

GIUSEPPE FRACCAROLI. — *Il Timeo di Platone* (introduzione, traduzione, note, appendice su « Dante e il Timeo »). — Torino, Fratelli Bocca edit., 1906 (8.^o, di pp. xvi-424).

Lodevolissima è stata l'idea del Chironi e del Fraccaroli di farsi iniziatori di una raccolta di traduzioni di testi che rappresentino, come valore scientifico o artistico, il meglio che abbia prodotto lo spirito ellenico. Non so se la collezione riuscirà veramente *divulgativa*, con lunghe e gravi introduzioni e minutissime note filologiche e storiche come quelle del volume del Fraccaroli. Io penso che gioverebbe una maggior sobrietà; e che i saggi illustrativi, le monografie critiche, per pregevoli che sieno, starebbero assai bene da sè, mentre le particolari controversie di interpretazione e le discussioni critiche sul testo, sarebbero meglio collocate a piè di pagina del testo originale anzi che della traduzione italiana, dove diventano di necessità più lunghe e pesanti, e di più difficile uso per la mancanza del testo al quale bisogna per forza ricorrere. Ora un libro per esser veramente utile a moltissimi — una traduzione soprattutto — deve stare e vivere da sè.

A ogni modo, ciò non toglie molto di valore al libro del Fraccaroli, che, se resta accessibile — come avvenne delle traduzioni del Bonghi — solo a una stretta cerchia di lettori che abbiano già familiarità con la produzione filosofica dei Greci, o che abbiano, per dovere di studenti, l'obbligo di procurarsela, non per ciò diventa meno importante.

E notevole davvero è questa traduzione e illustrazione del Fraccaroli a cui tutti riconoscono meritamente singolare perizia di ellenista. La traduzione è sobria, chiara, degna dell'originale, sebbene qua e là abbia un certo sapore di modernità, per l'uso di neologismi scientifici, che non sempre era necessario adoperare. Le poche volte che non è fedelissima, ne vediamo la ragione nelle note, che, riproducendo il testo, minutamente lo discutono. Le note quasi tutte importanti, sebben troppo diffuse (occupano uno spazio uguale e forse superiore a quello occupato dal testo, in corpo molto più piccolo) costituiscono nel loro insieme un pregevole contributo alle varie questioni intorno al *Timeo*, e contengono una quasi completa notizia della bibliografia relativa.

Ma a noi qui piace fermarci sull'introduzione, e specialmente su quella parte di essa che parla della teoria delle idee e della cosmogonia di Platone.

Il Fraccaroli sa benissimo che il *Timeo* di Platone è essenzialmente la narrazione di un mito. Ora, certo, se pensiamo che il mito platonico sia una *allegoria* di una dottrina che Platone avesse già chiara in mente, ci vien voglia di indagarne il riposto significato. Ma sono allegoria i miti di Platone? E in che limiti? E sono traducibili in linguaggio scientifico? Al Fraccaroli pare che si debba rispondere di sì, con qualche restrizione

che egli non precisa (p. 25). A ogni modo, questa discussione egli non se l'è proposta in questo libro, nè altrove l'ha risolta; perciò — trascurata — è naturale che, sebbene riconosca le manchevolezze e la irrazionalità del mito, voglia poi trovarvi troppo. E vi trova... una compiuta teologia platonica.

Mi pare che il nucleo del suo discorso sia questo: — In Platone sono da distinguere due periodi, due modi diversi di concepire le idee e la loro relazione con le cose. Nel primo periodo Platone crede alla *metessi*, alla partecipazione che hanno le cose alle idee eterne. Questa relazione è semplicemente affermata, come ad es. nel *Fedone*. In tale fase del pensiero di Platone le idee sono idee di predicati; bello, giusto, santo etc., come nei dialoghi socratici, come soprattutto nel *Fedone*, dove è detto che una cosa è bella perchè partecipa del bello. In un altro momento della sua speculazione Platone parla solo di *mimesi*, di imitazione. Le idee sono allora modelli delle cose, esemplari immutabili a cui le cose *somigliano*, senza essere mai uguali, perchè, se fossero, sarebbero esse stesse idee, per sè, essenza e non fenomeno.

Passando alla seconda maniera di concepire le idee e le cose, Platone nel *Parmenide* (132 C-D) corregge la prima, anzi mostra che, dicendo *metessi*, egli voleva significare appunto *mimesi*. « Mi pare proprio, dice il *Parmenide*, che quei tipi stieno come esemplari nella natura, e che le altre cose somiglino a queste e sieno imitazioni, e che questa sia la partecipazione delle idee alle cose, niente altro che somigliarsi con esse ».

Veramente però, — ragiona il Fraccaroli, — sebbene Platone avvicini le due espressioni, quasi fossero sinonime, una differenza c'è, e notevole. Giacchè *senza la mimesi* una relazione, sebbene non molto chiara, fra mondo fenomenico e ideale, c'era. Con la *mimesi*, invece, il distacco diventa assoluto e si rende necessario l'intervento di Dio, che modelli le cose sulle idee: « Se il mondo del divenire è immagine del mondo dell'essere, questo è opera di Dio, solo una intelligenza suprema ed attiva poteva operare questa meraviglia » (p. 66). E le idee sono in Dio, fuori dell'intelligenza creata, appunto perchè sono nell'intelligenza creante, sono immutabili ed eterne, perchè immutabile ed eterna è questa intelligenza. E, come Anassagora aveva riconosciuto un $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, un principio intelligente, che ordina l'universo, così Platone, che accetta di tutto cuore questo principio, pone un Dio personale, autore del mondo.

La coordinazione delle idee, del resto, sarebbe impossibile se non fosse nella mente di un Dio. Platone ci aveva lasciato « in un imbroglione molto grave », quando nella *Repubblica* aveva messo come prima, e centro di tutte le idee, l'idea del Bene. Quali ragioni v'erano di *graduare* le idee, se tutte e ciascuna sono *l'essere*, hanno ugual dignità? Invece, se le idee sono nella mente di Dio, la coordinazione delle idee è « evidente *a priori*, ancorchè non possiamo comprenderne la modalità ». Insomma, dove Platone filosofo non giunge, giunge Platone teologo (p. 65).

Dove la sua ragione era insufficiente, egli si rifugia nella fede. E la fede in una mente suprema, nella quale sieno coordinati *ab aeterno* gli esemplari immutabili, le realtà sole, gli fa costruire il mito della creazione. Mito, in quanto Platone descrive successivamente e perciò irrazionalmente la costruzione del mondo, che non potrebbe avere alcuna espressione sensibile, non essendo *immaginabile*. Ma fuori del mito restano, secondo il Fraccaroli, indiscutibili due cose: 1. Che, secondo Platone, le idee sono nella mente di Dio, dove solo possono avere ordine e coerenza; 2. Che Iddio ha creato per sua bontà il mondo, in quanto pensa sè stesso come imitabile e rivelabile. Perciò la figura del Demiurgo non è affatto mitica; Platone crede sul serio a un Dio personale distinto dal mondo che egli crea, foggiandolo sulle idee che sono nel suo spirito.

Sin qui — malamente riassunto da me — il Fraccaroli, nel capitolo II della sua introduzione (pp. 36-87).

Non v'è dubbio che sia questa la forma di idealismo, rispettabile sebbene discutibile, che il Fraccaroli segue, come filosofo, malgrado le sue modeste dichiarazioni di non saper fare opera di filosofo ma solo di filologo (p. 42). Ma nel capitolo precedente abbiamo una vera professione di fede (p. 26): « Se c'è un ammaestramento da trarre dalla lettura del *Timeo*, questo mi pare capitalissimo, la consapevolezza dei limiti della nostra ragione, limiti che... dobbiamo riconoscere nell'ultima analisi di tutte le cose, qualora vogliamo risalire effettivamente ai loro perchè. Il mondo inconoscibile certamente non è da meno del conoscibile, e la religiosità, che ci spinge nelle sue regioni, non è meno propria dell'umana natura e non meno gran parte di essa, di quello che sieno gli altri bisogni attinenti alle contingenze della vita materiale ».

Questo scetticismo mistico, che il Fraccaroli ha comune col Graf, da lui citato a proposito del *Timeo*, costituirebbe, secondo lui, il titolo maggiore di Platone, quello per cui Platone, non Aristotile, è « il più gran genio metafisico dell'antichità classica » (p. 27). La grande scoperta di Platone sarebbe appunto quella del *limite dell'umana intelligenza*. E il Fraccaroli, credendo che per questo riguardo Platone sia da ravvicinare allo Spencer, dice di quest'ultimo che « non fu certamente colui che scoperse questo limite », e che lo Spencer « più pieni e più chiari avrebbe trovato gli elementi della sua affermazione in Platone, e molto vi avrebbe appreso e da aggiungere e da correggere alle sue tesi, se non fosse stato delle lettere greche assolutamente e vanitosamente ignorante » (p. 26).

Da onesto metafisico, non mi sento di discutere questo ravvicinamento fra Platone e Spencer, che mi ha molto stupito e stordito, nè quella equazione fra metafisica e religione che tanto appaga il Fraccaroli, che non mi ha stupito affatto, perchè so benissimo che in oggi, che siamo un po' tutti antipositivisti, molti credono di uccidere — filosoficamente — il positivismo, contrapponendogli o meglio iustapponendogli il teismo, senza accorgersi — e non possono accorgersene — che i due sono vecchi amici,

anzi valgono, filosoficamente, la stessa cosa, come scriveva, gustosamente sorridendo, un vecchio filosofo napoletano (1).

Ma lasciamo stare; il platonismo e positivismo del Fraccaroli potremo discuterlo in altra sede. Qui importa vedere se sia questo qui il platonismo... di Platone.

Il primo ostacolo ad accettare le interpretazioni del Fraccaroli è nella credenza che egli ha, che il *Timeo* sia la *sintesi della filosofia di Platone* (p. 30). Grave conclusione, che potremo discutere solo quando il Fraccaroli ci mostri come si possa accordare la sua interpretazione o come possa integrarsi con tutti gli altri scritti del suo filosofo; e quando, prima di tutto, ne stabilisca, col maggior rigore possibile, l'ordine di successione logica, senza il quale non si può venire che ad una arbitraria *epitome* delle teorie dei vari dialoghi (2).

Un'altra ragione di dubbio è nell'eccessivo valore che egli dà al mito del *Timeo*, malgrado le dichiarazioni di Platone, che parla solo di *favola più probabile* (29 D: τὸν εἰκότα μῦθον), e sebbene egli abbia in pratica la maniera platonica di discorrere per miti e per immagini, e sappia come in nessun dialogo platonico questi miti e immagini abbiano valore di definitiva dottrina.

Ma, messe da parte queste due pregiudiziali, vediamo particolarmente come si regga l'interpretazione del Fraccaroli. Non credo, prima di tutto, che in Platone ci sieno due teorie diverse, per spiegare la relazione delle idee colle cose. Platone adopera indifferentemente varie espressioni. Nel *Fedone*, ad esempio, nel passo più saliente, non adopera nemmeno la parola μετέξις, partecipazione, ma quella di παρουσία, di κοινωνία, presenza, comunanza, *per qualsiasi modo succeda*, e aggiunge anzi che non vuole indagare in che modo avvenga questo ravvicinamento delle cose alle idee (οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διασχυρίζομαι *Fedone*, 100 D-E). Nel *Parmenide*, — e questo il Fraccaroli l'ha detto, — la partecipazione è spiegata come imitazione. Ma solo nel *Parmenide*? Nel *Fedone* stesso la teoria della *mimesis* è chiaramente posta (74 E, 75 A). Nel *Fedro* è già accennata (250 B). E, del resto, la teoria della reminiscenza, che è già nel *Menone*, cioè in un dialogo abbastanza giovanile, prova che la partecipazione delle cose alle idee va sempre presa nel senso di somiglianza. Come conosciamo? Ricordandoci delle idee. E perchè ce ne ricordiamo? Per la somiglianza delle cose all'idea. Il distacco fra le idee, esemplari, e le cose è sempre

(1) B. SPAVENTA, *Scritti filosofici*, ed. Gentile, Napoli, 1900, p. 300.

(2) Egli accetta, come *caposaldo* (p. 42), le ricerche del Lutoslawski, che sono state molto discusse e combattute (per maggiori informazioni cfr. i miei *Studi platonici*, Arpino, 1906), senza confutare le opinioni degli avversari, fra i quali, ultimo e minore di tutti, sono anche io. Al Fraccaroli non mancherà occasione di tornarvi su; ed io aspetterò che lo faccia, per vedere se, dopo i suoi chiarimenti e le sue difese, le idee del Lutoslawski mi riescano più accettabili.

profondo, insanabile, sia che Platone dica *μεθέξις* o che dica *μίμησις*. E nel *Parmenide* non v'è una correzione di *μεθέξις* in *μίμησις*, ma in generale una critica della separazione, della solitarietà delle idee. A questa critica segue in quel dialogo un tentativo di nuovo orientamento, nel quale non si fa parola di Demiurgo, e si lascia da parte ogni altra mitica soluzione (1). Inoltre, par molto strano che Platone dei dialoghi dialettici ignori questa supposta teologia del *Timeo*.

E fingiamo pure che il *Timeo* venga dopo i dialoghi dialettici, — cosa ben lungi dall'essere dimostrata: — bisognerà ammettere che i dialoghi dialettici lascino Platone in una impotente perplessità, che lo faccia concludere poi, nel *Timeo*, per la inconoscibilità... dell'assolutamente conoscibile, delle idee, che avrebbero un misterioso organismo solo nella mente del Demiurgo! Tutta l'invitta fede di Platone nella conoscenza sarebbe cessata e caduta, senza che Platone ce ne dicesse parola alcuna. E poi, è vero che il Fraccaroli rifiuta fede ad Aristotile (p. 73); ma mi pare molto grave non tenere affatto conto del completo silenzio dello Stagirita riguardo alle idee come pensiero di Dio creatore (2).

Due cose ancora mi pare che il Fraccaroli abbia completamente trascurato: 1. il valore *obbiettivo* delle idee platoniche, che indiscutibilmente si mantiene in tutti i dialoghi, mentre egli viene ad assegnare alle idee un valore psicologico; 2. il valore dell'*anima*, della mente umana. E su questo c'è da dire qualche cosa di più. Nel principio della sua trattazione il Fraccaroli mostra di non ignorare che una delle interpretazioni proposte è che il Demiurgo sia appunto l'*anima del mondo*. Pareva che, annunciando le *questioni da trattare*, vi comprendesse anche questa soluzione data dal Tocco e che io accolsi cercando di chiarirla e rafforzarla (3). Invece, nel corso della trattazione il Fraccaroli se ne dimentica completamente. Ora, secondo Platone, è l'anima che *non nasce, non è generata, è causa del movimento* (*Fedro*, 245 C-D); ed è l'anima che tramessa fra le idee e il mondo sensibile. Il Demiurgo è come l'Eros del *Convito*. In questo dialogo Eros è l'anima che cerca insaziabilmente le idee. Solo che l'Eros è l'anima dell'individuo e il Demiurgo è del mondo tutto, di cui l'anima individuale è una delle manifestazioni. Ma, come l'Eros, il Demiurgo è rivolto alle idee. E l'anima del mondo è originaria, eterna, perchè in lei risplendono le idee cui essa somiglia.

Se differenza c'è fra il *Timeo* ed altri dialoghi come il *Fedro*, il *Fedone* etc., è appunto questa: che nel *Timeo* v'è un profondo sentimento della *universalità dello spirito*, cui risponde l'unità del mondo ideale. E, se questa unità del mondo ideale non si comprende meglio che nella *Re-*

(1) Mi permetto di rimandare di nuovo il lettore ai miei *Studi platonici*, pp. 208-224.

(2) L'osservazione è anche del Tocco, *Studi ital. di filologia classica*, Firenze, 1894, vol. II.

(3) Op. cit., p. 185.

pubblica, non dovremo noi addottrinare il maestro, ma contentarci di vederla indicata così com'è, cioè insufficientemente. Nel *Timeo* tutta la vita è animata da un *νοῦς*, da una mente ben diversa da quella di Anassagora; giacchè Anassagora prendeva la mente in senso materiale, quasi come un elemento (1). E questa mente non è creata, per beneplacito divino, ma è essa stessa autogenetica, è la vita stessa che sale verso l'idea, che imita l'immutabile e perfetto mondo delle idee. Fuori di questo *νοῦς* non v'è nulla.

Tutto ciò, si dirà, non ha contorni precisi, è mistico, è poesia, è sogno, è mito. Si chiami come si vuole. Qui è Platone, tutto Platone, in questo *sentimento*, forte e invincibile, della eternità e universalità dello spirito. E, nell'interpretare il *Timeo*, l'unica osservazione che a me pare importante è questa: o il Demiurgo è puramente mitico e poetico, e Platone volle fermare non il valore del Demiurgo, ma quello dell'anima che agita la vita tutta e che è tutto: o il Demiurgo ha un valore nel sistema, non solo mitico, e allora verrà ad avere *le stesse* attribuzioni che l'anima negli altri dialoghi, e si confonde con quella. O il Demiurgo ha valore di Dio personale e allora non avremo più l'anima increata ed eterna.

Le idee però sono sempre in Platone un *distinto* e dall'anima e dal mondo; la loro separazione è un postulato di tutta la speculazione platonica. E appunto in questa separazione il nostro filosofo incontra le massime difficoltà; e per questo egli non sa nè può trovare altro discorso che il mitico; il quale rappresenta il suo continuo sforzo di superare il dualismo, checchè ne pensino il prof. Caldi e altri filosofi del suo calibro.

L'idealismo di Platone — rafforzato e basato sulla critica vigorosa del naturalismo presocratico e delle teorie sofistiche — non è se non l'affermazione dell'esigenza che ho indicata, più che una ben costrutta e determinata dottrina, che non si potrebbe affatto ricostruire attraverso il mutevole elemento fantastico dei suoi dialoghi.

È poco? A me pare moltissimo, e per parte mia me ne contento. Al Fraccaroli — che forse non se ne contenterà — debbo essere grato, perchè mi ha dato occasione di ritornare su un argomento da me prediletto. Mi duole solo di non poterlo seguire nel capitolo terzo della introduzione *Dello spazio e della materia*, che mi costringerebbe a entrare in troppi particolari e a scrivere forse più delle trenta interessantissime pagine che egli vi dedica (2).

GIUSEPPE LOMBARDO-RADICE.

(1) Il *Fedone* (98 B-C) dice che la lettura di Anassagora fu per Socrate (= Platone) una delusione, perchè Anassagora adoperava la mente come aria, acqua ed altre simili assurdità (*ἄνοια*). Altro che accettare *di tutto cuore*, come dice il Fraccaroli!

(2) *Ma quod differtur non aufertur*, e il capitolo mi pare veramente degno di spendervi intorno qualche fatica. Sarà luogo più adatto però una rivista speciale di filologia.