

Platone e i “cacciatori di uccelli”: la controversa eredità di un cigno incatturabile

ANNA MOTTA / *Università di Napoli “Federico II”, Freie Universität Berlin /*

1. La caccia al “vero” Platone

Càpita spesso di riaccendere antiche dispute filosofiche senza rendersi conto che le domande che ci poniamo noi oggi sono le stesse che già altri, e molti secoli prima di noi – talvolta indicando soltanto la strada da intraprendere nella ricerca delle risposte –, si sono posti. La differenza tra i dibattiti moderni e quelli antichi è costituita dal luogo in cui tali discussioni nascono, dal metodo che consente loro di crescere e dalle conclusioni cui giungono, elementi questi tutt’altro che trascurabili in un’esposizione, come la presente, la quale si propone di portare alla luce alcuni degli aspetti della ricezione neoplatonica della testimonianza aristotelica sugli ἄγραφα δόγματα.

Il nucleo delle dispute antiche (e moderne) può essere individuato attraverso il racconto di un sogno riportato in un testo neoplatonico anonimo usato nelle scuole¹ tardoantiche per introdurre Platone e i suoi dialoghi. I paragrafi 37-46 del primo κεφάλαιον,

¹ Sulla difficoltà di considerare una scuola in senso proprio quella neoplatonica di Alessandria cfr. Motta (2011).

riservato alla vita di Platone contenuta negli anonimi *Prolegomeni a Platone* – questo il titolo del testo –, restituiscono l'aneddoto onirico, che – sebbene la sua attestazione sia tarda² – sembra, sulla base dell'interprete citato, circolare già in ambito accademico:

καὶ αὐτὸς δ' ὁ Πλάτων εἶδεν ἑαυτὸν ἐν τῷ μέλλειν τελευτᾶν κύκνον γενόμενον καὶ μεταπηδῶντα ἀπὸ δένδρου ἐπὶ δένδρον καὶ πολλὰ παρέχοντα τοῖς ὀρνιθοθήραις πράγματα, μὴ δυναμένων ἐλεῖν αὐτόν. τούτου δὲ τοῦ ἐνυπνίου ἀκούσας Σιμμίας ὁ Σωκρατικὸς ἔφησεν πάντας ἀνθρώπους σπουδάσαι καταλαβεῖν τὴν τοῦ Πλάτωνος διάνοιαν, μηδένα δὲ δυνήσεσθαι, ἀλλ' ἕκαστον πρὸς τὸ δοκοῦν αὐτῷ τὴν ἐξήγησιν ποιεῖσθαι, εἴτε θεολογήσῃ εἴτε φυσιολογήσῃ εἴτε ἄλλο τι ἔλοιτο (Anon. *Proll.* 1, 37–46).

E lo stesso Platone, in punto di morte, vide se stesso trasformarsi in un cigno e saltare di albero in albero e causare molti fastidi ai cacciatori di uccelli, poiché non erano capaci di catturarlo. L'allievo di Socrate, Simmia, dopo aver ascoltato il suo sogno, disse che tutti gli uomini sarebbero stati interessati a cogliere il pensiero di Platone, però che nessuno ci sarebbe riuscito, ma che ognuno lo avrebbe interpretato secondo la propria opinione, sia che avesse preferito l'aspetto teologico sia quello fisico sia altro ancora (trad. Motta (2014)).

L'anonimo autore neoplatonico suggerisce che la morte di Platone accende la πολλὴ στάσις – come la definisce Diogene Laerzio³ – sulla sua eredità, eredità di un insegnamento il quale, nel suo essere πολύφωνος (e non πολύδοξος⁴), crea problemi a coloro che tentano in diversi modi di appropriarsene. Proprio per il fatto di essere immaginato come un sogno dello stesso Platone, il racconto non appare subito ciò che in realtà è, ossia una profezia *post eventum*⁵. I commentatori neoplatonici sono, infatti, più che consapevoli di raccogliere una preziosa quanto controversa eredità filosofica (i «molti fastidi» di cui legge nel passo citato), trasmessa attraverso scritti che necessitano del soccorso di altri nella ben dichiarata armonia dell'intero cosmo dialogico. Benché, però, nella metà del secolo VI d.C., secolo in cui si datano i *Prolegomeni*, i Platonici dichiarino conclusa la secolare caccia al *vero* Platone – riconosciuto come un filosofo dogmatico⁶ –, i Platonisti moderni, e con maggiore coesione a partire dagli anni cinquanta del secolo

² Cfr. Riginos (1976: 24–25).

³ Cfr. D.L. 3, 52, Dörrie (1987: 397–398) e Ferrari (2001). Sulle conseguenze di tale scontro polemico anche tra diverse tradizioni di pensiero cfr. Bonazzi (2015b).

⁴ Cfr. Eudor. *apud* Ar. Did. *apud* Stob. *Eclog.* II 49, 25–50, 1.

⁵ È indicativo di ciò il fatto che prima di Olimpiodoro e dell'Anonimo non si abbiano attestazioni di questo aneddoto; cfr. *supra* n. 2. Per meglio comprendere la direzione che gli immediati successori di Platone prendono riguardo alla questione delle «dottrine non scritte»: cfr. Dillon (2010: 39–49).

⁶ Cfr. Anon. *Proll.* 12, 1–4.

appena trascorso⁷, hanno deciso di riaprirla ufficialmente dandole nuovo lustro e conferendole grande fascino⁸, fascino che, però, non la rende esente da critiche⁹.

Il dibattito attuale, come scrive Vegetti – e in estrema sintesi, perché una trattazione storiografica della questione esula dalle finalità di questo contributo¹⁰ –, vede, da una parte, una “agguerrita minoranza”, quella oralistico-esoterica¹¹ di Konrad Gaiser, Hans Joachim Krämer, Giovanni Reale, Thomas A. Szlezák e Maurizio Migliori¹², affermare che è possibile ricostruire un sistema con un’idea forte del pensiero di Platone attraverso le autotestimonianze, la tradizione indiretta e le «cosiddette dottrine non scritte»¹³ – di cui parla Aristotele – e, dall’altra parte, una “maggioranza silenziosa”, che, invece, in termini meno unitari in quanto a metodo e risultati, individua in Platone un pensatore problematico e, quindi, tende a guardare con esitazioni comprensibili ogni tentativo di interpretazione sintetica e complessiva del suo pensiero. In quest’ultimo gruppo si possono segnalare l’antiaristotelismo storiografico di Harold Cherniss, l’acceso antisistemismo di Margherita Isnardi Parente, l’immagine di un Platone scettico di Franco Trabattoni, la posizione di Enrico Berti, che colloca le dottrine non scritte in un periodo tardo del pensiero platonico, e l’idea di Rafael Ferber per il quale le dottrine non scritte, proprio in quanto ἄγραφα, non hanno un carattere essenziale, ossia sono tali perché su di esse Platone non ha raggiunto un’opinione definitiva¹⁴. Più in generale, però, tale

⁷ Sugli antecedenti della scuola di Tubinga-Milano cfr. Krämer (1982: 92–97) e Vegetti (1994).

⁸ Il fascino è indubbiamente dovuto alla quasi perfetta corrispondenza tra la tradizione indiretta – che colma invero le omissioni e le lacune dottrinali degli scritti – e alcune allusioni presenti nei dialoghi.

⁹ Infatti, l’interpretazione della scuola di Tubinga è ancora al centro del dibattito contemporaneo (inibendo talvolta – come spiega Ferrari (2012) – la formulazione di un giudizio pienamente obiettivo e meditato su di essa) che è quindi tuttora diviso sostanzialmente tra i sostenitori della tesi oralistico-esoterica e una nutrita maggioranza di studiosi che si tiene lontana da un’interpretazione sintetica e complessiva del pensiero platonico. Sulle eccessive critiche – p.e. cfr. Casertano (1998) – rivolte alla teoria oralistico-esoterica cfr. la difesa di Szlezák (2001).

¹⁰ Per un’eccellente sintesi della questione storiografica si rimanda a Vegetti (1994), Centrone (2000), Trabattoni (2005: 39–66) e Ferrari (2012). La posizione dell’illustre studioso italiano Gabriele Giannantoni è, invece, riassunta da Fronterotta (2000).

¹¹ Sulla difficoltà di definire “esoterica” questa scuola, poiché più correttamente essa si occupa di dottrine intraaccademiche, cfr. Trabattoni (2005: 37), il quale opta per la definizione di “scuola di Tübingen-Milano”. Più recentemente Ferrari (2012: 363) suggerisce di tornare all’uso dell’appellativo “esoteristi” per i sostenitori della «nuova immagine» di Platone.

¹² Lavori fondamentali sono Gaiser (1959), (1963), Krämer (1959), (1964), (1986), Reale (1984), (1994²) Szlezák (1985), (1991), Migliori (1990), (1993), (1996), (2013). Una correzione a questa tesi tubinghese, al fine di sottolineare il carattere didattico piuttosto che quello esoterico dei dialoghi, è proposta da Erler (1994: 129-164).

¹³ Sul significato da attribuire al greco λεγόμενος in tale contesto cfr. Szlezák (2001). Scrive Krämer (1986: 61): «In base alle autotestimonianze, ai riferimenti ai dialoghi e alle convergenze contenutistiche tra questi e le relazioni presentate dagli allievi come la posizione di Platone, possiamo ritenere con una certa sicurezza che al più tardi dietro ai dialoghi del periodo della *Repubblica* c’è una dottrina non scritta, che corrisponde ampiamente a quella della tradizione indiretta pervenutaci».

¹⁴ Cfr. Cherniss (1944), Isnardi Parente (1986), (1991), Berti (1989), Ferber (1989²), (1991), Trabattoni (2005).

maggioranza segue la via che mira a evidenziare come per Platone la filosofia sia esercizio critico del sapere.

Possiamo certamente affermare, senza aprire altri terreni di scontro, che la difficoltà degli antichi cacciatori e quella dei moderni parte da un stesso dato di fatto il quale risiede nell'*unicum* storico rappresentato dai testi platonici: possediamo, infatti, tutti gli scritti di Platone (perché Platone, a differenza del suo maestro decide di scrivere), e anzi anche più di quelli che Platone ha effettivamente redatto (per esempio, i Neoplatonici considerano autentico l'*Alcibiade I* e la *II Lettera*), ma discutiamo anche di sue dottrine non scritte (ἄγραφα δόγματα)¹⁵ e di un corso di lezioni *Sul Bene*¹⁶. Ne discutono gli attuali Platonisti, ma ne discutevano anche gli antichi Platonici. A questa difficoltà è, inoltre, strettamente connessa quella legata all'esegesi di un *corpus* singolare nella sua polifonia: Platone, un cigno, cioè l'animale sacro ad Apollo¹⁷, dio con cui il Socrate platonico e neoplatonico intesse una stretta relazione, salta di albero in albero e non consente – come spiega Olimpiodoro, che identifica esplicitamente i generici "cacciatori di uccelli" dei *Prolegomeni* con gli "esegeti"¹⁸ – di leggere in maniera univoca testi anch'essi sacri – o tali erano considerati nella tarda antichità i dialoghi del divino filosofo – e lasciati volutamente aperti od oscuri, animati da voci diverse come diverse sono quelle che popolano l'universo cosmico preso a modello nei dialoghi¹⁹. Sono proprio tali voci a complicare l'individuazione del pensiero di Platone, ma al contempo a conferire al dialogo una ricchezza tale da farne una fonte inesauribile di domande sempre nuove su questioni morali, osservazioni fisiche e problemi teologici²⁰.

Partendo da tali premesse, cercheremo, nella prima parte del saggio, di delineare, in un continuo parallelo, gli elementi che rendono l'antica disputa, in particolare quella che legge teologicamente e quindi neoplatonicamente il testo di Platone, e la disputa moderna così simili da poter essere presentate come il frutto di una medesima difficoltà la quale, in epoche diverse, è stata risolta in modi differenti. Nella seconda parte, poi, discuteremo alcuni passaggi dei *Prolegomeni* in cui è possibile cogliere il ruolo che il λόγος scritto assume nella filosofia platonica senza sottovalutare le testimonianze aristoteliche sul suo insegnamento orale. Va tuttavia segnalato, in via preliminare, che la finalità di questo

¹⁵ Cfr. Arist. *Ph.* 209 b 14–15. Sulla possibilità che tali dottrine non siano le stesse cui Aristotele fa riferimento nella *Metafisica* cfr. Trabattoni (2005: 33–35).

¹⁶ Cfr. Aristox. *El. harm.* II 39–40 e *Phlp. in de An.* 75, 34–35. La questione trova approfondita discussione in Krämer (1982), Reale (1997a: 315–361), Migliori (2002: 114–49), Halfwassen (2006: 13–34).

¹⁷ I cigni sono uccelli sacri ad Apollo: Alceo (fr. 307 Voigt) racconta che essi trasportarono il carro di Apollo dal paese degli Iperborei. Per ulteriori notizie sui miti legati ai cigni cfr. Fobes Irving (1998: 257–259). Simmia è nei *Prolegomeni* l'esegeta del sogno: questo personaggio è in realtà uno dei protagonisti del *Fedone*, dialogo in cui Socrate – come è noto – si paragona al cigno, animale che muore cantando, in quanto consapevole di raggiungere con la morte la divinità. Cfr. Plat. *Phd.* 85 a 10–b 8.

¹⁸ Olymp. *in Alc.* 2, 156–165.

¹⁹ Cfr. Anon. *Proll.* 15, 10–17.

²⁰ Olymp. *in Alc.* 2, 156–165. Sul legame tra Omero e Platone e sulla polifonicità dei testi di entrambi sulla base del passo olimpiodoreo cfr. Buffière (1956: 2–3).

contributo non è quella né di prendere posizione nell’attuale dibattito storiografico né di esaminare l’incidenza teoretica della teoria dei Principi testimoniata da Aristotele nel neoplatonismo. Il carattere storico-ricostruttivo di questa indagine permette piuttosto di indagare l’atteggiamento dei Neoplatonici – riconosciuti come i massimi rappresentanti di quella tendenza che trasforma il filosofo quasi in un filologo²¹ –, di solito trascurato, di fronte alla testimonianza aristotelica, in particolare quella, riportata per chiarezza di seguito, in cui si fa esplicito riferimento agli insegnamenti orali di Platone²²

διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταυτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἐν καὶ ταύτων· ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφώνητο (Arist. *Ph.* IV 209b 13–16).

Per questo motivo Platone nel *Timeo* afferma che materia e spazio sono la stessa cosa; il ricettacolo e lo spazio sono infatti un’identica cosa. Afferma invece che il ricettacolo esiste in modo diverso nelle cosiddette «dottrine non scritte», laddove ha assimilato spazio e luogo (trad. Ruggiu (1995)).

È uso comune, in particolare da parte degli interpreti della scuola di Tubinga-Milano, connettere questa testimonianza con quella in cui Aristotele attribuisce a Platone la discussione attorno a due Principi, l’Uno e un Secondo Principio variamente chiamato «Grande e Piccolo» e «Diade indefinita»:

ἐπεὶ δ’ αἴτια τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις, τὰ κείνων στοιχεῖα πάντων ᾗθηται τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ’ οὐσίαν τὸ ἓν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἐνός [τὰ εἶδη] εἶναι τοὺς ἀριθμούς (Arist. *Metaph.* 1 (A), 6, 987 b 18–22).

E poiché le idee sono causa delle altre cose, Platone riteneva che gli elementi delle idee fossero elementi di tutti gli esseri. Come principi poneva il grande e il piccolo quale materia, l’uno come sostanza; dal grande e dal piccolo, per partecipazione all’uno, si costituiscono le idee, che sono i numeri che nascono da quei principi²³ (trad. Viano (1995)).

²¹ Cfr. Sen. *epist.* 108.23 con Barnes (1993), Barnes – Griffin (1997: 112–116) e Hadot (1998: 146–149).

²² Cfr. anche Phlp. *in Ph.* 521, 14–15.

²³ Cfr. Viano (1995: 162–178) e Cardullo (2013: 203–207) per il commento. Sulle dottrine di Platone e degli Accademici secondo Aristotele cfr. Donini (2000: 55–61). Sul sistema dei principi in Platone nella testimonianza aristotelica cfr. Wesoly (2012).

2. La difficoltà di discutere della teoria dei Principi

Sebbene Szlezák ne sottolinei alcune fondamentali sfumature di differenza²⁴, l'idea da cui nasce la teoria della cosiddetta attuale "agguerrita minoranza" sembra essere molto vicina a quella della maggioranza dogmatica dell'antichità – e quindi ai Neoplatonici –, almeno per quell'aspetto che la presenta come convinta di ricavare, dalla ricomposizione dell'eredità del maestro e attraverso un preciso metodo esegetico, un compiuto e organico sistema filosofico fondato su una precisa teoria dei Principi. In linea con tale osservazione pare, pertanto, esserci tra gli antichi e i moderni una comunanza di intenti, che consiste nella spinta sistematizzante²⁵, ma non una precisa comunanza di metodo e non il medesimo risultato.

La tendenza alla sistematizzazione del pensiero platonico è ricavabile anche dall'ultimo – in termini temporali – testo collegabile alla scuola di Tubinga-Milano, testo in cui Maurizio Migliori, a partire dalle testimonianze aristoteliche e dalle autotestimonianze platoniche, ritiene possibile derivare un sistema costituito da due Principi, sistema che tuttavia è indubbiamente lontano sia dall'esito aristotelico della discussione, sia – come vedremo – da quello neoplatonico. Il Principio originario si configura, nel nuovo paradigma ermeneutico di Platone, il *misto* tra i due Principi, il Secondo Principio ordinato dal Primo Principio, cioè una realtà che è disordine ordinato da un elemento ordinante²⁶: ciò è dovuto al fatto che il Principio non può essere un uno, in quanto non darebbe spiegazione del disordine, mentre deve essere riconosciuto nella polarità che è la tensione reciproca tra i due Principi.

L'esegesi antica su Platone, invece, per lo più incentrata sui suoi dialoghi, alla *auctoritas* dei quali tutte le altre testimonianze sono subordinate, si nutre certamente anche di altri testi, quelli aristotelici per esempio, che, sebbene non propriamente predisposti a una lettura neoplatonicamente sistematica, vengono piegati a un'interpretazione metafisico-ontologica in vista dell'esegesi armonica con Platone²⁷. Inoltre, nella gradua-

²⁴ Cfr. Szlezák (2001).

²⁵ Su tale aspetto cfr. ancora Szlezák (2001).

²⁶ Cfr. Migliori (2013).

²⁷ I Platonici dell'antichità sono ben consapevoli che Aristotele non è motivato dallo stesso senso di lealtà a Platone di un Senocrate, ma molti di loro sono disposti ad ammettere che lo Stagirita sia il migliore continuatore dello spirito indagativo del Maestro. Come spiega Karamanolis (2006), dopo Speusippo e Senocrate che introducono nell'Academia elementi di pitagorismo, Polemone sembra assorbire il pensiero di Aristotele, pensiero che alla fine della storia dell'Academia – come mostra Antioco di Ascalona nella testimonianza di Cicerone – risulta così armonizzato a quello di Platone da esserne diverso solo per il nome (*ac.* 2, 15 e 1, 17). L'opinione di Antioco non viene però universalmente accettata: sebbene nel II d.C. il platonismo sia la principale scuola filosofica, una distinzione interna la divide. Tale distinzione riguarda proprio l'atteggiamento verso le dottrine aristoteliche: cfr. Donini (1982), (1990), (1994). Per una ricostruzione dettagliata della storia del platonismo cfr. Bonazzi (2015a). Paradossalmente i Platonici della tarda antichità, per i quali non è assolutamente possibile confutare Platone, sono unanimemente concordi e quindi più disponibili dei Medioplatonici a credere che la filosofia di Aristotele sia compatibile con la dottrina di Platone. Nell'esegesi di Platone Aristotele ha un ruolo molto importante e viene spesso usato per argomentare e sostenere tesi e interpretazioni neoplatoniche. È un Aristotele, quello neoplatonico, che apre la strada alla metafisica platonica e le cui "mancanze" possono essere giustificate

lità dell’istruzione scolastica, che acquista nella sua ultima fase un carattere esclusivo, come sembra esserlo stato l’insegnamento di Platone sui Principi, sono i testi aristotelici ad essere introduttivi alla mistagogia platonica e non quelli platonici a costituire – come suggerisce la scuola di Tubinga-Milano – un protrettico alla filosofia. Con i dialoghi si penetra, infatti, nel cuore della teologia platonica, teologia introdotta dalla *Teologia* – ossia dalla *Metafisica*²⁸ – di Aristotele, filosofo che, come scrive per primo Merlan²⁹, può essere inserito in quell’unitaria linea che va dal platonismo al neoplatonismo. Lo Stagirita, in virtù della sua ontologia derivativa, appare testimone – per giunta uno dei migliori in quanto allievo diretto di Platone – e prosecutore di una metafisica sistematica al cui vertice si pongono i due Principi dell’Uno e della Diade indefinita. Se, però, il sistema derivativo a lui attribuito si caratterizza di successive pluralizzazioni indotte dall’azione del Secondo Principio sul Primo, allora indubbiamente tale lettura del pensiero aristotelico segue un modello che non è affatto aristotelico bensì molto più neoplatonico, nonostante la duplicità dei Principi resti estranea al neoplatonismo³⁰.

Quanto al modo usato per sostenere una metafisica di tal tipo, va rimarcato che i Neoplatonici sono, più dei Tubinghesi, strenui difensori del metodo esegetico fondato sul chiarire Platone attraverso Platone³¹: del resto, è possibile attribuire al Limite (πέρας) e all’Illimitato (ἄπειρον) la funzione di Principi senza statuto autonomo, appoggiandosi solo all’interpretazione di testi platonici³². Secondo Cherniss ci sono, invero, già nei dialoghi esperimenti teorici di ciò³³: tuttavia, benché ancora lontani da ciò che Aristotele intende per Uno e Diade indeterminata, indubbiamente è nel *Filebo* che Platone individua due principi/elementi strutturali degli enti, appunto il limite e l’illimitato, mentre è nel *Sofista* che si colloca la discussione dei cinque generi sommi, il primo dei quali è, però, l’essere³⁴. Questi due testi, assieme ad altri dieci inseriti nel *curriculum* di studi giambliceo³⁵, contribuiscono alla costruzione di un’interpretazione sistematica di Platone

solo oltrepassando il quadro dottrinale aristotelico e aderendo a quello platonico. Del resto, lo Stagirita resta colui che non è stato in grado di postulare un Principio Primo senza comprometterne la priorità. Non ci sono, secondo i Neoplatonici, in Platone quegli indizi linguistici – l’inaccuratezza o improprietà di cui parla Migliori (2013) – i quali potrebbero far pensare che Aristotele abbia espresso – come pensa Migliori (2013) – meglio la dottrina del Maestro. Platone resta nella tarda antichità il modello indiscusso di chiarezza e scientificità espressiva.

²⁸ Cfr. Anon. *Proll.* 1, 1–12 e Motta (2014: 85 n. 2).

²⁹ Merlan (1953) e su questo testo cfr. Cambiano (1978). Sulla stessa scia cfr. Karamanolis (2006).

³⁰ Come scrive Beierwaltes (1991: 43): «La parità di origine dei principi “Uno e Diade indefinita”, così come essa va pensata secondo Platone, si è dunque trasformata in un essere e un agire gerarchizzato di vari Principi».

³¹ Scrive Szlezák (1997: 82), in un testo fondamentale su Plotino: «Plotino tenta di risolvere i singoli problemi (...) con l’aiuto di altri passi dei dialoghi, laddove il materiale aristotelico serve come spiegazione». Sull’esegesi platonica improntata sulle norme della filologia ellenistica come quella di chiarire “ὄμῆρον ἐξ’ὄμῆρου cfr. Mansfeld (1994: 204–205).

³² Cfr. Wallis (1972: 148–149).

³³ Cfr. Cherniss (1944).

³⁴ Su questo dialogo e sulla discussione intorno all’essere cfr. Palumbo (1994: 139–187).

³⁵ Sul *curriculum* cfr. Anon. *Proll.* 26, 13–44. Cfr. anche Larsen (1972: 321–428), Saffrey (1987: XX–XXI), O’Meara (2003: 61–68).

al quale ultimo, di conseguenza, si attribuisce la concettualizzazione di una complessa teoria dei Principi.

Il risultato finale di tale interpretazione è, quindi, un sistema non ontologico, ma henologico, perché i due Principi Primi (l'Uno e la Diade), che, secondo Aristotele, Platone avrebbe collocato, nelle sue lezioni orali, a un livello superiore a quello delle Idee, vengono ridotti, attraverso l'esegesi della *Repubblica*³⁶ e del *Parmenide*, a un unico originario Principio Primo, definito Uno-Bene dal quale deriva una pluralità di Principi sempre più gerarchizzata fino a giungere alle moltiplicazioni delle Ipostasi dell'ultimo platonismo. Il *Parmenide* – scritto fondamentale nel neoplatonismo, al vertice dei dialoghi teologici³⁷, ma soprattutto, nell'analisi di Wallis, il dialogo che permette ai Neoplatonici di subordinare la testimonianza aristotelica alla fonte platonica in merito alla teoria dei Principi³⁸ – analizza in tutti i suoi possibili aspetti logici e ontologici, il rapporto tra l'Uno e il molteplice, mentre la *Repubblica*, collocando il Bene ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, attribuisce all'idea del bene un ruolo generativo e valorizzante rispetto alle altre idee, ruolo assai simile a quello che le dottrine non scritte riferirebbero esotericamente all'Uno e che il neoplatonismo effettivamente riferisce al Principio Primo definito appunto Uno-Bene³⁹. È da questo luogo dei dialoghi, con grande probabilità, che nasce la più grande difficoltà la quale, però, non è tale soltanto per i limiti propri del testo scritto rispetto al testo orale.

La strutturale incomunicabilità del Primo Principio associata ai precetti misterici è discussa da Proclo nelle *Dissertazioni X e XI del Commento alla Repubblica*, quando l'esegeta stabilisce la differenza tra non-ente e nulla. In tale contesto l'uno-che-non-è viene identificato con il Bene, il quale – in linea con quanto si legge nel VI libro della *Repubblica* – sussiste anteriormente all'essenza. Secondo Proclo, Glaucone è incapace di fissare lo sguardo su ciò che è al di sopra dell'essere (τὸ ὑπερούσιον) in quanto non è in grado di distinguere i vari modi in cui si dice il non-essere: egli, incedendo nel vuoto, giunge pertanto all'assurda conclusione che non-essere è soltanto il nulla assoluto⁴⁰. Così, nella lettura procliana, il motivo per il quale l'immagine platonica del sole sembra dire solo *qualcosa* intorno al Bene, che è al di là dell'essenza, e svelare esclusivamente *qualcuna* delle dottrine ineffabili, è che essa non può rivelare l'intera verità e non può farlo perché Socrate conosce i limiti del suo uditorio⁴¹. Per Proclo, infatti, Platone nella *Repub-*

³⁶ Il testo della *Repubblica* viene studiato dai Neoplatonici, pur non essendo nel curriculum obbligatorio. Sui motivi di tale esclusione cfr. O'Meara (1999).

³⁷ Cfr. Anon. *Procl.* 26, 21 e Motta (2014: 71 n. 78).

³⁸ Cfr. Wallis (1972: 20–21).

³⁹ L'interpretazione plotiniana della metafora solare in chiave monistica apre la strada al rifiuto neoplatonico della testimonianza aristotelica, benché si basi su di essa, per elaborare una teoria influenzata dalla tematica derivazionistica della tradizione indiretta: cfr. Szlezák (1997: 82–85).

⁴⁰ Cfr. Procl. *in R.* I 264, 22–266, 1.

⁴¹ Cfr. Procl. *in R.* I 273, 27–274, 11.

blica è frenato dal rivelare i più grandi misteri in virtù della presenza di interlocutori inadeguati – cioè i sofisti – che popolano il dialogo⁴²:

εἰ δ' ἦσαν οἱ ἀκροαταὶ τοῖς τοιοῖσδε λόγοις προσφερεῖς, πολλῶν ἂν καὶ ὄντως θεολογικῶν ἡμᾶς ἐπλήρωσεν περὶ αὐτοῦ λόγων (Procl. *in R.* I 274, 9–11).

Se gli uditori (*scil.* di Socrate) fossero stati adatti a discorsi di tale livello, egli ci avrebbe colmato di molti discorsi ed autenticamente teologici intorno al Bene (trad. Abbate (2004)).

Benché, però, per Proclo queste rivelazioni siano solo rinviate a un altro dialogo, e cioè al *Parmenide* in cui compaiono ascoltatori più adatti, la sua riflessione sulla conoscenza del Bene rimanda, come già in Platone, a una osservazione sullo statuto epistemico-ontologico assolutamente peculiare dell'idea del bene, la quale si differenzia dalle altre idee per il fatto di essere, per così dire alla maniera neoplatonica, “ulteriore”. Tale peculiarità implica una forma differente di conoscibilità che per i Neoplatonici non è soddisfatta né da un testo scritto né da un testo orale, in quanto riguarda il carattere stesso dei fondamenti della filosofia, carattere che ne esclude, in generale, l'esprimibilità linguistica tanto verbale quanto testuale⁴³.

A riguardo Plotino scrive:

Τοῦτο δὴ ἐθέλον δηλοῦν τὸ τῶν μυστηρίων τῶνδε ἐπίταγμα, τὸ μὴ ἐκφέρειν εἰς μὴ μεμνημένους, ὡς οὐκ ἔκφορον ἐκεῖνο ὄν, ἀπεῖπε δηλοῦν πρὸς ἄλλον τὸ θεῖον, ὅτω μὴ καὶ αὐτῷ ἰδεῖν εὐτύχηται (Plot. VI 9 [9], 11, 1–4).

Questo è il senso della consegna data nei nostri misteri di non rivelare ai non iniziati. È perché dio non è rivelabile che la consegna vieta di rendere noto il divino a chi non ha avuto in sorte di vedere (trad. Moriani (1997)).

Il riferimento al silenzio iniziatico è presente non solo in Plotino, ma anche in numerosi passaggi dei commenti neoplatonici ai dialoghi e, per esempio, quando, nell'esegesi procliana del *Parmenide*, la pagina 136 d 6–e 4 viene intesa come un'esplicita attestazione del precetto di non divulgare i più elevati insegnamenti dialettici in quanto essi sono sia ardui da affrontare sia teoreticamente decisivi per la ricerca della verità⁴⁴. Tuttavia il silenzio ha anch'esso capacità comunicative, poiché riflette la completa indicibilità degli dèi,

⁴² Questo ed altri passi della *Repubblica* rientrano tra quelli definiti “di omissione”, quelli cioè – spiega Szlezák (1991: 32–39) – in cui è possibile affermare che Socrate utilizza la comunicazione filosofica in modo esoterico.

⁴³ Cfr. Plot. VI 9 [9], 3, 49–51. Per questo aspetto nella teoria oralistico-esoterica cfr. Szlezák (1988). Sul segreto iniziatico e l'impossibilità di dire sul Principio Primo cfr. Pépin (1984).

⁴⁴ Cfr. Procl. *in Prm.* V 1024, 2–16.

come mostra il fatto che Esiodo tace sugli ordini divini più elevati⁴⁵. Più esplicitamente la pagina di *Ti.* 28 c 3–5 – pagina centrale per la formulazione della teologia negativa –, che afferma l'impossibilità di comunicare (λέγειν) a tutti, una volta trovato, il creatore e padre e dell'universo, è da leggersi non solo in riferimento al segreto esoterico ma anche al silenzio dell'anima, silenzio relativo alla visione intrinsecamente inesprimibile del divino: è infatti impossibile tradurre la visione in discorso, perché essa avviene con gli occhi chiusi ed è una scoperta propria dell'anima in silenzio⁴⁶.

Nel *De Principiis* Damascio spiega le motivazioni iniziatiche e teoretiche del totale silenzio di Platone sull'Ineffabile, Ineffabile che l'ultimo diadoco della scuola neoplatonica di Atene colloca al di là dell'Uno e la cui assenza nel testo platonico è spiegata come il risultato di un metodo tipico dell'insegnamento platonico volto a rimandare all'Uno senza profanarlo nominandolo⁴⁷. Il Principio al di là dell'Uno non è solo ciò che esotericamente non *deve* essere detto, ma anche ciò che non *può* essere detto né in forma scritta né in forma orale: in Damascio è chiaramente espressa la totale identità tra l'inesorabile silenzio (σιγή ἀμήχανος) esoterico e la costitutiva inesprimibilità del Principio al di là dell'Uno⁴⁸. Tale è il risultato dell'esegesi del *Parmenide* e delle conclusioni cui porta la discussione della prima ipotesi, discussione durante la quale viene prospettata la soppressione dell'Uno⁴⁹. Come spiega Valerio Napoli, «comunque vada inteso il silenzio della prima ipotesi sul principio totalmente ineffabile al di là dell'uno, esso per Damascio non coincide con un rifiuto platonico di quest'ultimo, non implica la saturazione del *lògos* che, una volta elevatosi fino all'uno, non avrebbe più nulla da ricercare oltre questo. [...] Il ricorso al silenzio appare finalizzato a sottrarre ciò che è totalmente inesprimibile al rischio del fraintendimento cui il *lògos* è esposto nel tentativo di esprimerlo. Tale rischio dipende dallo statuto aporetico che il principio totalmente ineffabile manifesta nell'orizzonte dialettico del *lògos*»⁵⁰.

3. L'aporia dei dialoghi

Stabilito che si può parlare di esoterismo della dottrina platonica in relazione all'oggetto del discorso, il quale, in quanto divino, è passibile solo di approssimazione, e può tutt'al più essere riservato a un ricevente ben preparato⁵¹, c'è, a questo punto, da valuta-

⁴⁵ Cfr. Procl. in *Cra.* CXV, p. 67, 7–23 e *Theol. Plat.* IV 9, 28, 24–29, 2.

⁴⁶ Cfr. Procl. in *Ti.* I 302, 25–303, 23.

⁴⁷ Cfr. Dam. *Pr.* I 9, 16–22 e Hadot (1971: 272–273).

⁴⁸ Cfr. Linguisti (1990).

⁴⁹ Cfr. Plat. *Prm.* 141 e 10–12.

⁵⁰ Napoli (2008: 446).

⁵¹ Cfr. Plat. *Epist.* VIII 344 d 8. Non c'è secondo Gaiser (1963: 588) e Krämer (1968: 150) una dottrina segreta, perché esoterismo e segretezza sono due cose distinte.

re la più marcata differenza tra l'esoterismo neoplatonico e l'esoterismo dei sostenitori del nuovo paradigma di Platone, differenza che riguarda il destinatario e l'uso del testo scritto. A tal fine procederemo tentando di dare alcune indicazioni su come nelle scuole neoplatoniche si risolve la critica della scrittura fatta da Platone in *Phdr.* 274 b–278 c⁵². Gli interpreti oralistico-esoterici – sottolinea Szlezák – se da un lato preservano la priorità ermeneutica dei lavori scritti, dall'altro non escludono ma anzi tendono a far emergere come ciò che rimane della filosofia orale di Platone sia utile all'interpretazione dei dialoghi. Pertanto, il terreno su cui si gioca la disputa tra Neoplatonici e moderni esoterici è l'interpretazione del *Fedro*, dialogo la cui ben nota critica alla scrittura, secondo gli esegeti della tarda antichità, e a differenza dei sostenitori del nuovo paradigma di Platone⁵³, non colpisce i dialoghi platonici. Nei *Prolegomeni* è chiaramente detto che Platone valuta l'opportunità di servirsi del mezzo scritto per comunicare il suo *dogma* e al contempo viene lasciato intendere che egli sfugge alla critica mossa contro la scrittura senza vita. La questione viene posta nei seguenti termini:

πρῶτον δ' ἐπιλυσώμεθα τὴν ἀπορίαν τὴν φερομένην διὰ τὸ συγγραφῆς ἀξιῶσαι τὰ οἰκεῖα δόγματα. αὐτὸς γάρ, φασίν, ἐν Φαίδρω διαβάλλει τοὺς συγγραφομένους διὰ τὸ ἄψυχα ὄντα τὰ συγγράμματα μὴ δύνασθαι λόγον δοῦναι πρὸς τὸν ἀποροῦντα ἅτε δὴ τὸ αὐτὸ φθεγγόμενα καὶ μὴ δυνάμενα ἀπορίαν φερομένην κατ' αὐτῶν ἐπιλύσασθαι· οὐ δεῖ οὖν, φησίν, συγγράφειν, ἀλλὰ μαθητὰς δεῖ καταλιμπάνειν, οἵτινές εἰσιν ἔμψυχα συγγράμματα. τοῦτο γὰρ καὶ οἱ πρὸ αὐτοῦ εἰώθεσαν ποιεῖν· ὄθεν Σωκράτης καὶ Πυθαγόρας ἐταίρους μόνον, οὐ μὴν καὶ συγγράμματα καταλελοίτασι (Anon. *Proll.* 13, 4–14).

Dapprima risolviamo la difficoltà portata dal fatto che ritenne degno mettere le proprie dottrine per iscritto. Egli – dicono – in effetti nel *Fedro* critica coloro che compongono discorsi scritti, perché essendo senza anima non possono dare risposta a colui che non sa, dato che dicono appunto la stessa cosa e non possono risolvere il problema sollevato da essi. Non è opportuno dunque – dice – scrivere, ma bisogna lasciare discepoli, i quali sono scritti dotati di anima. Effettivamente questo erano soliti fare anche coloro che vennero prima di lui: ragion per cui Socrate e Pitagora hanno lasciato soltanto discepoli, non certo *anche* scritti (trad. Motta (2014)).

I discepoli cui l'eredità platonica è lasciata sono presentati come veri e propri libri animati, figli legittimi – scrive Ermia, commentando *Phdr.* 275d – di quel discorso seminato nell'anima di colui che apprende, come Socrate seminò in Platone, Platone in Senocrate e Senocrate in Polemone⁵⁴. Tuttavia ἔμψυχα συγγράμματα – come si legge

⁵² Cfr. Lafrance (2003).

⁵³ Cfr. Szlezák (2009), (2011).

⁵⁴ Cfr. Herm. in *Phdr.* 2258, 29–259, 2.

nei *Prolegomeni* di Olimpiodoro⁵⁵ – sono *anche* scritti che possiedono un'anima, scritti che, animati, animano e, animando, creano un seguito di discepoli i quali possono combattere per se stessi e per le idee dei maestri dimostrando di intendere l'attività del $\mu\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\iota$, cioè dell'apprendimento⁵⁶, un movimento proprio dell'anima, il quale è l'opposto dell'ammaestramento esterno ($\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\upsilon\iota$)⁵⁷, ossia dell'insegnamento attuato attraverso discorsi privi di anima. I discepoli del discorso scritto, figli di un figlio illegittimo, imparano da ciò che tace solennemente nel suo essere offerto a tutti e che, per tal motivo, pur passando di bocca in bocca, non viene profanato. È infatti costume di uomini saggi, come lo furono i Pitagorici, che nascondevano i propri *dogmata* ai profani – dice Ermia –, non dire tutto a tutti, ma – come ha fatto poi anche Socrate – unire il dicibile all'indicibile, non-iniziati e iniziati, adattando il discorso in maniera appropriata al ricevente⁵⁸.

È a questo punto che la lettura del *Simposio* viene in soccorso all'esegesi del *Fedro*, dialogo con il quale nel *curriculum* giambliceo costituisce la coppia teologica⁵⁹. I discorsi scritti di cui si legge nel *Fedro* appaiono simili al Socrate del *Simposio*: molto somiglianti alle statuette dei sileni che si aprono per mostrare al loro interno immagini di divinità, essi sembrano, al sentirli, discorsi ridicoli, e paiono ripetere sempre le medesime cose al punto che chi non sa penetrare in essi li irride⁶⁰. Ma i $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ di Socrate, tutt'altro che ridicoli, qualora li si osservi nella loro parte interna, sono intimamente coerenti con un preciso pensiero e densi non di immagini ridicole ma di immagini di virtù. L'analogia tra Socrate e i suoi discorsi, nel *Simposio*, evidenzia, quindi, la "serietà" del gioco platonico: Socrate e i suoi discorsi sono silenici e muti per i più, ma simbolicamente divini e tacitamente solenni – quindi si potrebbe dire "animati" – per pochi⁶¹.

Mentre per i sostenitori della tesi oralistico-esoterica, i quali avallano la loro ipotesi rimarcando l'autenticità della *VII Lettera*⁶², sui contenuti seri del pensiero platonico non esisterà mai uno scritto, i Neoplatonici reputano impossibile sia leggere i dialoghi come giochi⁶³ sia accettare che esista una dimensione non scritta del *dogma* del Maestro insegnabile e trasmissibile, seppur a pochi, diversa da quella scritta, e oltretutto fondante.

⁵⁵ Cfr. Olymp. *Proll.* 13, 39.

⁵⁶ Nei dialoghi il verbo $\mu\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\iota$ è usato come sinonimo di $\epsilon\upsilon\rho\acute{\iota}\sigma\kappa\epsilon\upsilon\iota$. Cfr. Plat. *Thet.* 150 d–e, 197 e; *Ti.* 88 a; *Cra.* 436 a–e, 439 b.

⁵⁷ Cfr. p.e. Stenzel (1961: 154 ss.).

⁵⁸ Cfr. Herm. *in Phdr.* 259, 11–24.

⁵⁹ Il *Fedro* e il *Simposio* sono definiti teologici, perché conducono entrambi all'Essere primo, come spiegano Anon. *Proll.* 26, 41–43 e Herm. *in Phdr.* 10, 18–20; 12, 21–23; 42, 28–31. Cfr. anche Motta 2012.

⁶⁰ Cfr. Plat. *Smp.* 221 d 7–222 a 6.

⁶¹ Cfr. Motta (2013b).

⁶² Cfr. Gundert (1968).

⁶³ Giamblico, affrontando la questione dei simboli iniziatici, afferma che in una determinata categoria di interpreti, cioè i profani, essi generano il riso (*Myst.* I 11, 37–47). Similmente Proclo afferma che le raffigurazioni mitiche di cui si serve Platone risultano ridicole alla maggior parte, mentre solo a pochi, cioè a quelli ridestati alla comprensione noetica, esse manifestano il loro legame con le cose divine (*in R.* I 83, 7–16 e II 107, 14–108, 16). Sul gioco dei dialoghi cfr. Reale (1997b).

Infatti – come si legge nei *Prolegomeni* –, nonostante inizialmente Platone sembri voler condividere la scelta di dedicarsi esclusivamente a un insegnamento orale, seguendo gli esempi illustri di Socrate e Pitagora, egli poi decide di lasciare assieme ai suoi discepoli vivi anche dei dialoghi, cioè la migliore rappresentazione delle sue lezioni orali. Tale aspetto è evidenziato a seguito di una riflessione volta a presentare il dialogo platonico come μίμησις della creazione divina, attraverso la quale Platone supera la supposta inadeguatezza dei libri scritti⁶⁴:

καὶ ταῦτα μὲν ἡ ἀπορία· ἡμεῖς δὲ λέγομεν ὅτι καὶ ἐν τούτῳ τὸ θεῖον μιμούμενος συγγράφειν ἠξίωσεν μείζον ἀγαθὸν ἀντὶ ἐλάττονος κακοῦ αἰρησάμενος (Anon. *Proll.* 13, 15–18).

E questa è dunque la difficoltà. Così noi affermiamo che, prendendo a modello anche sotto questo aspetto la divinità, ritenne opportuno scrivere, poiché ha scelto un bene maggiore invece di un male minore (trad. Motta (2014)).

Accettando «un bene maggiore invece di un male minore», cioè accettando di rappresentare ciò che è possibile rappresentare di un modello divino e rischiando di incorrere in quel male minore che può essere lo scritto inanimato, sempre uguale a se stesso e incapace di dare risposte, Platone si configura come colui che possiede una divina capacità mimetica⁶⁵, capacità che gli consente di dare vita, di creare non solo un cosmo di allievi, ma più in generale un cosmo di esseri viventi, cosmo in cui il dialogo, il più bello tra essi, genera nuovi figli. La più bella opera letteraria segue, difatti – come spiega il *Fedro*⁶⁶ –, la struttura biologica unitaria dell’essere vivente che è composto non solo di un corpo, ma anche di un’anima. Platone, poi, assimilato analogicamente a quello Zeus demiurgo procliano che, in quanto «causa del vivere» e «colui per via del quale il vivere è proprio di tutti i viventi»⁶⁷, conferisce vitalità agli elementi del cosmo letterario, trasforma scritti senza vita in scritti vivi benché ai più continuino ad apparire come semplici immagini dipinte. È attraverso la sua vitale mimeticità, e in un contesto scolastico le cui tappe e i cui contenuti richiamano quello iniziatico, che il dialogo platonico sfugge alle accuse rivolte contro la scrittura nel *Fedro*. Conseguentemente, Platone si qualifica come il πρῶτος

⁶⁴ Sull’indispensabilità dei λόγοι e, quindi, sul fatto che i dialoghi non sembrano coinvolti nella condanna platonica della scrittura cfr. Cerri (1991), Trabattoni (2005: 86–138), Palumbo (2008: 467–470).

⁶⁵ Sulla μίμησις nel neoplatonismo cfr. Motta (2015) e la bibliografia ivi citata, mentre sulla μίμησις in Platone cfr. Palumbo (2014: 78–134).

⁶⁶ Cfr. Plat. *Phdr.* 264 c 2–5. Per l’analogia tra λόγος ed essere vivente nel neoplatonismo cfr. Brisson (1982: 71–75), Motta (2013a) e la bibliografia ivi citata.

⁶⁷ Cfr. Plat. *Cra.* 396 a 2–b 2; Procl. *in Ti.* I 315, 7–8; *Theol. Plat.* V 80, 5–6; V 81, 1–2.

εὑρετής del dialogo filosofico⁶⁸, per il fatto che, allorché sceglie di scrivere, decide anche di dare una giustificazione teoretica forte di tale scelta⁶⁹.

Se, attraverso un sistema metafisico derivativo-generativo, contenuto nell'insegnamento non scritto di Platone, e quindi ipoteticamente ben noto a un grande allievo come lo era Aristotele, il paradigma di Tubinga-Milano risolve insieme il problema della critica della scrittura e quello delle testimonianze aristoteliche, anche il neoplatonismo, sebbene in maniera diversa, riesce in questa ardua impresa.

ὡσπερ γὰρ ἐκεῖνό τινα τῶν ὑπ' αὐτοῦ δημιουργηθέντων ἀφανῆ ἐποίησεν, οἷά εἰσι τὰ ἀσώματα πάντα, ἄγγελοι καὶ ψυχὰι καὶ νοῖ καὶ ἄλλα τοιαῦτα, τινὰ δὲ ὑποπίπτοντα τῇ ἡμετέρᾳ αἰσθήσει καὶ φανερὰ τυγχάνοντα, οἷά εἰσιν τὰ οὐράνια σώματα καὶ τὰ ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ, οὕτως καὶ αὐτὸς τινὰ μὲν ἐγγράφως παραδέδωκεν, τινὰ δὲ ἀγράφως καὶ μὴ ὑποπίπτοντα τῇ αἰσθήσει δίκην τῶν ἀσωμάτων, οἷά εἰσι τὰ ἐν συνουσίαις εἰρημένα αὐτῶ. ἀμέλει γοῦν καὶ Ἀριστοτέλει γέγραπται περὶ τῶν ἀγράφων συνουσιῶν Πλάτωνος. ἵνα οὖν κἀν τούτῳ δείξῃ τὴν πρὸς τὸ θεῖον φιλίαν, ἐσπούδασεν αὐτὸ μμησασθαι· οἱ γὰρ φίλοι μιμεῖσθαι ἑαυτοὺς σπουδάζουσι (Anon. *Proll.* 13, 18–29).

Come infatti quello [*scil.* il Dio] ha reso alcune parti della sua creazione invisibili, come lo sono tutti gli esseri incorporei, gli angeli e le anime e le intelligenze e così via, altre, invece, le ha fatte soggette alla nostra percezione e visibili, per esempio i corpi celesti e le cose nel mondo della generazione e della corruzione, allo stesso modo anche lui [*scil.* Platone] ha trasmesso alcune sue idee per iscritto e altre invece non in forma scritta, quindi non soggette alla percezione, come entità incorporee, proprio come ciò che egli ha detto nelle sue lezioni. E infatti per esempio anche Aristotele ha scritto di lezioni non scritte di Platone. Affinché quindi potesse dimostrare in ciò l'amicizia con la divinità, ebbe a cuore di seguirne il modello: poiché gli amici hanno a cuore di prendersi a modello l'un l'altro (trad. Motta (2014)).

La costruzione della relazione analogica e mimetica tra realtà intelligibili e sensibili, tra discepoli viventi e dialoghi vivi, permette all'Anonimo di superare la più grande aporia connessa alla filosofia di Platone e, nello stesso tempo, sancisce l'accordo tra i dialoghi e la testimonianza aristotelica con una terminologia mimetico-rappresentativa che attinge al linguaggio dei misteri. Già Porfirio, invero, aveva sottolineato la capacità dell'antica sapienza teologica di raffigurare, per quanto possibile, l'invisibile attraverso forme visibili⁷⁰, richiamandosi proprio con il suo *incipit* al *Simposio* di Platone⁷¹:

⁶⁸ Cfr. Anon. *Proll.* 5, 7; 5, 56–59.

⁶⁹ Infatti nei *Prolegomeni* il *Fedro* è il primo dialogo scritto da Platone sia per lo stile ditirambico, in esso adottato, sia perché qui ci si interroga sulla convenienza di lasciare o meno testi scritti: cfr. Anon. *Proll.* 24, 7–12.

⁷⁰ Sull'ambivalente atteggiamento di Porfirio in merito alla rappresentabilità del divino cfr. Motta (2013b: 6 n. 9).

⁷¹ Cfr. Plat. *Smp.* 218 b.

«Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι» σοφίας θεολόγου νοήματα δεικνύς, οἷς τὸν θεὸν καὶ τοῦ θεοῦ τὰς δυνάμεις διὰ εἰκόνων συμφύλων αἰσθήσει ἐμήνυσαν ἄνδρες τὰ ἀφανῆ φανεροῖς ἀποτυπώσαντες πλάσμασι, τοῖς καθάπερ ἐκ βιβλίων τῶν ἀγαλμάτων ἀναλέγειν τὰ περὶ θεῶν μεμαθηκόσι γράμματα. Θαυμαστὸν δὲ οὐδὲν ξύλα καὶ λίθους ἤγεισθαι τὰ ξόανα τοῦς ἀμαθεστάτους (Porph. *Peri agalm.* fr. 1, 1–9).

«Parlerò a coloro a cui è lecito, voi profani chiudete le porte», mostrando i pensieri di una sapienza teologica, a coloro ai quali alcuni uomini svelarono il dio e le potenze del dio mediante immagini congeneri ai sensi, raffigurando l'invisibile mediante forme visibili, a coloro che hanno imparato a leggere le lettere dell'alfabeto divino derivandole, per così dire, da libri di statue divine. Non suscita meraviglia, infatti, che i più ignoranti ritengano le immagini della divinità legno o pietra (trad. Maltomini (2012)).

Seguendo la divinità e l'amicizia con essa, l'autore dei *Prolegomeni*, immagina che Platone lavori come un Demiurgo, e, pertanto, crei artigianalmente un discorso scritto, e quindi visibile, il quale riproduce quanto accade nella dimensione orale e invisibile del cosmo dialogico. È possibile perciò rappresentare l'intelligibile nel sensibile, purché tale riproduzione avvenga seguendo lo schema macrocosmico: ciò implica che l'immagine sia sempre considerata quale essa è, ossia di rango inferiore rispetto al suo modello e quindi mai pienamente in grado di dire l'indicibile. Tuttavia, il fatto che il dialogo sia un'immagine non depotenzia il suo valore conoscitivo, ma anzi sottolinea che esso è la migliore εἰκὼν in grado di rimandare a ciò che, in virtù del suo statuto onto-epistemologico, non sarebbe in alcun modo esprimibile.

4. Conclusioni

La controversa eredità scritta e orale di un “animale sacro” come Platone ha dato vita, nei secoli, a numerosi lavori interpretativi tra i quali, a conclusione di questo breve sguardo sul passato, si vuole segnalare il ben noto libro di Thomas A. Szlezák. *Come leggere Platone* è davvero, come recita il suo titolo, un invito a percorrere, secondo un preciso criterio ermeneutico, la strada tracciata da Platone attraverso i suoi scritti e le sue lezioni accademiche. Come leggere Platone è, però, anche l'interrogativo che attanaglia tutti i seguaci di Platone già negli anni immediatamente successivi alla morte del filosofo. Attorno al tentativo di dare una risposta a tale interrogativo si sedimentano i materiali di quella tradizione che prende il nome di platonismo, materiali che costituiranno l'intelaiatura concettuale del *cursus* di studi filosofici fissato nelle scuole neoplatoniche per “iniziare” ogni aspirante filosofo ai «grandi misteri» platonici.

Il breve studio qui presentato ha preso in esame alcune suggestioni esegetiche e alcune osservazioni metafisiche che, usate in diversi contesti e con uno scarto temporale molto ampio, sembrarono dar vita a posizioni teoretiche senza una chiara differenza specifica, nate a seguito dell'esistenza di una difficoltà riconosciuta unanimemente come

tale. In realtà, mentre, dal punto di vista della costruzione del sistema teorico, i Neoplatonici sembrarono orientati a fornire una interpretazione che non esclude la forte incisività di lezioni esoteriche, dal punto di vista strutturale – se è concesso l’anacronismo storico –, si potrebbe affermare che gli esegeti della tarda antichità furono degli Schleiermacheriani⁷² *ante litteram* e quindi quanto di più lontano ci possa essere dagli esponenti della scuola di Tubinga-Milano, poiché sentirono la necessità di spiegare in via preliminare, cioè all’inizio del corso su Platone, le maggiori aporie interpretative, presentando il dialogo come la forma rappresentativa per eccellenza del dibattito orale, e, per dirla con Friedländer, come «l’unica forma del libro che sembri superare il libro stesso»⁷³.

⁷² Cfr. Schleiermacher (1994).

⁷³ Friedländer (1964³: 177).

BIBLIOGRAFIA

- ABBATE, M., 2004, *Proclo. Commento alla Repubblica di Platone*, Milano.
- BARNES, J., 1993, “Imperial Plato”, *Apeiron* 26, pp. 129–151.
- BARNES, J., GRIFFIN, M., 1997, *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford.
- BEIERWALTES, W., 1991, *Il paradigma neoplatonico nell’interpretazione di Platone*, Napoli.
- BERTI, E., 1989, “Strategie di interpretazione dei filosofi antichi. Platone e Aristotele”, *Elenchos* 10, pp. 289–315.
- BONAZZI, M., 2015a, *Il platonismo*, Torino.
- BONAZZI, M., 2015b, *À la recherche des Idées. Platonisme et philosophie hellénistique d’Antiochus à Plotin*, Paris.
- BRISSON, L., 1982, *Platon. Les mots et les mythes*, Paris.
- BRUCHMÜLLER, U. (Hrsg.), 2012, *Platons Hermeneutik und Prinzipien denken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition: Festschrift für Thomas Alexander Szlezák zum 70. Geburtstag*, Hildesheim e Zürich e New York.
- BUFFIÈRE, F., 1956, *Les mythes d’Homère et la pensée grecque*, Paris.
- CAMBIANO, G., 1978, “Merlan: filologia e filosofia”, *Rivista di filosofia* 69, pp. 89–98.
- CARDULLO, R.L., 2013, *Aristotele, Metafisica. Libri A, α, Β*, Roma.
- CASAGLIA M., GUIDELLI C., LINGUITI A., MORIANI F. (a cura di), 1997, *Enneadi di Plotino*, 2 voll., Torino.
- CASERTANO, G., 1998, “Chi studia Platone può andare all’inferno”, *Bollettino della Società Filosofica Italiana* 165, pp. 3–9.
- CENTRONE, B., 2000, “Platone e la scrittura filosofica: alcune precisazioni sul dibattito attuale”, in AA.Vv., *La scrittura filosofica. Generi letterari, destinatari, finalità e forme della scrittura filosofica, Atti del corso residenziale di aggiornamento sulla didattica della filosofia. Ferrara, 16–21 novembre 1998*, Ferrara e Roma, pp. 165–182.
- CERRI, G., 1991, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano.
- CHERNISS, H., 1944, *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore.
- DILLON, J., 2010, *I medioplatonici: uno studio sul platonismo (80 a.C. –220 d. C.)*, Milano.
- DONINI, P.L., 2000, *La Metafisica di Aristotele: introduzione alla lettura*, Roma.
- DONINI, P.L., 1982, *Le scuole, l’anima, l’impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino.
- DONINI, P.L., 1990, “Medioplatonismo e filosofi medioplatonici. Una raccolta di studi”, *Elenchos* 9, pp. 79–93.
- DONINI, P.L., 1994, “Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica”, in: W Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 36, 7, Berlin e New York, pp. 5027–5100.
- DÖRRIE, H. (Hrsg.), 1987, *Der Platonismus in der Antike*. Bd. 1: *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*, Stuttgart und Bad Cannstatt.
- ENGELHARD, K., HEIDEMANN, D.H. (Hrsg.), 2006, *Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus*, Berlin e New York.
- ERLER, M., “I dialoghi aporetici di Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico”, in: Reale (1994²).
- ERLER, M., NESCHKE-HENTSCHE, A. (Hrsg.), 2012, *Argumenta in Dialogos Platonis*, Teil 2, Basel.
- FERBER, R., 1989², *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin.
- FERBER, R., 1991, *Die Unwissenheit des Philosophen oder warum hat Plato die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben?*, Sankt Augustin.
- FERRARI, F., 2001, “Struttura e funzione dell’esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del *Timeo*”, *Athenaeum* 89, pp. 525–574.

- FERRARI, F., 2012, "Tra metafisica e oralità. Il Platone di Tubinga", in: Erler, Neschke-Hentschke (2012), pp. 361–391.
- FOBES IRVING, P.M.C., 1998, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford.
- FRANCO REPELLINI, F., 1973, "Gli *agrapha dogmata* di Platone: la loro recente ricostruzione e i suoi presupposti storico-filosofici", *Acme* 26, pp. 51–84.
- FRIEDLÄNDER, P., 1964³, *Platon*, I, Berlin.
- FRONTEROTTA, F., 2000, "Socrate e il Platone esoterico", *Elenchos* 21, pp. 79–87.
- G. REALE, SCOLNICOV, S. (eds.), 2002, *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin
- GABRIELE, M., MALTOMINI, F. (cur.), 2012, *Porfirio, Sui Simulacri*, Milano.
- GADAMER, H.-G., SCHADEWALDT, W. (Hrsg.), 1968, *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg.
- GAISER, K., 1959, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart.
- GAISER, K., 1963, *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart.
- GUNDELT, H., 1968, "Zum philosophischen Exkurs im 7. Brief", in: Gadamer, Schadewaldt (1968), pp. 85–105.
- HADOT, I., 1971, "Les système théologique de Simplicius dans son *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*", in: AA. V.V., *Le Néoplatonism. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. Sciences Humaines. Royaumont, 9–13 Juin 1969*, Paris, pp. 265–279.
- HADOT, P., 1998, *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino.
- HALFWASSEN, J., 2006, *Platons Metaphysik des Guten*, in: Engelhard, Heidemann (2006), pp. 13–34.
- ISNARDI PARENTE, M., 1986, "Il problema della dottrina non scritta di Platone", *La parola del passato* 41, pp. 5–30.
- ISNARDI PARENTE, M., 1991, "Platone e il discorso scritto", *Rivista di storia della filosofia* 46, pp. 437–461.
- KARAMANOLIS, G., 2006, *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford.
- KRÄMER, H.J., 1959, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg.
- KRÄMER, H.J., 1964, *Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam.
- KRÄMER, H.J., 1968, "Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung", in: Gadamer, Schadewaldt (1968), pp. 106–150.
- KRÄMER, H.J., 1982, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*, Milano.
- KRÄMER, H.J., 1986, *La nuova immagine di Platone*, Napoli.
- LAFRANCE, Y., 2003, "La fin du *Phédre* de Platon (274B–279C): Ésoterisme et anti-ésoterisme", *Philosophie antique* 3, pp. 81–119.
- LARSEN, B.D., 1972, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Aarhus.
- LINGUITI, A., 1990, *L'ultimo platonismo greco*, Firenze.
- MALTOMINI, F., 2012, *Porfirio, Sui Simulacri*, in: Gabriele, Maltomini (2012).
- MANSFELD, J., 1994, *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden and New York and Köln.
- MERLAN, P., 1953, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague.
- MIGLIORI, M., 1990, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al Parmenide di Platone*, Milano.

- MIGLIORI, M., 1993, *L'uomo tra piacere, intelligenza e bene. Commentario storico-filosofico al “Filebo” di Platone*, Milano.
- MIGLIORI, M., 1996, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al “Politico” di Platone*, Milano.
- MIGLIORI, M., 2002, *Sul Bene. Materiali per una lettura unitaria dei dialoghi e delle testimonianze indirette*, in: Reale, Scolnicov (2002), pp. 114–149.
- MIGLIORI, M., 2013, *Il disordine ordinato: la filosofia dialettica di Platone*, voll. 2, Brescia.
- MORIANI, F., 1997, *Enneadi di Plotino*, in: Casaglia et alii (1997).
- MOTTA, A., 2011, “La tarda scuola neoplatonica di Alessandria: aspetti dell’*Introduzione* alla filosofia di Platone”, *Atene e Roma* 5, pp. 35–46.
- MOTTA, A., 2012, “Eros ἀναγωγός e filosofia nell’esegesi tardo neoplatonica”, in: Sorge, Palumbo (2012), pp. 71–82
- MOTTA, A., 2013a, “L’*ekphrasis* del discorso: una lezione neoplatonica sul miglior artefatto”, *Estetica. Studi e ricerche* 1, pp. 186–200.
- MOTTA, A., 2013b, “Socrate, i discorsi e gli *agalмата theon*: l’interno del *Simposio* di Platone”, *Vichiana* 15, pp. 6–18
- MOTTA, A., 2014, *Anonimo. Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma.
- MOTTA, A., 2015, “Materia e forma dei miti. Su mimesi platonica e simbologia omerica”, *Revista Estética e Semiótica* 5, pp. 19–41.
- NAPOLI, V., 2008, *Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Catania e Palermo.
- O’MEARA, D.J., 1999, “Plato’s ‘Republic’ in the School of Iamblichus”, in: Vegetti, Abbate (1999), pp. 193–205.
- O’MEARA, D.J., 2003, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford.
- PALUMBO, L., 1994, *Il non essere e l’apparenza. Sul Sofista di Platone*, Napoli.
- PALUMBO, L., 2008, *Μίμησις. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli.
- PALUMBO, L., 2014, *verba manent. Su Platone e il linguaggio*, Napoli.
- PÉPIN, J., 1984, “L’arcane religieux et sa transposition philosophique dans la tradition platonicienne”, in Aa.Vv., *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano, pp. 18–35.
- REALE G., 1984, *Per una rilettura e nuova interpretazione di Platone*, Milano.
- REALE G., 1994², *Verso una nuova immagine di Platone*, Milano.
- REALE, G., 1997a, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle ‘Dottrine non scritte’*, Milano.
- REALE, G., 1997b, *Eros demone mediatore e il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Milano 1997.
- RIGINOS, A.S., 1976, *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden.
- RUGGIU, L. (cur.), 1995, *Aristotele, Fisica*, Milano.
- SAFFREY, H.D., 1987, *Proclus, Diadoque de Platon*, in : J. Pépin, J., Saffrey, H.D. (eds.), *Proclus lecteur et interprète des Anciens, Actes du colloque international du CNRS, Paris 2–4 octobre 1985*, Paris, pp. XI–XXVIII.
- SCHLEIERMACHER, F., 1994, *Introduzione a Platone*, Brescia.
- SORGE, V., PALUMBO, L. (cur.), 2012, *Eros e Pulchritudo. Tra Antico e Moderno*, Napoli.
- STENZEL, J., 1961, *Platon der Erzieher*, Hamburg.
- SZLEZÁK, T.A., 1985, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin.
- SZLEZÁK, T.A., 1988, *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano.

- SZLEZÁK, T.A., 1991, *Come leggere Platone*, Milano.
- SZLEZÁK, T.A., 1997, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Milano.
- SZLEZÁK, T.A., 2001, "On the standard aversion to the *agrapha dogmata*", *Graduate Faculty Philosophy Journal* 22, pp. 147–163.
- SZLEZÁK, T.A., 2009, "Reflejo del discurso vivo. ¿Qué es y qué pretende un diálogo platónico?", *Areté. Revista de Filosofía* 21, pp. 87–110.
- SZLEZÁK, T.A., 2011, "La critique de l'écriture chez Platon. Contribution à la méthodologie de l'interprétation du *Phèdre* et de la *Lettre VII*", in: J.-L. Périllié, *Oralité et Écriture chez Platon*, Bruxelles, pp. 63–84.
- TRABATTONI, F., 2005, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma.
- VEGETTI, M., 1994, "Cronache platoniche", *Rivista di filosofia* 85, pp. 109–129.
- VEGETTI, M., Abbate, M. (cur.), 1999, *La 'Repubblica' di Platone nella tradizione antica*, Napoli.
- VIANO, C.A., 1995, *Aristotele, La Metafisica*, Torino.
- WALLIS, R.T., 1972, *Neoplatonism*, London.
- WESOLY, M., 2012, "Plato's "Analytic System of Principles" in Aristotle's Critical Account", in: Bruchmüller (2012), pp. 247–275.

ANNA MOTTA

/ Università di Napoli "Federico II",
Freie Universität Berlin /

Plato and 'the Birdhunters': The Controversial Legacy of an Elusive Swan

The aim of this paper is to discuss some features of the doctrines of the *agrapha dogmata* in Neoplatonism, starting from the reading of an anecdote, presented in the Anonymous *Prolegomena to Platonic Philosophy*, in which Plato dreams that close to death he becomes a swan which hunters are unable to catch. In fact, the dream is an explanation of the development of the Platonic tradition, and, more precisely, it presents a story of several exegetical disagreements that have survived till the present day. Compared to modern interpretation of the Aristotelic testimony on the "so-called unwritten doctrines", we can state that the late antique interpretations of them focus and depend on what Plato has left us in his written dialogues, which are the best living images of his oral dialogues. This conclusion is, then, a consequence of a study carried out on Ancient and Neoplatonic texts that leads to the acknowledgement of a Platonic philosophical system as well as to an overview of modern secondary bibliography produced by the esoteric interpretation of Plato and various views of scholars who are against this account.

KEY WORDS

Plato, Aristotle, Neoplatonism, legacy, *dogma*, esoterism, unwritten doctrines, the Good