

Recensione a Filodemo, *De signis.* *Sui fenomeni e sulle inferenze semiotiche*

a cura di Giovanni Manetti e Daniela Fausti
Pisa, Edizioni ETS, 2022

Francesco Bellucci*

Uno dei papiri rinvenuti negli scavi borbonici della “Villa dei Papiri” di Ercolano (il *PHerc.* 1065) contiene il testo di un antico trattato di epistemologia. Il suo autore è Filodemo di Gadara (ca. 110-35/30 a.C.), filosofo epicureo allievo di Zenone di Sidone (il capo della scuola epicurea di Atene nel primo quarto del primo secolo a.C.) e attivo a Napoli e a Roma a partire all'incirca dal 73/74 a.C. Il titolo del trattato è corrotto ma la seguente sequenza è abbastanza certa: *Philodēmou peri [...] sēmeiōseōn*, “Filodemo su [...] le inferenze semiotiche”. Filodemo infatti riporta un dibattito tra la scuola epicurea e alcuni “avversari”, comunemente identificati con gli Stoici, in merito alle inferenze a partire da segni. Gli Epicurei propongono di fondare questo tipo di inferenze sul metodo della similarità, mentre gli avversari rifiutano questo metodo e propongono invece il metodo dell'eliminazione. Più che un trattato vero e proprio, il testo appare come una raccolta delle obiezioni che gli avversari muovono alla teoria epicurea e le repliche epicuree a quelle obiezioni. Il testo fu pubblicato per la prima volta da Theodor Gomperz nel 1865 col titolo *Philodem Über Induktionsschlüsse*. L'edizione moderna è quella di Phillip Howard e Estelle Allen De Lacy (1978), in cui solo la parte non corrotta del titolo è tradotta come *Philodemus: On Methods of Inference*. Nell'edizione di Gomperz il titolo greco ricostruito era *Philodēmou peri sēmeiōn kai sēmeiōseōn*. Allan Marquand (1853-1924), che studiò l'edizione di Gomperz e ne fece una prima traduzione inglese, traduceva con “Philodemus on Signs and Sign-inferences”¹. Tuttavia, sulla base di un'antica lettura che aveva trovato la sequenza *pha* dopo *peri*, si è ipotizzato che il titolo

* Università di Bologna. Email: francesco.bellucci4@unibo.it

¹ Allan Marquand Papers, Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library, C0269 Box 2 F 9, p. 133.

contenesse invece un derivato di *phainesthai*, per es. *phainomenōn* o *phanerōn*. Del resto, ciò a partire da cui si fanno inferenze semiotiche è, secondo la dottrina epicurea, qualcosa di evidente.

Il volume curato da Giovanni Manetti e Daniela Fausti contiene la prima traduzione italiana del trattato di Filodemo. Manetti e Fausti usano il titolo latino tradizionalmente attribuito all'opera (*De signis*) ma aggiungono il sottotitolo "Sui fenomeni e sulle inferenze semiotiche", accettando il congetturale *phainomenōn*. Il volume è composto da sei parti, cui si aggiungono una bibliografia generale e due indici di nomi (antichi e moderni). La prima parte è una ricostruzione della vita e della produzione filosofica e letteraria di Filodemo. La seconda parte è una riproduzione anastatica del testo greco del trattato nell'edizione dei De Lacy del 1978, con apparato critico e indice dei termini filosofici. La terza parte è la traduzione in italiano del testo greco, corredata da un ricco apparato di note a piè di pagina, che discutono questioni sia testuali che concettuali. La quarta parte, di circa 100 pp., è un ampio e dettagliato commento al testo. Seguono due saggi, il primo a firma di Manetti su «Logica e semiotica nel *De signis* di Filodemo», il secondo a firma di Fausti e intitolato «Linguaggio e metodologia semiotica delle medicine antica e il *De signis* di Filodemo». Il saggio di Manetti discute criticamente e approfonditamente tutte le questioni principali, sia filologiche che dottrinali, che il trattato pone, in costante dialogo con l'opera dei De Lacy e con la letteratura secondaria, principalmente ma non esclusivamente anglosassone. Il saggio di Fausti si sofferma sulla presenza in quest'opera di termini, concetti e metodi appartenenti alla medicina greca antica, tra cui le importantissime nozioni di *anaskenē* ("eliminazione": è il test proposto dagli avversari per la validazione dell'inferenza semiotica), *sēmeion* (il segno o fenomeno da cui parte l'inferenza), *logismos* (il ragionamento), e *sēmeiōsis* (l'inferenza semiotica, menzionata anche nella parte non corrotta del titolo).

Non soltanto il volume offre per la prima volta il testo del *De signis* in traduzione italiana. Esso rappresenta, nelle sue componenti di commento e discussione critica del testo, il più ampio studio su quest'opera che mai sia apparso in lingua italiana, e il compimento di una serie di studi che Manetti, con l'aiuto di Fausti, ha portato avanti nel corso di almeno trent'anni. Le diverse componenti del volume sono piuttosto ben bilanciate, e offrono al lettore prospettive

diverse e complementari sui vari problemi – logici, linguistici, filosofici, semiotici, epistemologici – che il *De signis* offre ai suoi lettori moderni². In quel che segue, vorrei provare a discutere brevemente (e tentativamente) tre questioni che il trattato di Filodemo solleva e che mi paiono importanti: (i) il problema di una classificazione dei segni, che non è esplicitamente discussa dagli Epicurei di Filodemo, ma che affiora esplicitamente in almeno un paio di passi; (ii) il rapporto tra metodo e test inferenziale; (iii) la questione della natura induttiva dell'inferenza semiotica epicurea.

(i) Nel *De signis* vengono menzionate due diverse divisioni dei segni. La prima è quella che distingue i “segni comuni” dai “segni propri”; questa distinzione compare nel cap. 2 nel contesto di un'obiezione da parte avversaria e nel cap. 9 nel contesto della risposta a quella obiezione. Questa distinzione, dice Sedley, «is a widespread one» (1982: 244). Ma la faccenda è meno evidente di quello che potrebbe sembrare dai riferimenti che Sedley (seguendo i De Lacy) ci ha dato. Uno dei luoghi citati da Sedley (1982) è la parte finale dell'ultimo capitolo dei *Primi Analitici* (B 27), dedicata alla fisiognomica. L'inferenza fisiognomica, spiega Aristotele, è basata sul segno proprio (*idion*). Il segno proprio di *APr.* B 27 è proprio nel senso che appartiene a un'intera classe A, es. l'aver lunghe estremità appartiene all'intera classe dei leoni, ma appartiene anche ad alcuni membri di una seconda classe B, per esempio ad alcuni uomini – e anzi la possibilità di fare inferenze fisiognomiche (dai leoni all'uomo, dalle lunghe stremità al coraggio) dipende essenzialmente da questo (cf. Ross, 1949: 501). Il segno proprio di *APr.* B 27 ha senz'altro qualche parentela col proprio definito in *Top.* A 5, 102a 18-19, ma non può essere esattamente la stessa cosa. Il proprio dei *Topici* è coestensivo alla specie o classe di cui è proprio. Invece il segno proprio di *APr.* B 27 può, anzi deve, essere più esteso di quella specie. Nella *Fisiognomica* pseudo-aristotelica (il secondo dei luoghi

² È fisiologico che ci siano sovrapposizioni tra le note alla traduzione e il commento (cfr. per es. la nota 34 al cap. 11, che è riprodotta *verbatim* nel commento a p. 182; cfr. anche la nota 23 al cap. 7 con p. 178 e p. 191; la nota 104 al cap. 48 con p. 217; la nota 108 al cap. 49 con p. 219; ecc.) e tra il commento e il saggio di Manetti (cfr. per es. le pp. 154-157 con le pp. 248-250). Se da un lato queste ripetizioni sono talvolta utili al lettore, che può aver bisogno della stessa informazione in entrambe le occasioni di lettura, dall'altro un semplice riferimento incrociato sarebbe stato utile, e in alcuni casi sufficiente.

citati da Sedley) si dice che i segni propri (*idia sēmeia*) significano qualcosa di proprio, i comuni (*koina sēmeia*) qualcosa di comune (805b19-20). Ora, se il segno proprio significa un'affezione propria della specie, cioè non comune a più specie, è chiaro che il senso di *idion* in questione è quello dei *Topici*, non quello di *APr.* B 27. In *APr.* B 27 l'inferenza fisiognomica è possibile proprio perché il segno proprio è comune a più specie (benché in modi diversi, come si è detto: è vero di *tutti* i membri della specie A e di *alcuni* membri della specie B).

Sembrirebbe che l'uso di "*idion sēmeion / signum proprium*" che si afferma in epoche successive riprenda il senso che *idion* ha nei *Topici* (in cui non è una qualifica del segno, però). Qualche altro riferimento, sempre da Sedley (1982). Cicerone parla di *propriae rerum notae* nelle *Partitiones oratoriae*, ma queste non sono opposte a *communes notae*. Piuttosto, il contrasto è tra due forme sulle quali si fondano le congetture, il verosimile e il segno proprio; il primo è solo probabile, il secondo certo e necessario (*Partitiones*, 34). Questo contrasto ricorda quello tra entimema fondato sull'*eikos* e entimema fondato sul *sēmeion* di *APr.* B 27. In *Adv. Math.* VIII.201-202 Sesto spiega che il segno indicativo non può essere comune a molte cose; il che è ragionevole: essere poveri può avere diverse cause (sperpero di denaro, incidente in mare, generosità con gli amici) e quindi non può significare nessuna di queste. Qui è il "segno proprio" che manca di una esplicita menzione.

In ogni caso, in nessuno di questi luoghi sembra all'opera la distinzione tra *idion sēmeion* e *koinon sēmeion* per come è formulata nel *De signis*. Qui, infatti (cap. 2), il segno proprio si dà solo se l'oggetto cui rimanda esiste, mentre il segno comune si dà sia che l'oggetto esista sia che l'oggetto non esista. Il segno proprio è "proprio dell'esistenza dell'oggetto", mentre il segno comune è comune sia all'esistenza sia alla non esistenza dell'oggetto. Nessuna delle occorrenze di questa coppia concettuale, o di un solo membro di questa coppia, che abbiamo appena passato in rassegna, ha questo significato. Un uso comparabile di questa opposizione, segnala Sedley (1982: 244 n. 13) è in Cicerone (*Ut enim illa oculis modo agnoscuntur, sic reliqua visis, sed propria veri, non communis veri et falsi nota, Acad.* II.33).

La seconda divisione dei segni menzionata nel trattato è nel cap. 49. Qui Filodemo menziona tre tipi di segno (*tria genē sēmeiōn*)

(XXXI, cap. 49), senza però spiegare il contenuto di questa tipologia. Il commento al testo offre due ipotesi (si veda la nota 108 al cap. 49 e p. 219). La prima ipotesi è che i tre segni menzionati siano il rammemorativo, l'indicativo e la dimostrazione. La seconda ipotesi è che i tre segni menzionati siano il segno di una cosa presente, il segno di una cosa passata e il segno di una cosa futura.

Riguardo a questa seconda ipotesi, il commento rimanda a Sesto Empirico, *Pyrr. Hyp.* II.102 e *Adv. Math.* VIII.153, 157, 254-255. Ora, nella versione della definizione del segno in *Adv. Math.*, Sesto aggiunge una condizione non presente in *Pyrr. Hyp.*: “il segno deve essere un segno presente di una cosa presente” (*Adv. Math.* VIII.254). Questa condizione sembra escludere dalla definizione i segni di cose passate e i segni di cose future. È però vero che in quel luogo Sesto tratta in particolare della teoria semiotica degli Stoici. La distinzione temporale tra tre tipi di segno è altresì ampiamente presente nel dibattito medico a partire dal *Prognostico* ippocratico e poi largamente impiegata nella scuola di Alessandria nella forma della cosiddetta *trichronos sēmeiōsis*, come segnala il saggio di Fausti (pp. 334-336); e tuttavia la *trichronos sēmeiōsis* sembra non giocare alcun ruolo nelle argomentazioni epicuree.

La prima ipotesi sembra più promettente ma non è priva di difficoltà. Si noti, in primo luogo, che nel cap. 49 la distinzione tra tre generi di segno è presentata come epicurea (“diciamo che, per quanto vi siano tre generi di segno...”, p. 143): stoica sembra essere solo la colpa di aver trascurato che l'ammettere tre tipi di segno non implica che ci siano tre tipi di inferenza. È vero che la distinzione tra segni indicativi e rammemorativi, che può non essere stata peculiarmente stoica³, nel *De signis* non compare affatto. Tuttavia, il cap. 58 allude a una distinzione epistemica che potrebbe riflettere quella distinzione semiotica (cfr. Burnyeat, 1982: 214 n. 51). In secondo luogo, la definizione stoica di segno, che Sesto riferisce, è ovviamente intesa applicarsi alla dimostrazione (*apodeixis*), perché la dimostrazione è una specie del genere segno (*Adv. Math.* VIII.277); invece, che la definizione stoica di segno riportata da Sesto (*Adv.*

³ Che la distinzione abbia *origine* stoica è un'altra faccenda. Sedley (1988: 241) e Manetti (1987: 150) pensano di no. Allen (2001) pensa che abbia origine medica. Burnyeat (1982) sostiene che gli stoici avevano una distinzione tra segni che aveva la stessa funzione di quella tra indicativi e rammemorativi.

Math. VIII.245) copra sia il segno commemorativo che quello indicativo non è certo⁴. Quel che è certo è che sia in *Adv. Math.* che in *Pyrr. Hyp.* Sesto discute la teoria stoica del segno dopo aver introdotto la distinzione commemorativo/indicativo e dopo aver detto che avrebbe in seguito parlato solo del segno indicativo (*Adv. Math.* VIII.156; *Pyrr. Hyp.* II.102). Il che implicherebbe che, per gli Stoici, la dimostrazione è un segno indicativo, non commemorativo, il che a sua volta esclude che i membri della tripletta <commemorativo, indicativo, dimostrativo> siano tutti sullo stesso piano.

Ora, nella prima parte del cap. 49 del *De signis* si distinguono gli antecedenti (o segni) “simili” (*homoia*) dagli antecedenti (o segni) “contrari” (*enantia*). Questa bipartizione, tuttavia, deve essere ricondotta a e completata con la (diversa) bipartizione del cap. 47 in antecedenti (o segni) “dissimili” (*anomoia*) e antecedenti (o segni) contrari. Mettendo insieme le due bipartizioni, che chiaramente si richiamano reciprocamente, si ha la tripartizione, di cui parla anche Sedley (1982: 263 n. 57), in antecedenti o segni simili (per es. dagli uomini esperiti a quelli non esperiti), antecedenti o segni dissimili (per es. dal moto al vuoto) e antecedenti o segni contrari (per es. dalla salita di qualcosa alla sua successiva discesa). Tutti questi, secondo gli Epicurei, sono fondati sul metodo inferenziale della similarità (cfr. il saggio di Manetti, che spiega chiaramente questo punto alle pp. 269-270). Questo è esattamente ciò che dice il cap. 49: abbiamo tre generi di segno ma un solo metodo di inferenza segnica.

Torniamo al cap. 58. Qui gli Epicurei sembrano accettare una qualche distinzione tra cose sensibili che sono temporaneamente non percepite (le cose temporaneamente oscure di *Adv. Math.* VII.145) e cose intelligibili per natura non percepibili (le cose oscure per natura di *Adv. Math.* VII.146; si veda il saggio di Manetti a p. 155), il che potrebbe implicitamente riflettere una qualche distinzione tra segni commemorativi e indicativi (cfr. Burnyeat 1982: 214 n. 51). Il passo sembra suggerire che mentre l'inferenza della mortalità degli uomini in generale dalla mortalità di quelli di cui abbiamo esperienza è legata alla prima (dal sensibile al sensibile), l'inferenza del vuoto dal moto è legata alla seconda (dal sensibile all'intelligibile); il test dell'inconcepibilità, si dice, si adatta a entrambi. La

⁴ Brunschwig (1980: 147) pensa che la definizione copra sia i commemorativi che gli indicativi, Barnes (1980: 179-180) che copra solo gli indicativi.

presenza nel cap. 58 di una qualche distinzione di questo tipo è confermata anche dal frammento 3, in cui si parla di “segni stabiliti secondo eliminazione” che permettono di inferire “cose oscure per natura” (p. 152; si veda il commento alle pp. 237-238).

Ora, mettendo insieme il cap. 58 con i capp. 47 e 49 si ottiene il seguente risultato: l’inferenza della mortalità degli uomini in generale dalla mortalità di quelli di cui abbiamo esperienza è un’inferenza da un segno simile, e corrisponde al segno commemorativo (la proposizione inferita rappresenta un fatto temporaneamente oscuro); l’inferenza del vuoto dal moto è un’inferenza da un segno dissimile, e corrisponde al segno indicativo (la proposizione inferita rappresenta un fatto oscuro per natura); infine, l’inferenza dalla salita di un oggetto alla sua discesa è un’inferenza da un segno contrario, e a rigore dovrebbe corrispondere al segno commemorativo – anche qui, la proposizione inferita denota un fatto temporaneamente oscuro; a differenza degli altri due, è un segno “prognostico”, in quanto il fatto significato segue cronologicamente il segno; ma questa relazione temporale, come si diceva, non è messa a tema.

(ii) Uno degli elementi di maggior novità dell’interpretazione di Manetti rispetto alla letteratura sull’argomento è la distinzione (par. 9 del saggio) tra “metodo” e “test”. Secondo Manetti, gli Epicurei del *De signis* hanno sia un metodo inferenziale (la similarità, *homoiotēs*) che un test inferenziale (l’inconcepibilità, *adianoēsia*), mentre gli avversari hanno, almeno esplicitamente, solo un test (l’eliminazione, *anaskeuē*). Sulla scorta di alcune indicazioni di Barnes (1988: 100-101), Manetti suggerisce che se di metodo si deve parlare anche per gli avversari, e se tale metodo deve in qualche modo riflettere il test di eliminazione che essi esplicitamente propongono, allora il metodo degli avversari può con qualche ragionevolezza essere rintracciato in una certa forma di causalità. Il ragionamento è il seguente: se eliminando (cioè negando) il conseguente si elimina l’antecedente, allora in un certo senso la negazione del conseguente spiega la negazione dell’antecedente; se è così, allora è possibile anche dire che l’affermazione dell’antecedente spiega l’affermazione del conseguente. Questo sembra adattarsi piuttosto bene a due degli esempi ricorrenti del segno verificato secondo il test di eliminazione: l’esistenza del fuoco spiega l’esistenza del fumo, l’esistenza del vuoto spiega l’esistenza del moto. Manetti pone la questione

in termini direttamente causali: il fuoco è causa del fumo, il vuoto del moto. Sia nella sua versione epistemica barnesiana che in quella causale manettiana, la proposta si adatta meno bene alle tipiche inferenze segniche discusse dalla parte epicurea: il fatto che Socrate sia uomo non spiega né è causa del fatto che anche Platone lo sia; il fatto che tutti gli uomini siano mortali non spiega né è causa del fatto che gli uomini nella nostra esperienza siano mortali. A questo si deve aggiungere che, come riconosce Manetti sulla scorta di Allen (2001: 233 ss.), la relazione esplicativa o causale può darsi solo tra gli oggetti o eventi rappresentati nell'antecedente e nel conseguente del condizionale. Dal punto di vista logico, invece, la spiegazione o la causalità vanno nella direzione opposta: è l'antecedente che spiega o è la "causa logica" del conseguente. (Una distinzione tra causalità ontologica e causalità logica non sembra affiorare mai nel *De signis* – ma del resto lì non si parla neanche mai di causalità; si trova invece nei commentatori greci degli *Analitici Secondi* di Aristotele; cfr. Anonimo (= Alessandro di Afrodisia), *In APo II*, CAG 13.3, 593.11-22; Temistio, *In APo*, CAG 5.1, 5.21-22).

Per quanto senz'altro utile a chiarire i termini del dibattito riportato nel trattato, la distinzione tra "metodo" e "test" rischia però di oscurare un'ulteriore importante distinzione. Nel difendere la propria dottrina dagli attacchi degli avversari, e in particolare dalle accuse di vaghezza o inconsistenza del criterio (o "metodo") di similarità, gli Epicurei del *De signis* mettono in campo una vera e propria "metodologia della ricerca" (Manetti, saggio, p. 290), cioè una serie di indicazioni metodologiche per la selezione del campione di fenomeni sulla cui base fare l'inferenza, cioè per la selezione delle premesse del ragionamento. Per es., il campione deve essere ricco, vario e omogeneo, deve essere ottenuto sia tramite esperienza diretta (*peira*) che tramite resoconto (*istoria*), deve riguardare proprietà inseparabili dai fenomeni, deve riguardare proprietà comuni e non specifiche, ecc. (si vedano per es. i capp. 35-36, 40 e la discussione, nel saggio di Manetti, sul "selezionare le proprietà giuste", pp. 292-296). Abbiamo quindi non due, ma *tre* concetti distinti: il "test" inferenziale, il "metodo" inferenziale, e il "metodo" per la selezione delle premesse. I due metodi riguardano due aspetti diversi dell'inferenza: il secondo riguarda, come si è detto, la selezione delle premesse; il primo (il "metodo" che Manetti distingue dal "test") è invece più precisamente il *principio guida* che permette di passare dalle premesse

alla conclusione. Nell'inferenza "Poiché tutti gli uomini nella nostra esperienza sono mortali, gli uomini in generale lo sono", il secondo metodo ci dice come scegliere le premesse (il campione di uomini considerato deve essere ricco, omogeneo, ecc.), mentre il primo ci dice su quale base si può da quelle premesse passare alla conclusione (sulla base del fatto che ciò di cui abbiamo esperienza è simile a ciò di cui non abbiamo esperienza). Nella moderna teoria dell'induzione, il primo metodo riguarda il cosiddetto "problema dell'induzione", che è un problema filosofico (perché l'induzione è valida? Cfr. Henderson, 2022) mentre il secondo riguarda il problema della probabilità di un'induzione, che è invece un problema più marcatamente logico e metodologico (cfr. Howthorne, 2021).

(iii) Il riferimento all'induzione non è, ovviamente, peregrino. Gomperz, il primo editore di Filodemo, menzionava l'induzione già nel titolo del trattato ("Filodemo sull'inferenza induttiva"). Charles S. Peirce, uno dei primi estimatori del *De signis*, era sicuro che le inferenze semiotiche degli Epicurei di Filodemo fossero inferenze induttive⁵. Secondo Barnes, invece, l'inferenza semiotica difesa nel *De signis* non corrisponde a ciò che chiamiamo induzione, per due ragioni. La prima è che un'induzione nel senso moderno è un'inferenza dal particolare all'universale, mentre nel tipico argomento del *De signis* "Poiché tutti gli uomini nella nostra esperienza sono mortali, gli uomini in generali sono mortali" la premessa è universale. La seconda è che un'induzione nel senso moderno è un'inferenza probabile ma non necessaria, mentre gli Epicurei del *De signis* chiaramente sostengono che l'inferenza semiotica sia necessaria (si veda, su questo, il par. 14 del saggio di Manetti, pp. 280-288).

A Barnes si può replicare però nel modo seguente (si veda Long, 1988: 137-140, per una replica diversa al secondo punto di Barnes, e Manetti, saggio, pp. 306-307 per una ricostruzione del dibattito). In primo luogo, la premessa della tipica inferenza segnica epicurea è *solo apparentemente* generale: "Tutti gli uomini nella nostra esperienza sono mortali" significa infatti la proposizione particolare "*Alcuni* uomini (quelli di cui abbiamo esperienza) sono mortali".

⁵ «Gomperz published so much as remained of the contents of a papyrus from Heracleum, which was a defense of induction and a theory of its validity by the Epicurean Philodemus» (Peirce, ms. R 842: 71, 1908).

L'argomento è pertanto un'inferenza dal campione (gli uomini di cui abbiamo esperienza) all'intero (gli uomini). In secondo luogo, mentre nella forma

Alcuni uomini, quelli di cui abbiamo esperienza, sono mortali

Quindi, tutti gli uomini, anche quelli di cui non abbiamo esperienza, sono mortali

l'inferenza della conclusione dalle premesse è certamente non necessaria, l'aggiunta del principio di similarità ("Ciò di cui abbiamo esperienza è simile a ciò di cui non abbiamo esperienza") come "premessa maggiore" rende l'inferenza deduttivamente valida, e in questo senso "necessaria":

Alcuni uomini, quelli di cui abbiamo esperienza, sono mortali

L'esperito è simile al non esperito

Quindi, tutti gli uomini sono mortali

Si noti che quest'idea – aggiungere un qualche principio di similarità come premessa maggiore dell'induzione – è esattamente quello che fa John S. Mill nel suo *System of Logic*: "The induction, 'John, Peter, &c. are mortal, therefore all mankind are mortal,' may [...] be thrown into a syllogism by prefixing as a major premise (what is at any rate a necessary condition of the validity of the argument) namely, that what is true of John, Peter, &c. is true of all mankind" (1843, III, iii, § 1). Vale a dire, se all'inferenza dal particolare all'universale aggiungo la premessa che ciò che è vero del particolare è vero dell'universale (che è un altro modo di esprimere il principio di uniformità della natura in Mill, o il principio di similarità nel *De signis*), ottengo un sillogismo deduttivamente valido, e cioè *necessario* nel senso desiderato. Come si vede, il "metodo" di similarità agisce come un vero e proprio *principio guida* dell'inferenza, che quando è espresso come premessa aggiuntiva rende necessaria e non più solo probabile l'inferenza.

Si noti che anche le inferenze che, secondo gli avversari, possono essere ottenute (o verificate) soltanto attraverso il metodo di eliminazione sono suscettibili di un'analisi in termini di generalizzazione induttiva. L'esempio ricorrente è "Poiché c'è il moto, c'è il vuoto". Quest'inferenza non ha affatto la forma di un'induzione. La replica degli Epicurei al cap. 13 è chiara: la validità del condizionale è stabilita per via induttiva anche in questo caso; dopo aver constatato

che tutte le occorrenze di moto nella nostra esperienza sono condizionate dall'esistenza del vuoto, si conclude che, in ogni luogo, il moto implica il vuoto (cfr. il commento a p. 187; Barnes, 1988: 104).

C'è però una complicazione. Nel cap. 26 gli Epicurei rispondono all'obiezione di vaghezza del criterio di similarità sostenendo che bisogna a) andare da una classe di una certa grandezza a un'altra classe della stessa grandezza contenente individui il più possibile simili; b) effettuare il passaggio logico da una classe di una certa grandezza ad una classe immediatamente inclusa in essa (si veda il commento, p. 179; cfr. anche p. 193). Ora il criterio (a) regolerebbe un'inferenza del tipo "Se gli uomini di Creta sono longevi, anche gli uomini di Sardegna sono longevi", dove le classi di partenza (gli uomini di Creta) e di arrivo (quelli di Sardegna) sono comparabili quanto a dimensione. Un'inferenza di questo tipo è esemplificata nel cap. 7. Tuttavia, il vero problema emerge col punto (b), che sembra non adattarsi affatto alla tipica inferenza del *De signis* "Se gli uomini nella mia esperienza sono mortali, tutti gli uomini lo sono"; qui la classe di partenza (gli uomini nella mia esperienza) è inclusa in quella di arrivo (gli uomini in generale) e non viceversa.

Questi problemi, e altri che non posso qui discutere⁶, mostrano chiaramente l'ampiezza e la profondità di quest'opera. Come ricorda Manetti nel suo saggio (p. 241), il *De signis* è il primo caso nella storia della filosofia occidentale di un trattato interamente dedicato all'inferenza semiotica. Aristotele aveva sì scritto un trattato sul sillogismo (i *Primi Analitici*), ma solo una parte di un capitolo di quel trattato (B 27) è dedicata all'esposizione della teoria del sillogismo (o entimema) semiotico. In età ellenistica il problema dell'inferenza semiotica diviene centrale; ma è solo con la scuola epicurea che si giunge all'identificazione tra inferenza e segno, cioè alla tesi, implicitamente ma fortemente sostenuta dagli Epicurei del *De signis*, che *ogni inferenza sia di natura semiotica*. Il *De signis* è pertanto allo stesso tempo un importante capitolo di storia della logica e una fonte di grandissimo rilievo per la storia delle idee semiotiche. Grazie al meritorio lavoro di Manetti e Fausti, questo testo così difficile, ma così affascinante, è oggi offerto, insieme a un ricchissimo apparato di commento e di analisi, a diverse categorie di lettori.

⁶ Ma tutti dettagliatamente discussi nel commento e nel saggio di Manetti.

Riferimenti bibliografici

- Allen, J.
2001, *Inferences from Signs*, Oxford, Clarendon Press.
- Barnes, J.
1980, «Proof Destroyed», in M. Schofield - M.F. Burnyeat - J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism*, Oxford, Clarendon Press, pp. 161-181.
1988, «Epicureans Signs», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol., pp. 91-134.
- Brunschwig, J.
1980, «Proof Defined», in M. Schofield - M.F. Burnyeat - J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism*, Oxford, Clarendon Press, pp. 125-160.
- Burnyeat, M.F.
1982, «The Origins of Non-Deductive Inference», in J. Barnes - J. Brunschwig - M.F. Burnyeat - M. Schofield (eds.), *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 193-238.
- De Lacy, P.H. & E.A.
1978, *Philodemus: On Methods of Inference*, Napoli, Bibliopolis.
- Gomperz, T.
1865, *Herkulanische Studien I. Philodem Über Induktionsschlüsse*, Leipzig, Teubner.
- iHawthorne, J.
2021, «Inductive Logic», in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/logic-inductive/>
- Henderson, L.
2022, «The Problem of Induction», in N. Zalta - U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/induction-problem/> Long, A.A.
1988, «Reply to Jonathan Barnes, 'Epicureans Signs'», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol., pp. 135-144.
- Manetti, G.
1987, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano, Bompiani.
- Mill, J.S.
1843, *System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 2 vols, London, Parker.
- Ross, D.W.
1949, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press.
- Sedley, D.
1982, «On Signs», in J. Barnes - J. Brunschwig - M.F. Burnyeat - M. Schofield (eds.), *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 239-272.