

## STUDI

---

### PLATONE E L' EPISTOLA VI\*

di Margherita Isnardi Parente

Torno, a trent'anni di distanza, sulla *VI Epistola* della raccolta platonica, per una nuova valutazione di essa<sup>1</sup>. Devo condurre una sorta di polemica con me stessa: la valutazione che ora sto per dare dell'epistola differisce radicalmente da quella data in passato. Allora, sotto l'influenza (non sono stata la sola a subirla) di Wilamowitz e di Pasquali<sup>2</sup>, mi pronunciai decisamente per l'autenticità di essa. La valutazione che ne dò oggi, al contrario, è in favore dell'inautenticità, che mi sembra garantita e sostenibile per più ragioni.

La valutazione da darsi, in generale, delle epistole che son dette 'di Platone' è abbastanza complessa nel suo insieme. Tendo ancora ad accettare l'autenticità della VII, pur se anche questa sia soggetta a qualche dubbio: per il semplice motivo che respingerla mi sembra costringa a inventarsi un altro Platone. Già la *Epistola VIII*, pur così legata alla VII, mi sembra presentare motivi più pesanti di dubbio, ed è solo con una certa fatica che son portata oggi ad ammetterne, o supporne, l'autenticità<sup>3</sup>. Per tutte le altre il problema è aperto.

\* Questo articolo è dedicato a Giovanni Pugliese Carratelli, mio maestro.

1. La mia valutazione dell'*Epistola VI* fu data per la prima volta nel 1955 (*L'Accademia e le lettere platoniche*, "La Parola del Passato" X, 1955, pp. 241-273, poi in *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970, in particolare pp. 33-35; non ho ritenuto di dover modificare in nulla la mia interpretazione in quella sede). Essa già urtava con l'interpretazione di J. Souilhé, *Platon. Lettres*, Coll. Budé, Paris 1926 (pp. xci – xciv), portato a metterne in dubbio l'autenticità, interpretazione oggi ripresa da L. Brisson, *Platon. Lettres*, Paris 1987, 3<sup>a</sup> ed. 1997, pp. 127-128.

2. U.v. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, Berlin 1893, I, p. 334, n. 33; il Wilamowitz fu poi indotto a sostenere ulteriormente questa interpretazione (*Platon. Leben und Werke. Beilage und Textkritik* Berlin 1919, II, pp. 406-407) dall'articolo di A. Brinkmann, *Ein Brief Platons*, "Rheinisches Museum" LXVI, 1911, pp. 226-230. Cfr. anche G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze 1938 (1960 2a ed., ad opera di G. Pugliese-Carratelli), pp. 233-250. Influenze che sono rimaste assai importanti, da E. Howald, *Die Briefe Platons*, Zürich 1923, fino ad oggi, P. Innocenti, *Platone. Lettere*, Milano 1996, p. 46.

3. La principale ragione che può indurre a dubitare dell'autenticità è il passo riguardante il figlio di Dione, che il Platone della lettera considera da scegliersi quale uno, anzi il primo, dei tre re della futura Siracusa (355 e 4 sgg.) mentre da Plutarco sappiamo che questi

Si tratta, anzitutto, di valutarne almeno approssimativamente la cronologia; di vedere che cosa in esse sia più vicino o più lontano dal Platone che noi conosciamo attraverso i dialoghi. Alcune gli somigliano di più, e sono ricalcate esattamente sulla VII, o ne sviluppano alcuni motivi; altre ne sono più lontane, e dipendono piuttosto dalla visione pitagorizzante di Platone che ebbe vita a partire dall'ellenismo fino ai primi secoli della nostra era<sup>4</sup>.

Al primo tipo mi sembrano appartenere la III, la IV, forse l'XI. Le prime due sviluppano due motivi tipici del Platone della VII *Epistola*: la III, tutta modellata su quest'ultima, tende a rappresentare Platone nell'atto della sua indignazione contro Dionisio, quel Dionisio che ha tradito i suoi insegnamenti; la IV esalta, ma con alcune riserve, Dione vincitore di Dionisio<sup>5</sup>. L'XI è diretta a Leodamante di Taso, e presenta molta vivacità di tono, sì da far credere alcuni a una sua immediatezza<sup>6</sup>. Queste sono le epistole che forse furono scritte nell'ambito della prima Accademia, a completamento e a sostegno di atteggiamenti platonici. Ma altre sono di un tipo assai diverso; e tali mi sembrano essere la II, che riflette nell'atteggiamento alcuni motivi tipicamente pitagorici; la IX e la XII, che sono pagine del romanzo epistolare fra Platone ed Archita di Taranto<sup>7</sup>; per altri versi, pur con molte differenze, la XIII<sup>8</sup>. Tali pezzi della raccolta dovettero essere più tardivi, e forse precedere di non molto la raccolta delle tredici epistole dovuta, come sappiamo, a Trasillo; nessuno di noi può

premorì al padre essendosi suicidato (Plutarco, *Dio*, 53, 4). Su questo cfr. R. S. Bluck, *Plato's Seventh and Eight Letters*, Cambridge 1947, pp. 164-170 (Appendix *On the Dion's son*), anche relativamente alle opinioni divergenti degli altri critici; com'è presumibile da parte di quanti vogliono sostenere l'autenticità della lettera, Bluck pensa a ignoranza dei fatti da parte di Platone. Ma cfr. anche Pasquali, *Lettere di Platone*, pp. 21-26, il quale considera la notizia appartenente al vario materiale lacrimoso della storiografia peripatetica, e dà quindi ragione alla lettera. Tuttavia questa non è la sola nota sconcertante nella VIII *Epistola*, che, pur legata com'è strettamente alla VII, contiene più elementi di dubbio.

4. Questa visione pitagorizzante di Platone assume forme varie nel mondo ellenistico tardivo, dal passo famoso di Diogene Laerzio VIII, 25 sgg. fino al passo di Stobeo di cui si parlerà più tardi.

5. Sulla III e la IV *Epistola* cfr. ancora il mio *Filosofia e politica*, pp. 36-39, di cui condivido ancor oggi sostanzialmente il contenuto. Per una valutazione più recente cfr. oggi L. Brisson, *Letres*<sup>3</sup>, pp. 99-101 e 115-116 (le *Notices* alle due epistole).

6. Pasquali l'ha ritenuta autentica; cfr. *Lettere di Platone*, pp. 259-266. Ma cfr. oggi P. Accattino, *Platone (?) lettera XI*, "Quaderni di storia" XLVII, 1998, pp. 61-73.

7. Della II si dirà ampiamente più oltre. La XII (già giunta a noi con un segno di atetesi) riguarda uno scritto del I secolo (probabilmente) a.C. considerato arcaico dalla cultura del tempo, lo scritto *Sulla natura* di Ocello Lucano, al cui proposito cfr. oggi R. Harder, *Ocellus Lucanus, Text und Kommentar*, Berlin 1926.

8. La XIII lettera è ostile a Platone e non può far parte della tradizione pitagorizzante del filosofo, in quanto dipinge un Platone adulatore del tiranno. Può appartenere alla tradizione pitagorica antiplatonica derivante da Aristosseno di Taranto, il discepolo pitagorizzante di Aristotele, come vorrebbe A. Swift-Riginos, *Platonica. The Anecdots concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden 1976, pp. 71-72; non però direttamente, in quanto molto più tarda. Ometto qui la questione più complessa della I *Epistola*, una lettera di Dione a Dionisio, trasformata poi in lettera platonica, rimandando al mio commento alle lettere platoniche, di prossima pubblicazione presso la Fondazione Valla.

dire con certezza se esse appartenessero già alla precedente raccolta, quella di Aristofane di Bisanzio, e, per mio conto, tenderei a escluderlo<sup>9</sup>.

A quale di questi due tipi, una volta accertata l'inautenticità della VI, occorrerà avvicinare questa? È la domanda legittima da porsi; e, una volta dato corpo a tutte le nostre perplessità sul carattere genuino di essa, occorrerà anche porsi il problema del carattere che le è proprio. Dovremo quindi rivedere tutta l'epistola per chiederci quale sia il suo significato, e se le caratteristiche di quella che è la sua – alquanto misteriosa – conclusione siano anche proprie della sua parte costitutiva.

L'Epistola VI è indirizzata a Ermia, Erasto e Corisco. Ermia è il signore di Atarneo, l'amico di Aristotele, il braccio della potenza macedone nella Troade; morirà, per questo, vittima di una imboscata persiana<sup>10</sup>. Erasto e Corisco sono i discepoli di Platone – tornati, dopo la pausa accademica, in patria, o mandati da Platone a lui, questo non potremmo dire con certezza – cui egli ha concesso di risiedere (e governare?) nella città di Asso<sup>11</sup>. Nella lettera, Platone evoca i grandi servigi che questi potranno rendersi reciprocamente data la vicinanza delle loro abitazioni. E li enumera: per Ermia nessun appoggio potrà essere altrettanto fortunato che l'avere accanto a sé amici saldi e di sani principi morali; a Erasto e a Corisco, che son ricchi della bella sapienza delle idee (τῆ τῶν εἰδῶν σοφία... τῆ καλῆ ταύτῃ), manca però la capacità di guardarsi e difendersi dagli uomini malvagi e ingiusti. Ne sono inesperti, avendo passato gran parte della loro vita con noi, dice Platone (e qui il discorso si allarga probabilmente alla cerchia accademica) che rifuggiamo dalla cattiveria. Perciò manca loro un forte appoggio pratico per non esser costretti a lasciar da parte la vera scienza e dedicarsi, più di quanto non occorra, alla scienza delle cose umane, che non è libera (ἀναγκαία). Questa capacità, Ermia la possiede: per natura – e qui Platone dichiara di non conoscere Ermia personalmente (ὄσα μῆπω συγγεγονότι) – nonché per arte derivatagli dall'esperienza.

Che cosa voglio dire con ciò, continua Platone? Voglio dire a te, o Ermia, io che ho una conoscenza più sicura della tua dei caratteri di Erasto e Corisco,

9. Per Aristofane di Bisanzio cfr. Diogene Laerzio, III, 61-62, per Trasillo id, 56 e 61. Non è dato il numero di quante epistole fossero nella raccolta di Aristofane. Per Trasillo cfr. H. Tarrant, *Thrasillan Platonism*, Oxford 1993.

10. Ampie notizie su Ermia in H. Wormell, *The literary Tradition concerning Hermias of Atarneus*, "Yale Classical Studies", V, 1932, pp. 57-92

11. Su Erasto e Corisco cfr. anzitutto W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlinien einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, p. 112 sgg., il quale fa dei due filosofi platonici due stretti collaboratori politici di Ermia, da questi insigniti dell'onore di governare Asso; ma la costruzione è di Jaeger e non dei testi, come si può vedere dalla critica successiva, soprattutto da I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, p. 10 sgg. Cfr. F. Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte*, "La Scuola di Platone", II, Napoli 1987, pp. 105-109, 529 sgg.: il Lasserre, che considera autentica la lettera VI, ritiene che la cessione di Asso ai discepoli non potè avvenire prima del 347, data dell'arrivo di Aristotele, e che questo spiegherebbe il silenzio di essa in proposito di azioni politiche.

che non troverai mai personaggi più di loro degni di fiducia , e che perciò puoi legarti ad essi nel modo giusto, stimando ciò cosa non da poco; a voi, Erasto e Corisco, di legarvi a vostra volta a Ermia con saldi vincoli di amicizia. Ma se a qualcuno di voi sembrasse, quest'amicizia, di doverla rompere (poiché nulla vi è di saldo fra le cose umane) mandatemi, vi prego, una lettera che esponga la ragione del dissidio. Io spero che le parole che verranno di qua, con giustizia e con onore, se la rottura non è veramente profonda, sapranno , meglio che un qualsiasi incanto, unirvi e legarvi di nuovo nella amicizia e vita comune di un tempo. Se noi e voi conduciamo insieme la stessa vita filosofica, per quanto possiamo e secondo quanto ci è permesso di compiere, queste cose che dico ora saranno altrettante predizioni. Se poi non faremo così, non voglio neanche parlarne: profetizzo la buona parola, e dico che, se dio lo vorrà, condurremo tutto nella maniera migliore.

Qui viene la parte più misteriosa dell'epistola, tale da aver causato in passato dubbi radicali risolti con proposte di interpolazioni non platoniche<sup>12</sup>. Platone raccomanda di leggere la lettera, questa, tutti e tre insieme, o almeno in due, riuniti, e il più spesso possibile; e di considerarla una sorta di convenzione e di legge sovrana, così come è giusto, giurando su di essa con serietà e con una sorta di scherzo non privo di grazia e fratello della serietà (μη ἀμούσῳ καὶ τε τῆ σπουδῆ ἀδελφῆ παιδιᾷ). Prendano i tre a testimone il dio che è alla guida di tutte le cose presenti e future, giurando sul padre signore della guida e della causa; quello che tutti noi, se siamo veramente filosofi, conosciamo chiaramente, com'è potere di uomini che vivono una vita felice.

Le lettere III e IV, che abbiamo considerate sopra fra le più antiche della raccolta, ci presentano un'immagine di Platone chiaramente volta alla prassi politica. È un Platone che non ha dimenticato la discesa del filosofo nella caverna, per portare la luce della verità a chi vive nelle tenebre dell'ignoranza. La *III Epistola* si immagina scritta in un determinato momento della relazione fra Platone e Dionisio, quando Platone, finalmente tornato in Atene, ricapitola tutte le varie fasi del suo rapporto col tiranno. Dionisio cerca ora di incolpare Platone del fallimento della sua politica, quando è invece chiaro che Platone non si è affatto invischiato in essa, ma si è limitato a scrivere i preamboli politici che più tardi sono stati rimaneggiati a vantaggio del tiranno: questa è tutta l'attività politica che ha svolto accanto a Dionisio. Egli, Platone, è stato il grande che ha tentato una conciliazione fra Dionisio e Dione, con totale disinteresse, fra i continui sospetti del tiranno. Quanto al progetto di cambiare il potere tirannico in potere monarchico e a quello di risollevarlo, con una sorta di nuova colonizzazione, le città greche, si tratta di intenti e motivi propri della politica di Platone, e non di Dionisio, come questi avrebbe rimproverato a lui

12. A partire, nella critica di età moderna, da R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678, pp. 185-186, e da D. Tiedemann, *Geist der Spekulativen Philosophie*, Marburg 1791, II, p. 119 (seguiti poi da autori ottocenteschi, quale C.F. Hermann, *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*, Heidelberg 1839, p. 25), la conclusione dell'epistola era considerata interpolazione cristiana.

in un discorso tenuto nel giardino, in presenza di Archedemo e di Aristocrito; discorso nel quale, avendo Platone rinnovato la sua richiesta che, per accingersi a una tale politica, Dionisio avrebbe dovuto essere ben fondato nella sua istruzione, Dionisio gli avrebbe risposto per scherno: 'in che cosa? In geometria?' Quanto alla *IV Epistola*, essa è indirizzata a Dione, si congratula con lui della vittoria su Dionisio, lo esorta a rendersi eguale a Licurgo spartano o a Ciro achemenide ed a fuggire l'arroganza, che è sempre amica della solitudine.

Due lettere, quindi, che possono pensarsi scritte da Accademici interessati a difendere la missione politica di Platone. Il quale avrebbe, coerentemente a quanto scritto nella VII e (forse) nell'*VIII Epistola*, pensato soprattutto a due cose: a cambiare Dionisio, da tiranno che era, in un autentico monarca (il che vuol dire, in sostanza, ottenere la sua sottomissione a consigli di esperti) e alla grecizzazione il più possibile estesa della Sicilia. Questo ideale, con Dionisio fallito miseramente, egli avrebbe cercato più tardi di ottenerlo da Dione; quel Dione che per primo lo aveva accolto da suo pari in Siracusa e per primo aveva assorbito i principi fondamentali della sua filosofia.

Diverso è il tono della *VI Epistola*. Platone non è il filosofo politico che manda Erasto e Corisco a governare una città: è, invece, il capo spirituale che raccomanda a Ermia, presso cui essi stanno, di arricchirli di conoscenze di cose umane e pratiche, cosa di cui essi, educati alla dottrina delle idee, sono digiuni. Il tema della politica non sfiora minimamente la lettera: Platone raccomanda ai due suoi allievi e al tiranno la vera amicizia, quella saldamente fondata sulla verità filosofica, e fa loro giurare di conservarla. Questo, in omaggio a due divinità, alquanto misteriose: la guida del presente e del futuro, ossia il dio che governa gli eventi, e il dio padre di questo stesso e causa e signore del tutto. Torneremo su questi due dèi più oltre.

Ho ragionato, quando mi occupai un tempo della lettera, nella maniera più logica ed elementare. Un estraneo, o un accademico, avrebbe presentato Platone in veste di capo politico intento a inviare due suoi emissari nella Troade, per attuare là in qualche maniera possibile un modello di città platonica; e avrebbe diffuso per l'occasione consigli sapienti. Non tentarono infatti Erasto e Corisco il loro piccolo modello di stato platonico perfetto? Non era quella l'occasione migliore per intervenire accanto a loro nell'impresa<sup>13</sup>? Questo Platone sommerso, che non consiglia, che non si presenta come autorità politica di sorta, che si presenta piuttosto come suprema autorità morale e filosofica, non è forse il vero, l'autentico Platone? La ragione che mi ha convinta a propendere per l'autenticità della lettera è stata fundamentalmente questa. Ma essa non è sufficiente a una decisione di questa portata.

13. *Filosofia e politica*, pp.34: ove ho preso in considerazione l'idea di un deciso prevalere dell'ideale del βίος θεωρητικός nel vecchio Platone, venendo così meno all'idea che i due filosofi fossero mandati da Platone a Ermia con lo scopo di una costruzione politica, ma in pari tempo aderendo all'idea che questa costruzione politica abbia poi avuto luogo. Vedi la citazione dello Jaeger, *Aristoteles*, pp. 113-115, e *Filosofia e politica*, p. 35.

L'ipotesi di uno o più redattori di lettere platoniche nell'ambito della prima Accademia, anzitutto, è per l'appunto una ipotesi; giacché non abbiamo alcuna prova né alcuna testimonianza che sia esistito un simile complemento all'opera platonica; possiamo semplicemente arguirlo in base ai dati che ci risultano dalle epistole, dal loro tono e contenuto. E basare le proprie argomentazioni sulle proprie ipotesi può sempre costituire un metodo, quando altre prove più sicure non si offrano, ma fragile certo ed esposto a dubbi. Inoltre, ci si deve chiedere se la concezione contemplativistica di Platone non sia anch'essa un dato di carattere tradizionale, anche se corrispondente ad altri aspetti della tradizione, e se il contemplativismo sia di per sé sufficiente a costituire una marca di autenticità. Più importante ancora, è il chiedersi se esista una unità della lettera: se il contemplativismo dell'inizio trovi un riscontro nel misticismo della fine; se essa contenga in sé degli elementi che possano farla pensare appartenente ad un ambito diverso che non quello dell'Accademia antica, e piuttosto collegata ad ambienti più tardivi. Questo sarà l'elemento decisivo ai fini di una ipotesi sulla sua inautenticità.

Certamente l'autore dell'epistola non sapeva niente di tentativi della creazione di una città platonica ad Asso. Egli parla ai due accademici e ad Ermia come a vicini che potranno offrirsi un aiuto. Il potere di Ermia si accrescerà per la presenza accanto a lui di amici sicuri: βέβαιος è parola sicuramente platonica, ed è molto usata comunemente nel senso che qui Platone vuol darle<sup>14</sup>. Quindi l'idea di una βεβαία φιλία sta alla base di questa lettera. Φιλία è concetto proprio di tutte le scuole: ai pitagorici viene attribuito il detto κοινὰ τὰ τῶν φίλων; un'altare all'amicizia fu eretto con ogni probabilità nella scuola di Platone<sup>15</sup>; le scuole più tarde, dal Peripato al *Képos*, si adegueranno a questo dettame<sup>16</sup>. Fino a qui dunque la lettera si inquadra perfettamente in quella ch'è la normale etica della scuola, nella quale l'amicizia si lega strettamente all'apprendimento e all'educazione filosofica.

Nell'immediato seguito del discorso, c'è però un elemento che non si trova nella prosa platonica: l'accento a quella καλὴ εἰδῶν σοφία (322 d 5) che non troviamo in genere chiamata né nominata così nel testo scritto di Platone. E a

14. Per esempi di βέβαιος in questo senso nelle pagine di Platone cfr. *Symp.* 182 c, 209c, *Leges* VI, 322 d 4, *Menex.* 244 a; ma l'aggettivo è usato non solo con φιλία, ma con una serie di concetti affini. Come altrove, il vocabolario delle epistole è platonico anche a prescindere dalla questione dell'autenticità.

15. Κοινὰ τὰ τῶν φίλων è attribuito anche ai pitagorici più tardi; cfr. per questo Diogene Laerzio, citando Timeo (VIII, 10 = Timeo FGrH 566 F 13 b). Ma per l'amicizia come fondamento precipuo dell'organizzazione della scuola cfr. W. Jaeger, *Aristoteles*, p. 105-106; per l'altare, il βωμὸς φιλίας di cui si parla in Aristotele, *Carmina* fr. 2, da Olimpiodoro (*In Platonis Gorgiam*, p. 214-215 Westerink) cfr. ancora W. Jaeger, *ibid.*, e K. Gaiser, *Die Elegie des Aristoteles an Eudemos*, "Museum Helveticum" XXIII, 1966, pp. 166-204, in part. 95.

16. Ne sono testimonianza i testamenti degli scolarchi a noi conservati da Diogene Laerzio; cfr. per Teofrasto V, 51-55, per Epicuro X, 16-21, ma cfr. soprattutto l'epistolario di Epicuro, derivato dalla raccolta di Filonide e rescosi da Filodemo (oggi cfr. Anna Angeli, *Filodemo. Agli amici di scuola*, La scuola di Epicuro VII, Napoli 1988).

molti è sembrato strano che Platone chiami σοφία la conoscenza degli εἶδη, termine che egli usa comunemente per indicare le idee<sup>17</sup>. È veramente una scienza quella delle idee? Sì, si direbbe, se si pensi al *Sofista*, che tuttavia per εἶδη intende qualcosa che non risponde perfettamente al significato di 'idea' della *Repubblica*; e Platone, se autore di questa lettera, dovrebbe essere assai in là con gli anni; l'invio, o semplicemente il ritorno, di Erasto e Corisco nella Troade si pone proprio all'ultimo stadio della parabola platonica. Quindi la formula, di per sé, non è ancora una prova e nemmeno una tendenziale istanza di inautenticità.

Un'altra difficoltà si presenta poco più oltre, 322 e 7- 323 a 1: Platone, o l'autore della lettera, afferma di non conoscere di persona Ermia (ὅσα μῆπω συγγεγονότι), mentre la tradizione, per bocca di Strabone, ci dice che Ermia fu discepolo dell'Accademia in Atene<sup>18</sup>. C'è dunque una contraddizione insanabile, e una delle due fonti ha senz'altro torto. O il Platone della *VI Epistola* ha prestatto fede a quanto si narra di Ermia senza sentire il bisogno di conoscerlo personalmente, o è nel torto Strabone quando, per dare più fiducia alla relazione di Platone con Ermia, inventa addirittura un suo discepolato accanto ad Aristotele e Senocrate. Quale può essere la soluzione di questo enigma? Credo che anche qui non ci sia nessun caso di contraddizione tale da favorire l'ipotesi di inautenticità: Strabone ha probabilmente inventato, o raccolto da altri, la notizia che dà con sicurezza. La possibilità di conoscenza di Ermia da parte di Platone sta tutta probabilmente in Aristotele: questi ha conosciuto Ermia tramite i suoi signori macedoni, in particolare Filippo, e ha fatto efficacemente da tramite in ambiente platonico. E, quanto a Senocrate, è incerto ch'egli sia stato o no con Aristotele nella Troade, il tutto restando affidato ad una incerta lettura papirologica<sup>19</sup>.

Le difficoltà sono altre. Anzitutto, c'è l'atteggiamento che Platone tiene verso se stesso, e che somiglia sensibilmente a quella notato più volte dai critici nella *II Epistola*. Se la profonda amicizia strettasi fra Ermia e i due platonici dovesse accennare a incrinarsi, occorrerà ricorrere a Platone, e mandargli una lettera spiegando bene i motivi della possibile rottura: egli nutre una incrollabile fiducia che δίκη τε καὶ αἰδοῖ τοὺς παρ' ἡμῶν ἐντεῦθεν ἐλθόντας λόγους riusciranno a sanare la situazione e a ristabilire quella preziosa amicizia (323 b 4) Non dissimilmente egli si esprime nell'*Epistola II*: là (310 d 4) egli avverte che occorre, in ogni caso di dubbio o di dissidio, γράμματα πέμψαντα ἐμὲ ἐρέσθαι, interrogare lui stesso con una lettera scritta. Quanto

17. A σοφία εἰδῶν (per il termine σοφία), è contrario ad es. Souilhé, *Lettres*, p. xciii; cfr. oggi Brisson, *Lettres*<sup>3</sup>, pp. 127-128.

18. Strabone, *Geogr.* III, 57.

19. Il commento di Didimo a Demostene non ci dà in effetti il nome di Senocrate, che è stato inserito nella lacuna dagli editori moderni, in particolare da Jaeger; cfr. *Didymi Comment. in Demosthenem*, p. 10 Diels- Schubarth (fr. 18 I.P., Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, La scuola di Platone III, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli 1982, p. 64: (φίλους δὲ ποιήσατο Κόρισκ(ο)ν καὶ Ἐραστον καὶ Ἀριστοτέλ(ην) καὶ Ξενοκράτην). Cfr. Isnardi Parente, *ibid.*, pp. 287-288.

alle lettere di Platone, occorre leggerle una o più volte, quasi tenerle a memoria: τρεῖς ὄντας ἀναγνῶναι χρή, μάλιστα μὲν ἀθρόους, εἰ δὴ μή, κατὰ δύο (323 c 5-6); il meglio da farsi è leggerle insieme, quasi come in un ricordo corale. Nella *II Epistola*, ancora una volta, abbiamo una soluzione analoga, con una tendenza più decisa alla memorizzazione: μεγίστη γὰρ φυλακὴ τὸ μὴ γράφειν ἀλλ' ἐκμανθάνειν (314 c 1).

Ci sono frasi che sembrano prese di peso da qualche dialogo noto e riportate senza senso sufficiente nel testo della lettera. Già lo αἰδοῖ καὶ δίκη di 323 b 4 suona estrinseco al testo: si tratta di una formula usata per il buon vivere politico e frequente nella città, ripresa da Platone per sottolineare questo uso<sup>20</sup>; ma che significato può avere nella frase sopra citata? Ma c'è qualcosa di ancor più strano quanto alla formula del giuramento. Esso è da farsi sulla lettera, in forma di serietà non priva di *humour* (σπουδὴ μὴ ἁμούσῳ) e di παιδιὰ (questa è la forma ch'io qui preferisco<sup>21</sup>) che si affratella alla σπουδὴ. La formula è ben nota a Platone, ma in altri e più appropriati contesti<sup>22</sup>. Che cosa significa lo scherzo nel caso di un giuramento? Non sapremmo immaginarlo.

Ma i dubbi più rilevanti sono offerti proprio dalla conclusione; che è stata in altri tempi, come già si è accennato, addirittura considerata spuria, e forse dovuta ad autore cristiano<sup>23</sup>. Platone o l'autore della lettera raccomanda di giurare in nome di due dèi che già sappiamo essere il dio αἴτιος καὶ ἡγεμών e il dio che è πατήρ καὶ κύριος τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου (323 d 2-3). Fermiamoci un istante sugli attributi di questi due dèi. 'Causa' e 'guida' non può essere detto, in termini platonici, altro che del mondo intellegibile. Causa è detto delle idee chiaramente nel *Fedone*, e si discute fra gli interpreti in quale senso Platone possa avere attribuito alle idee, modelli eterni immobili, una funzione causante: forse nel senso finale del termine, se si intende la cosa in termini aristotelici; ma può darsi in un senso più ampio e comprensivo, come spiegazione dell'esserci e del significato<sup>24</sup>. Quanto all'altra parola, guida, essa è più generica, ma altrettanto indicativa di un mondo sovrastante al sensibile: ἡγεμο-

20. Cfr. ad es., *Protag*, 322 c 2, e a riscontro *Leg.* XII, 943 e 2.

21. Il testo della lettera riporta in verità σπουδὴ τε καὶ παιδεία, che non significa nulla se accostato alle altre parole sopra indicate. E il contesto dei dialoghi platonici cita altri momenti in cui a σπουδὴ, serietà, viene contrapposto παιδιὰ, gioco, scherzo (cfr. nota seguente). Παιδιὰ è stato quindi preferito da Ruhnken e da Souilhé, *Lettres*, p. 26; nella sua traduzione Brisson si adegua a questa scelta (*Lettres*<sup>3</sup>, p. 131-132).

22. Cfr. *Symp.* 197 e, *Leg.* III, 688 b, X, 887 c, e altrove.

23. Cfr. quanto già detto *supra*, nota 12.

24. A proposito di *Phaedo*, 100 a, 101 b-c, 103 e, a parte i più antichi interpreti, si vedano G.Vlastos, *Reasons and Causes in the Phaedo*, "Philosophical Review", LXXVIII, 1969, pp. 291-325; R. Loriaux, *Le Phédon de Platon: Commentaire et Traduction*, 1964-1975, in part. II, pp. 98-99, 109-110: Platone nota una 'causa d'essere' e una 'causa di esser tale', oltre che una causa efficiente e una formale. In realtà la causa finale è più propria del pensiero di Platone; soprattutto nel *Fedone* la causa esemplare, come diranno poi i medioplatonici, si identifica con quella che, per Aristotele, sarebbe la causa finale. Ma una cosa è certa: le idee danno agli enti sensibili la ragione del loro esserci, sono dunque le vere, autentiche cause di essi.



νεύει, in particolare, si dice dell'anima nella sua funzione intellegibile, di guida del corpo<sup>25</sup>. Con tali parole si allude chiaramente all'intellegibile, ed esse trovano un riscontro facile ed immediato nel testo platonico. Ma c'è un'altra divinità che viene qui chiamata 'padre' dell'intellegibile, e insieme anche 'signore'; e su questo punto le analogie col testo platonico si fanno più ambigue.

Quelli che hanno voluto riconoscere a tutti i costi il carattere platonico della lettera hanno fatto appello al sostantivo di 'padre' che si trova nel *Timeo*<sup>26</sup>. Ora, nel *Timeo* 'padre' è detto più di una volta: in 28 c 4, ma anche in 37 c 7, 41 a 7. Nel primo di questi passi Platone afferma che non è possibile parlare in termini filosofici del ποιητῆς καὶ πατῆρ τοῦδε τοῦ παντός, ossia dell'universo in cui troviamo collocati, ma che è possibile immaginarlo come un δημιουργός, una sorta di artigiano divino che foggia il tutto modellandosi sulle idee. E 'padre' troviamo appellato questo artigiano divino negli altri passi citati, che in 47 a 7 si qualifica egli stesso nella forma di δημιουργός πατήρ τε ἔργων. Perciò il termine non è applicato alla divinità suprema, ma ad una sorta di divinità intermedia che foggia il reale basandosi su quello ch'è l'eterno modello intellegibile delle cose. Ed è questo, l'intellegibile, che resta in Platone sempre la divinità suprema, in quanto realtà posta al vertice del tutto<sup>27</sup>.

Diversissimo è il caso della *VI Epistola*; ove non solo il rapporto di padre e figlio è rovesciato, ma è l'intellegibile a esser considerato secondario: esso ha un padre che ne è anche κύριος, signore supremo. Esso è, in una parola, derivato da un primario e assoluto elemento divino. E in questo non possiamo riconoscere il Platone dei dialoghi, ma tutt'al più un secondo Platone, cui la tradizione intercorsa ha attribuito la teoria di più divinità in gradazione gerarchica discendente: in una parola, il Platone sistematico e metafisico del medioplatonismo.

Le lettere, come noi le conosciamo, hanno, quale *terminus ante quem*, il I° secolo dopo Cristo. Si può già considerare iniziato il medioplatonismo a quell'epoca? Sì, se pensiamo a Eudoro, filosofo vissuto nel I° a.C., in età augustea; Eudoro, cui molto deve Filone Alessandrino<sup>28</sup>, e che non sapremmo in verità

25. *Phaedo*, 80 a, 94 c; detto anche del dio come guida, ἡγεμών, *Phaedr.* 246 e, *Leg.* I, 631 d, ecc.

26. Seguendo Wilamowitz, *Platon*, II, p. 407, o Pasquali, *Lettere di Platone*, p. 247, che cita anche *Leg.* X, 896 a. Ma nulla prova che l'anima del mondo sia un dio per Platone, anche se la natura dell'anima è, almeno parzialmente, divina.

27. Seguo in questo H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944, p. 603 sgg., e *Some War-Time Publications concerning Plato*, I, "American Journal of Philology", LVIII, 1947, pp. 113-146, in part. 126 sgg. (oggi in *Selected Papers*, ed. L. Tarán, Leiden 1977, pp. 142-175, in part. 151 sgg.).

28. Eudoro Alessandrino, i cui frammenti sono raccolti da C. Mazzarelli (*Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria*, "Rivista di filosofia neoscolastica" LXXVII, 1985, pp. 198-209 e 536-555) è il primo medioplatonico a noi chiaramente noto; cfr. in proposito H. Dörrie, *Der platoniker Eudoros von Alexandria*, "Hermes", LXXIX, 1944, pp. 25-38, poi in *Platonica Minora*, Munchen 1976, pp. 279-309. L'interpretazione di Platone che troviamo poi, a pochi decenni di distanza, nelle pagine di Filone Alessandrino (il primo autore il quale ci dica chiaramente che le

se chiamare piuttosto medioplatonico o neopitagorico<sup>29</sup>. Qui si apre un problema che non intendiamo trattare, quello dei rapporti, per noi oscuri, fra medioplatonismo e neopitagorismo, due movimenti di pensiero che ci appaiono fortemente apparentati, non tanto però da negare l'esistenza dell'uno o dell'altro<sup>30</sup>. Ma è certo che di Platone esisteva già, in periodo ellenistico, una interpretazione che, riassumendo motivi del pitagorismo antico, prepara quella del medioplatonismo maturo.

Questa interpretazione ha inizio nella stessa Accademia, e in pari tempo non è, o non è semplicemente, accademica. Speusippo e Senocrate diedero grande importanza al pitagorismo, e ne subirono l'influenza; non interpretarono però Platone in questa forma<sup>31</sup>; né così lo interpretava Aristosseno di Taranto, che può dirsi il tramite fra il pitagorismo e la scuola di Aristotele<sup>32</sup>. Direi che essa dipende anche scarsamente dalle notizie aristoteliche, della *Metafisica* e della *Fisica*, che potrebbero indurre alla convinzione dell'esistenza di un Platone 'esoterico': tali notizie concernevano la 'dottrina dei principi', l'uno e la diade indefinita, e, nel neopitagorismo, ebbero molta importanza più tardi<sup>33</sup> (del resto

idee sono pensieri di dio, teoria destinata ad avere una enorme fortuna) dipende probabilmente da quella di Eudoro, anche se non ci è dato formulare una ipotesi precisa.

29. In realtà la testimonianza di Eudoro verte soprattutto sui pitagorici, in riferimento a principi metafisici (fr. 4-5 Mazzarelli, da Simplicio, *In Arist.Phys.*, p. 181, 17 sgg. Diels), e implica in qualche modo la dottrina dei principi, anche se in forma non corrispondente a quella data da Aristotele nei libri A e M della *Metafisica*. Ci si può chiedere se egli, fra i pitagorici, comprenda anche Platone, il che non sarebbe assolutamente strano nella temperie storico-culturale che Eudoro rappresenta.

30. Tende a ridurre fortemente la possibilità di affermare l'esistenza di una corrente esplicitamente neopitagorica B. Centrone, *Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una ricostruzione della categoria storiografica del neopitagorismo*, in *La filosofia di età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche* (Atti Colloquio 17-19 giugno 1999), a cura di A. Brancacci, Napoli 2000, pp. 137-168. La tesi è interessante, e andrà altrove discussa; è tuttavia indubbio che di fronte a un più marcato e deciso platonismo (che confluirà nel neoplatonismo senza svolte drastiche) esiste un platonismo-pitagorismo matematicamente più contrassegnato, che si distingue nettamente da questo, e denota come anche il pitagorismo conosca le sue ragioni di rinnovamento. Di Eudoro, Centrone parla solo all'inizio del saggio, concentrando la sua attenzione su Nicomaco, Moderato, Numenio.

31. Su Speusippo e su Senocrate cfr. quanto ho avuto già occasione di citare, di mio, nel corso di queste note; e *Per la storia filosofica dell' accademia antica*, in *Fragmentsammlung philosophischer Texte der Antike – Le raccolte di frammenti dei filosofi antichi* (Atti del Seminario Ascona, settembre 1996), Göttingen 1998, pp. 146-167; ad essi risale la prima interpretazione di Platone in veste pitagorizzante, non però nel senso totale voluto da W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Plato*, Nürnberg 1962 (cfr. in proposito anche M. Isnardi Parente, *Pitagorismo di Crotona e pitagorismo accademico*, "Archivio Storico Calabria Lucania", LXII, 1995, pp. 5-25).

32. Su questo pitagorico aristotelizzante cfr. la raccolta di F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles II, Aristoxenos*, Basel 1945, 2a ed. Basel-Stuttgart 1969. In essa i fr. 61-68, dedicati a Platone, non contengono nulla che possa indurci in questo senso, ma sono semplicemente pieni di malevolenza.

33. Di  $\mu\upsilon\upsilon\acute{\alpha}\zeta$  e di  $\delta\upsilon\acute{\alpha}\zeta$  come 'principi' dei Pitagorici si parlava già in periodo ellenistico tardivo; cfr. Diogene Laerzio VIII, 25, di attribuzione assai varia fra gli studiosi, ma che

queste due opere acroamatiche di Aristotele furono poco note in periodo ellenistico e prima dell'edizione di Andronico<sup>34</sup>).

Riprendiamo le lettere, alla ricerca di analogie per la conclusione della *VI Epistola*. Una, in particolare, ci balza agli occhi, ed è la II, col suo *excursus* enigmatico. Platone, o l'autore, dice di voler parlare per enigmi, di maniera che le sue frasi, anche se cadessero per caso in mano di qualcuno, e fossero lette, non possano esser comprese. E spiega che intorno al 're di tutte le cose' sono tutte le prime, ed egli è fine al tutto, e causa di ogni bene; ma le cose di genere secondo sono seconde intorno al secondo re, e terze quelle relative al terzo (312 e 1-3). Segue un tratto chiaramente ispirato alla *VII Epistola* sui dolori dell'anima che tenta di raggiungere queste verità ed è continuamente frustrata<sup>35</sup>.

Sembra quindi di leggere, attraverso questo passo volutamente oscuro, una gradazione di tre ipostasi che vengono attribuite a Platone, senza che sia chiarito dal passo che cosa si intenda per ciascuna di esse. Che cosa è il 're di tutte le cose', il βασιλεὺς τῶν πάντων, ἕνεκα πάντα, αἴτιος ἀπάντων τῶν κολῶν? Un principio supremo, un dio superiore alle stesse idee e all'anima e a quanto vi è d'intelligibile? Ancora più oscuro il 'secondo' e il 'terzo', accanto ai quali non vi è spiegazione di sorta. E varissimi sono stati i tentativi di chiarimento offerti dai molti interpreti<sup>36</sup>. Se non che c'è un brano che più di

la fonte, Alessandro Poliiatore, dice inequivocabilmente essere del I° secolo a. C. Per Eudoro cfr. *supra* (nota 29) e per Moderato Stobeo, *Ecl.* I, p. 21, 8 sgg. Waichsmuth. Che la δυνάς sia forma elementare del numero è detto anche da Nicomaco di Gerasa, *Introductio arithmetica* I, 7,4. Quanto a Numenio, cfr. i fr. 11 e 19 Des Places (Numénus. *Fragments*, Paris, Coll. Budé, 1973; da Eusebio, *Praep. ev.*, XI, 17-18, 22). È quindi evidente che, se è difficile chiamare un autore 'platonico' o 'pitagorico' stante la stretta connessione dei termini in determinati ambienti filosofici di età imperiale, vi è pertanto un platonismo basato essenzialmente sui dialoghi, e un platonismo-pitagorismo matematizzante, basato sostanzialmente su Aristotele e la sua ambigua testimonianza.

34. Son note le vicende, anche se romanzate dalla tradizione, della biblioteca di Aristotele; le opere acroamatiche, poco lette e poco conosciute in età ellenistica, ricompaiono verso la fine di essa. Cfr. in proposito, per una valutazione recente, con una scelta assai accurata di notizie, I. Düring, *Aristoteles*, *RE Suppl.* XI, coll. 159-336, in part. 190 sgg.

35. È da vedersi soprattutto per confronto *VII Epist.*, 343 b-c, e cioè il passo sulle sofferenze e gli smarrimenti dell'anima che cerca di raggiungere il τῆ, la verità, la cosa in sé, e da questo viene di continuo rinviato all'apparenza, al ποῖον τί. Ma per il resto l'*excursus* della *VII Epistola* è lontanissimo da quello della II, e l'autenticità della prima riceve supporto dalla riconosciuta inautenticità dell'altra. Su questo cfr. le ragionevolissime osservazioni del Pasquali, *Lettere di Platone*, p. 190-195.

36. Che essi fossero già varii nei primi anni del secolo – né sono cambiati molto negli anni seguenti – lo dimostra F. Novotný, *Platonis epistulae commentariis illustratae*, Brno 1930, pp. 73-80, al quale rimando per non tediare il lettore; essenzialmente, i tre 're' citati dallo ps. Platone sono interpretati in due modi diversi, accentuando il loro carattere di entità metafisica (l'uno supremo, il mondo intelligibile, il mondo sensibile) o dando ai termini di questo misterioso rapporto un sostanziale significato gnoseologico (l'uno, gli intelligibili, la sensazione empirica). Ma la sostanziale pitagoricità dell'*Epistola* e del suo *excursus* è ormai un dato di fatto quasi universalmente riconosciuto: fra le voci più recenti son da vedersi G.S. Bluck, *The Second Platonic Epistle*, "Phronesis" V. 1960, pp. 133-155; J.M. Rist,

ogni altro si avvicina all'*excursus*; ed è un brano riportato da Stobeeo, che parla di Platone in termini analoghi, ma più chiari, quasi il brano filosofico cui l'autore della lettera si è ispirato per modificarlo enigmaticamente.

Πλάτων δὲ τὸ ἓν, τὸ μονοφυές, τὸ μοναδικόν, τὸ ὄντως ὄν, τὰγαθόν, comincia il brano di cui si parla (Stobeeo, *Ecl.* I, p. 37 Wachsmuth). Cioè per Platone sta anzitutto una unità assoluta ch'è il vero essere e il bene; e poi in secondo luogo viene il νοῦς ο θεός, χοριστὸν εἶδος, che è padre e fattore degli altri θεία ἔγκονα, νοητά, e di tutto il νοητὸς κόσμος; in terzo luogo lo αἰσθητὸς κόσμος, quello che ci circonda, περιέχων. Questi tre ambiti possono esser paragonati senza troppa difficoltà ai 'tre re' dell'*excursus*<sup>37</sup>. Sono già le tre ipostasi, che Plotino trova e non inventa per primo; non sono però ipostasi in senso neoplatonico. Che il brano non sia neoplatonico, ma precedente al neoplatonismo, lo dice il semplice confronto con Plotino: il quale non avrebbe mai detto dell'uno ὄντως ὄν, in quanto l'essere comincia dal secondo stadio; e non avrebbe mai considerato il cosmo sensibile che ci circonda una ipostasi metafisica<sup>38</sup>; basti leggere, per questo, la sua interpretazione del *Parmenide*, ch'egli paragona alla *II Epistola* apertamente. Esso è dunque da attribuirsi a un'età precedente il neoplatonismo; e quella indicata, intorno al I° secolo a.C., potrebbe ben prestarsi a fornire lo sfondo ad una interpretazione di questo tipo.

Che cosa differenzia l'*excursus* della *II Epistola* dalla conclusione della VI? Nella conclusione di questa sono citati solo i primi due dèi; ed è naturale che sia così. L'autore non avrebbe potuto pensare a un giuramento solenne, di particolare valore religioso, prestato anche sul terzo e meno nobile 'dio', seppur dio anch'esso, composto di astri divini e del sole e della stessa terra. Si è limitato ai due dèi superiori, l'uno assoluto, che è bene, e l'intelligibile, causa di tutto ciò che è e che verrà. Ma i suoi dèi non si differenziano in realtà da quelli della *II Epistola*.

Possiamo, dopo aver detto tutto questo, dare una collocazione cronologica anche all'*Epistola VI*. Essa non si differenzia dalle lettere pitagoriche della

*Neopythagoreanism and 'Plato's' Second Letter*, *ibid.* X, 1965, pp. 78-81. Per la tarda antichità si veda oggi H.D. Saffrey – L.G. Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne*, Paris (Coll.Budé) 1974, II, pp. xxxiv sgg.; vi è tracciata tutta la storia dell'interpretazione tardoantica, ma particolarmente importante è qui per noi l'affermazione che Moderato sarebbe stato il primo a conoscere l'*excursus* della *II Epistola*. Moderato, come già si è detto, è autore della seconda metà del I secolo d. C., quindi di poco posteriore a Trasillo.

37. Il brano riportato da Stobeeo fu già preso in considerazione da interpreti non più recenti; cfr. Novotny, *Epist. comm.illustr.*, p. 83 sgg. H.Diels, *Doxographi Graeci*, Berolini 1879, ed. fotost.1965, pp. 304-305 (*Aetii placita* I, 7, 31) lo comprende nel patrimonio riportato dal dossografo Aezio, il che ha un significato per la sua cronologia, ma non per la sua reale attribuzione.

38. Sull'interpretazione di Plotino rimando al mio *Plotino lettore delle Epistole di Platone*, in corso di uscita in *La filosofia in età imperiale II*. Plotino (V, 1, 8 sgg.) interpreta l'*Epistola II* in chiave strettamente neoplatonica, ponendo l'essere al secondo posto ed eliminando qualsiasi riferimento al cosmo sensibile; il che non corrisponde affatto all'interpretazione dell'*excursus* di essa in ambienti medioplatonici o neopitagorizzanti. Su Plotino e la tradizione neopitagorica si veda oggi M. Bonazzi, *Plotino e la tradizione pitagorica*, in *Synousiai*. "Acme" LIII, 2000, pp. 38-73.

raccolta, e appartiene al loro ambito. La pervade la stessa atmosfera di esotericità e di misticismo, che si rivela più esattamente nella fine; e in questa essa trova la sua unità.

Soprattutto, comprendiamo, con questa nuova collocazione, quell'atmosfera di contemplativismo che può ingannare chi non percorra esattamente tutto il dettato della lettera. Il Platone della prassi, se così vogliamo chiamarlo, può durare e avere un significato sino a quando durino certe condizioni per la sua sopravvivenza, e cioè certe situazioni di fatto legate alla vita della prima Accademia; ma perde immancabilmente di significato quando queste vengano meno. Non ha già più senso ai tempi di Arcesilao o di Lacide, quando si è compilato un primo *corpus* delle opere di Platone e si presta la maggiore attenzione alle prime, le cosiddette 'socratiche'<sup>39</sup>. Ancora meno trova validità di significato più tardi. La tradizione platonica, se si fa eccezione per quella più antica, esclude il Platone politico. Il Platone contemplativo della *VI Epistola*, se si pon mente a questo, non è il vero Platone che parla ai suoi discepoli, ma il più tardivo Platone destinato ormai a diventare un personaggio filosofico valido fino alle soglie dell'età moderna, il Platone della triplice discesa da dio al mondo, il Platone metafisico dei secoli intermedi.

39. Sulla formazione di un corpus platonikum relativa ai dialoghi si vedano le osservazioni di A. Carlini, *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone*, Roma 1972, pp. 29-30.