

Zeitschrift:	Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica
Herausgeber:	Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft
Band:	46 (1989)
Heft:	3
Artikel:	La akroasis di Platone
Autor:	Isnardi Parente, Margherita
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-36082

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

La *akroasis* di Platone

Di Margherita Isnardi Parente, Roma

The ability of the ancients to invent and their capacity to believe are persistently underestimated.

(M. I. Finley)

I

Di lezioni pubbliche di Platone aventi per argomento il bene, c'è solo Aristosseno che ci parli in maniera esplicita; e per questo la sua testimonianza nella critica recente è divenuta così importante. Aristotele è molto impreciso e ambiguo nel suo *ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν* (Phys. IV, 209 b 15) e ancor più lo è l'autore dei *Magna Moralia*, che usa l'assai generica parola di *πραγματεία* (MM 1182 a 23). *Ἄγραφα δόγματα* può riferirsi a qualsiasi espressione di pensiero di Platone usata in colloquio con i discepoli, e *πραγματεία περὶ τοῦ ἀγαθοῦ* è niente più che la 'trattazione del bene', non si sa se orale o scritta. *Ἀκρόασις*, invece, è indicazione precisa di un magistero; ed è per questo che sul passo di Aristosseno (Harmonica, pp. 29–30 Macran) antichi e moderni hanno costruito un castello di interpretazioni, prescindendo momentaneamente dal quale ci si accinge qui a riconsiderarlo.

Il discorso di Aristosseno è inquadrato in una cornice didattica e la considerazione che vi si fa dell'insegnamento di Platone è – come è proprio della tendenza aristossenica – condotta in chiave malevola¹. E' bene in ogni caso, egli dice, enunciare apertamente in anticipo l'oggetto della propria trattazione e l'andamento che questa avrà, sia pure per sommi capi, per non incorrere nell'errore che fece Platone. Raccontava infatti Aristotele che chi si recava ad ascoltare la *ἀκρόασις* (è bene per ora lasciare impreciso il significato esatto del termine) di Platone intorno al bene vi andava nella convinzione che questi avrebbe illustrato quei beni che sono comunemente ritenuti tali, come la salute o la buona fama. Quegli ascoltatori malaccorti si trovavano invece posti di

* Questa critica delle tesi sostenute dalla 'Scuola di Tubinga' è stata redatta prima della scomparsa di Konrad Gaiser, di cui rimpiangiamo la persona e lo studioso quale grave perdita per la scienza.

1 Il passo (*Harm. Elem.* II, pp. 29–30 Macran = 30–31 Meibom) si può leggere in forma ridotta in *Testimonia Platonica*, in appendice a K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre* (Stuttgart 1963) 452; e in forma più ampia, inserito in tutta la sua cornice aneddotica, in *Aristotelis Opera III, Librorum deperditorum Fragmenta*, ed. O. Gigon (Berolini et Novi Eboraci 1987) col. 334 a–b. L'antisocratismo e antiplatonismo di Aristosseno è documentato dai frammenti raccolti da F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles* II (Basel/Stuttgart 1947, ²1967) frr. 51–68, e commento pp. 65ss.; in generale per l'antiplatonismo in età ellenistica cf. I. Düring, *Herodicus the Cratetean* (Stockholm 1941).

fronte a un discorso vertente sulle scienze (μαθήματα), quali l'astronomia (ἀστρολογία), l'aritmetica e i numeri, la geometria e le figure (ἀριθμοί, γεωμετρία); per arrivare alla conclusione (τὸ πέρας) che ‘uno è < il > bene’; così si deve tradurre se si accetti una emendazione del testo (τάγανόν in luogo di ἀγανόν) che sembra necessaria per la migliore comprensione del tutto². A questo punto, raccontava ancora Aristotele, tutto ciò sembrava loro paradossale, e alcuni negavano e dissentivano, altri biasimavano. Questo racconto è insomma la storia della delusione di ascoltatori impreparati di fronte all'esposizione di una teoria che, attraverso una propedeutica di tipo matematico, mira alla fondazione del ‘Bene in sé’, unico e assoluto.

La prima cosa evidente, in tutto questo, è che la lezione, o le lezioni, di cui si parla dovevano esser tenute da Platone non di fronte ad una ristretta cerchia di filosofi capaci di comprendere e recepire le dottrine proposte e tali da garantire affidabilità: non sono cioè assolutamente rispettate le condizioni poste da Phaedr. 276a ss. ed Epist. VII, 341a ss. – quelle condizioni, cioè, che rendono preferibile il discorso orale al discorso scritto proprio in virtù della sua funzione di discorso rivolto a pochi ed eletti, mentre il discorso scritto gira incautamente in mano di inesperti incapaci di comprenderlo³. Che ascoltatori non filosofi potessero esser presenti allo svolgimento di tali lezioni non è ostacolo al supporre che esse fossero tenute nell'Accademia; giacché, se la scuola di Platone aveva potuto in qualche maniera ispirarsi al modello pitagorico, essa era stata anche forzata dalla sua collocazione in Atene ad adeguarsi alle norme pubbliche della vita della città; una città in cui le scuole filosofiche non avrebbero potuto avere carattere misterico senza destar sospetto nei dirigenti democratici. Pubblico e cittadino era il culto intorno al quale l'Accademia si incentrava, quello delle Muse⁴; e se nel suo ambito si verificavano certo

2 L'emendazione è del Macran, e viene per lo più accettata; non la trova necessaria K. Gaiser, *Plato's enigmatic Lecture 'On the Good'*, Phronesis 25 (1980) 5–37, in part. 28 nota 2: Gaiser infatti enfatizza i due termini traducendo ‘One is Good’ e dando ad entrambi un significato di individue entità metafisiche. Tuttavia, anche in quest'ottica forzata, il testo mal si difende sotto l'aspetto letterario così com'è dato dalla tradizione. Per il resto del passo, ritengo (nonostante l'opinione attribuitami dal Gaiser, loc. cit.) che τὸ πέρας debba intendersi, con Charniss ed altri, in senso avverbiale (‘infine’) e senza alcun riferimento al πέρας del *Filebo*.

3 Sono i passi che H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Intr. e trad. it. di G. Reale (Milano 1982) 36ss. 121ss. e altrove, ha pesantemente caricati di significati esoterici, fino a vedere in essi le oggettivamente evidenti e inoppugnabili autotestimonianze di Platone sul proprio insegnamento privilegiato esclusivamente orale; analogamente cf. Th. Szlezák, *Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des Platonischen Dialogs*, Mus. Helv. 35 (1978) 18–32, e più di recente *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (Berlin/New York 1985). Sul carattere di ‘autotestimonianza’ di questi passi mi sono già pronunciata altrove, cf. M. Isnardi Parente, *Il Platone non scritto e le autotestimonianze*, Elenchos 5 (1984) 201–209, e in *Gnomon* 57 (1985) 120–127.

4 Il culto delle Muse nell'Accademia è un dato certo, anche se oggi viene rimessa in discussione la questione dell'organizzazione tiasotica delle due prime scuole filosofiche ateniesi, Accademia e Peripato (generalmente accettata a partire da U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos*, Berlin 1881, Excurs II: *Die rechtliche Stellung der Philosophenschulen*)

ritrovi, banchetti e ceremonie riservati ad una cerchia più ristretta di φίλοι, altrettanto certo è che era lecito ad ogni cittadino entrare nella sede della scuola ed ascoltarne l'esercizio ordinario, e possibile a qualunque comico di irridere ciò che avesse ascoltato (se Socrate ebbe il suo Aristofane, Platone ebbe il suo Epicrate, la cui parodia dell'insegnamento accademico ci è riferita dal malevolo Ateneo)⁵.

Tutto il racconto di Aristosseno ha sapore fortemente convenzionale: la storia di chi va ad ascoltare il filosofo e ne esce irridendolo senza averlo compreso rientra in un τόπος generalissimo circa la stoltezza dei molti. E', quindi, racconto che va preso in considerazione con tutta la cautela con la quale la critica moderna usa trattare la aneddotica antica. Va anche tenuta presente la carica antiplatonica del passo, che fa di esso un saggio di quella letteratura filosofica tendenziosa da non accettare se non filtrata attraverso interpretazione critica. Pur tuttavia il riferimento ad Aristotele come fonte, il fatto che si tratti di testimonianza assai antica e vicina ai fatti narrati, la peculiarità di quanto si riferisce all'oggetto dell'insegnamento di Platone, rendono questo aneddoto degno di considerazione pur entro limiti ben rigorosi. Si può ritenere che un nucleo di esso sia oggettivamente salvabile e si può tentare di ricavare dall'analisi di esso qualche dato che possa risultare fededegno.

La prima cosa che si impone è l'esame dell'espressione ἀκρόασις. Il termine ἀκρόασις difficilmente può indicare una sola ed unica lezione, e nella letteratura filosofica antica sembra più frequente il suo significato nel senso di trattazione esplicantesi in una serie di lezioni sullo stesso soggetto. Φυσικὴ ἀκρόασις è il titolo che viene tradizionalmente dato alla Fisica di Aristotele; e la Fisica, come tutte le altre opere di questo tipo, è una serie di trattazioni di tipo acromatico raccolte insieme. Πολιτικὴ ἀκρόασις è il nome con cui Diogene Laerzio (V 24) indica un'opera che è senza alcun dubbio la Politica, opera quanto mai composta anch'essa. L'uso non è certo limitato alle opere aristoteliche; per restare nell'ambito platonico-peripatetico, Diogene cita di Senocrate una Φυσικὴ ἀκρόασις in sei libri (IV 13), di Teofrasto una non meglio precisata

soprattutto dopo I. P. Lynch, *Aristotle's School. A Study in Greek educational Institution* (Berkeley/Los Angeles 1972). E' probabile che oggi si vada troppo oltre nel senso opposto, quello cioè della riduzione al puro 'associazionismo laico', se così si può dire, della scuola; che doveva certo distinguersi nettamente dalla eteria politica come dalla consorteria misterica, ma non per questo non conservava – troppe testimonianze esistono in proposito – il suo volto religioso. Per una più ampia discussione fatta della questione posso rimandare a M. Isnardi Parente, *L'Accademia antica: interpretazioni recenti e problemi di metodo*, Riv. Fil. Istr. Class. 124 (1986) 350–378, in part. 351ss.

5 *Deipnosoph.* II 59 d–f = Epicrate, fr. 11, pp. 287–288 Kock. Altri comici conoscono, e citano con ironia, la dottrina platonica del bene, come Amphis o Alexis (Gaiser, *Plato's enigmatic Lecture 11*); ma non si riferiscono a lezioni pubbliche né ad insegnamento nell'Accademia, e possono semplicemente alludere ai libri VI–VII della *Repubblica*. Epicrate irride, al contrario, l'insegnamento di Platone nell'Accademia; senza però che questo abbia necessariamente riferimento con le lezioni sul bene, giacché Epicrate sembra piuttosto riferirsi a lezioni metodiche sulla διαιρεσίς.

Ἄκροασις in due libri (V 42): tutte opere che, per essere suddivise in libri, presentavano una certa ampiezza e complessità, e non potevano riportare certo il contenuto di una sola lezione. Ἄκροασις appare quindi, nell'uso corrente, un singolare collettivo⁶.

Inoltre, tutto l'andamento del discorso di Aristosseno insinua l'idea di una azione ripetuta. Lo ἀεὶ διηγεῖτο iniziale, riferito ad Aristotele, può alludere semplicemente al carattere ripetitivo del racconto aristotelico; più chiari invece i due imperfetti finali, che suggeriscono il probabile ripetersi dell'evento (ὑποκατεφρόνουν ... κατεμέμφοντο); anche se la regola del carattere di tempo continuo proprio dell'imperfetto non è assoluta⁷ (ogni regola è empirica, è ώς ἐπὶ τὸ πολύ), non per questo le eccezioni la smentiscono. L'accanimento con cui la tesi della unicità della lezione è oggi, contro una più ragionevole opinione un tempo espressa⁸, difesa dalla 'Scuola di Tubinga' è dovuta a presupposti aprioristici che trovano scarsissimo appiglio nei testi, ed alla difesa di una tesi precostituita⁹.

6 Il termine si tecnicizza certo nella tarda antichità, ma fin dalla sua origine (per le due attestazioni in Aristotele, *Metaph.* B, 994 b 32 e *Poet.* 1459 b 22, cf. Bonitz, *Index*, s.v.) ha il significato generico di 'audizione', cui deve aggiungersi μία se si vuol specificare che si tratta di audizione unica. La discussione sul significato di Ἄκροασις è avvenuta, e la questione è stata di fatto lasciata aperta, negli scritti di H. J. Krämer, *Aristoxenos über Platons ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ*, *Hermes* 94 (1966) 111–112; G. J. De Vries, *Aristoxenos über ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ*, *Hermes* 96 (1968) 124–126; Ph. Merlan, *War Platons Vorlesung einmalig?* *Hermes* 96 (1968) 705–709.

7 Così De Vries, richiamandosi a J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax* (Basel 1926) I, 225ss. Ciò non toglie che siano tendenziose le due traduzioni di M. Richard, *L'enseignement oral de Platon* (Paris 1986) 249 («méprisèrent ... blâmèrent») e di G. Reale, *Platone e i fondamenti* 371 («la disprezzarono ... la biasimarono»); ove l'imperfetto è diventato un aoristo indicante azione puntuale, in base a un presupposto aprioristico.

8 Nel citato articolo in *Hermes* 1966, Krämer sosteneva il carattere ripetuto e abituale delle lezioni di Platone e la necessità di leggere in chiave ripetitiva la testimonianza di Aristosseno. Ma egli si contrapponeva allora in realtà, più che alla tesi del carattere unico della lezione, alla negazione radicale di un magistero filosofico di Platone nell'Accademia compiuta, sulla sponda opposta, da H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy* (Berkeley/Los Angeles 1945, New York 1962) 66ss. Per la negazione che Cherniss compiva nella stessa opera della validità della testimonianza di Aristosseno come supporto alla tesi di un magistero filosofico di Platone sul bene cf. *Riddle* 1–4.

9 La posizione della Scuola di Tubinga, e non del solo Krämer, è radicalmente cambiata da che si è fatto chiaro che la presenza di un ripetuto insegnamento pubblico di Platone, rivolto anche a inesperti di filosofia che lo biasimano e lo irridono, mina alla base la tesi della esotericità nella sua stessa ragion d'essere. Cf. perciò le più recenti posizioni di Krämer, *Platone e i fondamenti* 104, nota 79, e altrove, e di Gaiser, *Plato's enigmatic Lecture* 18s. 25ss.; entrambi i due principali sostenitori della tesi di un insegnamento orale di Platone incentrato sulla dottrina dei principi, che costituirebbe il vero insegnamento filosofico dottrinario e sistematico di Platone stesso, ritengono la lezione indicata da Aristosseno avvenimento prodottosi *una sola volta* nella scuola di Platone, e per circostanze estrinseche. Per l'individuazione di tali circostanze non si può far altro che affidarsi alla propria personale immaginazione biografica, e su questa strada Krämer ipotizza che Platone, nella prima fase del suo filosofare, dopo la delusione subita dalla comunicazione della sua dottrina al pubblico, abbia ristretto il suo insegnamento alla scuola ed escogitato un esame preliminare per gli aspiranti

Contro l'ipotesi di ripetute lezioni di Platone sul bene, coronate da scarso successo fra gli ascoltatori, contano assai poco obiezioni del tipo: 'Platone non avrebbe mai permesso che la delusione, o defezione, degli ascoltatori si ripetesse' o del tipo: 'se la cosa si fosse ripetuta, il malevolo Aristosseno non avrebbe mancato di dirlo'¹⁰. Questa seconda obiezione si confuta da sé: intendendo con ἀκρόασις una serie di lezioni sullo stesso argomento, com'è usuale, ed esponendo l'avvenimento con l'uso di verbi imperfettivi che indicano comunemente azioni aventi carattere continuo, Aristosseno ha già fatto a sufficienza capire, senza bisogno di ulteriori aggiunte, che l'evento ha avuto la sua ripetizione, si è verificato più d'una volta. Quanto alla prima obiezione, essa è dettata dall'alquanto ambiziosa presunzione di sapere come Platone avrebbe potuto comportarsi di fronte ad un evento di questa fatta. Se un'ipotesi può esser fatta al riguardo, essa è – in coerenza a ciò che possiamo dedurre da altri dati in nostro possesso – quella dell'assoluta indifferenza di Platone di fronte a un pubblico avventizio, aggiuntosi casualmente al gruppo dei suoi discepoli migliori; anche questi, Aristotele, Senocrate, Speusippo, Ermodoro ed altri ancora, Platone lasciava che disputassero intorno al corretto modo di intendere la metafora cosmogonica del *Timeo*¹¹, o intorno alla probabile estensione delle norme di vita cenobitiche nella *Repubblica*¹², o intorno a questioni ancora più centrali e vitali della sua speculazione, quasi il nome e il significato da darsi a quello che nel *Filebo* egli aveva definito ἄπειρος, l'altro dall'intellegibile, il disordine puro del sensibile, la sua forma bruta primaria non soggetta a misura – quello, insomma, che nell'Accademia e per Aristotele diverrà il 'secondo principio'¹³.

Fra le versioni successive della storia narrata da Aristosseno, due in parti-

filosofi (la πεῖπα di cui parla la VII Epistola, per cui cf. infra, nota 20) prima di ammetterli in pieno alla convivenza 'interaccademica', mentre Gaiser, che pone la infelice lezione pubblica nell'ultima fase della filosofia di Platone, ritiene che la presentazione in pubblico del contenuto dell'insegnamento accademico sia dovuta a preoccupazioni prevalentemente politiche, di sfuggire all'accusa di consorteria segreta. Come si può vedere, al 'romanzo di Platone' scritto dal Wilamowitz col *Platon. Leben und Werke* (Berlin 1919) vi sono ancora capitoli da aggiungere.

10 In favore della tesi dell'unicità della ἀκρόασις usa questi argomenti il Merlan, art. cit. 705ss.

11 Aristotele, *De caelo* I, 279 b, intendeva, com'è noto, la cosmogonia del *Timeo* in senso realistico contro l'interpretazione allegorica degli accademici; cf. Speusippo, fr. 54a Lang = 94 I. P.; Senocrate, fr. 54 Heinze, 153 I. P. (e, per il commento, rimando ai due volumi di *La scuola di Platone*, Collezione di testi diretta da M. Gigante, I, *Speusippo, Frammenti*; III *Senocrate-Ermodoro, Frammenti*, a cura di M. Isnardi Parente, rispettivamente Napoli 1980 e 1982).

12 I dubbi circa l'estensione di tali norme, che domineranno la critica filosofica fino alle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* e alla *Philosophie des Rechts* dello Hegel, trovano il loro primo fondamento in Aristotele, *Polit.* II, 1264 a 12ss.

13 Per la discussione accademica intorno al secondo principio nel riferimento di Aristotele cf. soprattutto *Metaph.* N, 1087 b 4ss. (= Senocrate, fr. 99 I. P.), di cui si dirà meglio infra. Per gli sviluppi in senso sistematizzante degli spunti platonici relativi al 'secondo principio' posso rimandare a quanto già detto altrove, in particolare di recente M. Isnardi Parente, *Il problema della dottrina 'non scritta' di Platone*, *La Parola del Passato* 41 (1985) 5-30.

colare sembrano interessanti per la loro evidente dipendenza dal testo degli *Harmonica*. Sono le due versioni date da Temistio (Or. XXI, 245 cd = Arist. *Fragmenta* col. 334 b Gigon) e da Proclo (In *Parm.* col. 688, 9 ss. Cousin)¹⁴. Sono molto diverse fra loro, e sarà opportuno prendere in esame anzitutto quella di Temistio per verificare in essa quell'interessante fenomeno che è il crescere di una tradizione su se stessa. E', questo, fenomeno che è stato ampiamente analizzato nell'ambito della tradizione degli studi storico-religiosi; e basti pensare all'analisi dei *Vangeli Sinottici* in ordine alla delucidazione del progressivo arricchirsi di elementi degli episodi che questi riportano, o, ancor più, a quel fenomeno vistoso che caratterizza i *Vangeli apocrifi*, e che consiste nell'accurato riempimento di ogni dato generico sentito come lacunoso e da sostituirsi con un dato specifico (assegnazione di nomi, specificazione di luoghi, ecc.). Non altrettanto sistematicamente forse, questo tipo di metodologia è stata applicata all'aneddotica antica; eppure questa è soggetta alle stesse regole, e il caso in cui lo stesso episodio famoso è arricchito di particolari che valgono a dargli specificazione e concretezza attraverso il ripetersi delle versioni è tutt'altro che infrequente¹⁵.

Penso che la testimonianza di Temistio vada rettamente, e criticamente, compresa come quella che presuppone il testo di Aristosseno a semplice 'canovaccio' e lo riempie a suo modo (sia o non stato Temistio stesso a compiere questa operazione, o dipenda da fonte precedente, è, allo stato presente dei dati in nostro possesso, inverificabile). Temistio ci precisa il luogo ove Platone andò a tenere la sua lezione, il Pireo, e questo è probabile ricordo della Repubblica. La lezione (la tesi di un'unica audizione sembra, almeno in questo autore, ormai prevalsa) viene tenuta in un teatro, luogo evidentemente adatto all'affluenza di gran pubblico¹⁶. La gente che accorre numerosa, i 'molti' che non capiscono la lezione di Platone, ricevono una caratterizzazione precisa: si tratta di gente venuta dalle campagne intorno, vignaioli, gente che lavora nelle miniere (ἐκ τῶν ἔργων τῶν ἀργυρείων); è dato così un supporto sociale all'inesperienza o alla rozzezza degli ascoltatori. Il dissenso di questi da Platone viene descritto in forma vivamente drammatica: il πολὺς ὄμιλος venuto ad ascoltare per curiosità e per la fama del filosofo è confuso, poi alla fine abbandona il luogo della lezione, sì che Platone rimane solo con pochi fedeli abituali, μόνους

14 Sono studiate e messe a confronto dal Gaiser, *Plato's enigmatic Lecture* 10; il quale però non pone sufficientemente a contrasto la loro radicale diversità nell'uso della fonte.

15 Si può citare in proposito solo un altro caso significativo, gli ampliamenti non dissimili subiti nelle sue varie versioni da un altro episodio importante per la storia dell'Accademia, quello della 'conversione' di Polemone: si confronti il racconto di Diogene Laerzio (IV 16–17), più sobrio, al confronto con quello di Valerio Massimo (VI 9, 15, Ext. 1 = fr. 20 Gigante), la cui fonte ha sentito il bisogno di dare un andamento drammatico e romanzato a tutta la scena.

16 Gaiser, *Plato's enigmatic Lecture* 10, cerca di attenuare la portata dell'espressione traducendo θέατρον con 'audience'; cf. anche p. 29, nota 14. Ma l'accezione realistica della parola 'teatro' risponde in pieno al desiderio della fonte di Temistio di precisare i luoghi e amplificare la portata della lezione, e lo spirito di tutto il brano è assai lontano da espressioni metaforiche.

τοὺς συνήθεις. E' una sorta di drammatizzazione, nel senso specifico del termine, dello scarno racconto di Aristosseno; di esso si fa un episodio colorito, riferito a un evento che si presume unico, localizzandolo, determinandolo.

Molto diversa l'intonazione e l'intento del passo di Proclo. Assai più sobrio nel racconto, Proclo è anche assai più scopertamente tendenzioso nella sostanza: la sua relazione rappresenta una difesa di Platone contro l'accusa che emerge dalla relazione di Aristosseno, contro l'insinuante malignità di parte peripatetica. Che questa tendenziosità non sia da addebitarsi personalmente a Proclo, ma appartenga ad una tematica della tradizione platonica, è ancor più probabile che non nel caso di Temistio, anche se non ci è purtroppo dato di percorrerne le tappe. Platone, sostiene Proclo, non è certo stato così ingenuo da credere di poter comunicare la sua dottrina filosofica sul bene alla moltitudine; egli sapeva ciò che sarebbe avvenuto, e già lo aveva predetto ai suoi intimi (εἰδότι καὶ προειπόντι τοῖς ἔταιροις). Escluso quindi ogni errore o illusione da parte di Platone, si deve pensare che egli, pur consci, avesse lasciato che i molti entrassero, a nessuno volendo impedire l'accesso. Avviene puntualmente che coloro che non riescono a comprendere lascino la lezione disapprovando. Ma la caratteristica più interessante di questo testo è che Proclo non ha affatto in mente un discorso puramente orale di Platone che si contrapponga alla parola scritta, quell'espressione orale della dottrina dei principi che egli ritiene non affidabile allo scritto e che sarà poi trascritta solo dai discepoli. 'Ως δὲ ἀνεγίνωσκεν αὐτός, 'quando egli prendeva a leggere', ci dice Proclo, presupponendo che Platone faccia quella che si può dire letteralmente una 'lectio', abbia davanti a sé un testo scritto; e la conclusione è ἔσεσθαι ... ἐπὶ μόνων τῶν γνωρίμων τὴν ἀνάγνωσιν, la 'lezione' o 'lettura', in senso specifico, di questo testo, rimane, per l'abbandono e la diserzione da parte dei non filosofi, diretta ai filosofi soltanto. Proclo appare dunque estraneo alla tematica ben nota secondo cui Platone non avrebbe mai composto alcun σύγγραμμα intorno alla teoria dell'Uno-Bene, e non sembra saper nulla di una comunicazione privilegiata puramente orale a pochissimi seguita da trascrizione da parte di questi¹⁷.

Di tale trascrizione, a quanto pare, nulla sanno le fonti accademiche antiche. L'Index Academicorum, la cui testimonianza è assai antica e preziosa¹⁸, ci

17 Σύγγραμμα è, com'è noto, inteso nella sua accezione più ampia da interpreti quali Krämer e Szlezák, e in una accezione di portata più limitata, in aderenza al contesto, da quanti intendano salvare la plausibilità del discorso platonico nell'*Epistola VII*. Poiché da ultimo Szlezák, *Schriftlichkeit* 376–385, ripropone un lungo e minuzioso elenco di citazioni del termine in contesti ed in autori che con Platone poco o nulla hanno a che fare, allo scopo di provare il carattere generalissimo del significato del termine stesso, non posso che tornare a ribadire, come già fatto altrove, ch'è buona regola l'intendere ogni termine, soprattutto quando si tratti di Platone, nella portata semantica sua peculiare e nell'ambito del contesto che lo delimita e gli dà un significato: σύγγραμμα, nella VII *Epistola*, si accomuna a quei συγγράμματα che sono gli scritti di carattere 'paradigmatico' in senso volgare, buoni per ἄλλα μαθήματα (*Ep. VII* 341c) e non per la filosofia; per la quale peraltro Platone non prevede alcun discorso di tipo cattedratico-sistematico, ma la dialettica di tipo socratico.

18 Risale in parte a fonti attidografiche, cf. F. Jacoby, FGrHist III b, Suppl. II, pp. 483–484; ma

riporta accuse di ‘tradimento della filosofia’ mosse a Platone che non hanno nulla a vedere con tale tematica. L’Index (col. I, 13 = p. 222 Lasserre) riporta l’opinione di qualcuno (Ermodoro, si è supposto di recente; ma non tutto quadra perfettamente con tale ipotesi¹⁹) secondo il quale Platone ha esercitato una doppia, e contraddittoria, influenza: egli ha fatto compiere alla filosofia un grande progresso, ma in pari tempo le ha nuociuto con la diffusione dei suoi dialoghi, attirando così ad essa gente portata a farne solo superficialmente esercizio. Platone non è quindi accusato di aver propalato una dottrina che doveva restare riservata a pochi esponendola in lezioni pubbliche; ma di aver affidato le sue teorie filosofiche a dialoghi scritti; l’autore di queste accuse non prende in considerazione l’ipotesi di un Platone esoterico che parli solo per una cerchia ristretta. Nel corso della tradizione platonica ulteriore, si precisa meglio la tematica della comunicazione riservata a pochi, ma manca ancora quella della trascrizione fedele da parte dei discepoli. Probabilmente nel II secolo d. C. (se l’operetta è, come tutto lascia credere, chiunque sia il suo autore, nata in ambito medioplatonico²⁰) un ignoto Alcinoo, per molto tempo identificato con Albino, riprende il discorso circa la ἀκρόασις sul bene ignorando del tutto – e forse volutamente, proprio per negarla – la malevolenza del riferimento peripatetico: Platone, egli dice, ha comunicato la sua dottrina sul bene solo a pochi seguaci, precedentemente vagliati (πάντα ὀλίγοις τῶν γνωρίμων καὶ προκριθεῖσι, *Didaskalikos* 27, 1, p. 179 Hermann); nel προκριθεῖσι è evidente, anche se implicita, la polemica contro la tesi della ingenua comunicazione della dottrina ai molti, e forse implicitamente si intende bollare di falsità la tradizione che risale ad Aristosseno²¹. Però l’autore del *Didaskalikos* non aggiunge niente circa la fedele trascrizione della dottrina da parte degli stessi discepoli. E non

emerge di volta in volta in esso la presenza di fonti accademiche e peripatetiche assai antiche. Per la presenza in esso, inoltre, di bio-dossografi quali Ermippo Callimacheo cf. Wehrli, *Hermippus der Kallimacheer*, Schule des Arist. Suppl. I (Basel/Stuttgart 1974) fr. 80.

19 F. Lasserre, *De Léodamas de Thase à Philippe d’Oponte*, La Scuola di Platone II (Napoli 1987), Appendice: *Hermodore de Syracuse(?)* 667ss. Le ragioni che Lasserre adduce per l’attribuzione a Ermodoro hanno certamente il loro peso; resta tuttavia qualche dubbio; sembra infatti curioso che a rimproverare Platone dell’eccessiva diffusione dei dialoghi sia proprio l’accademico che è passato alla storia della tradizione platonica come il massimo diffusore di essi, e per di più – almeno nell’interpretazione malevola – per motivi di interesse, cf. lo stesso *Index*, col. VI 6–10, pp. 34s. Mekler; Cicerone, *Ad Atticum* XIII 21, 4; Suida, *Lexikon*, s.v. λόγοισιν (= Ermodoro, frr. 1–3 I.P.).

20 Contro l’identificazione di Alcinoo con Albino fatta dal Freudenthal si è pronunciato M. Giusta, *Ἀλβίνον ἐπιτομὴ οἱ Ἀλκινόου Διδασκαλικός?*, Atti dell’Accademia delle scienze di Torino 105 (1961/62) 164–194; tema poi ripreso anche altrove. Il trascendentismo, il concetto dominante della ὁμοίωσις θεῷ ed altre ragioni consigliano a lasciare tuttavia intatta la collocazione medio-platonica del testo.

21 Il προκριθεῖσι del *Didaskalikos* potrebbe far pensare a un richiamo alla πεῖρα di cui Platone parla, in effetti (340 b ss.), nella VII *Epistola*. Ma l’uso che fa Platone del termine è tutt’altro che tecnico (soprattutto in un contesto, 340 b 5, πεῖραν λαμβάνειν appare detto nel senso generico di ‘fare esperimento’) e la tecnicizzazione del procedimento che si usa proporre nell’ambito della Scuola di Tubinga è certamente forzata. Gli stessi autori di quella tendenza

va dimenticato che i primi discepoli di Platone non godono della migliore stampa in ambito medioplatonico. Numenio, nella sua opera sulla storia dell'Accademia incentrata sul motivo della 'defezione' degli Accademici da Platone (Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως) affermerà che il 'tradimento' comincia dall'Accademia antica; pur nella loro apparente intenzione di fedeltà, Speusippo, Senocrate e gli altri contemporanei hanno portato le prime distorsioni e i primi fraintendimenti nell'interpretazione di Platone (τὰ μὲν στρεβλοῦντες, τὰ δὲ παραλύοντες, fr. 24 Des Places).

Né la convinzione che il *Περὶ τάγανθοῦ* di Aristotele sia una delle opere composte nell'ambito dell'Accademia nelle quali possiamo vedere l'esatta trascrizione del 'Platone non scritto' è da attribuirsi ad Alessandro di Afrodisia. Anche se non è dato affermarlo con piena certezza, Alessandro è forse il solo fra i commentatori ad aver ancora sott'occhio l'opera di Aristotele dalla quale desume²², ed è il solo dal quale possiamo sperare qualche notizia di prima mano su di essa. Ma Alessandro usa espressioni alquanto anodine, tali da potersi applicare ad ogni caso nel quale Aristotele riportasse teorie di predecessori: ὡς Ἀ. ἐν τῷ Π. τάγανθοῦ λέγει (p. 56, 35 Hayduck = col. 337 b 34 Gigon), ἐμνημόνευσεν (pp. 59, 32 e 60, 3 H. = col. 339 a 47, 339 b 7 G.); neanche lo ιστόρηκεν (p. 85, 18 H. = col. 339 b 28 G.) ha il significato di una trascrizione precisa. E, se Simplicio, al quale dobbiamo la notizia della trascrizione, parla di questa in luoghi assai vicini a quelli in cui cita Alessandro, la lettura attenta del

sono del resto discordi fra loro circa il contenuto e il carattere di questa supposta 'prova introduttiva': una sorta di rivelazione della dottrina dei principi, come sembrerebbero indicare le parole ἄκρα καὶ πρῶτα di *Epist. VII* 344d (così Krämer ripetutamente, cf. e.g. *Platone e i fondamenti* 100–102, e Gaiser, *Plato's enigmatic Lecture 20*)? oppure un esercizio di arte dialettica, di cui Dionisio avrebbe poi compiuto una contraffazione in forma dialogica, come sembra ritenere Szlezák, *Schriftlichkeit* 393ss., più attento del Krämer alla definizione di *téχνη* data da Platone dello scritto di Dionisio? Si può anzitutto dubitare che esistesse una *πεῖρα* come procedimento costante metodico, e interrogarsi circa il suo carattere appare ozioso come tutte quelle domande alle quali non è possibile dare risposta di sorta. Ma forse la tradizione circa la *πεῖρα* è andata formandosi nella tradizione platonica insieme con il consolidarsi dell'interpretazione in senso esoterico, e il passo di Alcinoo potrebbe costituire un'indicazione in proposito.

22 I critici sono abbastanza concordi su questo punto; cf. P. Wilpert, *Reste verlorener Aristoteles-Schriften bei Alexander*, *Hermes* 75 (1940) 369–396, in part. 378ss.; id., *Zwei Aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre* (Regensburg 1949) 19ss.; P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote* (Louvain 1951) 39 e 328; E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele* (Padova 1962) 212, nota 98, e 264ss.; I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* (Heidelberg 1966) 183–184. Non lo nega neanche Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (Baltimore 1944, New York 1962) 119, nota 77, quando dice che le confusione dei commentatori posteriori ad Alessandro son dovute al fatto che essi dipendevano da lui soltanto per la conoscenza dell'opera. Simplicio ritorna più volte sul *Περὶ τάγανθοῦ* (*In Arist. Phys.* pp. 453–455, 503 Diels) insistendo anch'egli sul motivo della δυάς, con un argomentare che costituisce una variazione rispetto ad Alessandro. Da Alessandro dipendono analogamente lo pseudo-Alessandro (*In Arist. Metaph.* pp. 625 e 695 Hayduck) e Asclepio (*In Arist. Metaph.* pp. 76–77 Hayduck). Giovanni Filopono (*In de anima* pp. 75–78 Hayduck) accomuna, senza conoscerli direttamente, il *Περὶ τάγανθοῦ* e il *Περὶ φιλοσοφίας*.

testo ci indica chiaramente la cesura fra le parti. Simplicio fa due volte il racconto della trascrizione senza mai peraltro attribuirne la paternità ad Alessandro. Nel primo dei due passi (In Arist. Phys., p. 151, 8ss. Diels = col. 342 a 17ss. Gigon), dopo la citazione di Alessandro, leggiamo: ‘ma tutto questo lo si potrebbe desumere *anche* da Speusippo, Senocrate ... (λάβοι ἀν τις καὶ παρὰ Σπ. κτλ.); Simplicio adduce quindi gli antichi accademici come fonti parallele, confermanti Alessandro. Nel secondo passo, ci troviamo solo di fronte ad un inciso, nell’ambito di una complessa citazione da Alessandro e da Porfirio (p. 454, 21 D. = 343 a 11–12 G.); mentre di Alessandro ci riportano frasi relative al contenuto del *Περὶ τάγαθοῦ*, di Porfirio si cita il commento a un dialogo, il *Filebo* (Porfirio tentava, a quanto pare, un’esegesi dell’espressione μᾶλλον-ῆττον di tale dialogo in base alla dottrina dei principi così come esposta da Aristotele nel *Περὶ τάγαθοῦ*)²³; lo οὓς ιστόρησαν Ἀ. καὶ οἱ ἄλλοι Πλ. ἐταῖροι (qui, come a p. 151, 8ss.) è un intervento isolato di Simplicio, che ricorda l’opera di riferitori propria degli *ἐταῖροι* di Platone.

Nei due passi citati, Simplicio, seguendo fonti a noi ignote, indica a nome questi *ἐταῖροι* in forma diversa. Una prima volta egli si limita a fare il nome dei principali e più stretti seguaci, anche se in più casi – e quello di Aristotele è il caso più clamoroso – dissidenti, Speusippo, Aristotele, Senocrate. Ma una seconda volta, tralasciando Speusippo e Senocrate, sente la necessità di addurre invece i nomi di Eraclide Pontico e di Estieo accanto a quello di Aristotele. Ben poco, o più propriamente quasi nulla, sappiamo di Estieo²⁴, né possiamo esser certi che egli avesse titoli filosofici tali da esser considerato trascrittore e riferitore fedele della dottrina di Platone. Il fantasioso Eraclide poi, pur provenendo dalla scuola di Platone, è oggi per noi compreso nell’elenco dei Peripatetici, e ciò che ne sappiamo non ci dispone a prestare fede alla tradizione che ne fa un fedele ed esatto riferitore della dottrina esoterica di Platone²⁵. E’ probabile che la fonte cui Simplicio attinge abbia semplicemente compiuto una rassegna delle opere degli immediati discepoli di Platone individuando un trascrittore e riferitore in chiunque avesse scritto un *Περὶ τάγαθοῦ*; si trattava tuttavia ormai di puri titoli senza riscontro, sì che la citazione sfuggiva alla possibilità di qualsiasi confronto o controllo. Né doveva essere difficile trovare un *Περὶ τάγαθοῦ* fra i titoli delle opere di un accademico, il tema presentandosi come platonico per eccellenza, come non doveva esser difficile trovarvi un

23 Porfirio chiosava il *Filebo* con la testimonianza di Alessandro, cioè, a monte, di Aristotele. E’ un esempio dell’interpretazione di Platone tramite la tradizione indiretta nel tardo mondo antico, ed è la stessa metodologia sulla quale la Scuola di Tubinga è tornata a fondare la sua ‘nuova immagine di Platone’.

24 Le poche testimonianze sono oggi da vedersi in Lasserre, La scuola di Platone II 97ss. per i testi, 523ss. per il commento.

25 Il *Περὶ τάγαθοῦ* di Eraclide è posto da Diogene Laerzio fra gli scritti fisici (V 87 = fr. 22 Wehrli) e doveva probabilmente trattare del bene in senso metafisico-cosmologico; cf. il commento di F. Wehrli, Schule des Arist. VII (1969) 71, per i dubbi circa la ‘trascrizione’ dalle lezioni di Platone.

Περὶ νόμων o un Περὶ φιλίας o anche un Περὶ ιδεῶν, temi di tradizione platonica rapidamente consolidatasi. La fonte di Simplicio era assai facilmente portata da ciò a supporre dietro questo titolo la presenza della, o delle, lezioni sul bene, che la tradizione attribuiva a Platone nella scuola, e di cui la conoscenza era ormai affidata esclusivamente ai riferimenti di Alessandro d'Afrodisia.

Le parole ώς ἐρρήθη (p. 453, 30 D. = col. 342 b 14 G.) possono essere un accenno a questa fonte a noi ignota, anche se non si può del tutto negare che esse possano essere invece collegate con il precedente αἰνιγματωδῶς e si riferiscano quindi alla ‘enigmatica’ espressione di Platone, tradottasi con esattezza nel riferimento dei discepoli²⁶. Se ώς ἐρρήθη è da prendersi nel senso più generico, di ‘così come si è detto’, Simplicio sembrerebbe accennare solo ad una tradizione diffusa e ormai affermatasi nella scuola. Ma questa tradizione, certo nata assai tardi, attraverso un lento processo di maturazione, e priva di qualunque fondamento nella conoscenza dei testi, è del tutto indipendente dall’altra che ha il suo punto di partenza nella malevola aneddotica di Aristosseno. Si tratta di due tradizioni parallele che ben poco hanno a che vedere l’una con l’altra, se non il riferimento generico allo stesso oggetto. Nella scuola e nella tradizione filosofica che si richiama a Platone, la malevola versione peripatica si arricchisce di particolari o si rovescia nella difesa di Platone dall’accusa di imprevidenza e ingenuità. Accanto ad essa, e con notevole ritardo rispetto all’inizio dell’altra, si va maturando la convinzione che ogni opera ‘sul bene’ scritta da Accademici antichi sia relazione della ἀκρόασις platonica; circa la quale, nella tarda antichità, le informazioni non differivano ormai più molto da quelle di cui attualmente disponiamo.

II

Dal momento che il solo Περὶ τάγανδοῦ di Accademici antichi del cui contenuto qualcosa ci sia noto è quello di Aristotele, si impone, dopo quanto siamo andati dicendo, una domanda: quanto di esso ci resta tramite Alessandro (e, indirettamente, tramite Simplicio, o Asclepio, o Giovanni il Filopono) può confortarci nella convinzione che si trattasse di opera di trascrizione fedele di dottrine platoniche? Giustamente si è affermato che un tentativo di ricostruzione dell’opera nel suo complesso è priva di possibilità²⁷. Ma il tono e il contenuto dei riferimenti può pur sempre offrirci qualche indicazione non del tutto inutile circa il suo carattere.

In più punti dei passi riferentisi al Περὶ τάγανδοῦ Alessandro ci dice che Aristotele riportava (per commentarla e sottoporla a critica) dottrina di Pla-

26 Così intende Gaiser, *Plato’s enigmatic Lecture 9*: «as he (= Plato) said». Ma cf. invece Reale, in Krämer, *Platone e i fondamenti* 373: «come si è detto», intendendo le parole come allusione alla tradizione, e interpretando αἰνιγματωδῶς in senso assoluto.

27 O. Gigon, *Fragmenta* col. 334 a.

tone e dei pitagorici. Quando Aristotele parla dei ‘pitagorici’, sia in senso generico sia con specificazioni (come il troppo famoso *οι καλούμενοι* di *De caelo* II, 284 b 7, *Metaph. A* 985 b 23, ecc.), si riferisce senza equivoci a quei filosofi che professano la loro fedeltà a Pitagora e se ne affermano seguaci; ma è chiaro che l’attacco ai ‘pitagorici’ muove su duplice fronte; da un lato si critica la teoria pitagorica in senso stretto, quale Aristotele stesso la ricostruisce in *Metaph. A*, 986 a ss. o altrove; dall’altro lato si prende posizione contro l’introduzione del pitagorismo nell’ambito della scuola platonica, contro quel matematismo accademico che Aristotele rifiuta, proponendo dal canto suo una concezione ‘dematematizzata’ dei principi e dell’essere.

Certamente il *Περὶ τἀγαθοῦ* doveva contenere una parte ‘descrittiva’ nel senso in cui la parola si attaglia alle sezioni ‘storiche’ dell’opera aristotelica: Aristotele descriveva sempre gettando sul ‘descritto’ la propria griglia interpretativa. Alessandro si serve di quest’opera così come, analogamente, si serve del *Περὶ ιδεῶν*²⁸, per chiosare e meglio precisare alcuni passi della Metafisica. I riferimenti di Alessandro sono per la maggior parte dal II libro, e saranno più tardi riecheggiati da Simplicio²⁹. In *De bono* II Aristotele si diffondeva in particolare sulla δυάς in quanto ἀρχὴ ψευδική (p. 58, 2 Hayduck = col. 338 a 42 Gigon); ed è la stessa argomentazione che noi troviamo in *Metaph. A* 987 b, là dove egli afferma che nelle idee di Platone è già possibile individuare una dualità di principi, l’unità in funzione (ώς) di οὐσία (= essenza, forma) e il ‘grande-piccolo’ in funzione di materia (ὕλη). Ma nella Metafisica il concetto di grande-piccolo prevale in assoluto su quello di diade; troviamo la diade citata ancora in forma assai generica e scarsamente tecnica in *Metaph. M* 1087 b 5ss.: ή τοῦ ἀνίσου δυάς, ή τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ (‘la dualità del diseguale, quella del grande e del piccolo’; o, in altri termini, ‘quella dualità che è propria della disegualanza’). Al contrario, ciò che Alessandro poteva dedurre dal testo del *Περὶ τἀγαθοῦ* era una maggior specificazione del concetto di μᾶλλον-ήττον, eccesso-difetto o dismisura, considerato non nel suo aspetto puramente fisico, come nel *Filebo*, ma in tutte le sue possibili implicazioni matematiche. La coppia eccesso-difetto era contrassegnata come dualità: se ne metteva in luce l’aspetto di relazione-opposizione doppio/metà, il potere moltiplicante (δυοποιός) e, insieme e contrariamente, dividente (p. 56, 20ss. Hayduck = col. 337 b G.). La possibilità di risalire a un Platone che continui in tal modo la problematica degli ultimi dialoghi è ardua e precaria, eppure sussiste: abbiamo almeno una chance di intravvedere un Platone in atto di approfondire la problematica dualistica insita nel μᾶλλον-ήττον, di scoprire i rapporti di relazione e di opposizione in esso intrinseci contrassegnandoli con la formulazione matematica della dualità, di tentare una definizione della molteplicità come

28 Ο *Περὶ τῆς ιδέας*, secondo il titolo che, sulla base di Diogene Laerzio V 23, preferisce il Gigon, *Fragmenta* col. 372 a.

29 Cf. i passi citati supra, nota 22; la dipendenza di Simplicio da Alessandro è scontata, senza negare peraltro che egli potesse tener d’occhio anche altre fonti intermedie.

dualità, il che risponde del resto alla logica interna del procedimento della διαιρεσίς, nel quale unità e dualità si intrecciano. Ma tutto questo attraverso un riferimento aristotelico che ci rende sempre, qui non diversamente che altrove, estremamente problematico l'approccio.

Nel Περὶ τὰγαθοῦ alla parte descrittiva doveva esser strettamente collegata la parte critica e polemica³⁰. Il riferimento di Alessandro chiarisce come il tema del bene dovesse esser trattato da Aristotele in stretto collegamento con quello dell'opposizione, e cioè dell'origine e della natura del κακόν, e del modo di porre gli opposti, e della liceità di porre i principi come opposti: sono i motivi per cui Alessandro fa più di una volta riferimento, parlando dell'opera, ad un'altra da lui sentita come affine, quella Ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων che non sappiamo (ed è questione aperta, e destinata a restarlo) se possa o no identificarsi con quel Περὶ ἀντικειμένων più volte citato da Simplicio³¹. Ma ciò che per noi si avvicina di più alla trattazione aristotelica del Περὶ τὰγαθοῦ quale Alessandro ci la fa intravvedere è quel vero e proprio trattatello primitivo sull'opposizione che è oggi il libro N della Metafisica³²: ove Aristotele accusava Platone e gli accademici di porre indebitamente i principi come opposti, giacché l'opposizione non può in alcun caso giustificare il divenire: nulla si sviluppa dagli opposti, essi si eliminano a vicenda. Nel libro N, 1091 b 14ss., torna il motivo dell'uno considerato come essenza del bene: i sostenitori delle idee affermano αὐτὸν τὸ ἐν τῷ ἀγαθῷ αὐτὸν εἶναι in quanto ritengono che l'unità sia sua essenza. Nello stesso libro N, poco oltre, viene impostato il problema dell'opposizione sotto un altro aspetto, come bene (identificato con l'unità) e molteplicità e ineguaglianza come male (1091 b 26ss.) e subito sopravviene la confutazione aristotelica di questo assurdo modo di porre il male (1092 a 1-5). Erano i temi che dovevano costituire l'asse portante del Περὶ τὰγαθοῦ, con la negazione della validità di porre il secondo principio come δυάς e considerarlo in relazione di ἐναντίωσις rispetto all'Uno. E ciò aveva il valore di un attacco a fondo contro il pitagorismo di Platone e dell'Accademia: non solo per la neces-

30 Questa caratteristica critica e polemica è giustamente rilevata da J. Brunschwig, *EE I 8, 1218 a 15–32 et le Perὶ tagathou*, in: *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Symposium Aristotelicum V, ed. Moraux-Harlfinger (Berlin 1971) 197–224, in part. 220 (giustamente Brunschwig sottopone a commento ironico la storia della trascrizione: «se seraient-ils amusés à organiser un concours de sténographie?»). Sulla base della notizia della trascrizione qualcuno è giunto fino a parlare di ‘cahiers des disciples’, forse in analogia coi discepoli di Hegel; cf. Richard, *L'enseignement oral de Platon* 77. Non concordo tuttavia del tutto con il Brunschwig nel riconoscimento di tratti del Περὶ τὰγαθοῦ nel I libro dell'*Eudemia*; a questa tesi mi sembra faccia difficoltà il confronto con la testimonianza di Alessandro.

31 La questione è discussa da O. Guariglia, *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles* (Hildesheim 1978) per il quale rimando alla mia recensione in *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* 66 (1984) 91–95.

32 Per la collocazione cronologica del libro N e la sua caratterizzazione cf. di recente, anche per la letteratura critica citata, E. Berti, *Les livres M et N dans la genèse et la transmission de la Métaphysique*, in: *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles*, Symposium Aristotelicum XI, ed. Lauener/Graeser (Bern 1987) 11–31.

sità di impostare il divenire su più corretti principi, ma per contrapporsi a quella crescente matematizzazione della problematica ontologica che avrebbe condotto al matematismo totale di Speusippo, ai numeri ideali di Senocrate, ma che aveva certo in alcune speculazioni dell'ultimo Platone la sua radice.

III

Tornando al passo di Aristosseno, dal quale abbiamo preso le mosse, non credo che dopo questa analisi della testimonianza di Alessandro si abbiano ragioni sufficienti per ritenere che il racconto dell'uno e il riferimento dell'altro abbiano di mira esattamente lo stesso contesto platonico. Dal passo di Aristosseno, come già si vide, non si deduce la dottrina dei principi né la dottrina della diade, e neanche l'assoluta identificazione bene – uno: si deduce semplicemente che il Bene ha per sé carattere unitario, che esiste un Bene in sé di natura unica e assoluta, e che Platone passava ad affermazioni di questo tipo attraverso una propedeutica di tipo matematico tale da rendere, per i suoi ascoltatori, la conclusione inattesa. L'andamento pedagogico che Aristosseno ci descrive, pur condendo di malevolenza la sua presentazione, potrebbe anche autorizzarci a scorgere nell'insegnamento di Platone una applicazione della pedagogia della Repubblica: dagli enti matematici al Bene uno e supremo, perfezione assoluta.

C'è un contesto che si avvicina alla testimonianza di Aristosseno molto più che non la testimonianza di Alessandro sul *Περὶ τἀγαθοῦ*; quella stessa tematica che il discepolo delinea con alquanta grossolanità si trova ben diversamente trattata nell'*Eтика Eudemia* I 8, 1217 b–1218 a. E' noto come, in quella sede, Aristotele per l'appunto compia una critica a fondo del concetto platonico di 'Bene in sé', *αὐτὸ τὸ ἀγαθόν*, unico ed assoluto, dal canto suo pronuncian-
dosi invece per la pluralità differenziata dei beni, a seconda dell'ordine catego-
riale cui essi sono pertinenti o dei 'molti modi in cui l'essere si predica'. Aristotele rifiuta insomma, anzitutto, l'idea del Bene della Repubblica: che egli si rivolga esplicitamente contro questa teoria almeno in alcuni passi della sua argomentazione non mi sembra possibile negare, in base al ripetersi più di una volta (1217 b 8. 15. 25) dell'espressione inequivocabile *ἢ ίδεα τοῦ ἀγαθοῦ*³³. Ma la sua argomentazione va oltre, e, come stiamo per vedere, non trascura anche sviluppi immediatamente postplatonici della teoria del bene.

E' singolare come *EE* I 8, confrontato con la testimonianza di Alessandro di Afrodisia, risulti in effetti, nonostante il suo contenuto incentrato sul Bene, apparentemente più vicino a quel che Alessandro ci dice del *Περὶ ίδεῶν* che non a quello ch'egli dice del *Π. τἀγαθοῦ*. A partire da 1218 a 8, vediamo Aristotele muovere contro Platone e i sostenitori della teoria delle idee l'obiezione

33 Anche qui non concordo del tutto con Brunschwig, *EE* I 8, 198 nota 4, né con F. Dirlmeier, *Aristoteles. Eudemische Ethik* (Berlin 1979) 213, propensi a non riconoscere l'idea del bene nello *ἀγαθὸν αὐτὸν* dell'*Eudemia*. Cf. peraltro le più sfumate affermazioni dello stesso Brunschwig, p. 202.

che era fondamentale nel Π. *ἰδεῶν*: che cioè costoro compiono una indebita operazione logico-ontologica, trasformando un semplice *κοινόν* in un *χωρίστόν* o trascendente; nient'altro che questo significa il porre un 'Bene in sé' superiore alle diverse forme del bene. Come nel Π. *ἰδεῶν*, Aristotele appare qui intento a combattere particolari argomenti dimostrativi che ora, *vñv*, vengono costruiti dai suoi avversari, quei *λόγοι*, quei discorsi argomentativi a supporto della dottrina delle idee, che corrono nella scuola di Platone e che non risalgono certo a Platone, il quale mai ha fatto della dottrina delle idee oggetto di apodissi argomentativa³⁴. Con tali *λόγοι* si pretende di costruire concetti come quelli di *αὐτούγεια* e *αὐτοδίκαιον* (1218 a 16ss.); anche l'esemplificazione ci porta assai vicini al Π. *ἰδεῶν*, ove si adducevano gli esempi di *αὐτούγεια* e *αὐτοῖσον*, concetto, questo, strettamente apparentato a quello di *αὐτοδίκαιον*. E' qui in questa sede che Aristotele precisa meglio la sua opposizione alle idee così come le intendono *attualmente* i loro sostenitori, fondate sui numeri, *ἐξ ἀριθμῶν* (1218 a 18), il che non avveniva con altrettanta chiarezza nel Π. *ἰδεῶν*, anche se appare deducibile dalle argomentazioni là date³⁵.

C'è una *ἀπόδειξις*, uno di questi *λόγοι*, che Aristotele isola e pone in particolare evidenza (1218 b 24ss.), perché ha un carattere diverso dalle altre ed è particolarmente *παράβολος*³⁶, si basa cioè su di un accostamento metaforico improprio. L'autore di questa 'dimostrazione' del carattere ideale del Bene e della sua natura di Uno fa un parallelo con i numeri e dice che Bene è Uno sulla base del fatto stesso che i numeri tendono ad esso, cioè all'unità (*ἐφίενται αὐτοῦ*). Questa argomentazione sembra presupporre l'avvenuta completa identificazione fra idee e numeri trascendenti, e in pari tempo la totale assimilazione del bene a unità di ordine matematico: quell'unità cui i numeri tendono come al compimento perfetto della loro essenza.

La terminologia di questo passo (quello *ἐφίενται* che Aristotele sottopone a critica stringente, poiché *ἐφίεσθαι* presuppone *ὅρεξις*, e la *ὅρεξις* è del tutto estranea ai numeri) è stata da alcuni accostata a ciò che Proclo ci dice della

34 Rimando per la discussione di questo tema a M. Isnardi Parente, *Le perì ideôn d'Aristote: Platon ou Xénocrate?* Phronesis 26 (1981) 135–152.

35 Nella sua analisi del *De ideis* W. Leszl, *Il 'De ideis' di Aristotele e la teoria platonica delle idee* (Firenze 1975) in part. pp.305ss., esclude di fatto dalla teoria delle idee oggetto della polemica di Aristotele la forma specifica delle idee-numeri. Ed è vero che Aristotele in quella sede non sembra parlasse di *ἀσύμβλητοι ἀριθμοί*, e che alcuni argomenti, soprattutto fra quelli rivolti contro Eudosso di Cnido, sembrano riportarci alla forma classica della dottrina. Non va tuttavia dimenticato che gli esempi di idee che Aristotele adduce appartengono al tipo quantitativo e matematizzabile: sia lo *ἴσον*, concetto il cui carattere matematico è di per sé evidente, sia la *ύγεια*, riducibile a formula matematica, in quanto armonia di elementi. Rimando a quanto detto altrove, M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia platonica antica* (Firenze 1979) 88.

36 L'ipotesi di una falsa lettura per *παράλογος* è del Bonitz, *Index* s.v. *παράβολος*; ma *παράλογος* sarebbe probabilmente solo una lectio facilior. A *παράβολος* si attengono per lo più le traduzioni, anche se la difficoltà dell'espressione si fa sentire nella loro diversità (cf. Dirlmeier, «blosse Analogie», o la perifrasi del Rackham «an hazardous way of proving»).

concezione senocratea dell'idea (fr. 30 Heinze, 99 Isnardi Parente); ove in effetti la stessa espressione verbale fa la sua comparsa³⁷. Non sarebbe peraltro questa una ragione coibente per l'attribuzione della ἀπόδειξις a Senocrate, giacché nel passo di Proclo (In Parm., col. 888, 26ss.) la definizione senocratea dell'idea appare incastonata in un contesto concettuale e verbale di schietto stampo neoplatonico. Colpiscono, piuttosto, altri fatti: che la ἀπόδειξις di cui si parla sia posta in una collocazione a sé stante e distinta dal resto della polemica antiplatonica; che sia considerata particolarmente arbitraria e impropria così come in genere Aristotele considera tutte le teorie senocratee; che porti l'impronta di una radicalizzazione matematizzante della dottrina delle idee spinta alle sue conseguenze ultime. Se siamo propensi a riconoscere in tutto questo perlomeno notevoli indizi in favore dell'attribuzione a Senocrate, potremmo trovare un fondamento all'ipotesi che a questo filosofo per primo sia con probabilità riconducibile quella assimilazione fra il Bene della Repubblica e l'Uno del Parmenide che sarà poi uno dei cardini dell'esegesi neoplatonica di Platone.

EE I 8 dà nell'insieme l'impressione di rappresentare un momento dell'insegnamento di Aristotele in cui questi confuta l'idea del Bene e il Bene in sé secondo Platone, la dottrina delle idee come χωριστά in generale, i λόγοι elaborati per sostenere e difendere tale dottrina, gli sviluppi in senso matematizzante di essa dal tardo Platone all'Accademia senocratea. E se, come sembra indicarci Alessandro, il Περὶ τὰγαθοῦ si incentrava piuttosto sull'opposizione dei principi e sulla natura dell'opposto al Bene – Uno, cioè sul secondo principio, questo brano dell'Eudemia, con la sua problematica, ne rimane alquanto lontano; proprio in quanto esso continua, piuttosto, ad inserirsi nella polemica contro la dottrina delle idee, in Platone e nei suoi immediati continuatori.

IV

Parlava Platone del Bene nell'Accademia? Tutto induce a crederlo, e a credere, anche, che ne parlasse ripetutamente, e forse usualmente. Nella cornice deformante del suo τόπος malevolo e scontato, il riferimento di Aristoseno può alludere a questa prassi continua. La lezione famosa ed unica, non scritta da Platone, trascritta dai discepoli, è, come si è visto, un fantasma – uno dei tanti – della tradizione tardiva. Parlava Platone nell'Accademia del 'secondo principio'? Ne parlava, verosimilmente, come di un problema aperto – il problema della inafferrabile fenomenologia del sensibile nella sua natura primigenia, al di qua dell'ordinamento razionale, che occupò il suo pensiero soprattutto negli ultimi anni e negli scritti più tardi – sì che nell'Accademia

37 Ciò fu a suo tempo notato da H. v. Arnim, *Eudemische Ethik und Metaphysik*, Sb. Akad. Wien 207, 5 (1928) 62. Ma, se le somiglianze verbali non sono rilevanti data la rielaborazione compiuta da Proclo, il passo dell'*Eudemia* potrebbe essere aggiunto, almeno dubitativamente, ad una raccolta di frammenti di Senocrate.

questo era divenuto il campo privilegiato della ricerca e l'oggetto delle più varie proposte³⁸. Ma la relazione istituita fra la trattazione del Bene come valore unico e assoluto e la trattazione dei principi reciprocamente opposti è frutto di una tradizione esegetica che si arricchì di contenuto immaginoso o polemico nel corso del platonismo tardivo. La ricerca dell'autentico Platone dietro una tradizione cosiffatta è una delle illusioni ricorrenti della storia della filosofia, che torna a prender corpo tanto più quanto più si indebolisce l'analisi critica dei tracimi. In realtà, cercando Platone, noi troviamo sulla nostra strada Aristotele; un esegeta singolare, che poteva senza alcuna difficoltà leggere nel *Timeo* la teoria della $\ddot{\nu}\lambda\eta$ ³⁹, né certo ragionava diversamente quando, nel $\Pi\epsilon\pi\tau\alpha\gamma\alpha\vartheta\omega\tilde{\nu}$, attribuiva al suo maestro la teoria della diade come $\alpha\rho\chi\eta\ddot{\nu}\lambda\kappa\eta$. Se, dietro Aristotele, ci è dato individuare qualche spiraglio su una possibile prosecuzione orale della dottrina dei dialoghi – senza, presumibilmente, alcuna contraddizione con questa – il diaframma aristotelico è pur sempre ineliminabile, così come, per ciò che ci riguarda, il ritorno alla ‘innocenza pre-ottocentesca’ è impossibile.

38 Cf. supra, nota 13, per il riferimento a quello che è nella mia raccolta il fr. 99 di Senocrate; ma Senocrate è solo uno fra i molti partecipanti alla discussione intorno al ‘secondo principio’, e alla caratterizzazione da dargli; nella varietà delle proposte si va dal molteplice all’ineguale, al grande-piccolo, all’eccesso-difetto, alla diade, all’altro e, se si aggiunge Ermodoro (Simplicio, *In Arist. Phys.*, p. 256, 31ss. Diels = fr. 8 I.P.), al «non essere». La varietà di soluzioni degli Accademici è un indice dello stato in cui Platone aveva lasciato il problema.

39 *Phys.* IV, 209 b 11–12 è uno di quei passi che giustamente H. Cherniss considerava ‘touchstone’ (*Riddle* 17) per la questione dei rapporti Aristotele–Platone; se noi non possedessimo il *Timeo*, l'affermazione «Platone nel *Timeo* dice che $\chi\omega\rho\alpha$ e $\ddot{\nu}\lambda\eta$ sono la stessa cosa» ci avrebbe condotti sicuramente ad attribuire a Platone una teoria della $\ddot{\nu}\lambda\eta$, nella sua dottrina in realtà inesistente. Questo argomento mi sembra conservi la sua validità anche di fronte alle sottili giustificazioni di P. Aubenque, *La matière de l'intelligible. Sur deux allusions méconnues aux doctrines non écrites de Platon*, *Rev. Philos.* 107 (1982) 307–320.