

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

- A. FERRO. — *La filosofia di Platone* (dai dialoghi socratici e quelli della maturità). — Roma, Tip. del Senato, 1932 (8.º, pp. 267).
- P. FRIEDLÄNDER. — *Platon. Eidos. Paideia. Dialogos.* — Berlin u. Leipzig, de Gruyter, 1928 (8.º gr., pp. 278); id., *Die Platonischen Schriften.* — Ibid., 1930 (pp. 690).
- L. STEFANINI. — *Platone*, I. — Padova, Cedam, 1932 (8.º gr., pp. LXXXI-318).
- I. STENZEL. — *Metaphysik des Altertums.* — München u. Berlin, Oldenbourg, 1931 (8.º, pp. 196).
- I. HARWARD. — *The Platonic epistles.* — Cambridge University Press, 1932 (8.º, pp. 244).

Sembra che gli studi platonici siano giunti a un punto morto. E non certo per mancanza di interessamento degli studiosi; anzi, la produzione critico-esegetica è più che mai abbondante e a getto continuo. Ma la ragione è che il presente metodo dell'indagine è affetto d'incurabile sterilità. Si è passati da un estremo all'estremo opposto: un tempo, la preoccupazione degl'interpreti era di ricostruire il « sistema » di Platone; e, poichè il pensiero platonico non si lasciava facilmente ridurre ad unità, lo si coartava in tutti i modi per costringerlo in uno schema preconcepito. Oggi invece si muove dal criterio opposto, che non vi è un sistema, anzi, addirittura, che non vi è una filosofia di Platone, ma solo un mobile filosofare, che quasi si esaurisce di volta in volta in ciascun dialogo, per poi riaccendersi inesplicabilmente nel successivo. Quindi il lavoro degl'interpreti si riduce a sunteggiare il contenuto dei vari scritti, collocati, per quanto è possibile, in serie cronologica, ed esaminati ognuno per sè, come un'individualità compiuta e sufficiente. All'unica fiammata in cui gl'interpreti sistematici facevano bruciare tutti i dialoghi, si sostituisce così una serie di fuochi fatui, di cui sfugge la connessione, o solo talvolta s'intravede. L'esempio tipico di questo indirizzo è dato dal *Platone* del Wilamowitz, di un grande filologo quasi digiuno di filosofia, attraverso il quale tutto il pensiero di Platone è passato come (per dirla con l'immagine che gli gnostici usavano per indicare il passaggio di Gesù attraverso Maria) come acqua in un tubo. E il Wilamowitz ha fatto scuola, anche in questa parte più negativa e scettica del suo insegnamento. I due volumi del Friedländer che qui recensiamo sono ricalcati sul suo modello, e muovono anch'essi dal presupposto che non vi sia una filosofia di Platone, ma solo un rapsodico filosofare.

In un certo senso, la reazione degli odierni esegeti all'indirizzo troppo sistematico dei loro predecessori è giustificabile e benefica. Nel loro intemperante zelo per ordinare in un unico contesto l'incoercibile varietà delle intuizioni platoniche, gl'interpreti del passato finivano col sovrapporre sè stessi al proprio autore e col lavorar di fantasia tra le discontinuità e a volte tra gli abissi che separavano un'intuizione dall'altra. Invece, il criterio ermeneutico dei moderni, sostituendo alla continuità sistematica la più mobile e attiva continuità del filosofare, si presenta a prima vista molto meglio appropriato al suo tema. Ciò che però lo vizia è un inconfessato presupposto scettico: quasi che il filosofare platonico si esercitasse *in vacuo*, e non tendesse assiduamente a una sistemazione del sapere, pur senza esaurirsi in un'unica sistemazione. Correttamente inteso, il criterio dei moderni dovrebbe condurci all'ammissione, in luogo di una sola e rigida linea che abbracci tutta la filosofia platonica, di una pluralità di linee di sviluppo, in qualche misura indipendenti l'una dall'altra, e che perciò s'intrecciano talvolta insieme in modo quasi inestricabile; ma che nel complesso, poichè sono tutte attraversate da un medesimo impulso dinamico, danno l'impressione di un unico movimento. Ma la percezione di questi rapporti richiede che l'esame degli scritti platonici non sia condotto monadicamente, dialogo per dialogo, considerando ciascuno come un'unità in sè chiusa, bensì studiando lo svolgimento di ogni tema e le relazioni dei temi affini da un dialogo all'altro. Ed è forse qui, che l'odierna critica si mostra più deficiente. Essa crede che i singoli dialoghi siano unità omogenee od organiche, esponenti delle fasi ben definite di pensiero; invece, sono unità eterogenee e composite, spesso tenute insieme da legami molto estrinseci; e la vera unità organica è da ricercare nei rapporti di similarità o di contrasto tra le parti di dialoghi diversi. Perciò si può dire, senza esagerazione, che il progresso dell'esegesi platonica è affidato alla rottura dell'unità formale e letteraria dei dialoghi e alla ricomposizione delle parti che ne risultano, in base a criterii più intrinseci.

Queste considerazioni preliminari ci dispensano dal compito di dare una relazione particolareggiata del libro del Ferro. Esso è un riassunto abbastanza diligente, e spesso una trascrizione testuale, di una serie di dialoghi, ordinati secondo un plausibile, e ormai quasi pacifico, criterio cronologico. Si potrebbe discutere sull'interpretazione che l'Autore dà di questo o di quel punto controverso; ma con scarso profitto, perchè ciò che manca nel libro è appunto il senso dei problemi o dei temi del pensiero platonico, che può dar valore e rilievo alle discussioni particolari. Io non riesco a intendere l'utilità di siffatti riassunti; tanto valeva trascrivere il testo platonico, corredandolo di qualche annotazione. Veramente il Ferro dichiara, nell'introduzione, di non aderire ai presupposti scettici di coloro che negano ogni nesso sistematico nel filosofare di Platone; e preannunzia altri volumi, in cui completerà il riassunto dei dialoghi, che ora ha lasciato a mezzo, e poi darà l'esposizione sintetica del

sistema. Ma in tal modo a me pare ch'egli voglia sommare insieme gli opposti errori degl'interpreti sistematici e degl'interpreti rapsodici, nell'incapacità di trovare una via di mezzo che li superi entrambi. L'esposizione genetica che egli ha intrapreso era proprio la sede adatta all'indagine dei motivi sistematici del pensiero di Platone; e invece egli s'è lasciato sfuggire questa opportunità, limitandosi a una passiva trascrizione del contenuto dei dialoghi. C'è da presumere che a una genesi così piatta e spoglia di motivi essenziali, debba corrispondere per una sorta di compenso una sistemazione statica, spoglia di ogni senso del divenire. Il che significa sommare i due errori, piuttosto che eliderli.

Se, nel caso del Ferro, noi possiamo soltanto argomentare il fallimento del suo sforzo — i cui risultati ci sono finora noti solo in piccola parte —; nel caso del Friedländer, invece, ne siamo già pienamente convinti, per il fatto stesso ch'egli ha dato tutto quel che aveva in animo di dare. Abbiamo letto coscienziosamente le mille pagine in 8.º grande della sua esposizione platonica; ci siamo sforzati di vincere il fastidio di quel sunteggiare scolastico, che riduce a una trita poltiglia il vivo e drammatico contenuto dei dialoghi; sempre con la speranza di qualche tratto incisivo, di qualche veduta di scorcio, che ci compensasse dell'ingrata fatica. Siamo arrivati così fino in fondo, non solo senza ricavare nessun costrutto, ma anzi, col convincimento che proprio questa era la conclusione che il Friedländer intendeva trarre dalla sua fatica. O meglio, dei due volumi in cui l'opera è divisa, il secondo, che è di natura puramente espositiva, dà questa precisa impressione; il primo invece vorrebbe offrire una specie di quintessenza del pensiero platonico. Ma è difficile che la quintessenza del nulla possa esser qualche cosa. Infatti, negando il Friedländer che esista una filosofia platonica, egli non ha potuto affrontare nessun vero problema ricostruttivo, e s'è condannato a vagare alla superficie, intorno alle quistioni marginali della natura estetica dell'*Eidos*, della posizione del Demone, dell'ironia, del mito, del dialogo, e perfino della geografia platonica. Non si vuol dire che queste quistioni non abbiano la loro importanza; esse ne hanno, e molta. Solo, questa importanza non è apprezzabile che con riferimento ai problemi più centrali del pensiero platonico. P. es., come si può studiare il valore dell'elemento mitico, senza porlo in rapporto con l'elemento logico e riflesso? Ora è chiaro che chi sente assai scarsamente quest'ultimo non possa intendere il valore comparativo dell'altro. Così accade che, in genere, queste indagini marginali, quando sono sfocate, rientrano nella categoria delle divagazioni letterarie, infarcite di vane curiosità, indicibilmente stucchevoli.

Da tutta l'opera del Friedländer, poche osservazioni sporadiche lo studioso di Platone può trarre, per trascriverle nel suo taccuino di appunti. Ricorderò p. es. l'insistenza con cui egli combatte le identificazioni troppo particolareggiate e precise di singole dottrine e singoli autori, che molti interpreti hanno creduto di poter fare, in base a vaghi ed ellittici accenni di Platone. Chi sono i sensualisti del *Teeteto*? e gli

amici delle idee e i materialisti del *Sofista*? e gli edonisti del *Filebo*? Questi problemi sono di grande interesse, perchè, dove una soluzione è possibile, gli atteggiamenti polemici del pensiero platonico ne vengono posti in forte rilievo. Ma il male è che la soluzione, assai spesso, non è possibile, perchè Platone si serve delle dottrine altrui come di meri spunti polemici e le completa per proprio conto, per adattarle alle situazioni ideali che vuol fissare e combattere. Perciò, le identificazioni a tutti i costi diventano a volta delle vere storture, come quella, p. es., ch'è stata tentata per dare un nome proprio a ciascuno degli otto membri delle antinomie esaminate nella seconda parte principale del *Parmenide*. Il Friedländer è per la soluzione radicalmente negativa; il che forse può sembrare alquanto esagerato.

Passando al libro dello Stenzel — che ci limitiamo qui a recensire solo per la parte che concerne Platone — avvertiamo un più vivo e vigile interesse mentale da parte dell'interprete. Certo, come tutti gli altri scritti dello stesso autore, anche quest'ultimo è di sgradevole lettura: oscuro, contorto, informe. Ma c'è almeno un tentativo di spiegazione e di connessione dei vari temi della filosofia platonica. L'esposizione dello Stenzel s'impenna sul *Parmenide*, che segna una cesura tra i dialoghi della prima fase sistematica (*Liside*, *Simposio*, *Menone*, *Gorgia*, *Repubblica*) e quelli della fase critica e ricostruttiva. Delle due parti di cui consta il *Parmenide*, lo Stenzel accetta come un dato ormai pacifico, che la prima sia un'autocritica di Platone (forse sotto l'influsso del pensiero eleatico-megarico) e che abbia per obiettivo di mostrare la difficoltà che l'idea, posta come separata, si partecipi alla molteplicità delle cose sensibili. Quanto alla seconda parte, egli trova (e non è una novità neppure questa) che il punto « cruciale » è nel senso di meraviglia espresso da Socrate, che non solo le cose sensibili, ma anche le idee possono essere suscettive di divisione e di mescolanza. L'esercitazione dialettica parmenidea è appunto una prova che, prese nel loro isolamento eleatico-megarico, le idee sfociano in una serie di antinomie, che le distruggono. V'è qui, innanzi tutto, una critica a fondo dell'eleatismo, posta, quasi per ironia, in bocca allo stesso Parmenide, e che forma la controparte della critica precedente contro l'idealismo platonico. Su questa conclusione negativa del dialogo non v'è notevole divergenza tra i critici; e neppure sull'implicita preparazione di una conclusione positiva, che sarà poi tratta dal *Sofista*: posto che l'impenetrabilità reciproca delle idee conduce al loro annullamento, bisogna cercare di dividerle e di comporle insieme. La dieresi e la comunione dei generi del *Sofista* sono le due risposte al problema del *Parmenide*. Quali sono i rapporti tra i due procedimenti? È una delle quistioni meno studiate di questo tormentatissimo dialogo (1). Platone enuncia l'uno e l'altro separatamente, ma a

(1) La dieresi o divisione è posta da Platone in contrasto con la sinossi

volte mostra di confonderli insieme (p. es., 253 e). Eppure essi sono intrinsecamente diversi: la dieresi è un processo di specificazione, è il tipico metodo classificatorio, che consiste nel dividere un genere nelle sue specie, e di giungere via via alla specie specialissima che definisce l'oggetto. Questa conclusione mi sembra incontestabile; e non capisco che cosa lo Stenzel intenda dire, quando nega che la dieresi « crei unità di classe », e afferma che essa « cerca le articolazioni naturali dell'essere » (p. 144). Ma le classi, per Platone, sono appunto le articolazioni naturali dell'essere. Invece la comunione dei generi, per quel che se ne può giudicare dall'esempio dei 5 massimi generi, addotto nel *Sofista*, non ha nulla che vedere con la classificazione, ma ha un, se pure attenuato, carattere dialettico, tendendo a mediare il contrasto tra due idee mediante una terza idea. E, data questa sua natura sintetica, essa ha per organo la *dianoia*, il giudizio; sì che ci sembra di veder Platone quasi sul punto di abbandonare la posizione statica, concettuale, del suo idealismo, per aderire a una veduta sintetica, fondata sull'attività giudicante. Ma in realtà, sono semi di pensiero, che egli affida alla terra senza aspettare che fecondino. Il torto di noi interpreti è di volerli fermare, mentr'egli procede oltre. In particolare, il torto dello Stenzel è di essersi fermato molto più del ragionevole. Egli ha voluto (e neppur questo tentativo è nuovo!) ricavare dalla comunione dei generi del *Sofista* la risposta alla critica del corismo della prima parte del *Parmenide*. In altri termini, la compenetrazione dialettica delle idee dovrebbe spiegare la genesi degli esseri particolari e molteplici, che la statica metessi non poteva spiegare. La filosofia di Platone culminerebbe così in un idealismo assoluto, non molto diverso, almeno nello spirito, da quello dello Hegel. Questa interpretazione ha sempre esercitato un certo fascino sugli studiosi che, dal *Sofista*, al *Filebo*, al *Timeo*, hanno creduto di poter ravvisare una continuità d'indirizzo immaterialistico e monistico. I quattro principii del *Filebo* non sono tutti di natura ideale? E il mondo naturale del *Timeo* non risulta da un contesto di elementi immateriali? Alle vecchie interpretazioni monistiche lo Stenzel apporta, come suo contributo, il concetto che, nella comunione dei generi, l'essere, inserendosi negli altri, si converte in un esistente, in un *Dasein*, cioè si fenomenizza nel mondo del divenire. Ma questo è Hegel, non Platone! E bisognerebbe poi, per giustificare la veduta monistica, poter dimostrare la pura idealità della stasi e del movimento (nei 5 generi del *Sofista*), dell'illimitato (nei 4 principii del *Filebo*), dello spazio e del diverso (negli ingredienti del mondo secondo il *Timeo*). E quand'anche si dimostrasse tutto questo — con argomenti di cui non si riesce a vedere la minima traccia negli scritti

(συναγωγή). Ma a torto alcuni interpreti hanno voluto vedere nei due procedimenti l'equivalente dell'analisi e della sintesi. Tra analisi e divisione non v'è che una decettiva affinità verbale.

platonici — non sarebbe mai legittimo concludere che la filosofia di Platone sia monistica, tanto ripugna questa denominazione all'intimo spirito di essa.

Di gran lunga migliore degli scritti esaminati è il volume dello Stefanini. Anche questo, come quello del Ferro, contiene un'analisi parziale dei dialoghi platonici (si arresta infatti al *Fedone*) e attende di esser completato con una seconda parte. Ma il saggio d'interpretazione che esso ci dà è un affidamento della bontà del metodo. Lo Stefanini non solo si mostra convinto dell'esigenza di un criterio d'interpretazione che contemperi il punto di vista sistematico con quello genetico, ma lo traduce in atto, studiando i dialoghi nei loro mutui rapporti e nelle loro continue interferenze. Certo, gli scritti «drammatici» della prima fase del pensiero di Platone non offrono un materiale adeguato al pieno spiegamento di questo metodo; tuttavia il lettore ha la precisa impressione che l'interprete sia ben consapevole dei problemi della filosofia platonica e non sia un passivo riecheggiatore e sunteggiatore del grezzo contenuto dai dialoghi. Nell'introduzione l'autore afferma che «chi pretende di realizzare un Platone pacifico e omogeneo, sfrondandolo di tutti gli elementi contraddittorii, non riesce soltanto a impoverirlo, ma ad annullarlo, riducendo la sua opera a una collezione di rapsodiche filosofie, intestate a un nome immaginario... Per purificare Platone delle sue contraddizioni, bisogna distruggerlo» (p. xx). E, conforme a questa premessa, egli ci dà una larga e vivace rassegna delle aporie platoniche e dei complessi temi spirituali che s'intrecciano e si snodano nel sinuoso giro dei dialoghi.

Passando alle analisi più particolareggiate, assai felice mi sembra quella del *Convito*. Lo Stefanini pone in luce il conflitto che ivi si rivela — forse per la prima volta in forma ben definita — tra le due ispirazioni, noetica e dianoetica, del pensiero di Platone. Le idee sono oggetto di un intuito immediato o di un procedimento discorsivo e dialettico? Lo strumento perfetto della scienza era sembrato a Platone, nel primo periodo della sua attività, il procedimento dialettico discorsivo. L'insoddisfazione per tale atteggiamento comincia a manifestarsi nel *Menone*, dov'è messo in evidenza che il ragionamento presuppone alcune intuizioni fondamentali, tra cui non è possibile istituire un legame logico. «Un passo avanti è compiuto dal *Convito*. La funzione della doxa non è più soltanto necessaria, ma diventa preponderante rispetto al procedimento discorsivo. Eros è il simbolo della doxa: il presentimento della verità, il sapere prima della scienza, senza la scienza» (p. 226). A me pare giusta questa identificazione tra Eros e la doxa, che prelude alla trasformazione del concetto stesso della doxa, che ha luogo nei dialoghi dell'ultima fase. Ma non mi sembra fondata la contrapposizione di Eros-doxa al procedimento discorsivo. Tra i due c'è anzi identità, anche se in Eros è più accentuato il momento passionale del *discursus*. Piuttosto, mi par di vedere l'opposizione tra il noetico e il dianoetico nel contrasto tra l'intuizione pura della bellezza e il movimento dello spirito erotico

che tende ad essa (a generare in essa). In generale, il contrasto affiora da un dualismo inconciliabile di prospettive del pensiero platonico: quando esso si pone dal punto di vista delle idee, prevale l'atteggiamento intuitivo e noetico; quando invece si pone dal punto di vista del sapere, dell'attività dello spirito, prevale quello dianoetico, e la doxa, che di fronte all'idea è svalutata, acquista un significato positivo e dinamico. Ecco perchè i dialoghi dell'ultima fase, dal *Sofista* in poi, dove ricorrono più frequentemente i temi dell'attività, della mente, della causalità dinamica, possono dar l'impressione di un superamento dell'idealismo astratto e statico della prima fase. In realtà, l'idea per Platone resta sempre trascendente; ma il punto di vista è mutato, e il nuovo soggetto dell'indagine implica quel dinamismo che alla pura idea sarebbe estraneo.

Anche nel *Fedone* e nella *Repubblica* lo Stefanini vede giustamente un duplice contraddittorio atteggiamento noetico e dianoetico. In una concezione oggettivistica, le facoltà conoscitive debbono conformarsi esattamente alle qualità dell'oggetto conosciuto. Tale l'intendere, quale l'essere. Alle posizioni dell'essere, del non essere, del divenire corrispondono, nel soggetto, la scienza, l'ignoranza, l'opinione. E la scienza non può consistere che in una pura intuizione delle idee. Questa, osserva l'A., è la psicologia dell'ontologista, che isola il puro intuito dalle attività inferiori dell'anima, per ottenere un'adesione schietta del soggetto all'oggetto assoluto. Ma qui non è tutto Platone. L'esigenza oggettivistica interferisce con la più profonda e originale esigenza di avvalorare l'elemento soggettivo del conoscere (pp. 249-251). Sono considerazioni molto giuste; e aggiungiamo che solo da questo angolo visuale è possibile spiegare i dialoghi dell'ultima fase.

L'ultimo dei libri citati, quello dello Harward sulle lettere platoniche, è molto utile al lettore, non solo perchè ci dà una buona traduzione e un commento molto particolareggiato delle 13 lettere del *corpus* platonico, ma anche perchè offre un notevole contributo al problema della loro autenticità. Lo Harward dichiara che egli ha intrapreso il suo studio con una forte convinzione dell'autenticità della VII lettera, e con mente critica riguardo a tutte le altre; ma che, nel progresso del suo lavoro, egli è stato tratto a convalidare anche quelle, ad eccezione della 1.^a con qualche riserva sulla 12.^a. Com'è noto, la dissertazione del Karsten, *De epistolis quae feruntur platonis*, del 1864, iniziò la demolizione dell'autenticità di tutte le lettere; e la filologia della seconda metà dell'800, con la sua tendenza all'iper critica, convalidò la condanna. Ora invece il pendolo oscilla verso il lato opposto, e quasi non v'è critico che non sia disposto ad accettare la VII lettera (ch'è la più lunga ed importante di tutte) e, al seguito di essa, un certo numero (III, VI, VIII, per lo più) di altre. Nella storia delle fonti, la prima autorità che ne faccia menzione, è il grammatico Aristofane, nato intorno al 260 a. C., bibliotecario di Alessandria, che aggruppò i dialoghi in trilogie e vi aggregò le 13 lettere. Considerando che Aristofane non potè agire di arbitrio, ma dovè lasciarsi

guidare da una già accreditata tradizione, si può inferire che l'autenticità delle lettere risalga a un tempo non molto lontano dalla morte di Platone. Ai critici che condannano singole lettere, p. es. la III, come un prodotto di scuole di retorica, lo Harvard chiede, a quale scuola mai intendono riferirsi, così poco sappiamo delle scuole del 3.^o e della fine del 4.^o secolo, e di ciò che sia stato in esse prodotto, anche lontanamente comparabile con le lettere attribuite a Platone. Coloro poi che, come il Susemihl, le chiamano lettere romanzate, dovrebbero a loro volta poter dimostrare che un tal genere letterario fosse fiorente nel 3.^o secolo. Invece non risulta che in quel tempo la composizione delle lettere fosse studiata nelle scuole di retorica, ed è molto improbabile che una forma letteraria nuova sia stata inventata da un contraffattore. Quanto all'intrinseco contenuto e al tono dell'ispirazione, le lettere, e specialmente la VII, mostrano forte sentimento religioso, lealtà verso gli amici e ripugnanza a ingiuriare anche persone immeritevoli, come Dionigi, passione per la verità, devozione alla filosofia, come la sola faccenda seria della vita e ansia di salvezza dell'anima: nessuno di questi tratti ripugna all'immagine che ci siamo formata di Platone attraverso i suoi scritti più autentici. È strano, soggiunge lo Harvard, che si sia potuto dire che la filosofia esposta nella VII lettera non sia platonica. Tale impressione aveva il suo presupposto nell'immaginazione di taluni, che attribuivano a Platone una specie di idealismo hegeliano. A costoro soltanto poteva suonar falsa l'affermazione che la filosofia non può essere appresa dai libri; che l'autore della lettera ha ripugnanza a chiudere il suo insegnamento filosofico in un trattato scritto; che le più alte verità sono apprese per un atto d'intuizione; che solo un'affinità spirituale col proprio oggetto può procacciare siffatta illuminazione; che la via per giungervi è una vita non solo di studio, ma di ascetismo e di astinenza, e che gli studi preliminari sono in gran parte matematici (p. 73). Ma il vero studioso di Platone riconosce anche qui il volto del maestro. Oltre queste prove intrinseche, lo Harvard non trascura quelle di carattere statistico e stilometrico, sebbene esse non abbiano, nel caso in questione, un'efficacia decisiva, data la diversità dello stile epistolare da quello dei dialoghi. In conclusione, anche se la prova decisiva non sembra raggiunta per alcune lettere minori (p. es. la II), ciò conta poco, perchè l'importanza di esse è minima. L'essenziale è che l'autenticità della VII risulti ormai concordemente provata; ed essa sola sovrasta di gran lunga, per importanza e per mole, a tutte le altre insieme. È stato giustamente paragonato Platone a Shakespeare, per l'abilità con cui egli riesce ad eclissarsi dietro i personaggi dei suoi dialoghi. Ma la VII lettera è un incomparabile sfogo autobiografico, che rivela direttamente l'intimo animo del filosofo e giova così a completare l'immagine di lui, quale risulta dagli altri suoi scritti più spersonalizzati.

G. DE R.