico di Bitinia, non mi sembra che vi siano motivazioni cogenti per dubitarne, anche considerando, come abbiamo visto in precedenza (v. supra, p. 247 ss.), che la relazione tra Antioco e Asclepiade non risulta essere così peregrina alla luce dell'interazione tra filosofia e medicina particolarmente vivace nella tarda età ellenistica, come ha mostrato lucidamente Rebecca Flemming.⁴¹ Nel secondo caso, invece, ci troveremo di fronte a una precisa strategia argomentativa di Antioco; prima di approfondire questo punto, del tutto decisivo, esaminiamo le righe sestane subito successive alla citazione dei *Kanonika*.

Sesto scrive che Antioco sembra (ἔοικε) riferirsi al medico Asclepiade, di cui il filosofo scettico aveva trattato dettagliatamente e appropriatamente (ποικιλώτερον καὶ κατ' ἰδίαν) in un'altra sua opera (ἐν τοῖς ἰατρικοῖς ὑπομνήμασι). Usualmente questa testimonianza sestana (che, tra le altre cose, sembra contraddire quanto si legge in M. 7,91 e in M. 8,7, dove Asclepiade viene presentato come critico della veridicità della sensazione [sic!]) è interpretata in stretta connessione con l'eliminazione dell'egemonico, la parte centrale e direttiva dell'anima,⁴² da parte di Asclepiade, confermata anche da altre fonti⁴³ e da Sesto stesso subito dopo. Non sappiamo se Antioco intendesse effettivamente riferirsi all'eliminazione dell'egemonico da parte di Asclepiade; certo è che è Sesto, per così dire, a interpretare in questo modo il passo di Antioco. È Sesto, insomma, a spiegare che è probabile che Antioco si stesse riferendo proprio ad Asclepiade

41) Flemming 2012.

42) Cfr. Diog. Laert. 7,133 che testimonia come, secondo gli Stoici, questa fosse considerata una tematica di pertinenza dei medici e non solo dei filosofi.

43) Cfr. Tertull. De an. 15,2–3 (Test. 12 Podolak) che dipende dal Περὶ ψυχῆς di Sorano di Efeso; cfr. anche Flemming 2012, 55 e n. 2.

non solo perché i due erano contemporanei – altra questione controversa, come abbiamo già visto (v. supra, p. 246 ss.) –, ma anche perché il medico aveva rifiutato l'esistenza della parte direttiva dell'anima, ossia dell'egemonico. Non credo che questo punto fosse direttamente esplicitato da Antioco nella sua opera; l'egemonico, infatti, ricopriva un ruolo decisivo nella filosofia stoica, che il sincretismo di Antioco tendeva fondamentalmente (anche se non integralmente)⁴⁴ ad abbracciare.⁴⁵ Di conseguenza ad Antioco non sarebbe convenuto riferire apertamente che Asclepiade – che pure egli citava in termini positivi – rifiutava l'esistenza della parte direttiva dell'anima, a cui gli Stoici attribuivano un ruolo essenziale che difficilmente Antioco poteva minimizzare. Inoltre, se l'eliminazione asclepiadea dell'egemonico fosse stata presente nei *Kanonika*, ammesso e non concesso che Sesto (o la sua fonte) conoscesse direttamente tutta l'opera, il filosofo scettico non avrebbe avuto la necessità di ribadire ulteriormente il rifiuto dell'egemonico da parte di Asclepiade.

4. Avendo esaminato il contenuto del passo che, specialmente sulla base del confronto con altri luoghi paralleli (dentro e fuori Sesto), è risultato non poco controverso, diversi sono stati i tentativi di comprensione di questo testo; a mio parere, esso risulta così problematico perché lo si vuole considerare come una testimonianza a tutti gli effetti oggettiva e fededegna su Asclepiade. In realtà, è molto probabile che dietro questi paragrafi operino fortemente almeno due strategie argomentative con differenti finalità: quella di Antioco, che parrebbe riferirsi ad Asclepiade, e quella di Sesto Empirico, che cita l'opera di Antioco e che è soprattutto interessato ad Asclepiade per ragioni connesse alla medicina.⁴⁶ Roberto Polito ha sostenuto che in questo testo Antioco, interessato

44) Cfr. Cic. Lucull. 133.

45) Dillon 1996, 68 ritiene che Antioco polemizzi con Asclepiade esattamente perché il medico aveva eliminato l'egemonico; secondo lo studioso, pertanto, la critica di Antioco dovrebbe essere considerata dalla prospettiva genuinamente stoica.

46) Sedley 1992 è del parere che Enesidemo stesso – che, secondo lo studioso, è la fonte diretta dell'intera sezione sul criterio di M. 7 (v. supra, n. 30) – poteva essere particolarmente interessato alla figura di Asclepiade: “it looks as if Aenesidemus, who was clearly exceptionally interested in his contemporary Asclepiades, was struck by a passing allusion in Antiochus' book, and preserved it verbatim as evidence for his conjecture that Asclepiades was meant” (46).

alla sensazione come criterio di verità privo di ragione, avrebbe preferito citare Asclepiade piuttosto che Epicuro per motivi polemici: Asclepiade sarebbe più coerente di Epicuro perché farebbe completamente (ὄλως) a meno della ragione.⁴⁷ Da questa prospettiva esegetica, l'intento di Antioco sarebbe polemico nei riguardi di Epicuro. Diversa, invece, l'interpretazione di David Sedley che reputa la lunga sezione sestana di M. 7,141–260 come dipendente dai *Kanonika* di Antioco.⁴⁸ In quest'opera, secondo lo studioso – che, come abbiamo ricordato, ritiene che, prima dei *Libri romani* di Filone (87 a. C.), il filosofo di Ascalona avrebbe accentuato la continuità epistemologica dei diversi indirizzi filosofici e che proprio a questo periodo apparterrebbero i *Kanonika* – Antioco avrebbe incluso perfino i Cirenaici (M. 7,90) e gli Epicurei (M. 7,203): i primi, perché originariamente socratici, i secondi, perché, per via del loro edonismo, sarebbero in stretta relazione con i Cirenaici (e, quindi, sarebbero anche loro *grosso modo* dei socratici). La posizione di Asclepiade sarebbe solo incidentalmente e in maniera non rilevante (si limiterebbe a essere un *obiter dictum*) riferita da Antioco che, tuttavia, stando a Sesto, non cita esplicitamente il nome del medico, cosa che, invece, viene fatta da Sesto stesso per i suoi innegabili interessi medici e per averne estesamente trattato altrove. Secondo Sedley: “His [scil. di Asclepiade] intrusive occurrence at precisely this point in Sextus’ discourse is most simply explained by the hypothesis that the quoted remark occurred at the corresponding point in the source text for the surrounding material. If so, that source text was Antiochus’ *Canonica*” (92).

A mio giudizio, la questione è più complessa; non credo che la citazione di Asclepiade sia incidentale o sia una semplice allusione poco rilevante ma ritengo, con Polito, che abbia un preciso scopo polemico molto probabilmente antiepicureo. È verosimile che nei *Kanonika* Antioco si fosse occupato nel dettaglio del criterio della *enargeia / perspicuitas* (ossia dell'autoevidenza percettiva), del tutto centrale nella sua epistemologia (a n c h e in funzione antiscettica).⁴⁹

47) Polito 2006, 324–325. Naturalmente in Epicuro la sensazione è *alogos* (Diog. Laert. 10,31) ma il *logismos* ricopre un ruolo decisivo nel processo conoscitivo.

48) Sedley 2012, 88–93 (cfr. già Sedley 1992, 44–55); contra, con buone ragioni, Brittain 2012, 110–113. Cfr. anche Barnes 1997, 65.

49) Cfr. Cic. Lucull. 45–46, nonché Görler 2004, 77–86 e, più in generale, Ierodiakonou 2012.

Forse non è un caso che, trattando del potere conoscitivo della sensazione (direttamente connesso all'*enargeia*), Antioco preferisse riferirsi (comunque in maniera tendenziosa e non storicamente oggettiva, ossia piegata ai suoi scopi) ad Asclepiade: non solo perché in questo modo il filosofo Epicuro (che Antioco, come è noto, estromette completamente dal suo cosiddetto 'sincretismo' filosofico) sarebbe stato screditato dal medico Asclepiade quanto a coerenza teorica (come afferma Polito), ma anche perché Antioco aveva tutto l'interesse di non essere tacciato di epicureismo – cosa che, non a caso, gli Accademici scettici facevano⁵⁰ e, pertanto, di

50) Cfr. Cic. Lucull. 79. Solo di passaggio segnalò che Acosta Méndez / Angeli 1992, 100–102 ipotizzano che tra l'epicureo Zenone di Sidone e Antioco vi fosse stata una polemica circa l'interpretazione della figura di Socrate (ringrazio Giuliana Leone per questo riferimento bibliografico). In breve la definizione di *scurra Atticus* (Cic. ND 1,34, 93 = Zeno 9 Angeli / Colaizzo) che Zenone affibbiava in latino a Socrate si potrebbe comprendere come reazione del filosofo epicureo alla riproposizione del Socrate scettico da parte di Antioco (per quanto i due studiosi ammettano che il rapporto di Antioco col socratismo rimanga ambiguo). Ciò rientrerebbe perfettamente nella tipica polemica della tradizione epicurea nei riguardi di Socrate (su cui cfr. ora Campos-Daroca 2019). Il passo che solitamente si cita è Varro 16 – in cui Varrone / Antioco tratta del socratico sapere di non sapere – solitamente contrapposto a Lucullus 15 – in cui Lucullo / Antioco enfatizza (“dogmaticamente”, si potrebbe aggiungere) la natura ironica della confessione di ignoranza di Socrate. È stato sostenuto (Long 1988, 158 n. 28; per una diversa interpretazione cfr. Sedley 2012, 82–84) che il passo del *Varro* potrebbe riflettere la fase scettica di Antioco in cui risultava manifesta la sua approvazione dell'esegesi di Arcesilao di Socrate (Varro 45). Senza scendere nei dettagli della questione, devo confessare che l'ipotesi di Acosta Méndez / Angeli 1992 non mi appare troppo convincente non solo (e tanto) perché non abbiamo prove o indizi concreti della polemica di Zenone con Antioco, ma soprattutto perché mi sembra che asserire che Antioco avrebbe riproposto l'immagine del Socrate scettico à la Arcesilao sia forse eccessivo e poco plausibile, malgrado il suo discepolato presso Filone testimoniato da Lucullus 69. In proposito non va dimenticato che nel passo del *Varro* è vero che viene attribuita a Socrate la confessione di ignoranza (ma ciò non conduce direttamente / necessariamente all'esegesi scettica della filosofia socratica), ma è altrettanto vero che immediatamente dopo Varrone / Antioco valorizza alcuni aspetti “dogmatici” del magistero di Socrate nel campo dell'etica (privilegiato dal filosofo, come Varrone afferma subito all'inizio del suo discorso: cfr. Varro 15, nonché Tsouni 2019, 41–43) quale la lode e la cura della virtù, aspetti che, a detta dello stesso Varrone, si ritrovavano nei libri dei Socratici e, *maxime* (Varro 16), in Platone. Si vede bene, pertanto, come, ferma restando l'ardua difficoltà della questione, Varrone / Antioco preferisca enfatizzare quei caratteri eticamente forti e ben consolidati del pensiero socratico rintracciabili soprattutto in Platone senza nulla (o quasi) concedere all'interpretazione scettica di Socrate.

difendersi da questa accusa rischiosa e infamante. Questo mi pare essere il punto centrale dell'intera questione. Quando Sesto in M. 7,201 inizia a occuparsi, dopo i Cirenaici, di quei filosofi che reputavano le sensazioni essere criterio della verità, ci si aspetterebbe immediatamente la menzione di Epicuro.⁵¹ Il fatto che Sesto preferisca menzionare, prima di Epicuro, Antioco che, a sua volta, riporta verosimilmente la posizione di Asclepiade è del tutto casuale? È altrettanto casuale che venga citato Asclepiade che studi recenti (Leith 2009 e 2012)⁵² confermano la sua notevole vicinanza all'atomismo epicureo? Per dare una risposta a queste domande, vorrei riportare di seguito due passi dal *Lucullus* di Cicerone; il primo concerne proprio il discorso di Lucullo, portavoce di Antioco:

Ordiamur igitur a sensibus. Quorum ita clara iudicia et certa sunt, ut, si optio naturae nostrae detur et ab ea deus aliqui requirant contentane sit suis integris incorruptisque sensibus an postulet melius aliquid, non videam quid quaerat amplius. Nec vero hoc loco expectandum est dum de remota inflexo aut de collo columbae respondeam; non enim is sum qui quidquid videtur tale dicam esse quale videatur; Epicurus hoc viderit et alia multa. Meo autem iudicio ita est maxima in sensibus veritas, si et sani sunt ac valentes et omnia removentur quae obstant et impediunt.

Comincio dunque dai sensi. I loro giudizi sono così chiari e sicuri che, se alla nostra natura umana fosse concessa una facoltà di scelta e un qualche dio le chiedesse se ella sia contenta dei propri sensi – dico di sensi integri e intatti – oppure chieda qualcosa di meglio, – non vedo davvero che potrebbe richiedere di più. Non ci si deve aspettare, però, che io in questo luogo dia le mie risposte sul 'remo piegato' o sul collo della colomba: difatti, non sono mica uno che asserisca che qualunque

51) Tarrant 1985, 95–96, occupandosi della testimonianza sestana sui *Kanonika*, pur ammettendo che quest'opera dovesse avere anche un carattere dossografico, ritiene che il passo di Sesto “does not seem to be an integral part of the structure of the doxography” (95), proprio perché, secondo un tipico criterio dossografico, Epicuro doveva seguire la posizione dei Cirenaici. A mio giudizio, invece, il luogo sestano potrebbe, comunque, derivare dalla parte dossografica dei *Kanonika* (ammesso che quest'opera ne avesse una) e il fatto che (forse) prima (o al posto) di Epicuro Antioco preferisse menzionare Asclepiade non è affatto casuale ma persegue una precisa strategia filosofica.

52) Segnalo anche lo studio di Pearcy 2012 sulla probabile influenza che Asclepiade esercitò sul *De morte* di Filodemo di Gadara, in particolare circa la percezione del dolore in relazione al morire. Se tale influenza vi fu effettivamente, Filodemo doveva considerare la medicina asclepiadea vicina o quanto meno essenzialmente compatibile con l'atomismo di Epicuro.

cosa ci appaia è tale quale appare; lasciamo che su questo punto e su molti altri se la veda Epicuro. Io, per conto mio, sono del parere che nei sensi ci sia per l'appunto una somma verità, se sono sani e validi, e se viene rimosso tutto ciò che fa ostacolo e dà impedimento.

(Cic. Lucull. 19; trad. Del Re)

Riporto, infine, la replica di Cicerone, portavoce dell'Accademia scettica, in particolare dell'Accademia di Carneade e Clitomaco, proprio sulla presunta veridicità dei sensi:

Quid ergo est quod percipi possit, si ne sensus quidem vera nuntiant? Quos tu, Luculle, communi loco defendis. Quod ne id facere posses, idcirco heri non necessario loco contra sensus tam multa dixeram; tu autem te negas infracto remo neque columbae collo commoveri. Primum cur? Nam et in remo sentio non esse id quod videatur, et in columbae pluris videri colores nec esse plus uno. Deinde nihilne praeterea diximus? 'Maneant illa omnia; iaceat ista causa; veracis suos esse sensus dicit (Epicurus)'. Igitur semper auctorem habes, et eum qui magno suo periculo causam agat; eo enim rem demittit Epicurus, si unus sensus semel in vita mentitus sit, nulli umquam esse credendum.

Dunque che cosa si può percepire, se neppure i sensi riferiscono la verità? Tu, Lucullo, li difendi con argomenti che sono luoghi comuni; e io, proprio perché tu non ne facessi la difesa, avevo detto ieri tante cose contro i sensi stessi in un momento in cui ciò non era necessario. Nondimeno, tu dichiari che non ti commuovono né il remo spezzato né il collo della colomba. In primo luogo, ti domando: perché no? Infatti, nel caso del remo, mi accorgo che non è reale ciò che sembra; e nel caso della colomba avverto che si vedono diversi colori, mentre non ce n'è che uno solo. E poi, forse noi non abbiamo detto niente di più, in aggiunta a questo? 'Restino pure' direte voi 'tutte quelle obiezioni: si potrà a ogni modo lasciar cadere codesta causa: Epicuro dice che i suoi sensi sono veraci'. Sicché tu hai sempre a disposizione un'autorità, e un'autorità che sostiene la causa con grande suo rischio! Difatti, Epicuro stesso spinge poi a tal segno il suo ragionamento da affermare che, se uno dei sensi ha mentito anche una volta sola nel corso di una vita umana, non bisogna creder mai a nessuno dei sensi.

(Cic. Lucull. 79; trad. Del Re, leggermente modificata; enfasi mie)

Lucullo enfatizza il potere conoscitivo e veritativo dei sensi – se e solo se sono integri e intatti, beninteso –⁵³ per il fatto che la sensa-

53) Sul rilievo assunto nella tradizione epicurea dall'integrità dei sensi cfr. e. g. Lucret. DRN 4,511–521 e 553–562; sul medesimo tema ma dal versante dei νεώτεροι Στωϊκοί (Sext. Emp. M. 7,25–257) – verosimilmente filosofi stoici contemporanei di Carneade o a lui posteriori – cfr. lo studio di Alesse 2018, nonché Brittain 2012, 105,

zione è alla base della *enargeia*, ossia di quella *perspicuitas* o *evidentia* che rappresenta il criterio fondamentale dell'epistemologia di Antioco.⁵⁴ Rimarcando l'integrità dei sensi e il supporto necessario che a questi proviene dall'*exercitatio* e dall'*ars*, come Cicerone sottolinea altrove (Lucull. 20),⁵⁵ Lucullo / Antioco prende nettamente le distanze da Epicuro. Ciò risulta chiaro anche quando si dice esplicitamente che l'affermazione della veridicità dei sensi non debba affatto sposarsi con quella per cui qualunque cosa ci appaia è tale quale appare, che è esattamente la posizione di Epicuro: Diogene Laerzio (10,32), è noto, asserisce che, secondo il filosofo di Samo, perfino le visioni (*phantasmata*) dei pazzi e quelle dei sogni sono vere.⁵⁶ Certamente, però, non si può affatto concludere che l'*enargeia* di Antioco si fondasse esclusivamente sulle sensazioni, che pure ricoprono un ruolo essenziale: Lucullo, più oltre (Lucull. 30), richiama l'attenzione sul fatto che la *mens* è alla base del *sensus* e che, anzi, è essa stessa *sensus* (*sensuum fons est atque etiam ipsa sensus est*): ciò significa che la *mens* si serve dei sensi per il raggiungimento della conoscenza.⁵⁷ Lucullo, pertanto, cerca di chiarire

che rimarca – non senza ragione – una ben precisa prossimità tra la testimonianza setana di M. 7,257–260 e la gnoseologia di Antioco. Sull'assenza di impedimenti come una delle condizioni delle rappresentazioni probabili / persuasive secondo Carneade e Clitomaco cfr. rispettivamente Cic. Lucull. 33 e 104 (al riguardo si veda Ioppolo 2017).

54) Cfr. Cic. Lucull. 17. Sottolinea adeguatamente il ruolo del sensismo in funzione anticettica nella filosofia di Antioco già Bignone ²1973, I 49, nonché Dal Pra 1989, 331–332.

55) Cfr. anche Glucker 1978, 400–401.

56) Per approfondire questo punto, cfr. Verde 2018.

57) Cfr. Cic. Lucull. 31 (si veda anche il contenuto di Sext. Emp. M. 7,143–144, la cui attribuzione ad Antioco rimane, in ogni caso, piuttosto controversa); ciò è ancora più chiaro e forte nel Varro (30–31), dove, Varrone / Antioco, pur riconoscendo che il *iudicium veritatis* si costituisca a partire dai sensi, afferma che solo la *mens* è l'autentico criterio della verità. Solo rapidamente, occorre notare come, in questa sezione del Varro, rispetto ai passi 'paralleli' del *Lucullus*, il ruolo della sensazione sembra meno importante in confronto all'azione della *mens*. Per una ricostruzione complessiva dell'epistemologia di Antioco cfr. Brittain 2012. In un pregevole studio sulla *epistemonike aisthesis* ammessa dallo stoico Diogene di Babilonia secondo il resoconto del *De musica* di Filodemo (col. 34 Delattre = Diog. Babyl. SVF III 61) Rispoli 1983, 97 ipotizza che il filosofo epicureo dedichi nel suo trattato di argomento musicale uno spazio considerevole alla confutazione di questa dottrina, "vecchia di almeno un secolo", in quanto, così facendo, intendeva combattere, in realtà, tesi

immediatamente come la sua posizione non coincida affatto con quella di Epicuro. I suoi avversari scettici dell'Academia non si lasciano sfuggire l'opportunità di attaccarlo proprio su questo punto. Secondo costoro, infatti, Antioco, nella difesa della *vis* dei sensi, ha dalla sua parte non l'*auctoritas* di Platone – come aveva dichiarato nel *Varro* (§ 17) – ma quella di un altro *auctor*: Epicuro!

Per convalidare il peculiare statuto gnoseologico della sua *enargeia*, in cui sensazione e ragione convergono, Antioco deve assolutamente allontanare da sé l'accusa scettico-academica di essere (più o meno nascostamente) un seguace di Epicuro, la cui filosofia aveva eliminato dal suo 'programma sincretistico'. Certamente gli scettici dell'Academia non condividono l'idea che i sensi possano condurre alla verità o contribuire all'ottenimento della conoscenza (di qui le loro argomentazioni del 'remo spezzato' e del 'collo della colomba', di cui, non a caso, Antioco si rifiuta di occuparsi): le sensazioni, infatti, sono fallaci. Secondo Antioco, al contrario, la *perspicuitas* "ha una forza abbastanza grande per indicare di per se stessa le cose che sono così come sono" (Lucull. 45: *magnam habet vim, ut ipsa per sese ea quae sint nobis ita ut sint indicet*; trad. Del Re). Ora, Antioco, per legittimare la sua *enargeia*, per un verso, non poteva ammettere che le sensazioni fossero deboli o fallaci (questa è, infatti, la posizione scettica), per un altro, non poteva riconoscere

che circolavano alla sua epoca e, probabilmente, proprio la posizione di Antioco di Ascalona. Secondo la studiosa Antioco avrebbe ripreso la "sensazione scientifica" di Speusippo (cfr. Sext. Emp. M. 7,145–146 = 34 Isnardi Parente = F 75 Tarán; cfr. Cambiano 2011 e Dillon 2018, 45–46) – da cui, verosimilmente, Diogene stesso derivò il concetto di *epistemonike aisthesis*, che poi applicò all'ambito musicale (cfr. Delattre 1993 e Brancacci 2018, 290–297) – in funzione antiscettica. A mio modo di vedere, si tratta di un'ipotesi che va valutata attentamente (soprattutto relativamente all'epistemologia di Antioco e al suo rapporto con quella speusippea) e che non può essere rigettata. Allo stesso tempo, però, non mi sentirei di escludere un'ipotesi alternativa (che non necessariamente è incompatibile con quella appena menzionata); mi chiedo, infatti, se Filodemo, polemizzando con la sensazione scientifica di Diogene di Babilonia in un contesto genuinamente musicale, non abbia voluto criticare anche alcuni filosofi epicurei i quali, sulla base della preziosa testimonianza di Cicerone (Fin. 1,31; cfr. in merito Tsouna 2007a, 17, Tsouna 2007b, 393–397 e Warren 2016), erano, per così dire, più "razionalisti" e, invece di servirsi della mera sensazione per provare che il piacere è da ricercare di per sé e di per sé il dolore è da evitare, preferivano affidarsi alla ragione (*ratio*) e alla prolessi sminuendo e in qualche modo eludendo il fondamentale apporto della sensazione.

alle sensazioni una *vis* tale da essere accusato (ancora una volta dagli Scettici accademici) di essere un 'epicureo mascherato'.

Se torniamo, dunque, alla testimonianza sestana dei *Kanonika*, io credo che quando Antioco afferma che le sensazioni siano apprensioni reali e vere, il suo intento non sia quello di riportare del tutto fedelmente l'epistemologia di Asclepiade: egli preferisce menzionare un medico importante e noto con spiccate doti filosofiche e non Epicuro per preservare l'importanza della sensazione che è strettamente connessa al criterio della *perspicuitas* (per quanto i sensi non lo esauriscano). Naturalmente Antioco non può condividere totalmente la posizione che egli attribuisce ad Asclepiade (che toglie al *logos* ogni capacità conoscitiva), dal momento che, come abbiamo visto, la *mens* gioca un ruolo di primo piano nella sua epistemologia. Ciononostante, Antioco preferisce citare Asclepiade e non Epicuro: menzionare quest'ultimo sul valore conoscitivo delle sensazioni avrebbe significato corroborare e avvalorare l'accusa che gli veniva dagli Scettici accademici. Questa, secondo me, è la ragione per cui, da un lato, occorre essere molto cauti nell'uso del passo sestano per ricostruire i contenuti della gnoseologia di Asclepiade e, dall'altro, per cui Antioco, se la testimonianza di Sesto è attendibile, optava per Asclepiade e non per Epicuro quando trattava delle sensazioni come criterio della verità. A questa tesi si potrebbe obiettare che non conosciamo né il contesto da cui Sesto estrapola la citazione diretta di Antioco né, tantomeno, la struttura generale dei *Kanonika*; ciò è senz'altro vero, tuttavia, è Sesto stesso a dire che 'con queste parole' Antioco sembra presentare la posizione di quei filosofi che identificavano l'*aisthesis* come criterio della verità (ἔοικε γὰρ διὰ τοῦτων ὁ Ἀντίοχος τὴν προειρημένην τιθέναι στήσιν; enfasi mie): ci saremmo aspettati di leggere immediatamente il nome di Epicuro e, invece, compare (ma non esplicitamente nelle righe della citazione) quello di Asclepiade.

5. Se la ricostruzione che qui ho proposto risulta plausibile, ritengo che vadano ripensate tanto la datazione dei *Kanonika* quanto la presenza di quest'opera nel I libro del *Contro i logici* di Sesto Empirico. Per quanto concerne il primo punto, se dietro la citazione di Antioco si nasconde una ben precisa strategia polemica nei riguardi degli Scettici accademici, ritengo che i *Kanonika* (in almeno due libri) siano probabilmente da ascrivere piuttosto

al periodo successivo alla pubblicazione dei (due) *Libri romani* di Filone (87 a. C.), quando la polemica di Antioco nei riguardi degli Scettici accademici risultava certamente più netta e risoluta. È soprattutto in questo contesto, dunque dopo la rottura con Filone, che risulta più plausibile, a mio giudizio, pensare che Antioco dovesse salvaguardarsi dall'accusa di epicureismo. Circa il secondo punto, la questione è estremamente complessa e controversa: a mio parere, è molto difficile dimostrare su base testuale che dietro l'*intera* sezione di M. 7,141–260 ci siano i *Kanonika* (che sono effettivamente menzionati solamente al § 201). Ciononostante, ritengo che sostenere che i *Kanonika* non svolgano alcun ruolo in M. 7 non sia accettabile; è probabile, infatti, che Sesto (o la sua fonte) conoscesse questo scritto (benché sia difficile stabilire se direttamente o indirettamente) o una sua parte, il che è provato proprio dalla citazione che abbiamo preso in esame in questo studio. Questo significa che l'interpretazione di Sedley va, a mio parere, ridimensionata in questi termini: (1) Sesto (o la sua fonte) conosce i *Kanonika* che, tuttavia, al livello testuale, non sembrano essere l'unica fonte di M. 7,141–260 (questa è la già richiamata tesi di Sedley) ma solo di alcune sezioni, fermo restando che la presenza di Antioco come fonte di Sesto potrebbe essere riscontrata con maggiore sicurezza tanto prima quanto dopo la citazione diretta dei *Kanonika* nel caso possedessimo testi e/o testimonianze parallele utili in questo senso; (2) proprio in virtù di un parallelo tra Sesto e Cicerone, che analizzeremo a breve, una di tali sezioni concerne Epicuro che, pertanto, era (probabilmente) menzionato nei *Kanonika* ma non per la tesi (tipicamente epicurea) della veridicità delle sensazioni per la quale Antioco, *pour cause*, preferiva citare Asclepiade e non Epicuro. Passo, quindi, a esaminare questi punti più nel dettaglio.

Per tentare di comprendere in quale misura i *Kanonika* di Antioco siano presenti in M. 7, è utile richiamare l'attenzione su un paio di questioni. Un primo dato alquanto rilevante è che nel *Lucullus* (§ 20), Lucullo / Antioco, per provare l'importanza della sensazione e, in particolare, di quel 'senso interno' (*interiorem*) del dolore e del piacere che è *iudicium veri*, menziona i Cirenaici che appaiono anche in Sesto Empirico (M. 7,200), immediatamente prima della citazione diretta di Antioco. Come abbiamo già visto, per Sesto, i Cirenaici legano il criterio della verità alle cose evidenti e alle affezioni (ταῖς ἐναργείαις καὶ τοῖς πάθεσιν). La presenza dei

Cirenaici in Cicerone e in Sesto è senz'altro significativa: sulla base di Lucullus 20, Antioco sembrerebbe approvare la posizione cirenaica dal punto di vista gnoseologico (ciò non meraviglia: i Cirenaici, infatti, sono originariamente filosofi socratici). In M. 7,200 i Cirenaici compaiono prima della citazione dei *Kanonika* e, soprattutto, sono presentati come sostenitori della *enargeia*. Non si può escludere, dunque, che, per i Cirenaici, Sesto dipenda da Antioco (e, forse, dai suoi *Kanonika*). Ma non è tutto.

In Sesto il nome di Epicuro viene menzionato subito dopo la citazione di Antioco (M. 7,203 = 247 Usener). Riporto il breve testo di seguito; si badi al fatto che, pur trattandosi di Epicuro, non si fa alcun riferimento diretto alla sensazione che, per il filosofo di Samo, è il primo dei criteri:

Ἐπίκουρος δὲ δεῦν ὄντων τῶν συζυγούντων ἀλλήλοις πραγμάτων, φαντασίας καὶ [τῆς] δόξης, τούτων τὴν φαντασίαν, ἣν καὶ ἐνάργειαν καλεῖ, διὰ παντὸς ἀληθῆ φησιν ὑπάρχειν.

Secondo Epicuro, invece, vi sono due realtà tra loro congiunte, rappresentazione e opinione; egli afferma che di queste due la rappresentazione, che chiama anche autoevidenza, è vera in ogni caso.

(Sext. Emp. M. 7,203 = 247 Usener; trad. mia)

Ritengo che sia utile esaminare questo passo parallelamente a un altro breve luogo del *Lucullus* (che riporto) dove il 'protagonista' è Epicuro ma non si ritrova alcun esplicito richiamo alla sensazione:

Nam qui voluit subvenire erroribus Epicurus iis qui videntur conturbare veri cognitionem dixitque sapientis esse opinionem a perspicuitate seiungere nihil profecit; ipsius enim opinionis errorem nullo modo sustulit.

Invero, Epicuro, che volle mettere rimedio a questi errori che sembra conturbino la cognizione del vero, e disse che è compito del sapiente il separare l'opinione dall'autoevidenza, non riuscì a nulla di buono: giacché non tolse di mezzo l'errore che può accompagnarsi con l'opinione stessa.

(Cic. Lucull. 45 = 223 Usener; trad. Del Re)

Lucullo / Antioco ha come principale finalità quella di mostrare l'incoerenza degli Scettici accademici che ammettono, per un verso, che esistano rappresentazioni false (e, col dire questo, assumono che alcune sono vere), per un altro, che è impossibile discernere tra rappresentazioni vere e rappresentazioni false.⁵⁸ Antioco si sente natu-

58) Cfr. Cic. Lucull. 44.

ralmente chiamato in causa, dato che l'attacco scettico alle rappresentazioni mina il criterio della *perspicuitas*. In questo contesto si colloca la citazione di Epicuro che, secondo Antioco, ha agito in modo del tutto contraddittorio; Epicuro, infatti, voleva, per così dire, 'tutelare' le cose che sono di per sé chiare (*clara*) ma ha pienamente fallito. Il *sapiens*, secondo l'esegesi che Lucullo / Antioco offre di Epicuro, deve separare (*seiuungere*) l'*opinio* dalla *perspicuitas* ma, così facendo, non ha annullato la possibilità di errore che sovente è direttamente connesso all'opinione. Dal passo di Sesto Empirico apprendiamo che Epicuro definiva 'autoevidenza' (*enargeia*) la rappresentazione percettiva (*phantasia*) e che teneva congiunte la prima con l'opinione (*doxa*), benché solo l'*enargeia* (= *phantasia*) fosse in ogni caso vera.

Lasciando da parte la questione se i due testi possano essere effettivamente accordati o meno con la filosofia di Epicuro, di primo acchito, può sembrare che essi affermino cose contraddittorie: Epicuro, in Cicerone, invita a separare l'opinione dall'autoevidenza, in Sesto Empirico, invece, ritiene che *phantasia* (ossia l'*enargeia*) e *doxa* fossero collegate.⁵⁹ In realtà, le due testimonianze possono risultare compatibili perché Sesto aggiunge che l'*enargeia* (ossia la rappresentazione) è in ogni caso (*διὰ παντός*) vera, dunque l'opinione non è sempre vera, come si deduce anche da Cicerone. Nel passo di Sesto *phantasia* e *doxa* sono sì congiunte (alla base della formulazione di un'opinione deve esserci una rappresentazione), ma solo la prima (in quanto intrinsecamente legata all'*aisthesis*) è sempre vera; per questo, come si legge nel *Lucullus*, il sapiente epicureo, per ottenere la *veri cognitio*, deve affidarsi all'*enargeia*, separandola dall'opinione che, tuttavia, non elimina del tutto, lasciando aperta la possibilità dell'errore a cui l'opinione è di per sé soggetta. Questo sarebbe l'errore che Antioco imputa a Epicuro.

Malgrado la loro sostanziale compatibilità, i due testi rispondono a differenti strategie: il passo del *Lucullus* è assolutamente polemico con Epicuro, mentre: (1) non lo è nel caso dei Cirenaici e (2) non vi è traccia di polemica nemmeno in M. 7,203, perché Sesto, in questa parte, si limita a riportare dossograficamente le opinioni dei filosofi senza muovere alcuna critica.

Secondo Sedley, come abbiamo già notato, Sesto, anche nel caso di Epicuro, dipenderebbe dai *Kanonika*; dal momento che,

59) Cfr. sulla testimonianza sestana le osservazioni di Gigante 1981, 122–128.

per lo studioso, quest'opera sarebbe precedente ai *Libri romani*, Antioco avrebbe incluso perfino Epicuro nel suo sincretismo filosofico senza alcun intento polemico. L'inclusione di Epicuro dipenderebbe dal fatto che (1) l'edonismo epicureo sarebbe connesso a quello cirenaico e i Cirenaici sono socratici (come lo era Platone, del resto) e (2) l'*enargeia* sarebbe la nozione fondamentale anche per la gnoseologia epicurea.⁶⁰

Che l'autoevidenza sia parte integrante della canonica epicurea è confermato anche dal *Lucullus* ma è allo stesso tempo innegabile che qui il tono di Antioco sia profondamente critico di Epicuro. A questo punto le soluzioni possibili sembrano ridursi a due: o Sesto testimonia una fase del pensiero di Antioco in cui perfino l'Epicureismo veniva reintegrato nel sistema filosofico accademico (come vuole Sedley) oppure è possibile che i *Kanonika* siano la fonte tanto di M. 7,200 e 203 quanto di Lucullus 20 e 45. Rimando, pertanto, nei limiti di questi testi e senza spingersi oltre, l'ipotesi che forse risulta più plausibile è quella che vede dietro tali passi l'uso da parte di Cicerone e Sesto Empirico di una fonte che sembrerebbe comune e che potrebbe essere identificata con i *Kanonika* di Antioco.⁶¹ È bene ribadire che si tratta, appunto, di un'ipotesi fondata sull'esame di alcuni parallelismi contenutistici riscontrabili in Sesto e Cicerone che farebbero propendere per l'impiego di una medesima fonte. Va da sé che, a causa della penuria dei testi posseduti, non si può affatto rifiutare anche l'ipotesi che Cicerone e Sesto dipendano, nondimeno, da fonti diverse; a tale proposito, tuttavia, osservo quanto segue. Nel caso di Cicerone, ritengo che, per quanto concerne le sezioni epistemologiche degli *Academica* relative ad Antioco, oltre al *Sosus* esplicitamente citato (Lucull. 12), non sia da escludere il ricorso ad altre opere di Antioco,⁶² mentre, nel caso di Sesto, la menzione diretta dei *Kanonika* mostra come il filosofo scettico conosca e segua l'impostazione di questo scritto, anche se limitatamente ad alcuni punti. Come che sia la questione, pur

60) Cfr. Sedley 2012, 91.

61) Glucker 1978 riteneva che la prima parte del discorso di Lucullo (Lucull. 13–39) fosse da ricondurre al *Sosus* di Antioco, mentre la seconda parte (Lucull. 40–60) deriverebbe “from a later Antiochian source” (419). Se questa ipotesi è corretta, non si può escludere la possibilità che questa fonte sia identificabile proprio con i *Kanonika*. Cfr. anche Barnes 1997, 67.

62) Cfr. Graeser-Schäublin 1995, LIX–LX.

ammettendo che Sesto Empirico e Cicerone dipendano dalla stessa fonte, essi, però, non la utilizzano allo stesso modo. In M. 7,203 Sesto riferirebbe solo la ricostruzione di Antioco della gnoseologia di Epicuro senza riportare, però, la parte polemica, che, tuttavia, conosciamo verosimilmente grazie a Lucullus 45. In questa parte del *Contro i logici*, come già osservato, Sesto non aveva alcuna necessità di riportare la critica di Antioco, visto che qui egli si limita solamente a indicare le diverse opinioni sul criterio della verità dei vari indirizzi filosofici che menziona.

Se i *Kanonika* sono la fonte comune di questi luoghi di Cicerone e di Sesto, come si è appena tentato di mostrare in via ipotetica, si potrebbe supporre che in quest'opera Antioco non solo citasse il medico Asclepiade (come rappresentante dell'indirizzo filosofico che identificava il criterio con l'*aisthesis*) prima di Epicuro, ma criticasse duramente anche Epicuro il quale, pur ammettendo l'*enargeia*, aveva il torto di non eliminare del tutto l'opinione che è di per se stessa (e, aggiungerei, *more Platonico*) soggetta all'errore. Nei *Kanonika*, pertanto, Antioco menzionava molto probabilmente anche Epicuro ma, forse, solo dopo Asclepiade. Così facendo, Antioco (1) poteva difendere il ruolo (veritativo) della sensazione (fondamentale per il suo criterio della *enargeia / perspicuitas*) e (2) tutelarsi dall'accusa di epicureismo che gli veniva dagli Scettici accademici. In breve: se Antioco avesse fatto sostenere a Epicuro quello che, invece, fa dire ad Asclepiade – ossia che le sensazioni sono apprensioni reali e veritiere – avrebbe favorito l'attendibilità dell'accusa che gli muovevano i suoi avversari scettici. Per questa ragione l'uso di Asclepiade da parte di Antioco non solo non è affatto casuale, ma risponde a precise ragioni di carattere filosofico.

Per concludere: i *Kanonika* sono stati probabilmente stesi dopo e non prima i *Libri romani* di Filone e contenevano delle precise argomentazioni sollevate soprattutto contro lo scetticismo degli Accademici e l'idea filoniana dell'unità dottrina dell'Accademia in campo gnoseologico. I *Kanonika*, pertanto, dovevano possedere una ricca sezione in cui Antioco riferiva le posizioni delle diverse scuole filosofiche in ambito conoscitivo: il caso di Asclepiade e quello di Epicuro mi sembrano confermare come quelli che appaiono essere dei meri resoconti dossografici, in realtà, mostrino un uso non imparziale del passato (filosofico) e contengano delle precise strategie argomentative che, a mio avviso, si comprendono

correttamente facendo riferimento alla vivace polemica di Antioco con gli Scettici dell'Accademia i quali, rifiutando il criterio della *enargeia*, eliminavano il fondamento essenziale dell'intero impianto teorico della sua epistemologia.

Bibliografia

- Acosta Méndez, E. / Angeli, A., eds., 1992, Filodemo: Testimonianze su Socrate, Napoli 1992.
- Alesse, F., 2018, La rappresentazione catalettica nella Stoa post-crisippea, in: F. Verde / M. Catapano (eds.), *Hellenistic Theories of Knowledge, Lexicon Philosophicum, Special Issue 2018*, 145–167.
- Barnes, J., 1997, Antiochus of Ascalon, in: M. Griffin / J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata I: Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford 1997, 51–96.
- Bendz, G., 1990–1993, *Caelii Aureliani Celerum passionum libri III, Tardarum passionum libri V*, edidit G. Bendz, in *linguam Germanicam transtulit I. Pape. Pars I: Cel. pass. lib. I–III; Tard. pass. lib. I–II; Pars II: Tard. pass. lib. III–V; Indices composuerunt J. Kollesch et D. Nickel*, Berlin 1990/1993; editio altera lucis ope expressa (Pars II), Berlin 2002 (CMG VI 1).
- Bett, R. (ed.), 2005, *Sextus Empiricus: Against the Logicians*, Cambridge 2005.
- Bignone, E., 1973, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Presentazione di V. E. Alfieri, 2 voll., Firenze (I ed. 1936).
- Brancacci, A., 2018, La musica in età ellenistica, in: F. Verde / M. Catapano (eds.), *Hellenistic Theories of Knowledge, Lexicon Philosophicum, Special Issue 2018*, 279–300.
- Brittain, C., 2001, *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*, Oxford 2001.
- Brittain, C., 2012, Antiochus' Epistemology, in: D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge 2012, 104–130.
- Cambiano, G., 2011, Speusippo e la percezione scientifica, *Antiquorum Philosophia* 5, 2011, 99–117.
- Campos-Daroca, F. Javier, 2019, Epicurus and the Epicureans on Socrates and the Socratics, in: C. Moore (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, Leiden / Boston 2019, 237–265.
- Chiaradonna, R., 2011, Interpretazione filosofica e ricezione del corpus: Il caso di Aristotele (100 a. C.–200 d. C.), in: L. Del Corso / P. Pecere (eds.), *Philosophy and the Books: From Antiquity to the 21st Century / Il libro filosofico dall'Antichità al XXI secolo*, Quaestio 11, 2011, 83–114.
- Dal Pra, M., 1989, *Lo scetticismo greco*, Roma / Bari 1989 (I ed. Milano 1950).
- Decleva Caizzi, F., 1988, La «materia scorrevole»: Sulle tracce di un dibattito perduto, in: J. Barnes / M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics: Fourth Symposium Hellenisticum*, Napoli 1988, 425–470.
- Del Mastro, G., 2014, *Titoli e annotazioni bibliologiche nei papiri greci di Ercolano*, Napoli 2014.
- Delattre, D., 1993, Speusippe, Diogène de Babylone et Philodème, *Cronache Ercolanesi* 23, 1993, 67–86.

- Dillon, J., 1996., *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Revised Edition with a New Afterword, Ithaca / New York 1996.
- Dillon, J., 2018, *Theories of Knowledge in the Old Academy*, in: F. Verde / M. Capatano (eds.), *Hellenistic Theories of Knowledge*, *Lexicon Philosophicum*, Special Issue 2018, 43–51.
- Dix, T. K., 2000, *The Library of Lucullus*, *Athenaeum* 88, 2000, 441–464.
- Dix, T. K., 2004, *Aristotle's Peripatetic Library*, in: J. Raven (ed.), *Lost Libraries: The Destruction of the Great Book Collections since Antiquity*, Basingstoke / New York 2004, 58–74.
- Flemming, R., 2012, *Antiochus and Asclepiades: Medical and Philosophical Sectarianism at the End of the Hellenistic Era*, in: D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge 2012, 55–79.
- Gigante, M., 1981, *Scetticismo e epicureismo: Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli 1981.
- Glucker, J., 1978, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978.
- Görler, W., 2004, *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, hrsg. von C. Catrein, Leiden / Boston 2004.
- Graeser, A. / Schäublin, C., 1995, *Einleitung*, in: C. Schäublin / A. Graeser / A. Bächli (eds.), *Marcus Tullius Cicero: Akademische Abhandlungen*, Lucullus, Hamburg 1995, IX–LXIV.
- Grimaudo, S., *Λόγῳ θεωρητόν. Il principio di 'osservabilità teorica' nella filosofia e nella scienza greche*, *Technai* 9, 2018, 169–179.
- Hatzimichali, M., 2012, *Antiochus' Biography*, in: D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge 2012, 9–30.
- Houston, G. W., 2014, *Inside Roman Libraries: Book Collections and Their Management in Antiquity*, Chapel Hill 2014.
- Ierodiakonou, K., 2012, *The Notion of Enargeia in Hellenistic Philosophy*, in: B. Morison / K. Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford 2012, 60–73.
- Ioppolo, A. M., 1981, *Recensione di Glucker 1978*, *Elenchos* 2, 1981, 214–219.
- Ioppolo, A. M., 2017, *Clitomachus on What it Means to Follow the 'Probable'*, in: Y. Z. Liebersohn / I. Ludlam / A. Edelheit (eds.), *For a Skeptical Peripatetic: Festschrift in Honour of John Glucker*, Sankt Augustin 2017, 192–219.
- Isnardi Parente, M., ²1983, ed., *Opere di Epicuro*, Torino (I ed. 1974).
- Leith, D., 2009, *The Qualitative Status of the Onkoi in Asclepiades' Theory of Matter*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 36, 2009, 283–320.
- Leith, D., 2012, *Pores and Void in Asclepiades' Physical Theory*, *Phronesis* 57, 2012, 164–191.
- Lévy, C., 2012, *Other Followers of Antiochus*, in: D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge 2012, 290–306.
- Lindsay, H., 1997, *Strabo on Apellicon's Library*, *RhM* 140, 1997, 290–298.
- Long, A. A., 1988, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, *The Classical Quarterly* 38, 1988, 150–171 (rist. con l'aggiunta di un Postscript 1995 in A. A. Long, *Stoic Studies*, Cambridge 1996, Berkeley / Los Angeles / London ²2001, 1–34).
- Luck, G., 1953, *Der Akademiker Antiochos*, Bern / Stuttgart 1953.
- Mette, H. J., 1986–1987, *Philon von Larisa und Antiochos von Askalon*, *Lustrum* 28–29, 1986–1987, 9–63.

- Papini, M., 2018, Il Canone di Policeto, in: *Lexicon Philosophicum*, Special Issue 2018: F. Verde / M. Catapano (eds.), *Hellenistic Theories of Knowledge*, 5–41.
- Pearcy, L. T., 2012, Does Dying Hurt? Philodemus of Gadara, De Morte and Asclepiades of Bithynia, *CQ* 62, 2012, 211–222.
- Polito, R., 1999, On the Life of Asclepiades of Bithynia, *JHS* 119, 1999, 48–66.
- Polito, R., 2006, Matter, Medicine, and the Mind: Asclepiades vs. Epicurus, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30, 2006, 285–335.
- Polito, R., 2013, Asclepiades of Bithynia and Heraclides Ponticus: Medical Platonism?, in: M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, Cambridge 2013, 118–138.
- Rawson, E., 1982, The Life and Death of Asclepiades of Bithynia, *CQ* 32, 1982, 358–370.
- Rispoli, G. M., 1983, La «sensazione scientifica», *Cronache Ercolanesi* 13, 1983, 91–101.
- Sassù, A., 2016, Note sul bottino di Silla ad Atene, in: F. Longo / R. Di Cesare / S. Privitera (eds.), *ΔΠΟΜΟΙ: Studi sul mondo antico offerti a Emanuele Greco dagli allievi della Scuola Archeologica Italiana di Atene*, Tomo I, Atene / Paestum 2016, 155–164.
- Sedley, D., 1981, The End of the Academy, *Phronesis* 26, 1981, 67–75.
- Sedley, D., 1992, Sextus Empiricus and the Atomist Criteria of Truth, *Elenchos* 13, 1992 (“Sesto Empirico e il pensiero antico”), 19–56.
- Sedley, D., 2012, Antiochus as Historian of Philosophy, in: id. (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge 2012, 80–103.
- Serangeli, A., 2017, Significato e retroterra filosofico degli ogkoi di Asclepiade di Bitinia, *Technai* 8, 2017, 33–46.
- Spinelli, E., 2016, s.v. Sextus Empiricus, in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de R. Goulet, t. VI: de Sabinillus à Tyrséno, Paris, 265–300.
- Stok, F., 2015, La psicologia di Celso, *Technai* 8, 2015, 47–69.
- Stok, F., 2019, Quando Asclepiade arrivò a Roma?, *Technai* 10, 2019, 11–20.
- Tarrant, H., 1985, *Scepticism or Platonism: The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge 1985.
- Tsouna, V., 2007a, *The Ethics of Philodemus*, Oxford 2007.
- Tsouna, V., 2007b, Philodemus and the Epicurean Tradition, in: A. M. Ioppolo / D. N. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155–86 BC*, Tenth Symposium Hellenisticum, Napoli 2007, 339–397.
- Tsouni, G., 2018, The ‘Academy’ in Rome: Antiochus and His *Vetus Academia*, in: G. M. Müller / F. Mariani Zini (eds.), *Philosophie in Rom – Römische Philosophie? Kultur-, literatur- und philosophiegeschichtliche Perspektiven*, Berlin / Boston 2018, 139–149.
- Tsouni, G., 2019, *Antiochus and the Peripatetic Ethics*, Cambridge 2019.
- Tutrone, F., 2013, Libraries and Intellectual Debate in the Late Republic: The Case of the Aristotelian Corpus, in: J. König / K. Oikonomopoulou / G. Wolf (eds.), *Ancient Libraries*, Cambridge 2013, 152–166.
- Vallance, J. T., 1990, *The Lost Theory of Asclepiades of Bithynia*, Oxford 1990.
- Vallance, J. T., 1993, The Medical System of Asclepiades of Bithynia, *ANRW II* 37,1, 1993, 693–727.

- Vegetti, M., 2018, L'epistemologia della medicina ellenistica, in: F. Verde / M. Catapano (eds.), *Hellenistic Theories of Knowledge*, *Lexicon Philosophicum*, Special Issue 2018, 263–278.
- Verde, F., 2018, Ancora sullo statuto veritativo della sensazione in Epicuro, in: *Lexicon Philosophicum*, Special Issue 2018: F. Verde / M. Catapano (eds.), *Hellenistic Theories of Knowledge*, 79–104.
- Verde, F., 2019a, Asclepiade tra Epicuro e Stratone di Lampsaco, *Technai* 10, 2019, 43–65.
- Verde, F., 2019b, Antiochus and the Epicureans on the Doctrinal Agreement between Plato and Aristotle, in: id. (ed.), *Il concordismo tra Platone e Aristotele: Momenti di storia dell'esegesi dall'Antichità al Rinascimento*, *Bruniana & Campanelliana*, Sezione monografica 25, 2019, 363–384.
- Wellmann, M., 1958, ed., *Pedanii Dioscuridis Anazarbei De materia medica libri quinque*, *Volumen I quo continentur libri I et II*, Editio altera ex editione anni MCMVII lucis ope expressa, Berolini 1958.
- Warren, J., 2016, Epicurean Pleasure in Cicero's *De Finibus*, in: J. Annas / G. Begeth (eds.), *Cicero's De Finibus: Philosophical Approaches*, Cambridge 2016, 41–76.

Roma

Francesco Verde