

RECENSIONI



F. Forcignanò (ed.), *Platone: Settima lettera*

di

FLAVIA PALMIERI

Tanto importante quanto controverso, la *Settima lettera* è l'unico testo in cui Platone parla in prima persona di se stesso e testimonia della sua formazione, attività politica e filosofia; risulta fondamentale, pertanto, pronunciarsi circa la sua autenticità o inautenticità. Nel corso del tempo si sono susseguite diverse interpretazioni, che Forcignanò (= F.), tanto nella sua *Introduzione* (pp. 13-16, 47-52) quanto costantemente nel commento, analizza con dovizia di particolari e con confronti innovativi. La prospettiva peculiare di questa edizione è l'assunzione metodologica fondamentale che l'onere della prova spetti ai sostenitori dell'inautenticità, posto che sembra impossibile provare l'autenticità di un qualsiasi testo letterario, ma ancor di più della *Settima lettera* che, dimostrata la coerenza con il *corpus* platonico, altrimenti sarebbe opera di un falsario abilissimo. Lo scopo dell'edizione curata da F., pertanto, è «dimostrare che non vi è alcun aspetto della lettera contraddittorio rispetto alla vita, al pensiero e allo stile di Platone» (p. 12), motivo per cui va considerata autentica, scritta da Platone o rivista da lui stesso qualora redatta da un membro dell'Accademia.

Argomentare a favore dell'autenticità del testo è il primo dei tre scopi che si pone la chiara *Introduzione*: dopo aver presentato le principali interpretazioni moderne (pp. 13-16, 48-53) F., con argomentazioni filologiche e filosofiche, si schiera in opposizione ai sostenitori dell'atetesi sia di ambito anglosassone che italiano (per es. A. Maddalena (ed.), *Platone, Lettere*, Laterza, Bari 1948) riprendendo in modo innovativo la tradizione di studi italiana che già con G. Pasquali (*Le lettere di Platone*, Le Monnier, Firenze 1938), ma soprattutto con M. Isnardi Parente (per esempio il più recente Ead. (ed.), *Platone, Lettere*,

Mondadori, Milano 2002) la considerava autentica e collocabile appieno nel contesto filosofico e politico dell'Accademia antica. Il secondo scopo dell'*Introduzione* è presentare il contesto storico e politico delle vicende narrate o alluse nella lettera: rispetto ai tre viaggi a Siracusa, il primo non era motivato, secondo F., dall'instaurazione della *καλλίπολις* ma dall'invito rivolto a Platone, che si trovava in Sicilia per dei legami con i circoli pitagorici, da Dionisio I, il quale era solito circondarsi di intellettuali. Sarebbe solo con il secondo e il terzo viaggio che Siracusa, secondo l'autore, diventa per Platone un obiettivo politico concreto, perché convinto da Dione, vero filosofo platonico e non "maschera" del tiranno, che Dionisio II rappresentasse l'occasione per attuare il suo progetto filosofico e politico. Tutti i viaggi si concludono con esiti disastrosi; infine Dione organizza una rivolta armata contro Dionisio II e prende la città, ma viene ucciso da Callippo, mentre i Dionei fuggono a Lentini.

Il terzo e più consistente punto che l'*Introduzione* tratta è discutere gli aspetti filosofici della lettera e la loro coerenza con i dialoghi: il punto principale dell'interpretazione dell'autore è che la ragione di entrambi i viaggi siracusani di Platone non fosse il tentativo di instaurare la *καλλίπολις* della *Repubblica* a Siracusa, che in quel momento sarebbe stato irrealizzabile, ma quello di accettare e attuare un *second best* che era rappresentato dalla *διάνοια* di Dione (p. 32), che aveva il compito di convincere Dionisio II a diventare re-filosofo di Siracusani liberi, se governati da leggi giuste (324b 2). Questo progetto politico, più affine al *Politico* e alla *Leggi*, non è in contraddizione con il filosofo-re auspicato nella *Repubblica* secondo l'autore, ma è l'adattamento alle circostanze di un filosofo che non vuole che le sue restino solo parole (328c 4-8). Il collegamento tra la conoscenza e l'azione, tra il sapere e il potere viene identificato da F. nel potentissimo ruolo del *καίρός*, il momento opportuno che impone al vero filosofo di collegare fatti e parole (324a 1). Quello del *καίρός* è l'autentico nucleo originale della lettera ritrovato da F., che ne compie un'approfondita trattazione nel suo articolo *Plato's Journey Through the Conflict: Knowledge, Action and καίρός in the Syracusan Experience*, in M. Bonazzi-F. Forcigrandò-A. Ulacco (eds.) *Thinking, Knowing, Acting. Epistemology and Ethics in Plato and Ancient Platonism*, Brill, Leiden-Boston 2019, pp. 53-71, e che nell'edizione della *Settima lettera* rivela tutta la sua portanza: quello che mi pare emerga con preponderanza dall'interpretazione di F. è la figura di un Platone che sa di essere quel Talete deriso dalla servetta tracia quando cade nel fosso (*Theaet.* 174a 3-175b 5), eppure è anche

quell'uomo che si sforza di abitare nel male necessario della terra e della natura umana (*Theaet.* 176a 5 ss.) rendendosi simile a dio nella misura del possibile, nel senso di diventare giusto e pio con intelligenza, nel ritornare nella caverna per salvare anche gli altri uomini dai legami da cui sono resi schiavi (*Resp.* VII 516e 7 ss.). La nuova consapevolezza che emerge dalla *Settima lettera* di F. è che quest'azione pratica è possibile solo se il filosofo è in grado di riconoscere il *καίρος* e di adattarsi alle circostanze, e mostra, con ancora più forza dei dialoghi, che l'afflato fondamentale di tutta la filosofia platonica è, socraticamente, di ambito etico-politico e che la lettera «insegna al filosofo che non generiamo noi il momento opportuno in cui agire ma esso è sottoposto all'intromissione massiccia della *τύχη*» (p. 34). L'importanza del *καίρος*, della *τύχη* e della *θεία μοίρα* compare, infatti, con preminenza proprio nella *Settima lettera*. Quello di F. è un Platone di un realismo politico che si potrebbe considerare dai contorni quasi machiavelliani, nel rimarcare costantemente l'importanza della virtù ma anche della fortuna per la buona riuscita delle azioni umane, come si ritrova anche nel tentativo di sanare le leggi dei siracusani con meravigliosa preparazione unita a sorte davvero favorevole (326a4-5).

Altri due sono gli elementi più rilevanti che contraddistinguono la lettura di F.: la considerazione della *πείρα* filosofica e l'interpretazione dell'*excursus*. La *πείρα* non si identifica con l'*excursus* ma è una previa forma di *ἔλεγχος*, perché Platone per testare l'attitudine filosofica di Dionisio II, l'ha sottoposto a un "test" mostrandogli la strada lunga, faticosa e meravigliosa che è la filosofia, il cui contenuto non ha esposto *in extenso*. Dionisio II, al contrario, pensando di possedere già la conoscenza filosofica ne ha scritto un testo. È per mostrare l'inadeguatezza filosofica di chi pretenda di cogliere totalmente e di mettere per iscritto la sua filosofia che la lettera è categorica sull'impossibilità di scrivere a riguardo; per questo si introduce l'*excursus*. Nell'interpretazione della famosa critica della scrittura F., inserendosi nella strada già aperta dagli studi di M. Isnardi Parente, *op. cit.*, e F. Trabattoni (*La verità nascosta*, Carocci, Roma 2005, pp. 103-138), prende fortemente le distanze dalla scuola di Tubinga-Milano che la considera la prova della nascosta teoria metafisica fondativa dell'*he-nologia* esposta nelle dottrine orali (per es. H. J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982, p. 105) e pensa in modo originale che l'*excursus* non rimandi ad altro, ma sia un'indipendente ed equilibrata parafrasi dell'epistemologia dei dialoghi

(p. 40), dove il lettore che conosce la filosofia di Platone trova in esso conferme, mentre chi non è esperto vi troverà un'esposizione chiara e sintetica della sua filosofia: ciò che viene detto è che, in riferimento alla condizione dell'anima incarnata nel corpo, la conoscenza dell'oggetto in sé non coincide né con l'oggetto in sé (l'idea) né con gli strumenti con cui si forma la conoscenza (ὄνομα, λόγος, εἶδωλον). L'uomo può dire solo che le cose sono (τὸ ὄν) e come sono (τὸ ποιόν τι), ma il che cos'è dell'oggetto gli è precluso, perciò il linguaggio (sia orale che, ancora peggio, scritto) è costitutivamente imperfetto, sebbene resti l'unico strumento a disposizione per conoscere e comunicare (sulla base della sussunzione di ἐπιστήμη, νοῦς e ἀληθῆς δόξα a 342c 4-5 che trova ragione nel *corpus* platonico soprattutto nel *Teeteto*, 189e 4-190a 7). Mentre il filosofo prova continuamente a dire il quinto (l'idea), continua la sua seconda navigazione, il non filosofo crede di averlo trovato e si ferma a scrivere di assoluti. Alla possibile obiezione della ἔκκλαμψις quale conoscenza immediata di cui parla Platone (341c-d), F. risponde rifiutando tanto l'interpretazione mistica quanto quella noetica che non sia proposizionale, in favore di una concezione originale di essa (sulla base dell'accostamento inedito con il § 66 dell'*Enzyklopädie* di Hegel) come immediatezza del sapere che scaturisce dal lavoro di mediazione. La ἔκκλαμψις è concepita come risultato immediato dell'attività filosofica, raggiunto nel momento stesso in cui il soggetto comprende; essa è senz'altro un atto subitaneo, ma comunque razionale, esprimibile in proposizioni e dunque non risolutivo, in quanto raggiunto non uscendo mai dalla mediazione dell'anima incarnata.

Costante, inoltre, è la rivendicazione di F. che la *Settima lettera* non sia un testo strettamente filosofico, perché i destinatari non sono filosofi esperti, motivo per cui molti passi andrebbero letti nel modo meno impegnativo possibile. Questa è l'idea che guida anche la sua interpretazione di molti punti controversi: vale per esempio per l'*excursus* quale *résumé* della filosofia platonica, differenziandosi in ciò, mi pare, da P. Butti de Lima (*L'utopia del potere. La settima lettera*, Marsilio, Venezia 2015), che ipotizza un passaggio dalla «figura del consigliere politico e dei suoi interlocutori» alla «voce del maestro rivolta al suo discepolo» nell'atto di insegnare (p. 14). Differentemente F., con una visione, a parere di chi scrive, più convincente perché coerente e integrata, non ipotizza un cambio di tono e di destinatario ma, come detto sopra, lega tra loro in modo indissolubile la parte antecedente della lettera con la πείρα e l'*excursus* in vista delle funzio-

nalità generali del testo e dei motivi per cui è scritta. Tenere presente i destinatari non solo esperti di filosofia vale anche per gli accenni alle dottrine dell'immortalità dell'anima e della massima di non commettere ingiustizia, con i richiami all'antica sapienza greca e alla paura delle pene ultraterrene per far rifiutare il male a chi non conosce *in extenso* le dottrine filosofiche a cui implicitamente si rimanda (335a ss.). Tale lettura è un utile mezzo per giustificare varie problematiche esegetiche, tra cui anche il problema relativo all'accenno alle idee degli *artefacta* (342d 5), che F. tratta forse troppo brevemente nel commento (p. 157), rimandando al suo articolo *Il problema delle idee di artefatto in Platone*, «Méthexis» 27 (2014), pp. 61-93. È solo alla p. 68 dell'articolo che si legge che il passo potrebbe essere giustificato con l'idea che ci si trovi di fronte a un resoconto sommario per far intendere al grande pubblico come genericamente tutta la realtà sia soggetta al modello epistemologico proposto nell'*excursus*, senza che ciò implichi l'accettazione da parte di Platone delle idee delle cose non naturali. A fronte della centralità problematica di un *locus* che testimonierebbe o l'accettazione delle idee degli *artefacta* di Platone o la non autenticità della lettera stessa, nonostante la complessità della questione e le conseguenze esegetiche concernenti le dottrine accademiche (cfr. W. Leszl, *Il De ideis di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Olschki, Firenze 1975), un accenno nel commento a questa problematica e a tale, verosimile, cornice interpretativa fornita altrove da F., avrebbe forse dato ulteriore completezza, su questo punto, a un'edizione che modula con sapienza approfondimento scientifico e chiarezza divulgativa.

Nonostante la lettera, dunque, dovrebbe essere letta "con mano leggera", essa rimane di grande e alto impegno per il filosofo Platone, il quale deve svincolarsi dalle molteplici accuse rivolte alla sua persona (di essere uno che parla solamente), alla sua filosofia (di essere inutile), alla sua scuola (di creare aspiranti tiranni, come viene considerato alla fine della sua attività politica Dione, o assassini, quale Callippo che pare fosse un accademico); la lettera deve dunque legittimare e giustificare ai Dionei, agli Ateniesi e agli uomini tutti (*νέω καὶ μὴ νέω*, 324b 5) la filosofia platonica, il valore politico ed etico di una filosofia fondamentale tanto per il singolo quanto per la collettività, perché si contraddistingue come modo di vita. Il monito ai Dionei a non usare la violenza (331d 3-4), che contraddice in parte la *Repubblica* o le *Leggi*, è giustificato dal fatto che, essendo cambiate le circostanze, Platone deve scollegarsi dalla deriva violenta di Dione

per dare una precisa immagine di sé e della sua filosofia come *consigliera* e con ciò, con un secondo livello di lettura proposto da F. (p. 137), giustificare agli Ateniesi perché non ha agito nella sua città ma a Siracusa. L'autore rinobilita un passo (330c-333b), considerato banale da altri (per es. A. Maddalena, *op. cit.*, pp. 154 ss.) ponendolo di fondamentale importanza per la giustificazione della e, allo stesso tempo, esortazione alla filosofia platonica: machiavellicamente (si vorrebbe aggiungere), la condizione si è presentata con Dionisio II e non ad Atene, perché i consigli si danno a chi vuole ascoltarli, non al malato che non vuol essere guarito, per non rischiare il coinvolgimento in un'attività inutile e con risultati dannosi.

Un punto forse resta aperto nell'interpretazione di F., che esula probabilmente dai fini dell'edizione stessa, ma che solleva proficue domande: se ci fossero state le condizioni adatte, la *καλλίπολις*, secondo l'autore, sarebbe stata realizzabile nel concreto o sarebbe restata sempre un paradigma in cielo che per essere attuato avrebbe avuto bisogno sempre del surrogato del *second best*? In sostanza, la *καλλίπολις* è utopica e la *Settima lettera* o le *Leggi* rappresentano l'unico concreto modo di applicare il progetto etico-politico-filosofico di Platone, oppure, proprio grazie al punto centrale del *καιρός* da lui stesso individuato, se ci fossero le condizioni adatte, si potrebbe pensare che per Platone la *καλλίπολις* sarebbe attuabile nel concreto in tutte le sue parti?

Sarebbe stato forse utile e interessante, infine, che all'esame delle diverse interpretazioni degli studiosi moderni circa la paternità dell'opera si fosse accostata l'analisi di come la tradizione platonica antica abbia recepito la *Settima lettera*, ma questa è solo una proposta di approfondimento per fornire un quadro completo della ricezione e considerazione antica e moderna del testo in esame.

Per concludere, quella di F. rappresenta un'innovativa edizione italiana della *Settima lettera*, considerata autentica e che rafforza la visione di un filosofo coerente che vuole unire teoria e prassi con l'intelligenza di chi sa riconoscere i momenti opportuni e modificare il proprio pensiero per adattarlo al meglio alle circostanze, sempre tenendo presente il fine etico-politico del filosofo. Più che la testimonianza di un fallimento (come invece per P. Butti de Lima, *op. cit.*, p. 16 e *passim*) quello che resta di questa edizione è la convinzione che Platone fino alla fine si sia battuto per mostrare *ἔργω καὶ λόγῳ* (324a 1) che la filosofia si fa e si vive insieme, con amici e compagni fidati, che è una strada lunga e faticosa ma che permette almeno di agire su

una conoscenza del bene e del male nei limiti in cui è possibile farlo, cioè con il dare e ricevere ragione senza alcuna ostilità (344b 1 ss.). Pensare che queste siano le autentiche parole di Platone ci permette di riscoprire un testo che tanto ha da dire sul valore della filosofia e sul suo metodo che, oggi come allora, possa essere la spinta propulsiva di ogni percorso di apprendimento, discussione e vita filosofica.

Sapienza Università di Roma
flavia.palmieri@uniroma1.it

Forcignanò, Filippo (ed.), *Platone: Settima lettera*, Carocci, Roma 2020, 190 pp., €15,00.

