

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Quaderni di Acme
58

Dipartimento di Filosofia

PLATONE E LA TRADIZIONE PLATONICA

Studi di filosofia antica

a cura di Mauro Bonazzi e Franco Trabattoni



CISALPINO

Istituto Editoriale Universitario

www.monduzzi.com/cisalpino

QUADERNI DI ACME – Comitato scientifico

Isabella Gualandri (dir.) – Livio Antonielli, Giorgio Bejor, Claudia Berra, Elisa Bianchi, Giovanni Cianci, Pier Luigi De Vecchi, Renato Pettoello

PLATONE
E LA TRADIZIONE PLATONICA

Studi di filosofia antica

a cura di Mauro Bonazzi e Franco Trabasso

In copertina: Costantin Brancusi, *Socrate*, New York, The Museum of Modern Art, Mrs. Simon Guggenheim Fund, 1956.

Realizzazione editoriale: GRAFORAM – Milano
www.graforam.it

ISBN 88-323-3006-7

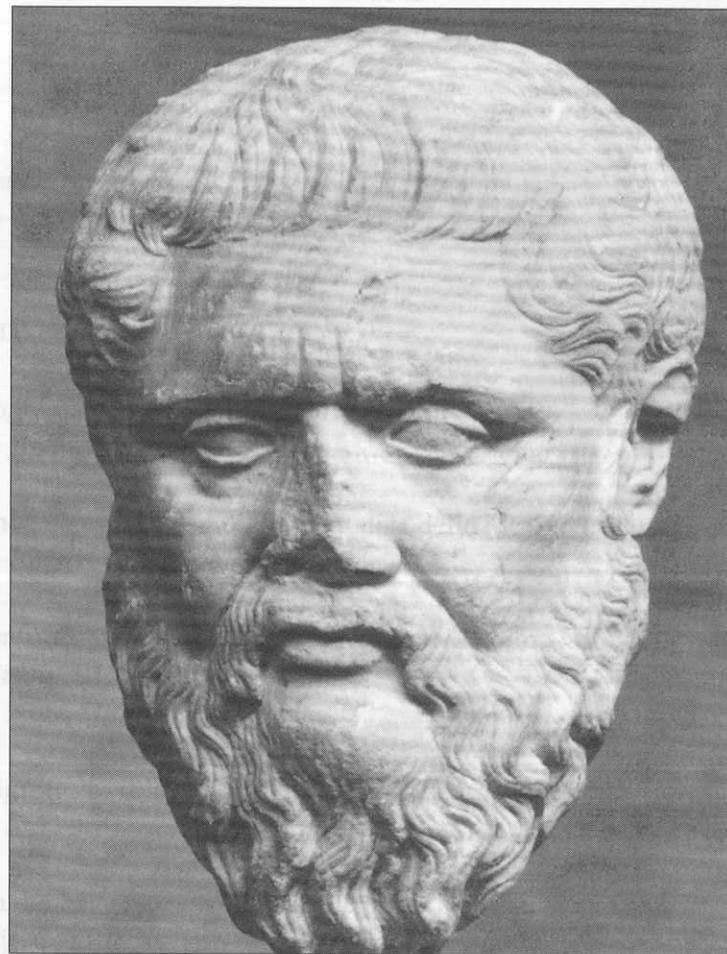
Copyright © 2003

CISALPINO. Istituto Editoriale Universitario – Monduzzi Editore S.p.A.

VIA B. EUSTACHI, 12 – 20129 MILANO

Tel. 02/20404031

INDICE



Platone, München, Glyptothek.

Il dialogo come "parrhesia" dell'opinione di Platone

Il caso del *Perisside*

di Franco Trabasso

modo onde essi sono tesi o allentati o tòcchi o come altrimenti alterati», perché è evidente che in questo caso dovrebbe seguire quegli elementi e «non mai esser loro di guida» (cfr. 94c3-7). Risulta così confermato l'ultimo tema già stabilito nella terza prova socratica dell'immortalità dell'anima⁴⁸, così come la prima risposta a Simmia ne aveva rafforzato il primo tema, e la seconda il secondo⁴⁹. Ciò che emerge dall'insieme della confutazione socratica è che è dell'immortalità dell'anima per se stessa che *necessariamente* si discute, e non dell'anima nella sua unione transitoria col corpo, secondo i fraintendimenti nei quali era incorso Simmia.

⁴⁸ Vedi *supra*, p. 70.

⁴⁹ Cfr. *supra*, p. 72.

SUL SIGNIFICATO DI δεύτερος πλοῦς NEL FEDONE DI PLATONE

di Stefano Martinelli Tempesta

Nelle pagine che seguono è mia intenzione dimostrare che il significato del celebre proverbio utilizzato da Platone in *Phd.* 99c-d può essere soltanto quello – generalmente accolto, ma da alcuni messo in dubbio – di *second best*, come è suggerito inequivocabilmente da tutte le testimonianze antiche. Dall'indagine condotta risulta, infatti, che l'interpretazione degli scoli a Platone, utilizzata da alcuni esegeti, anche molto di recente, per sostenere che la seconda navigazione è più sicura, e quindi assiologicamente migliore della prima, non è attendibile e deve la sua probabile origine all'intenzione di contrastare una possibile interpretazione scettica della gnoseologia platonica. Cercherò inoltre di interpretare il passo platonico (*Phd.* 99c7-100a8) alla luce dell'unico significato possibile del proverbio, non senza tener conto delle precise suggestioni letterarie con cui Platone allude all'*Odissea* omerica, in particolare alla cata-basi della *Nekyia*.

Molto, forse troppo, si è discusso¹ sul preciso significato dell'espres-

¹ Non è qui il caso di fornire una bibliografia completa sulla questione: un primo orientamento in W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, IV: *Plato: the man and his dialogues, earlier period*, Cambridge 1975, pp. 350-351 nota 3. Qualche altra indicazione offrono R. LORIAUX, *Le Phédon del Platon. Commentaire et traduction*, II, Namur 1975, pp. 88-90 [LORIAUX]; P. VICAIRE in *Platon, Phédon*, notice par L. ROBIN, texte établi et traduit par P. V., Paris 1983, p. 120 [ROBIN-VICAIRE]; M. DIXSAUT, *Platon, Phédon*, Paris 1991 [DIXSAUT], pp. 139-140 e pp. 371-373 nota 276, B. CENTRONE *Platone, Fedone*, trad. e note di M. Valgimigli, introd. e note aggiornate di B. C., Roma-Bari 2000,

sione che Platone utilizza nel passo cruciale del *Fedone* (99c7-100a8) in cui Socrate, dopo aver descritto aspettative e delusioni derivate dalla lettura dei libri dei filosofi naturalisti alla ricerca delle cause della generazione e della corruzione, spiega la propria καταφυγή εις τοὺς λόγους.

Ecco il passo che ci interessa²:

Ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπη ποτὲ ἔχει μαθητῆς ὅτου οὖν ἥδιστ' ἂν γενοίμην· ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἔστερήθην καὶ οὐτ' αὐτὸς εὐρεῖν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν οἶός τε ἐγενόμην, τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ἢ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὦ Κέβης; – Ὑπερφῶς μὲν οὖν, ἔφη, ὡς βούλομαι. – Ἐδοξε τοίνυν μοι, ἦ δ' ὅς, μετὰ ταῦτα, ἐπειδὴ ἀπειρήκη τὰ ὄντα σκοπῶν, δεῖν εὐλαβηθῆναι μὴ πάθοιμι ὕπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοπούμενοι πάσχουσιν· διαφθεῖρονται γάρ που ἔνιοι τὰ ὄμματα, ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἢ τινι τοιούτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ. τοιοῦτόν τι καὶ ἐγὼ διανοήθην, καὶ ἔδεισα μὴ παντάπασιν τὴν ψυχὴν τυφλωθῆιν βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἄπτεσθαι αὐτῶν. ἔδοξε δὲ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν· οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν ἔργοις. ἀλλ' οὖν δὴ ταύτη γε ὥρμησα, καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῆ τοῦτ' συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων, ἃ δ' ἂν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ. βούλομαι δὲ σοι σαφέστερον εἰπεῖν ἃ λέγω· οἶμαι γάρ σε νῦν οὐ μανθάνειν.

pp. XVII-XXXIII, pp. 222-223 nota 144 [CENTRONE]; un aggiornato *status quaestionis* con riferimenti a quasi tutta la bibliografia precedente si trova in Y. KANAYAMA, *The methodology of the second voyage and the proof of the soul's indestructibility in Plato's Phaedo*, in "OSAPH" 18 (2000), pp. 41-100.

² Il testo seguito è quello stabilito da J.C.G. STRACHAN nel primo volume del nuovo Platone oxoniense (I, Oxford 1995). I dialoghi platonici delle prime due tetralogie saranno citati secondo questa edizione, mentre per gli altri si farà riferimento, se non indicato diversamente, alla precedente edizione oxoniense di J. BURNET (Oxford 1905-1912²). Per un aggiornamento sul contributo di POxy 2181, si veda la scheda curata da A. CARLINI in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, I.1***, Firenze 1999, p. 204.

Per conoscere le caratteristiche di una causa del genere (*sc.* il bene e il dover essere: c5 τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ δεόν), molto volentieri sarei disposto a diventare allievo di chiunque; ma poiché questo mi fu negato e non riuscii a trovarla da me né ad apprendere da un altro, vuoi che ti esponga in che modo³ ho compiuto la mia seconda navigazione⁴ alla ricerca della causa?» – «Altroché se lo voglio», rispose. «Ecco allora⁵ – disse –: dopo i tentativi che ti ho appena spiegato, poiché mi ero scoraggiato di indagare le cose reali⁶, mi sembrò di dover stare attento che non mi capitasse ciò che capita a quelli che contemplano e indagano l'eclissi di sole: alcuni, infatti, si rovinano gli occhi, a meno che non ne osservino l'immagine nell'acqua o in qualcosa di simile. Anch'io feci una riflessione del genere e temetti di diventare definitivamente cieco nell'anima, fissando le cose con gli occhi e cercando di coglierle con ciascuno dei sensi. Mi parve di dovermi rifugiare nei discorsi e indagare in essi la verità delle cose reali. Il paragone non è, forse, del tutto appropriato: non ammetto certo, infatti, che indagare le cose reali nei discorsi <che le riguardano> sia indagarle in immagini piuttosto che nella loro realtà. Comunque, mi incamminai per questa via: fissando come ipotesi in ciascun caso il discorso che io giudichi più forte, pongo come vere le cose che mi sembrano essere in accordo con esso, sia riguardo alla causa sia

³ ἦ è un avverbio interrogativo dipendente da ἐπίδειξιν ποιήσωμαι (δεύτερον πλοῦν è oggetto di πεπραγμάτευμαι): vd. J. BURNET, *Plato's Phaedo*, Oxford 1911, p. 108 [BURNET] (la costruzione sintattica del passo non ha mancato di suscitare difficoltà: cfr. PH.G. VAN HEUSDE, *Specimen criticum in Platonem*, Lugduni Batavorum 1803, p. 22). Questo avverbio deve essere inteso in senso modale (così anche C.J. ROWE, *Plato, Phaedo*, Cambridge 1993, p. 238 [ROWE]), non locativo, poiché mi pare da escludere che il proverbio possa indicare un mutamento di rotta (vd. *infra* l'interpretazione c) o di meta (condivido in proposito le osservazioni di KANAYAMA, *The methodology*, pp. 89-90).

⁴ Per ora preferisco tradurre letteralmente, senza prendere posizione sul significato dell'espressione proverbiale, accogliendo comunque l'interpretazione di LORIAUX, p. 88, che intende l'articolo con valore pregnante (non genericamente «la seconda navigazione», ma più specificamente «la mia seconda navigazione»), in accordo del resto con la lezione di BCTPQV Stob (πεπραγμάτευμαι), giustamente accolta dagli editori, contro quella di D, ut. vid., W e Δ (πεπραγμάτευται).

⁵ Per l'esatto significato di τοίνυν, «responding to an invitation to speak» (in questo senso deve essere intesa la risposta di Cebete), cfr. J.D. DENNISTON, *The Greek particles*, Oxford 1954², pp. 571-572. Vedremo come questa semplice osservazione non sia irrilevante nell'interpretazione complessiva del passo, poiché contribuisce a far intendere che l'immagine dell'eclissi altro non è se non una metafora, di cui Platone si serve per spiegare approssimativamente a cosa alludesse col proverbio appena menzionato.

⁶ Per questo modo di tradurre τὰ ὄντα cfr. É. DES PLACES, *Études platoniciennes* (1929-1979), Leiden 1981, p. 54.

riguardo a tutte le altre cose, mentre quelle che non mi sembrano in accordo, le pongo come non vere. Ma voglio dirti più chiaramente ciò che intendo, perché credo che tu per ora non comprenda appieno.

In estrema sintesi le varie interpretazioni proposte si possono così riassumere e classificare:

- a) l'espressione proverbiale δεύτερος πλοῦς va intesa, accogliendo alcune testimonianze antiche, come il ricorso alla navigazione a remi nel caso in cui venga meno il vento; si tratta quindi di una navigazione più lenta e faticosa, che alcuni (1) interpretano come un *pis-aller* o *second best*, una soluzione, cioè, di ripiego, cui si deve ricorrere in mancanza di meglio⁷, altri (2) come un percorso alternativo, più lungo e difficoltoso, che tuttavia raggiunge il suo scopo⁸;
- b) il proverbio alluderebbe, secondo la testimonianza di altre fonti antiche, a una navigazione più sicura e meno soggetta a rischi⁹; l'espressione

⁷ Molti, accogliendo questa interpretazione, hanno inteso le parole di Socrate in senso ironico, non ritenendo accettabile che Socrate/Platone ritenesse l'ipotesi delle Idee un *second best* (p. es. GUTHRIE, *History*; TH.A. SZLEZÁK, *Platone e la scrittura della filosofia*, tr. it. Milano 1989 [ed. or. 1985], p. 235 e nota 81). Altri invece hanno negato che le parole di Socrate potessero qui avere una sfumatura ironica (cfr. i lavori di Murphy, Archer-Hind, Ritter, Ross, Cherniss, citati da GUTHRIE, *History*, p. 351 nota 3, e di Friedländer, citato da SZLEZÁK, *Platone e la scrittura*, p. 235 nota 81). LORIAUX, p. 89, fa notare che una soluzione di ripiego «n'a rien de méprisable, si elle est la seule qui puisse réussir».

⁸ Cfr. p. es. BURNET, p. 108; A.E. TAYLOR, *Platone. L'uomo e l'opera*, tr. it. Firenze 1968 (ed. or. 1949), p. 314 nota 20. Per G. Reale, che intende l'espressione come una metafora assunta a simbolo dell'accesso al soprasensibile, la prima navigazione sarebbe l'indagine dei fisiologi, superata dalla seconda navigazione di Socrate, che scopre la trascendenza: vd. p. es. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, II, Milano 1991⁸, pp. 59-73: 63-64, ID., *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1991¹⁰, pp. 147-153, PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Milano 1991, p. 128.

⁹ KANAYAMA, *The methodology*, pp. 87-95. Cfr. A. ETIENNE, *Essai de navigation platonicienne*, in "EL" 67 (1993), pp. 111-128:123. Come fa notare lo stesso Etienne, questa interpretazione, che, come vedremo meglio *infra*, è quella degli scolii a Platone, si ritrova anche nel commentario al *Filebo* (19c) di Marsilio Ficino: *Temperato, inquit, viro pulchrum videtur omnia nosse, quod si fieri non possit, secunda quaedam, id est, tuta navigatio illi videtur, suam ignorantiam recognoscere... Quod dixit, secundam navigationem, idem in Phaedone inquit. Tutum significat iter. Nam qui prima navigatione erraverunt, in secunda tutius navigant. Unde Romanus ille Publilius Mimus: Improbe, ait, Neptunus accusat, qui iterum naufragium facit* (MARSILII FICINI *Opera*, II, Basileae 1576, p. 1239; M. FICINO, *The Philebus*

metaforica δεύτερος πλοῦς sarebbe stata, secondo alcuni¹⁰, suggerita dall'immagine della zattera (σχεδία) proposta da Simmia a 85c-d e, in particolare per Robin, alluderebbe al λόγος θεῖος di 85d4¹¹.

- c) l'espressione alluderebbe a un drastico mutamento della rotta¹² o del tipo di navigazione, che qualcuno, senza però alcun appiglio nella tradizione antica, ha inteso come un passaggio dalla navigazione costiera (il metodo dei fisiologi) a quella d'altura (il metodo di Socrate-Platone), più audace¹³.

Con la presente indagine non ci proponiamo di passare per l'ennesima volta in rassegna le interpretazioni moderne proposte, bensì anzitutto di

Commentary, ed. M.J.B. ALLEN, I, Berkeley-Los Angeles-London, 1975, pp. 279, 281). Su questo passo ficiniano si veda A. DE PACE, *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano 2002, p. 100, cui si può aggiungere che l'interpretazione ficiniana deriva con ogni probabilità proprio dalla lettura degli scolii platonici, che Marsilio poteva consultare almeno nel Laur. 85.9, uno dei codici greci di Platone passati certamente per le mani del Ficino (sulla questione si veda da ultimo E. BERTI, *Marsilio Ficino e il testo greco del Fedone di Platone*, in J. HAMESSE (éd.), *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs méthodes, Actes du colloque d'Erice, 30 sept.-9 oct. 1999*, Turnhout 2002, pp. 349-425 (con la bibliografia precedente). Ernesto Berti, che ringrazio, ha effettuato per me un controllo su una riproduzione del Laur. 85.9 e mi ha confermato che lo scolio è presente in corrispondenza dei passi platonici in questione: lo scolio al *Filebo*, tuttavia, è completato mediante l'aggiunta delle citazioni da Aristotele e da Menandro, tratte dallo scolio al *Fedone* (e al *Politico*). Degno di nota mi pare inoltre il fatto che Ficino traduca due dei tre passi platonici in cui l'espressione ricorre (*Phd.* 99d1; *Phlb.* 19c2-3) con *secunda navigatio*, interpretato come abbiamo appena visto nel commentario al *Filebo*, mentre rende il terzo passo (*Plt.* 300c2) con *secundo loco praestat*; è una dimostrazione del fatto che Ficino non ignorava l'altra interpretazione antica del proverbio, inteso nel senso di un ripiego (*second best*).

¹⁰ Cfr. p. es. ROBIN-VICAIRE, p. L nota 2; N. GULLEY, *Ethical analysis in Plato's earlier dialogues*, in "CQ" 2 (1952), pp. 74-82: 78-79; W.J. VERDENIUS, *Notes on Plato's Phaedo*, in "Mnemosyne" 11 (1958), pp. 193-243: 220; LORIAUX, p. 90; P. HUBY, *Phaedo 99d-102a*, in "Phronesis" 21 (1976), pp. 1-30: 14 nota 18; K.M.W. SCHIPTON, *A good second best: Phaedo 99b ff.*, in "Phronesis" 24 (1979), pp. 33-53: 35-41; K. DORTER, *Plato's Phaedo: an interpretation*, Toronto-Buffalo-London 1982, p. 127; C. KAHN, *Plato and the socratic dialogue*, Cambridge 1996, p. 314; F.J. GONZALEZ, *Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry*, Evanston 1998, p. 195; KANAYAMA, *The methodology*, pp. 90-94; CENTRONE, p. 213 nota 91.

¹¹ *Contra* si vedano le critiche di LORIAUX, p. 90.

¹² DIXSAUT, p. 371.

¹³ ETIENNE, *Essai*, p. 124. Per quanto concerne l'interpretazione della prima navigazione questa ipotesi è in certa misura simile a quella di Reale (cfr. *supra*, nota 8).

render conto dell'esame – che è stato effettuato *ex novo*¹⁴ – di tutte le fonti antiche (lessicografiche, scoliografiche, paremiografiche, nonché letterarie e filosofiche), per stabilire con un buon margine di sicurezza l'esatta valenza (o valenze) dell'espressione in greco, in modo da poterne comprendere su basi solide il significato nell'immediato contesto del passo del *Fedone* in cui Platone l'ha utilizzata, tenendo conto anche degli altri passi in cui egli stesso ne ha fatto uso (*Phlb.* 19c e *Plt.* 300c)¹⁵.

Gli strumenti a nostra disposizione, per comprendere preliminarmente il significato dell'espressione proverbiale¹⁶, sono da un lato le testimonianze lessicografiche, paremiografiche e scoliografiche, che spiegano esplicitamente il significato della *iunctura*, dall'altro i passi degli autori che la

¹⁴ L'esame è stato effettuato sul TLG #E con SNS-Greek & Latin 5.0. Si veda l'appendice, dove vengono elencate tutte le occorrenze.

¹⁵ LORIAUX, p. 88, critica il fatto che «plusieurs commentateurs ont expliqué cette formule en se fondant essentiellement sur des textes parallèles. Il nous semble plus prudent de nous référer d'abord au contexte immédiat». L'osservazione di Loriaux coglie soltanto in parte nel segno, poiché l'esame dei passi paralleli è necessario per stabilire in via preliminare le possibili oscillazioni semantiche dell'espressione utilizzata, soprattutto nel caso, come il presente, di una *iunctura* proverbiale: è infatti il proverbio (il cui significato è in qualche misura cristallizzato) che illumina il contesto piuttosto che il contrario.

¹⁶ Che di proverbio, non di metafora, si tratti risulta chiaro, anche a prescindere dalla tradizione più tarda dei paremiografi e degli scoli (cfr. anche test. n. 34 = Joan. Chrys., *Adv. opp. vitae monast.*, PG 47.349.31-32: Καὶ γὰρ τοῖς ἰατροῖς μετὰ τὸ παρασκευάσαι τοῖς ἀρρωστοῦσι τὰ φάρμακα, εὐχῆς ἔργον ἐστὶ, μηδὲ εἰς χρεῖαν αὐτῶν καταστῆναι τὸν κάμνοντα· καὶ ἡμεῖς τοίνυν εὐχόμεθα μὲν μηδενὶ τῶν ἀδελφῶν τῶν ἡμετέρων χρεῖαν ταύτης γενέσθαι τῆς παραίνεσεως· εἰ δ' ἄρα γένοιτο, ὃ μὴ γένοιτο, ὁ δεύτερος, κατὰ τὴν παροιμίαν, αὐτοὺς οὐ διαφεύξεται πλοῦς; n. 62 = Niceph. Greg., *Hist. Rom.*, I 346, 4: τοιαῦτα γὰρ τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα, πῆ μὲν εὐποροῦντα, πῆ δ' ἀποροῦντα καὶ αἰεὶ ἄλλοτ' ἄλλως ἔχοντα. ὅθεν καὶ οὐχ ἀπλῆ τις, ὅτι μὴ καὶ μάλα γε πολὺτροπος ἢ τοῦτων θεραπεία. ἐντεῦθεν εἰς παροιμίαν καὶ ὁ δεύτερος πλοῦς ἐξενήκεται· καὶ τῶν πρώτων ἀποτυχάνοντες δευτέρων ἀπτόμεθα καὶ τρίτων ἴσως.), da Aristot. *E.N.* 1109a34 (= test. n. 3: κατὰ τὸν δεύτερον, φασί, πλοῦν). Cfr. anche nn. 8, 9, 10, 12, 13, 40, 41, 43, 54, 55, 73, 75, 76, 77, 79. Ovviamente alla base della formazione di un proverbio il processo metaforico è rilevante, ma l'ampiezza del campo semantico, che può essere propria di una metafora (di cui lo scrittore è in certo modo il creatore o il manipolatore), nel proverbio risulta notevolmente ridimensionata (se non ridotta al minimo: cfr. nota 15).

utilizzano; mediante l'analisi di questi passi possiamo verificare la concreta contestualizzazione del proverbio.

In apparenza sembrerebbero due le spiegazioni che gli antichi ci offrono del proverbio:

a) secondo la testimonianza di Eustazio di Tessalonica (*Ad Od.*, 1.107.41-42 S.)¹⁷ la 'seconda navigazione' è quella a remi, alla quale si ricorre in mancanza di vento:

Σημείωσαι δὲ ὅτι πρῶτος ἂν ῥηθεῖη πλοῦς, ὁ ὑπὸ τοῦ Ὀμήρου ὡς ἔρρεθη φρασθεῖς¹⁸. εἶγε δεύτερος πλοῦς λέγεται, ὅτε ἀποτυχῶν τις οὐρίου, κώπαις πλέει κατὰ Πausανίαν.

Si noti poi il fatto che quella che Omero chiama navigazione a vela si direbbe 'prima', se davvero si dice 'seconda navigazione', quando uno, venuto meno il favore del vento, naviga a forza di remi, come risulta da Pausania.

Eustazio cita come fonte il lessico dell'atticista Pausania (δ 9 E.)¹⁹, nel quale, come è possibile ricostruire da una citazione dello Stobeo (*IV* 17, 9 W.-H.), è confluito un verso menandro, tratto dal *Trasileonte* (*Fr.* 183 K.-A. = 205 K.-T. = 241 K.)²⁰:

¹⁷ In larga parte coincidente con Fozio (*Lex.* δ 224 Th.) con il *Lessico* di Suidas (δ 295 A.) e con la *Συναγωγή λέξεων χρησίμων* (*Lex.* Bachm. p. 191, 31). La medesima spiegazione ricorre anche in altri tre passi del commentario omerico eustaziano (*Ad Od.* 1.119.6 S.: πεσόντος γὰρ ἀνέμου καὶ στορεσθέντος τοῦ πόντου, ἀναγκαῖον ἐλάυνειν. ὃ πέρ ἐστι δεύτερος πλοῦς. ὁ μέντοι πρῶτος πλοῦς, μετ' ὀλίγα ἔσται ὅτε λιγὺς οὐρος ᾤρται καὶ αἱ νῆες μάλ' ὄκα διαδραμοῦνται; *ibidem* 2.3.3 S.: οἱ δ' ἐπ' ἐρετμὰ ἐζόμενοι λεύκαινον ὕδωρ ξεστῆς ἐλάτρησι, δεύτερον τοῦτον, ὃ φασί, στελλόμενοι πλοῦν. πρῶτος γὰρ, ὁ διὰ οὐρου ἀπήμονος; *Ad Il.* 2.386.8 van der Valk: Ἰστέον δὲ καὶ ὅτι ὁ τῶν κωπηλατούντων πλοῦς δεύτερος κατὰ τὴν παροιμίαν λέγεται πλοῦς, ὡς πρώτου ὄντος τοῦ πλέειν πρὸς ἄνεμον).

¹⁸ Eustazio sta parlando del viaggio di Telemaco, facilitato da un vento favorevole inviato da Atena, alla fine del secondo libro dell'*Odisea*.

¹⁹ Ancora utile è la consultazione di E. SCHWABE, *Aelii Dionysii et Pausaniae Atticistarum fragmenta*, Lipsiae 1890, p. 142 (= fr. 121).

²⁰ All'edizione di Kassel e Austin si rinvia per la ricostruzione dei due versi menandrei e per un quadro esauriente delle varianti. Non è forse privo di interesse che nel fr. 181 K.-A. (= 203 K.-T. = 240 K.: κατὰ πόλλ' ἄρ' ἐστὶν οὐ καλῶς εἰρημένον τὸ γνῶθι σαυτόν· χρησιμώτερον γὰρ ἦν τὸ γνῶθι τοὺς ἄλλους) Menandro riprenda in chiave comica la massima sapienziale dello γνῶθι σαυτόν, utilizzata furbescamente

Ὁ δεύτερος πλοῦς ἐστὶ δῆπου λεγόμενος,
ἄν ἀποτυχῶν τις οὐρίου κώπαισι πλέηι

Si usa dire appunto 'seconda navigazione',
qualora, una volta perduto il favore del vento, si navighi a forza di remi.

Di questa linea esegetica²¹ resta traccia anche nella tradizione paremiografica, in particolare nel cosiddetto Diogeniano Vindobonense, che attribuisce erroneamente²² i due versi menandrei a Filemone, e in Michele Apostolio²³;

(come si può parzialmente ricavare dal fr. 182 K.-A. = 204 K.-T. = 242 K.: φιλοσοφεῖ δὲ τοῦθ' ὅπως καταπράξεται τὸν γάμον) per procacciarsi il matrimonio. Dai pur scarsi resti del fr. 181, dove si dice che in generale non è ben detto 'conosci te stesso', perché sarebbe più utile (χρησιμώτερον ἦν) una massima del tipo 'conosci gli altri', non mi pare azzardato ritenere che i versi esplicativi del fr. 183 intendano spiegare il proverbio, mediante il quale si caratterizza 'conosci te stesso' come un *second best* rispetto a 'conosci gli altri'. Ci potrebbe dunque essere una comica allusione al passo del *Filebo* (19c, test. n. 2) in cui Platone utilizza il medesimo proverbio per caratterizzare μὴ λανθάνειν αὐτόν come un *second best* per il σώφρων rispetto a τὸ σύμπαντα γινώσκειν (ma sulla reale portata di questa affermazione di Protarco, che probabilmente banalizza scherzosamente la possibile sinonimia tra μὴ λάνθανε σαυτόν e γινῶθι σαυτόν, si veda *infra*, nota 40).

²¹ Definita da W.G. ARNOTT in *Menander*, II, Cambridge (Mass.)-London 1996, p. 77, «much more imaginative» rispetto a quella dello scoliaste a Platone. Essa traspare anche da un passo di Libanio (test. n. 24 = Liban. *Ep.* 378, 3, 2 F.: ἐρεῖ δέ σοι καὶ περὶ τούτων καὶ ὡς ἔχουσι πρὸς σὲ Σύροι, Διάνιος, ὃν ἀγαθὸν μὲν ἔξεστι προσεῖπεῖν, εὐτυχῆ δὲ οὐκέτι. πόνῳ γὰρ λόγους κτησάμενος καὶ παρὰ σοὶ καρπώσασθαι τὴν δύναμιν ἐλπίσας ὁμοῦ τε ἤψατο καὶ ἀπεκρούσθη τοῦ πράγματος. τοῦ χρηστοῦ τοίνυν ἀνέμου διαμαρτῶν ἀπολαυσάτω τοῦ δευτέρου πλοῦ. ἔστι δὲ οὗτος γενέσθαι χώραν αὐτῷ παρ' ὑμῖν περὶ τὸ βῆμα καὶ τῶν πολιτῶν ἦν τις ἀφέλκη, τοῦτον μαθεῖν ὡς σοὶ γε ἀρέσκοντα δράσει) e probabilmente anche da un passo di Cicerone (*Tusc.* IV 5), sul quale hanno richiamato l'attenzione W.D. GEDDES, *The Phaedo of Plato*, London-Edinburgh 1863, p. 118 [GEDDES], e BURNET, p. 99: *Quia Chrysippus et Stoici, quum de animi perturbationis disputant, magnam partem in iis partientis et definiendis occupati sunt, illa eorum perexigua oratio est, qua medeantur animis nec eos turbulentos esse patientur, Peripatetici autem ad placandos animos multa adferunt, spinas partientis et definiendi praetermittunt: quaerebam igitur utrum panderem vela orationis statim an ante paullulum dialecticorum remis propellerem.*

²² L. COHN, *Untersuchungen über die Quellen der Plato-Scholien*, in "JKPh" Suppl. 13 (1883), p. 846.

²³ Cfr. Diogen. Vind. II 45 L. (= CPG II, pp. 24-25: Δεύτερος πλοῦς: ταύτην τὴν παροιμίαν σαφῆ ποιεῖ Φιλήμων· πλοῦς † δευτέρος ἐστὶ δῆπου λεγόμενος,

b) secondo la testimonianza degli scolii a Platone, invece, 'seconda navigazione' è quella, più sicura, che si intraprende con maggior preparazione *dopo* una 'prima (= precedente)²⁴ navigazione', che per qualche ragione è risultata fallimentare. Riportiamo per chiarezza l'intero testo dei tre scolii cui ci stiamo riferendo:

Schol. in Pbd. 99c (p.14 Greene): Δεύτερον πλοῦν. παροιμία δεύτερος πλοῦς ἐπὶ τῶν ἀσφαλῶς τι πραττόντων, παρ' ὅσον οἱ διαμαρτόντες κατὰ τὸν πρότερον πλοῦν ἀσφαλῶς παρασκευάζονται τὸν δεύτερον. ἐμνήσθη δὲ ταύτης καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τῷ β' τῶν Ἠθικῶν (1109a34), καὶ Μένανδρος Κεκρυφάλῳ (fr. 214 K.-A. = 244 K.-T. = 279 K.) καὶ Πλοκίῳ (fr. 310 K.-A. = 347 K.-T. = 415 K.)²⁵ καὶ Θεοφορουμένη (fr. 6 Arnott = 228 K.).

Schol. in Plt. 300c (pp. 46-47 Greene): Δεύτερος πλοῦς. δεύτερος πλοῦς ἐπὶ τῶν ἀσφαλῶς τι πραττόντων· παρ' ὅσον οἱ διαμαρτόντες κατὰ τὸν πρότερον πλοῦν ἀσφαλῶς παρασκευάζονται τὸν δεύτερον. ἐμνήσθη ταύτης ἐν Φαίδωνι (99d)· «τὸν δευτέρον φασὶ²⁶ πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν»· καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τῷ β' τῶν Ἠθικῶν (1109a34) καὶ Μένανδρος Κεκρυφάλῳ (fr. 214 K.-A. = 244 K.-T. = 279

Ἐάν ἀποτύχη ** τοῦ οὐρίου καὶ κώπαις πλεῖ· οἶον δευτέρα γνώμη καὶ πράξις. Ἡ μεταφορὰ ἀπὸ τῶν ναυτιλλομένων), e Mich. Apostol. V 98 (= CPG II, p. 362). Sulle vicende dei manoscritti autografi contenenti la silloge di Michele Apostolio e i suoi rapporti con quella più ampia, arricchita da sentenze, apoftegmi, storie mitiche e nuovi proverbi (intitolata Ἰωνία, cioè *Violarium*), del figlio Aristobulo Apostolio (poi dal 1506 metropolita di Monembasia col nome di Arsenio), si vedano A.L. DI LELLO FUNAIOLI, *Un esemplare autografo di Arsenio e il 'Florilegio' di Stobeeo*, Roma 1971, pp. 33-80, W. BÜHLER, *Zenobii Athoi proverbia*, I, Göttingen 1987, pp. 293-298, T. DORANDI, *Studi sulla tradizione indiretta di Diogene Laerzio: la 'Ionia' di Arsenio*, in M.S. FUNGHI (a cura di), *'Odoì διζήσιος. Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, Firenze 1886, pp. 169-180: 170-171. Il proverbio è tramandato anche da Greg. Cypr. II 21 (= CPG I, pp. 359-360), ma senza alcuna interpretazione.

²⁴ Ha ragione KANAYAMA, *The methodology*, p. 89 nota 100, quando fa notare che «it may not be an accident that the voyage contrasted with the voyage second in rank is called 'the first voyage' (πρῶτος πλοῦς; cf. Eustathius), while the voyage contrasted with the voyage second in time is called 'the prior voyage' (πρότερος πλοῦς; cf. the scholia on the *Phaedo*)».

²⁵ Greene menziona qui erroneamente il fr. 241 Koch, che appartiene in realtà al *Trasileonte*.

²⁶ Il verbo φασὶ è, rispetto al testo platonico, un'aggiunta che si può spiegare con una citazione mnemonica, ma è curioso che in questo modo le parole del *Fedone* risultino assai simili nella forma a quelle del passo aristotelico menzionato nello scolio.

K.) καὶ Πλοκίῳ (fr. 310 K.-A. = 347 K.-T. = 415 K.) καὶ Θεοφορουμένη (fr. 6 Arnott = 228 K.).

Schol. in Phlb. 19c (p. 51 Greene): Δεύτερος πλοῦς. παροιμία δεύτερος πλοῦς ἐπὶ τῶν ἀσφαλῶς τι πραττόντων, παρ' ὅσον οἱ διαμαρτόντες κατὰ τὸν πρότερον πλοῦν ἀσφαλῶς παρασκευάζονται τὸν δεύτερον. μέμνηται ταύτης Πλάτων καὶ ἐν Φαίδωνι (99d) «τὸν δευτέρον φασὶ πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν.» ὁμοία δὲ αὐτῇ καὶ αὐτῆ τῆς δευτέρας ἢ ὑστέρας ἐφόδου.

Anche di questa linea interpretativa sopravvive traccia nella tradizione paremiografica, ma soltanto in Macario Crisocefalo²⁷.

Alla luce dei dati messi or ora in evidenza sembra di primo acchito giustificata l'interpretazione di chi, come Ficino²⁸, ritiene che la 'seconda navigazione' sia una navigazione più sicura, o, più ancora, quella di chi,

²⁷ Macar. III 20 (= CPG II, p. 155): Δεύτερος πλοῦς: ἐπὶ τῶν ἀσφαλῶς τι πραττόντων: παρόσον οἱ διαμαρτόντες κατὰ τὸν πρότερον πλοῦν ἀσφαλίζονται περὶ τὸν δεύτερον. Per una dettagliata descrizione del manoscritto Ven. Marc. 452 (coll. 796), contenente la raccolta autografa di Macario (compilata fra il 1328 e il 1336), si veda E. MIONI, *Codices Graeci manuscripti Bibliothecae Divi Marci Venetiarum. Thesaurus antiquus*, II (codd. 300-625), Roma 1985, pp. 226-231 (bibliografia a pp. 226-227). Su Macario Crisocefalo è da vedersi in particolare A. TURYN, *Dated Greek manuscripts of the thirteenth and fourteenth centuries in the libraries of Italy*, Urbana-Chicago-London 1972, I, pp. 156-164, 168-172, II, plates 135, 138, 245, 246b. La fonte di Macario potrebbe essere stata proprio la silloge degli *scholia vetera* a Platone, come pare suggerito dal fatto che il solo Macario tramanda il secondo proverbio cui allude lo scolio a *Phlb.* 19c (cfr. *infra*, nota 37).

²⁸ Vd. *supra*, nota 9. L'interpretazione ficiniana è coerentemente antiscettica, come emerge chiaramente dal passo del *Commentario al Filebo* sopra menzionato: in particolare i bersagli polemici esplicitamente dichiarati da Marsilio, mentre spiega *Phlb.* 16e4-17a3 (οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἐν μέν, ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλὰ θάπτων καὶ βραδύτερον ποιῶσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἐν ἄπειρα εὐθύς, τὰ δὲ μέσα αὐτοῦς ἐκφεύγει), sono sia i seguaci di Democrito e Anassagora, che passano dal molteplice all'uno più velocemente del necessario, sia i sofisti (Protagora) e gli scettici (Pirrone ed Erillo), che cercano l'uno troppo lentamente, attardandosi nella molteplicità (MARSILII FICINI *Opera*, [cfr. *supra*, nota 9], p. 1235; M. FICINO, *The Philebus Commentary*, I, pp. 261-263), ed è verosimile che Ficino, facendo riferimento al passo del *Fedone* e interpretando δεύτερος πλοῦς come *tuta navigatio*, pensasse che la prima navigazione alludesse agli «smarrimenti in cui versa chi ha naufragato ... per aver seguito la rotta della sensibilità e della confutazione eristica» (DE PACE, *La scepsi*, p. 100 nota 234; cfr. anche pp. 97-98). Sulla dialettica ficiniana si veda anche M.J.B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the history of Platonic interpretation*, Firenze 1998, pp. 149-193.

come Yahei Kanayama²⁹, cercando di conciliare le due esegesi antiche, giunge ad affermare che la 'prima navigazione'

must be an investigation carried out by some easy and unreliable method comparable to a fair wind. As such a method we can think of both relying on the senses and learning from someone else, to both of which Socrates had recourse in his previous enquiry (i.e. in the voyage prior in time), only to end up being so utterly blinded as to unlearn even what he had previously thought he knew (cf. 96c, 99c8-9, d). If they happen to lead to any truth by any chance, it will certainly be thanks to divine inspiration. Thus, for Socrates the second voyage is never inferior to the first. It is certainly laborious, but the labour is the price to be paid for safety and steadiness.

Questa interpretazione, in apparenza molto convincente, funziona appieno soltanto a patto che le due esegesi antiche risultino realmente conciliabili e che quella offertaci dagli scolii a Platone sia davvero, almeno in parte, attendibile. Ciò che, tuttavia, mi pare di poter mostrare è proprio che, alla luce di un attento esame dei testi, nessuno di questi due presupposti regge.

Quanto al primo, non vi è alcun motivo per asserire³⁰ che in entrambe le esegesi antiche «the first voyage is clearly (corsivo mio) a voyage helped by a fair wind, while the second is a voyage in which sailors rely on rowing», poiché nessuno dei passi citati è esplicito al riguardo. Quello che gli scolii a Platone dicono è soltanto che, dopo il fallimento di un primo viaggio per mare, se ne affronta un secondo meglio preparati, il che può significare molte cose, p. es. una rotta meglio studiata, un equipaggiamento migliore ecc. Che il primo tentativo sia fallito soltanto perché la prima volta ci si era affidati unicamente al vento favorevole, senza essere pronti a ricorrere ai remi in caso di bonaccia, è soltanto una delle varie possibili ragioni del fallimento e, in mancanza di un preciso segnale testuale in tal senso, sostenere un'ipotesi del genere mi pare alquanto rischioso. D'altra parte un forte indizio³¹ a favore dell'incom-

²⁹ KANAYAMA, *The methodology*, p. 95. Anche DIXSAUT, p. 140, tende a fondere le due esegesi antiche: «L'expression renvoie à un autre parcours, indirect, plus long mais plus sûr en ce qu'il évite les errements de la navigation précédente».

³⁰ KANAYAMA, *The methodology*, p. 89.

³¹ Trattandosi, in un certo senso, di un *argumentum ex silentio*, non mi pare prudente considerarlo una prova, pur essendo comunque convinto del suo peso.

patibilità fra l'esegesi offerta da Eustazio e quella fornita dagli scolii emerge proprio dal testo di questi ultimi. Non mi pare, infatti, casuale che lo scoliasta, così ben informato sui passi menandrei in cui ricorre il proverbio, ometta proprio quello desunto dal *Trasileonte*³², in cui esso è esplicitamente spiegato. Un'operazione del genere sembra presupporre un preciso disegno interpretativo ed è molto probabile che il redattore dello scolio ritenesse la spiegazione menandrea incompatibile con la propria.

Anche il secondo presupposto della ricostruzione di Kanayama mi pare possa essere messo in dubbio, dato che l'interpretazione offerta dallo scoliasta risulta sospetta per una serie di ragioni: anzitutto essa sembra desunta dal contesto più ampio del *Fedone*, dove più volte³³ Socrate fa riferimento alla βεβαιότης del metodo dei λόγοι (= metodo delle ipotesi)³⁴; in secondo luogo lo scoliasta sembra interpretare il proverbio proprio sulla base del passo aristotelico da lui stesso citato (Aristot. *E.N.* 1109a34)³⁵ e, in certa misura, frainteso. Aristotele, infatti, non sta dicendo che la via più sicura per raggiungere il giusto mezzo è quella di tenersi lontano da ciò che in massima misura gli è contrario, bensì che, essendo difficile (χαλεπόν) raggiungere appieno (ἄκρως τυχεῖν) il giusto mezzo, ci si deve accontentare (δεύτερος πλοῦς) di *tenersi lontano* da

³² Questa circostanza indusse Leutsch (*CPG* II, p. 25 nota a Diogen. Vind. II 45) a dubitare dell'attribuzione a Menandro (sostenuta invece da Meineke e accolta giustamente dagli editori da Koch in poi) dei due versi citati dallo Stobeo (fr. 183 K.-A.), attribuiti a Filemone dal cosiddetto Diogeniano Vindobonense (si veda *supra*): cfr. SCHWABE, *Aelii Dionysii*, p. 142 nota 2 (il dubbio è tuttavia qui attribuito a Schneidewin).

³³ Cfr. *Phd.* 100d8, 101d2, 105b7, 105c1.

³⁴ Come KANAYAMA, *The methodology*, p. 89, sono anche io convinto che la navigazione a remi corrisponda al metodo dei λόγοι e che «for Socrates the difference between the first voyage and the second does not lie in their destinations but in their methods».

³⁵ Test. n. 3: διὸ δεῖ τὸν στοχαζόμενον τοῦ μέσου πρῶτον μὲν ἀποχωρεῖν τοῦ μᾶλλον ἐναντίου, καθάπερ καὶ ἡ Καλυψὼ παραίνει (Hom. *Od.* XII 219-220) τούτου μὲν καπνοῦ καὶ κύματος ἐκτὸς ἔργε νῆα.

τῶν γὰρ ἄκρων τὸ μὲν ἐστὶν ἀμαρτωλότερον τὸ δ' ἦττον· ἐπεὶ οὖν τοῦ μέσου τυχεῖν ἄκρως χαλεπόν, κατὰ τὸν δεύτερον, φασί, πλοῦν τὰ ἐλάχιστα ληπτέον τῶν κακῶν· τοῦτο δ' ἔσται μάλιστα τοῦτον τὸν τρόπον ὃν λέγομεν. Negli scolii paremiografici Aristotele viene citato molto di rado: se si prescinde dagli scolii di cui ci stiamo occupando, compare in quelli a *Phdr.* 279c (= *Ly.* 207c) e a *Euthd.* 298c. In entrambi i casi si tratta di forme proverbiali attestate in Zenobio (e nel *Lessico* di Fozio). In

ciò che è più opposto a esso, così come Calipso³⁶ consiglia a Odisseo di *tener* la nave *lontano* dal καπνός e dal κύμα. Il termine medio del paragone è il tenersi lontano (ἀποχωρεῖν/ἔργε ἐκτὸς), non la maggior sicurezza del percorso, che è invece il senso del passo omerico, isolato dal contesto della citazione aristotelica.

Appare dunque chiara una sorprendente coerenza tra la spiegazione offerta dallo scoliaste, i testi citati e la vistosa omissione della menzione del *Trasileonte* menandreo, che induce a considerare con sospetto il contenuto dello scolio: non si tratta del semplice assemblamento di materiale ereditato, ma di una sistemazione che lascia trasparire un'interpretazione coerente. Confrontando più da vicino le differenze redazionali dei tre scolii al *Fedone*, al *Politico* e al *Filebo* è inoltre possibile ipotizzarne la sequenza cronologica: vista l'assenza della menzione di *Politico* e *Filebo* in tutti e tre gli scolii, in concomitanza con la presenza della menzione del *Fedone* in quelli al *Politico* e al *Filebo*, è ragionevole ritenere che lo scolio al *Fedone* sia stato il primo a essere redatto. Lo scolio al *Politico*, che si presenta in una forma pressoché identica a quello al *Fedone*, è probabile che sia stato redatto per secondo, tenendo presente il primo. Da ultimo deve essere

ogni caso l'importanza di Aristotele e della sua scuola per l'origine della tradizione dello studio dei proverbi è un dato oggi riconosciuto: R. TOSI, *La lessicografia e la paremiografia in età alessandrina ed il loro sviluppo successivo*, in F. MONTANARI (éd.), *La philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*, Vandœuvres-Genève 1994 (Entretiens sur l'antiquité classique, 40), pp. 143-197: 179-181. Secondo Cohn tutti gli scolii paremiografici sarebbero stati attinti da Lucillo Tarreo (I secolo d.C.): cfr. COHN, *Untersuchungen*, p. 836-852, W.CH. GREENE, *Scholion Platonica*, Haverford (PA) 1938, p. XXX e note 4, 5. Se l'ipotesi di Cohn, secondo cui sarebbe verosimile che gli scolii paremiografici platonici abbiano attinto (forse prima del secolo II d. C.) dall'opera di Tarreo non ancora epitomata (una forma epitomata dell'opera di Tarreo sarebbe stata tramandata nel secolo II d.C. da Zenobio e Diogeniano), cogliesse nel segno, dovremmo ritenere che lo scolio a *Phd.* 99c (= *Plt.* 300c), che spiega un proverbio non tramandato da Zenobio, attingesse direttamente a Tarreo (così Cohn e Greene), ma il fatto che Diogeniano (Vindobonense) e altre fonti paremiografiche (vd. *supra*, nota 23) attestino una spiegazione del tutto diversa, induce alla cautela: o in Tarreo esistevano entrambe le spiegazioni, oppure l'origine dello scolio al *Fedone* è differente e potrebbe essere – come vedremo meglio più avanti – recenziore. Una panoramica storica sulla formazione delle raccolte paremiografiche offrono BÜHLER, *Zenobii Aethoi, passim*, e TOSI, *La lessicografia*, pp. 179-193. Sui problemi relativi ai paremiografi come fonti di tradizione indiretta dei classici greci si veda R. TOSI, *Studi sulla tradizione indiretta dei classici greci*, Bologna 1988, pp. 197-220.

³⁶ In realtà si tratta di Odisseo (*Od.* XII 219-220), che si rivolge al suo pilota, riprendendo i consigli datigli da Circe (*ibidem* 108-109). In genere si suole spiegare que-

stato compilato quello al *Filebo*, che, oltre a omettere le fonti parallele (Aristotele e Menandro), ritenute ormai superflue ai fini dell'esegesi del proverbio, già offerta e motivata nei due scoli precedenti, aggiunge un ulteriore detto proverbiale³⁷ a conferma dell'interpretazione cronologica (ὕστερας) del rapporto fra prima (avvenuta in precedenza e fallita, quindi non migliore, anzi, virtualmente peggiore della seconda) e seconda navigazione (avvenuta dopo e in maggior sicurezza, quindi migliore della prima)³⁸.

Tutto sembra quindi militare a favore dell'ipotesi che lo scolio sia nato per fornire un'interpretazione, non tanto del proverbio in sé, quanto piuttosto del passo del *Fedone*: non stupisce d'altro canto, in quest'ottica, l'assenza della menzione esplicita di *Plt.* 300c e di *Phlb.* 19c, poiché, mentre dal contesto del *Fedone* non emerge immediatamente il significato dell'espressione proverbiale,³⁹ negli altri due passi è piuttosto evidente il suo utilizzo per indicare una soluzione di ripiego, un *second best* (vd. test. nn. 1 e 2)⁴⁰.

sto *lapsus* di Aristotele con la somiglianza tra i due episodi, in cui Odisseo riceve dalla dea, che sta lasciando, istruzioni per il viaggio e un vento favorevole (cfr. KANAYAMA, *The methodology*, p. 93 nota 111).

³⁷ Cfr. Macar. VIII 20 (*CPG* II, p. 216): Τῆς δευτέρας ἢ ὑστερας ἐφόδου· ἐπὶ τῶν ἐκ δευτέρου τισὶν ἔργοις ἐπιχειρούντων. Leutsch richiama in nota *Plat. Phd.* 95b1-3: πάντων οὖν μοι ἀτόπως ἔδοξεν εὐθὺς τὴν πρώτην ἔφοδον οὐ δέξασθαι τοῦ σοῦ λόγου.

³⁸ Come si vede l'ordine di redazione coincide con quello tetralogico dei dialoghi: analoga la conclusione di D. CUFALO, *Note sulla storia della tradizione degli scoli platonici*, in "SCO" 47 (2001), in corso di stampa (ringrazio l'autore di questo contributo per avermi permesso di leggerlo in anteprima) a proposito degli scoli a *Smp.* 195b, *Ly.* 214b e *Grg.* 510b, anche se le sue osservazioni relative all'uso dei tempi del verbo μιμνήσκω, utilizzato per menzionare altri passi platonici in cui ricorre il proverbio delucidato (secondo Cufalo l'aoristo verrebbe usato negli scoli al *Gorgia* e al *Liside* per citare scoli anteriori), non trovano qui conferma.

³⁹ Questo fatto rende ragione della messe di contributi interpretativi.

⁴⁰ Chi non vuole accettare che il proverbio denoti un *second best* è costretto a interpretare i passi del *Filebo* e del *Politico* in modo, a mio parere, forzato. In *Plt.* 299b2-300c3 (ΞΕ. Παρὰ γὰρ οἶμαι τοὺς νόμους τοὺς ἐκ πείρας πολλῆς κειμένους καὶ τινῶν συμβούλων ἕκαστα χαριέντως συμβουλευσάντων καὶ πεισάντων θέσθαι τὸ πλήθος, ὃ παρὰ ταῦτα τολμῶν δρᾶν, ἀμαρτήματος ἀμάρτημα πολλαπλάσιον ἀπεργαζόμενος, ἀνατρέποι πᾶσαν ἂν πρᾶξιν ἔτι μειζόνως τῶν συγγραμμάτων. ΝΕ. ΣΩ. Πῶς δ' οὐ μέλλει; ΞΕ. Διὰ ταῦτα δὴ τοῖς περὶ ὀτουοῦν νόμους καὶ συγράμματα τιθεμένοις δεύτερος πλοῦς τὸ παρὰ ταῦτα μήτε ἕνα μήτε πλήθος

Di recente è stato dimostrato da Domenico Cufalo⁴¹ che gli scoli paremiografici (nella loro forma più completa) rappresentano un gruppo compatto, confluito nel solo T⁴² (o in un suo antigrafo)⁴³ in una fase recenziore, successiva alla formazione della cosiddetta 'Collezione Filosofica' (secolo IX)⁴⁴, ma attingendo a fonti e a una tradizione ben più antiche, come dimostrano, p. es., accordi in errore con lo Stobeo. Alla luce di

μηδὲν μηδέποτε ἔαν δρᾶν μηδ' ὀτιοῦν. ΝΕ. ΣΩ. Ὀρθῶς.) lo schema del ragionamento è piuttosto chiaro: l'*optimum* sarebbe che le attività si svolgessero secondo la τέχνη, conoscendone i principi, ma, in mancanza di questa conoscenza e vista la conseguente necessità di stabilire i νόμοι, ci si deve accontentare (δεύτερος πλοῦς) di farli rispettare in ogni caso, poiché altrimenti le conseguenze sarebbero peggiori di quelle, pur negative, prodotte dalla posizione di leggi sulle arti, che impedisce la ricerca. Si tratta quindi proprio di un *second best* non, come sostiene Reale [PLATONE, *Tutti gli scritti ...*, cit. (nota 8), p. 372 nota 61], dello «sforzo di far rispettare ad ogni costo le leggi». Nel passo del *Filebo* (19a3-20a8: ΠΡΩ. Σχεδὸν ἔοικεν οὕτως, ὡς Σώκρατες, ἔχειν. ἀλλὰ καλὸν μὲν τὸ σύμπαντα γινώσκειν τῷ σώφρονι, δεύτερος δ' εἶναι πλοῦς δοκεῖ μὴ λανθάνειν αὐτὸν αὐτόν.) l'espressione proverbiale è stata spesso fraintesa, perché si è voluto sovraccaricare di significato le parole μὴ λανθάνειν αὐτὸν αὐτόν, intendendole come allusive alla massima delfica γνῶθι σαυτόν: si è di conseguenza ritenuto che con le parole τὸ σύμπαντα γινώσκειν Platone volesse alludere alla «constitution d'une science de la nature» e che la conoscenza di se stessi non potesse essere sovraccaricata intesa come un *second best* rispetto alla costituzione di una scienza della natura (DIXSAUT, pp. 371-372). In realtà lo scambio di battute fra Protarco e Socrate è scherzoso e il primo sta invitando il secondo a non dimenticare la promessa fatta (20a5: ὑπέσχου γάρ; si allude a una fase della συνουσία anteriore all'inizio del dialogo), quella cioè di intervenire lui a risolvere la situazione di ἀπορία, nel caso gli interlocutori non ne fossero capaci. Protarco sta quindi dicendo: «Caro Socrate, tu sei certo sapiente e, quindi, dovresti sapere tutto, ma noi per ora ci dobbiamo accontentare (δεύτερος πλοῦς) che tu non perda di vista te stesso e non ti dimentichi di averci fatto una promessa». Si tratta quindi di un *second best*: il proverbio è utilizzato scherzosamente da Protarco, che ne offre subito la spiegazione (19c3-4: τί δὴ μοι τοῦτο εἴρηται; ἐγώ σοι φράσω).

⁴¹ Cfr. *supra*, nota 38.

⁴² T è della metà del secolo X, che costituisce il *terminus ante quem* per la formazione di questa compatta stratificazione della silloge degli scoli.

⁴³ Sono infatti del tutto assenti in B e, quasi del tutto, in W.

⁴⁴ Il fenomeno dell'aggiunta degli scoli paremiografici è stato, infatti, notato anche per la *Repubblica* in T rispetto ad A (Par. gr. 1807), che faceva appunto parte della 'Collezione Filosofica': A. DILLER, *Codex T of Plato*, in "CPH" 75 (75 (1980), pp. 323-324: 324, G. BOTER, *The textual tradition of Plato's Republic*, Leiden-New York-Köbenhavn-Köln 1989, pp. 111-118, CUFALO, *Note*.

queste acquisizioni mi pare interessante cercare di capire le motivazioni che possono aver indotto lo scoliaste, o la fonte cui attingeva⁴⁵, a proporre un'interpretazione del proverbio, che, come abbiamo visto, ha tutta l'aria di essere di origine secondaria.

Ritengo sia abbastanza evidente che chi si è preso la briga di 'inventare' un'esegesi, secondo la quale δεύτερος πλοῦς significa ἀσφαλεστέρα πλοῦς, abbia voluto in qualche modo osteggiare una lettura scetticeggiante del passo del *Fedone*: intendendo la 'seconda navigazione' come un *second best*, anche alla luce dell'immagine dell'eclissi immediatamente seguente (accecamiento dell'anima che guarda direttamente la realtà), non è difficile giungere ad affermare che per l'essere umano una conoscenza piena e compiuta non è raggiungibile⁴⁶. Il rischio di una simile lettura è ancora maggiore, se si legge il passo in questione (99c-d) alla luce delle celebri parole di Simmia (85c-d)⁴⁷, in cui il metodo dei λόγοι è paragonato a una zattera (σχεδία), sulla quale «attraversare così, a proprio rischio, il mare della vita»⁴⁸. Ma, se la 'seconda navigazione' è più sicura, e quindi migliore della prima, il rischio di una deriva scettica risulta assai ridotto, proprio perché è grazie al δεύτερος πλοῦς che si giunge alla meta (la conoscenza), mancata invece dal πρῶτος πλοῦς.

Alla luce del fatto che la stratificazione più antica della silloge degli scolii a Platone sembra essersi formata attraverso «il conglomerarsi

⁴⁵ Non è possibile per ora affermare quale delle due ipotesi sia più probabile, dal momento che non si può stabilire con sicurezza se Macario Crisocefalo, l'unica fonte pateriografica che riporta la spiegazione del proverbio nella medesima forma (con un paio di lievi varianti) degli scolii a Platone, attingesse a questi ultimi oppure se entrambi dipendessero dalla medesima fonte. Quanto osservato *supra* a nota 27 rende forse, tuttavia, più probabile che Macario attingesse agli scolii; ciò sembra indirettamente confermato dalla circostanza che è possibile individuare casi in cui parte del materiale illustrativo relativo al proverbio sembra desunto da scolii, come capita p. es. in *Arsen.* X 77a (*CPG* II, p. 508), il cui materiale sembra desunto dagli scolii a Pindaro: cfr. *TOSI, Studi* (cfr. *supra*, nota 35), pp. 202-203.

⁴⁶ Delle polemiche neoplatoniche contro eventuali letture scettiche di Platone si occupa M. BONAZZI, *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano 2003, cfr. in particolare pp. 57-95. Per un inquadramento più generale nell'ambito del medioplatonismo cfr. anche J. OPSOMER, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussel 1998.

⁴⁷ Cosa che molti commentatori moderni hanno fatto, a mio parere giustamente, come vedremo meglio *infra*: cfr. *supra*, nota 10.

⁴⁸ Così tradusse Manara Valgimigli.

di note di carattere filosofico desunte dai commentari tardo-antichi»⁴⁹, mi è parso interessante verificare se nella tradizione esegetica antica al testo del *Fedone*⁵⁰ si rinvenisse traccia di una simile interpretazione del passo⁵¹ o, almeno, di un possibile obiettivo polemico. Come ha fatto notare Westerink, «Plato's *Phaedo* must have been a classic from the moment of his appearance»⁵², ma, purtroppo, di una tradizione che deve essere stata cospicua ci resta ben poco: gli unici commentari di una certa ampiezza tuttora leggibili sono quello di Olimpiodoro⁵³ e le due versioni di quello di Damascio⁵⁴. Anche fra i passi elencati in appendice ben pochi sono direttamente riconducibili al passo del *Fedone*⁵⁵: potrebbe

⁴⁹ CUFALO, *Note*.

⁵⁰ Per una storia complessiva della tradizione esegetica al *Fedone* resta fondamentale L.G. WESTERINK, *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, I: *Olympiodorus*, Amsterdam-Oxford-New York 1976, pp. 7-20 (si veda anche M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, III: *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, pp. 29-39, 185-193).

⁵¹ Non si tratta qui di studiare la tradizione delle interpretazioni complessive del nostro dialogo, bensì piuttosto di ricercare tracce dell'esegesi puntuale dei due passi che ci riguardano (*Phd.* 85c-d e 99c-d).

⁵² WESTERINK, *The Greek commentaries*, p. 7.

⁵³ Editto da WESTERINK, *The Greek commentaries*. Le parti superstiti di questo commentario, però, non riguardano i due passi che ci interessano.

⁵⁴ Editto da L.G. WESTERINK, *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, II: *Damascius*, Amsterdam-Oxford-New York 1977. Soltanto nella prima versione sopravvivono le note ai passi che ci interessano.

⁵⁵ Cfr. test. 7 = Philo *De somn.* I 180, 3 W.: οὐ γὰρ ἐν μέρος ἐστὶ τοῦ λογικοῦ βίου τὸ πρὸς δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην τεῖνον ἀρετήν, ἀλλὰ μυρία ὄσα, ἐξ ὧν ἔστιν ὁρμωμένους φρονήσεως ἐφικνεῖσθαι. παγκάλως δὲ εἴρηται καὶ τὸ «ἀποστρέψω σε εἰς τὴν γῆν ταύτην». καλὸν μὲν γὰρ ἦν, τὸν λογισμὸν ἐφ' ἑαυτοῦ μείναντα μὴ ἀποδημῆσαι πρὸς αἴσθησιν· δεύτερος δὲ πλοῦς, ἐφ' ἑαυτὸν ὑποστρέψαι πάλιν. ἴσως δὲ καὶ τὸ περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς ὑπαινίττεται δόγμα διὰ τούτου· ἀπολιποῦσα μὲν γὰρ τὸν οὐράνιον τόπον, ὡς καὶ μικρῶ πρότερον ἐλέχθη, καθάπερ εἰς ξένην χώραν ἦλθε τὸ σῶμα. φησὶ δ' οὐ μέχρι τοῦ παντὸς καθειργμένην αὐτὴν ὁ γεννήσας περιόψεσθαι πατήρ, ἀλλ' οἶκτον λαβὼν λύσειν τὰ δεσμὰ καὶ ἐλευθέραν ἄχρι τῆς μητροπόλεως ἀσφαλῶς παραπέμψειν καὶ μὴ πρότερον ἀνήσειν ἢ τὰς διὰ λόγων ὑποσχέσεις ἀληθείας ἔργους βεβαιωθῆναι· θεοῦ γὰρ ἴδιον λέγειν πάντως τὰ γενησόμενα. Di particolare interesse è il passo di Sinesio (test. 33 = Syn. *Dion* 9, 29 T.: ἐκεῖ δὲ μόνοις τοῖς οἴκοθεν μακαρίοις τὸ τέλος ἐπιτυγχάνεται. σπανιώτερον δὲ δήπου τὸ γένος τῶν τοιούτων ψυχῶν ἢ τὸ τοῦ φοίνικος, ᾧ τὰς περιόδους μετροῦσιν Αἰγύπτιοι. οἱ δὲ πολλοὶ μάτην ἂν ποιοῦν καὶ ἀποτρύχουντο, δίχα νοῦ τὴν νοητὴν οὐσίαν θηρώμενοι, καὶ μάλιστα

trattarsi di un indizio che il proverbio era diffuso in quanto tale e che non era considerato particolarmente emblematico nell'economia del dialogo⁵⁶. In ogni caso il solo commento superstite a *Phd.* 85c-d e 99c-d è quello di Damascio, la cui lettura (soprattutto a 85c-d)⁵⁷ si rivela co-

οὐδὲ οὐχ ἡ πρώτη φύσις ἐπὶ τόνδε τὸν βίον ἐξώρμησεν. οὗτοι γὰρ ἂν ὄναινο τῆς ὀρμῆς· μάλλον δὲ αὐτὴν ἐγὼ τὴν ὀρμὴν νοῦ κινουμένου γνώρισμα ποιουμαι· οἱ δὲ πλείους οὐδὲ οἴκοθεν ἐκινήθησαν, ἀλλ' οὐδέ, τὸν δεύτερον λεγόμενον πλοῦν, ὑπὸ τῆς σχολῆς εἰς νοῦν διεγείρονται· ὡσπερ δὲ ἄλλο τι τῶν εὐδοκιμούντων, τὴν γενναίαν ἀρεσὶν ἐζηλώκασι, παντοδαποὶ τε ὄντες τὰ γένη καὶ κατὰ χρεῖας ἕκαστοι συνιστάμενοι. περὶ τούτων δὴ καὶ σαφῶς διατεινόμεαι, ὅτι μάτην ἂν οὗτοι πονοῖεν καὶ ἀποτρέχοντο, οἷς οὔτε αὐτοφυῆς ἐστὶ νοῦς οὔτε ἐπίκτητος, perché si tratta di un opuscolo (il *Dione*) in cui, come ha ben messo in evidenza A. BRANCACCI, *Rhetorike Philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Napoli 1985, pp. 144-153, attraverso il confronto con un'epistola di Sinesio a Irazia, l'autore sta sostenendo l'importanza dell'unione tra retorica e filosofia (intesa come un faticoso percorso per raggiungere il *nous*), in polemica sia coi vuoti retori che parlano troppo, sia coi filosofi contemplativi che si riducono al silenzio e credono di avere in atto il *nous* che contempla le vere realtà. Sinesio sostiene che sono rarissimi coloro che hanno questo *nous* αὐτοφυῆς, per cui almeno δεύτερος πλοῦς sarebbe ottenerne uno ἐπίκτητος, proprio attraverso la ρητορικὴ φιλοσοφοῦσα: si nota nell'atteggiamento di Sinesio una notevole affinità con quello di Damascio (e di Platone stesso) nei confronti dei limiti delle possibilità della conoscenza umana e della necessità della faticosa via della *filo*-sofia.

⁵⁶ Anche la tradizione indiretta relativa a questo passo non è molto ricca (Stob. I 339 W.-H.): chi citava era per lo più interessato al resoconto della dottrina anassagorea del νοῦς (cfr. p. es. Eus. *P.E.* II 299 M.).

⁵⁷ Meno interessante per il nostro discorso è il commento di Damascio a 99c6-100a3, perché il passo è interpretato in chiave etiologica: i λόγοι per Damascio non sono i discorsi (cioè il metodo delle ipotesi), ma τὰ καθόλου εἶδη, le forme universali collocate nell'anima razionale. Dell'espressione δεύτερος πλοῦς Damascio offre una triplice interpretazione, a seconda che essa si riferisca rispettivamente alla causa, agli oggetti della conoscenza o all'ambito della ricerca (415.6-8: 'δεύτερος' οὖν 'πλοῦς' μετὰ τὸ τελικὸν παραδειγματικόν, ἢ μετὰ τὰ νοερά τὰ διανοητά, ἢ κάτωθεν μετὰ τὴν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ζήτησιν ἢ ἐν τοῖς διανοητοῖς). Westerink, commentando il passo (p. 223), fa notare che «evidently the usual acceptation for δεύτερος πλοῦς (*second best*) does not fit the third explanation offered»: in effetti sembra che Damascio accetti come un passaggio dall'alto al basso (cioè da un livello di realtà superiore a una inferiore), quello relativo alla causa o agli oggetti di conoscenza, non quello relativo all'ambito di ricerca. Damascio parla – si badi – di “ambito” della ricerca, non di “metodo”: laddove, infatti, Damascio parla del metodo dialettico, come p. es. nei capitoli del commento al *Fedone* relativi a 85c-d (§§ 389-392), o in alcuni passi del *De principiis* (p. es. I, 10, 2-4 W.-C., dove si parla di un «accontentarsi della dialettica», διαλέγεσθαι ἀγαπᾶν), emerge abbastanza chiaramente la sottolineatura del limite della conoscenza

munque in qualche misura⁵⁸ illuminante:

391 – (85c7-d2) “Ὅτι κάλλιστον μὲν ἐν ἡμῖν ὁ αὐτοπτῶν νοῦς· εἰ δὲ μὴ οὗτος κεκίνηται, ὁ λόγος ἀρκεῖ ‘δυσελεγκτότατος’ ὢν ὁ διαλεκτικός· οὐχ ὅτι ψευδῆς ὢν ἐλέγχεται, ἀλλ’ ὅτι οὐπω ὁ σαφῆς ἐκεῖνος ὁ θεός. οὗτος γὰρ ‘ἀνθρώπινος’ καὶ διὰ τοῦτο ‘κινδυνώδης’ καὶ ‘σχεδίᾳ’ παρεοικώς, ἅτε οὐ τὸν πρῶτον πλοῦν παρεχόμενος.

La parte più nobile di noi è il *nous* che vede direttamente le cose reali; ma se questa non è attiva, ci dobbiamo accontentare⁵⁹ dell'argomentazione ‘più difficilmente confutabile’, che è quella dialettica, <detta così> (*sc.* ‘la più difficilmente confutabile’) non perché possa essere confutata in quanto falsa, ma perché non ha ancora l'evidenza di quell'altra, quella divina⁶⁰; l'argomentazione dialettica, infatti, è ‘umana’ e per questo ‘rischiosa’ e simile ‘a una zattera’, in quanto non può assicurare la navigazione migliore.

L'uso che Damascio fa dell'espressione πρῶτος πλοῦς dimostra chiaramente che egli equipara l'immagine della zattera a quella della seconda navigazione, intesa come un *second best* nell'ambito di una scala assiologica, non come una navigazione più sicura successiva a una prima falli-

umana, rispetto a quella divina (la sola per cui è possibile una conoscenza piena e completa dell'intelligibile): una linea interpretativa che, come dimostra F. TRABATTONI, *Filosofia e dialettica in Damascio*, in ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania 2003, pp. 477-494, è in piena coerenza con lo stesso Platone e che è in certa misura comune ai filosofi neoplatonici dopo Plotino, il quale, invece, per sostenere la possibilità umana di una conoscenza immediata e piena dell'intelligibile, era ricorso alla teoria dell'anima non discesa: cfr. TH.A. SZLEZÁK, *Plotin und Aristoteles in der Nuslebre Plotins*, Basel-Stuttgart 1979 (trad. it. Milano 1997), pp. 167-205; A. LINGUITI, *La felicità e il tempo. Plotino, Enneadi, I 4-I 5*, Milano 2000, pp. 43-52; D. O'MEARA, *Scepticism and ineffability in Plotinus*, in “Phronesis” 45 (2000), pp. 220-251; A. LINGUITI, *Plotino sulla felicità dell'anima non discesa*, in A. BRANCACCI (a cura di), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale. Atti del II Colloquio Internazionale (Roma, 21-23 settembre 2000)*, Napoli 2001, pp. 214-236: 218 e nota 13; R. CHIARADONNA, *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli 2002, pp. 276-277.

⁵⁸ Ovviamente la scarsità del materiale costituisce un limite oggettivo alla formulazione di qualsiasi ipotesi di accostamento o attribuzione.

⁵⁹ Ritengo che il significato di ἀρκεῖ in questo passo sia del tutto analogo a quello del verbo ἀγαπάω (“mi accontento”) nel passo del *De principiis* menzionato a nota 57. Westerink traduce «must suffice».

⁶⁰ Seguo qui la traduzione di Westerink «because it does not yet have the evidence of that other, divine account».

mentare, seconda cioè in una scala cronologica. È anzi evidente che la navigazione *rischiosa* è qui la seconda, non certo la prima. Damascio intende quindi l'espressione proverbiale in quello che – come ho cercato di mostrare e come conferma l'esame delle testimonianze elencate in appendice – è l'unico senso possibile, nonché l'unico *realmente* attestato. Questo passo credo costituisca una prova del fatto che già Damascio vedeva quel legame, cui facevo cenno sopra, tra *Phd.* 99c-d e 85c-d, nel quale era ben possibile cogliere il rischio di una deriva scettica. È quindi plausibile che la rassicurante spiegazione offertaci dagli scolii a Platone sia stata *inventata* da qualche interprete che non vedeva di buon occhio un'esegesi che poneva l'accento sui limiti e sul carattere aporetico della dialettica platonica. Di più credo sarebbe imprudente spingersi a dire; certo è che la fiducia riposta dagli interpreti moderni nella spiegazione del proverbio fornita dagli scolii si è rivelata mal riposta ed è perciò ingiustificato l'utilizzo che alcuni studiosi ne hanno fatto per spiegare il significato del passo del *Fedone*.

Una piena conferma alle considerazioni sin qui fatte viene, d'altro canto, anche dall'esame dei passi in cui il proverbio ricorre nella letteratura. Visto l'elevato numero di ricorrenze, non è qui possibile offrire al lettore un'analisi dettagliata di ogni passo, ma la lettura dei testi elencati in appendice non lascia spazio a dubbi: il proverbio è *sempre* usato a denotare un *second best*. Si tratta *sempre* di una soluzione di ripiego, cui si ricorre in mancanza di una migliore; anche quando il *second best* è un espediente *cronologicamente* 'secondo' a un'azione precedente, che si è rivelata fallimentare, si tratta comunque di qualcosa che il soggetto ritiene assiologicamente inferiore. Lo schema è abbastanza costante⁶¹: si prospetta un *optimum*, che sarebbe bello ottenere, ma poiché ciò è impossibile, o avviene di rado, ci si deve accontentare di un *second best*. L'idea di sicurezza può anche esserci, ma è sempre secondaria rispetto al *second best* e non è mai veicolata dall'espressione proverbiale, anche nella testimonianza polibiana (test. n. 5 = Polyb. *Hist.* VIII 36, 6, 2 B.-W.), che Yahei Kanayama cita, invece, come esempio di uso del proverbio «with the implication that the second voyage is safer»⁶².

⁶¹ Interessante la formazione di alcuni usi topici, p. es. nella letteratura epistolografica (p. es. test. nn. 21, 22, 23 ecc.), dove l'espressione è costantemente usata per sottolineare retoricamente che l'invio della lettera è un *second best* in confronto alla visita diretta del destinatario da parte del mittente, rivelatasi impossibile.

⁶² KANAYAMA, *The methodology*, p. 95 e nota 113.

Τὸ μὲν γὰρ μηδενὶ πιστεύειν εἰς τέλος ἄπρακτον, τὸ δὲ λαβόντα τὰς ἐνδεχομένας πίστεις πράττειν τὸ κατὰ λόγον ἀνεπιτίμητον. εἰσὶ δ' ἐνδεχόμεναι πίστεις ὄρκοι, τέκνα, γυναῖκες, τὸ μέγιστον ὁ προγεγονῶς βίος. ἢ καὶ τὸ διὰ τῶν τοιούτων ἀλογηθῆναι καὶ περιπεσεῖν οὐ τῶν πασχόντων, ἀλλὰ τῶν πραξάντων ἐστὶν ἔγκλημα. διὸ καὶ μάλιστα μὲν τοιαύτας ζητεῖν πίστεις (δεῖ), δι' ὧν ὁ πιστευθεὶς οὐ δυνήσεται τὴν πίστιν ἀθετεῖν. ἐπεὶ δὲ σπάνιον εὐρεῖν ἐστὶ τὸ τοιοῦτο, δεύτερος ἂν εἴη πλοῦς τὸ τῶν κατὰ λόγον φροντίζειν, ἴν' ἂν του καὶ σφαλλώμεθα, τῆς παρὰ τοῖς ἐκτὸς συγγνώμης μὴ διαμαρτάνωμεν.

Se, infatti, da un lato il non fidarsi di nessuno è via del tutto impraticabile, d'altro canto non è da biasimare l'agire secondo ragione dopo essersi assicurati le possibili garanzie. Le possibili garanzie sono giuramenti, figli, mogli <da prendere in ostaggio>, ma la più grande è la vita precedente <della persona cui ci si deve affidare>. In questo modo, se anche ricorrendo a tali precauzioni ci si sbaglia e si cade, la colpa non è di chi subisce, ma di chi compie queste azioni. Perciò bisogna innanzitutto cercare garanzie tali, grazie alle quali l'uomo nelle cui mani ci si affida non potrà violare la fiducia. Ma, dato che è raro trovare un caso del genere, ci dovremmo accontentare⁶³ di fare in modo, secondo ragione, di non restare privi dell'indulgenza da parte degli estranei <alla vicenda>, anche se commettiamo un errore.

In realtà la struttura del ragionamento (relativo a coloro che per qualche ragione devono mettersi nelle mani del nemico) implica l'adattamento a un risultato (*sc.* l'ottenere almeno l'indulgenza degli estranei, perché si è fatto tutto il possibile per garantirsi ogni precauzionale garanzia) assiologicamente inferiore al primo (*sc.* il non fidarsi di nessuno, che però è del tutto impraticabile, εἰς τέλος ἄπρακτον) e del quale ci si dovrebbe accontentare, poiché σπάνιον εὐρεῖν ἐστὶ τὸ τοιοῦτο (*sc.* che chi si mette nelle mani del nemico trovi garanzie tali da far sì che la persona di cui ci si fida non possa violare la nostra fiducia). Del resto l'esempio di Acheo, citato da Polibio a conferma della propria considerazione⁶⁴, di-

⁶³ La traduzione di M. MARI («una seconda via potrebbe essere ...», in *Polibio, Storie*, a cura di D. MUSTI, IV, Milano 2002, p. 143) non è sufficientemente precisa, poiché rischia di suggerire l'idea di una possibilità alternativa, mentre si tratta dell'unica realizzabile.

⁶⁴ Polyb. *Hist.* VIII 36, 8.

mostra con assoluta chiarezza che il δεύτερος πλοῦς è tutt'altro che sicuro:

Ὅς οὐδὲν τῶν ἐνδεχομένων πρὸς εὐλάβειαν καὶ πρὸς ἀσφάλειαν παραλιπῶν, ἀλλ' ὑπὲρ ἀπάντων προνοηθεῖς, ἐφ' ὅσον ἀνθρωπίνῃ γνῶμῃ δυνατὸν ἦν, ὅμως ἐγένετο τοῖς ἐχθροῖς ὑποχείριον.

Costui, che non aveva tralasciato nessuna possibile misura di precauzione e di sicurezza, *per quanto era possibile a un intelletto umano*, tuttavia finì nelle mani dei nemici (trad. Mari).

Nessuna sicurezza dunque, ma soltanto la magra consolazione della pietà (ἔλεος) e dell'indulgenza (συγγνώμη) degli estranei, che invece condannano i traditori di Acheo. Se, inoltre, si prende in considerazione il passo di Elio Aristide (test. n. 10 = Ael. Arist., Ῥώμης ἐγκώμιον, 215.30 D.), dove il concetto di sicurezza emerge esplicitamente (οὐ σωτήριον), appare chiaro che fra le tre soluzioni proposte quella più sicura è la terza, che corrisponde logicamente al πρώτος (o sarebbe forse meglio dire πρότερος) πλοῦς:

Ἄρχειν μὲν γὰρ οἷς μὴ δύναμις οὐ σωτήριον, ἄρχεσθαι δ' ὑπὸ τῶν κρειττόνων ὁ δεύτερος, φασί, πλοῦς, ὑπὸ δὲ ὑμῶν νῦν καὶ πρώτος ἀπεφάνθη.

Che comandino coloro che non ne hanno la potenza non è sicuro; 'seconda navigazione', come dice il proverbio, è l'essere comandati da chi è più forte, ma l'essere comandati da voi ora si è dimostrato essere addirittura una 'prima navigazione'.

Se l'interpretazione di coloro che sostengono che la seconda navigazione è più sicura fosse vera, in un passo del genere Elio Aristide avrebbe dovuto omettere la terza possibilità oppure la prima, attribuendo il proverbio alla terza, non alla seconda.

Chi sostiene che il proverbio indichi un cambiamento di rotta potrebbe ricorrere al seguente passo di Eliodoro (test. 13 = Heliod. *Aethiop.* I 15, 8, 6 R.-L.), adducendo a sostegno della propria tesi l'aggiunta delle parole καὶ ἑτέρα βουλή.

Εἰ δὲ τύχοις ὧν βούλει, μάλιστα μὲν εἰκὸς σχολάσαι τὸν ἔρωτα, πολλαῖς γὰρ κατὰ τὴν πρώτην πειρὰν ἐναπεσβέσθη τὰ τῆς ἐπιθυμίας· κόρος γὰρ ἔρωτος τῶν ἔργων τὸ τέλος· εἰ δὲ ἐναπομείνειν

(ὃ μὴ γένοιτο), δεύτερος ἔσται, φασί, πλοῦς καὶ ἑτέρα βουλή. Τὸ παρὸν τέως θεραπεύωμεν.

Se riesci ad avere ciò che vuoi, è assai probabile che tu guarisca dalla tua passione. A molte donne infatti è capitato che il loro desiderio si estinguesse dopo la prima esperienza: il raggiungimento del fine porta alla sazietà dell'amore. Se invece il desiderio dovesse persistere (cosa che non ci auguriamo), prenderemo, come si suol dire, una nuova rotta [*ma la traduzione esatta è piuttosto*: «ricorreremo, come si suol dire, ai remi», *cioè* «troveremo una soluzione di ripiego»] e prenderemo una diversa decisione: intanto occupiamoci della situazione (trad. Colonna).

In realtà sono proprio le parole καὶ ἑτέρα βουλή (dove καὶ *aggiunge* un concetto e non *spiega* il proverbio) a fornire, a mio modo di vedere, una prova in senso contrario.

Lo studio sin qui condotto fornisce, credo, almeno due indicazioni metodologiche importanti per l'interpretazione di *Phd.* 99c-d: anzitutto il proverbio ha un solo e preciso significato ed è a partire da questo che il senso del passo può essere compreso appieno; in secondo luogo i due termini del rapporto assiologico, cioè πρώτος e δεύτερος πλοῦς, devono essere ricercati nell'immediato contesto. Soltanto dopo aver effettuato, attraverso una combinazione di questi due criteri, un'analisi del passo, se ne potrà verificare la portata in relazione alla struttura e ai temi dell'intero dialogo⁶⁵.

I tentativi di individuare a cosa Platone intendesse alludere con la 'prima navigazione' sono stati così classificati da Kanayama: a) il metodo dei filosofi della natura; b) l'ideale della spiegazione causale teleologica; c) la completa certezza ottenuta o attraverso l'apprendimento da un maestro oppure da se stessi⁶⁶. Essi si rivelano tutti in qualche misura fallaci o perché si spingono a cercare corrispondenze nel raggio di un contesto troppo ampio (in particolare la spiegazione {a})⁶⁷, o perché non tengono

⁶⁵ Assumo come criterio più prudente e fecondo di risultati quello di analizzare il significato del passo entro i limiti del dialogo, in quanto struttura letteraria autonoma, senza ricorrere al sussidio di asserzioni reperibili da altri dialoghi, in cui il contesto e la situazione comunicativa possono essere affatto differenti.

⁶⁶ KANAYAMA, *The methodology*, p. 95 nota 112.

⁶⁷ Con questo non si vuole dire che l'indagine dei filosofi della natura non abbia nulla a che fare con la prima navigazione, ma, piuttosto, che un'interpretazione del ge-

abbastanza conto dello strettissimo rapporto che intercorre fra il proverbio e l'immagine dell'eclissi di sole, che altro non è se non un'esplicitazione in altri termini⁶⁸ – in questo caso, sì, *metaforici* – del proverbio⁶⁹, oppure ancora perché non comprendono appieno il significato del proverbio stesso⁷⁰.

Quest'ultimo aspetto, in particolare, è la ragione per cui non è possibile accogliere tutte quelle interpretazioni che considerano la seconda navigazione più sicura della prima⁷¹, poiché mi pare di aver dimostrato che il significato del proverbio non può essere questo. La struttura concettuale che il proverbio implica è, come abbiamo visto, la seguente: ci deve essere un primo metodo⁷² per raggiungere una meta (conoscenza della causa)⁷³, che sarebbe l'*optimum*, ma poiché si incappa in limiti insuperabili

non ci dice specificamente in che cosa la loro ricerca si differenzi da quella socratico-platonica; un ampliamento del contesto in cui cercare una chiarificazione del proverbio comporta una maggior genericità nelle conclusioni.

⁶⁸ Ciò risulta chiaro, se si interpreta in modo corretto la particella τοίνυν a 99d4: vd. *supra*, nota 5.

⁶⁹ Nella fattispecie la soluzione (c) non tiene sufficientemente conto del significato dell'accecamento nella metafora dell'eclissi.

⁷⁰ La soluzione (b) in effetti implica un mutamento di rotta, cui il proverbio direttamente non allude.

⁷¹ Cfr. p. es. ROWE, p. 238 («the use of a slower and more laborious, but *more reliable*, method of getting the same destination» [corsivo mio]); sulla stessa linea interpretativa anche KANAYAMA, *The methodology*, pp. 88-95.

⁷² L'avverbio in ἢ πεπραγμάτευμαι va inteso in senso modale, non locativo (cfr. *supra*, nota 3). Un'ulteriore indicazione in questo senso ci viene da 97b6, dove si parla chiaramente di μέθοδος.

⁷³ Anche in questo caso, se si allarga troppo il contesto in cui cercare la soluzione interpretativa del proverbio e si intende la seconda navigazione come il passaggio dalla causa materiale ed efficiente a quella teleologica (per usare una terminologia aristotelica), si incorre in una serie di difficoltà, per cui si critica Platone per avere utilizzato nell'ultima dimostrazione dell'immortalità e incorruttibilità dell'anima non tanto una causalità di tipo teleologico, quanto una di tipo formale, per passare poi, però, a una di tipo efficiente (l'anima è immortale perché apporta, ἐπιφέρει, sempre la vita nei corpi che domina, κατέχει: si veda la chiara messa a fuoco di queste difficoltà interpretative offerta da CENTRONE, pp. XXVII-XXXIII). Sono difficoltà che si possono semplicemente evitare, focalizzando l'attenzione sull'immediato contesto cui il proverbio si riferisce e sul suo preciso significato: si tratta del metodo, non dell'oggetto della ricerca. Del resto che la metafora dell'eclissi intenda avere una valenza metodologica, non ontologica, è chiarito da Platone stesso (vd. 99e6-100a3).

bili, ci si deve accontentare di una soluzione di ripiego per tentare di raggiungere, nei limiti del possibile, l'obiettivo.

Che cosa Socrate non è stato capace di fare per trovare la causa? È il testo stesso a dircelo: οὐτ' αὐτὸς εὔρειν οὔτε παρ' ἄλλον μαθεῖν οἶός τε ἐγενόμην. Socrate non è stato in grado di *trovare egli stesso*, né di *apprendere da altri* ciò che stava cercando. A ben guardare fra le due cose non c'è in ultima analisi differenza, perché Socrate volentieri imparerebbe da colui che a sua volta avesse *trovato egli stesso* la causa: il fatto è che le verifiche, cui Socrate sottopone gli altri attraverso l'ἔρωτᾶν e l'ἀποκρίνεσθαι, lo portano a concludere che nessuno l'abbia *trovata egli stesso*. Bisogna quindi comprendere che cosa questo εὔρειν abbia in comune con le ragioni dell'accecamento illustrate dalla metafora dell'eclissi, ossia col motivo per cui Socrate si è visto costretto a ripiegare e a rifugiarsi nel metodo dei λόγοι, che nel *Fedone* coincide sostanzialmente col metodo ipotetico⁷⁴, come si può ricavare non solo da 101c9-102a1⁷⁵ e dalla struttura argomentativa dell'ultima dimostrazione, ma anche, in certa misura, dall'argomento della ἀνταπόδοσις e da quello dell'ἀνάμνησις.

Se l'εὔρειν coincide con il metodo che produce quell'accecamento, per evitare il quale Socrate si rifugia nei λόγοι, si deve necessariamente concludere che la ragione per cui l'εὔρειν acceca risiede nel βλέπειν πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχει-

⁷⁴ Sul metodo ipotetico nel *Fedone* si veda l'approfondita analisi di KANAYAMA, *The methodology*, pp. 51-80 (ivi stesso si può trovare una discussione della bibliografia precedente). Per il nostro scopo, comunque, è sufficiente parlare di 'metodo dei λόγοι', limitandosi a specificare che con λόγοι intendiamo 'discorsi', termine che comprende sia le proposizioni ipotetiche, sia il processo argomentativo atto a dimostrarle. Qualcuno (R.S. BLUCK, *Plato's Phaedo*, London 1955, pp. 111-114) ha ritenuto che λόγος dovesse essere inteso nel senso di 'definizione', ma questa è un'interpretazione che si adatta meglio a dialoghi come il *Menone*, mentre qui, almeno a 100b5-6 λόγος è una proposizione (quella che asserisce l'esistenza del mondo delle idee: cfr. CENTRONE, p. 223 nota 145). Si può tuttavia sottolineare il fatto che il percorso che Platone compie verso la *sup*-posizione del mondo ultrasensibile è interpretabile, in ultima analisi, come un approfondimento dell'esigenza socratica di un universale che sia in grado di dare una spiegazione unitaria dei molti particolari, esigenza che si realizza attraverso la ricerca di una definizione (la risposta alla domanda socratica dei dialoghi 'giovanili').

⁷⁵ Una lucida sintesi dei problemi suscitati dall'interpretazione di questo passo è offerta da CENTRONE, pp. 225-228 nota 156.

ρεῖν ἄπτεσθαι αὐτῶν (99e3-4). Si resta accecati perché si cerca di avere una percezione diretta delle cose reali (τὰ ὄντα a 99d5 e τὰ πράγματα a 99e3): ma allora perché Socrate resta accecato (96c5: ἐτυφλώθη) dalla ricerca secondo il metodo dei filosofi naturalisti? Bisogna intendere correttamente il senso delle parole che Socrate pronuncia a 96a5-d6. Socrate non sta dicendo che è rimasto accecato dal metodo dei filosofi naturalisti, ma qualcosa di ben diverso: quelle cause, che prima il senso comune (96c4-5: ὡς γε ἑμαυτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐδόκουν)⁷⁶ gli faceva credere di conoscere, ora che, posta l'esistenza del mondo ultrasensibile⁷⁷, egli si appresta ad indagarle più a fondo⁷⁸, gli suscitano una sensazione di confusione e accecamento. Ciò significa che l'accecamiento si produce nel momento in cui (96c5: τότε) si sposta l'ambito di indagine dal sensibile all'ultrasensibile, cercando di mantenere lo stesso approccio conoscitivo diretto⁷⁹ che nel mondo sensibile procurava la rassicurante (ma apparente) certezza del senso comune. La metafora dell'eclissi serve quindi a far emergere il limite della conoscenza intellettuale, che non cessa comunque di essere ciò su cui il vero filosofo si deve con ogni sforzo concentrare.

Coglie allora pienamente nel segno Franco Trabattoni quando dice che:

La prima navigazione, di cui purtroppo la conoscenza intellettuale non dispone, non è il metodo naturalistico che cerca le cause dentro la realtà sensibile, ma è il metodo che pretende di trovare quello che cerca mediante un procedimento diretto come quello attuato dai sensi, cioè il metodo di chi vorrebbe conoscere l'essenza delle cose per mezzo dello sguardo intellettuale nello stesso modo in cui gli oggetti sensibili sono colti direttamente, immediatamente, dalla vista⁸⁰.

⁷⁶ Che in larga misura confermava le indagini dei naturalisti: essi, pur procedendo attraverso ragionamenti, trovavano le cause nel mondo sensibile.

⁷⁷ Nel *Fedone* è costantemente data per scontata ed è presupposta da tutte le argomentazioni, anche da quella che ha un piglio meno serrato, la cosiddetta 'seconda apologia di Socrate', a 63b-69e.

⁷⁸ Quando Socrate dice di essere stato accecato ὑπὸ ταύτης σκέψεως (96c5) non allude al metodo dei naturalisti, ma alla propria indagine.

⁷⁹ Le cause materiali ed efficienti (utilizzate dai naturalisti e da Anassagora) sono sempre in qualche modo intuitive, anche quando raggiungono un certo livello di astrazione (p. es. l'addizione o la sottrazione per i numeri).

⁸⁰ F. TRABATTONI, *La filosofia antica. Profilo storico-critico*, Roma 2002, p. 134; cfr. dello stesso anche *Platone*, Roma 1998, pp. 136-138.

Anche le celebri parole di Simmia a 85c1-d4, che, come è stato da più parti opportunamente notato⁸¹, vengono certamente riecheggiate da quelle di Socrate a 99c-d, sono state spesso male interpretate a causa del fraintendimento dell'accenno che vi si trova a un θεῖος λόγος⁸²:

Ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, περὶ τῶν τοιούτων ἴσως ὥσπερ καὶ σοὶ τὸ μὲν σαφὲς εἰδέναι ἐν τῷ νῦν βίῳ ἢ ἀδύνατον εἶναι ἢ παγχάλεπόν τι, τὸ μὲντοι αὖ τὰ λεγόμενα περὶ αὐτῶν μὴ οὐχὶ παντὶ τρόπῳ ἐλέγχειν καὶ μὴ προαφίστασθαι πρὶν ἂν πανταχῆ σκοπῶν ἀπειρή τις, πάνυ μαλθακοῦ εἶναι ἀνδρός· δεῖν γὰρ περὶ αὐτὰ ἐν γέ τι τούτων διαπράξασθαι, ἢ μαθεῖν ὅπῃ ἔχει ἢ εὐρεῖν ἢ, εἰ ταῦτα ἀδύνατον, τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ δυσεξελεγκτότατον, ἐπὶ τούτου ὀχοῦμενον ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλευσαι τὸν βίον, εἰ μὴ τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιότερου ὀχήματος, ἢ⁸³ λόγου θείου τινός, διαπορευθῆναι.

⁸¹ Vd. *supra*, nota 10.

⁸² Mi pare che GEDDES, p. 253, sovraccarichi di significato il legame, pur evidente, tra il passo del *Fedone* e quello dell'*Odissea* (Hom. *Od.* V-VI), proponendo di interpretare il λόγος θεῖος come un riferimento all'aiuto divino offerto da Calipso a Odisseo: Platone alluderebbe al potere salvifico della filosofia. Diversamente KANAYAMA, *The methodology*, p. 92, paragona il vento favorevole inviato da Calipso alla prima navigazione: «an interesting thing about Odysseus' story is that because he employed an improvised boat, he had to rely for safety on a fair wind sent by Calipso (the method of the first voyage), and that this help was not reliable enough just because of the wind from another god (Poseidon)». Se, tuttavia, si pone mente alla lettera del testo platonico, si constata che l'intervento di un λόγος θεῖος è un caso prospettato da Simmia solo *ipoteticamente*. Il periodo ipotetico è, certo, della possibilità, ma questo non sorprende: se l'ipotesi di una conoscenza intuitiva piena e diretta, simile alla divina, fosse prospettata come irrealizzabile *sic et simpliciter*, ciò significherebbe per Platone negare la reale esistenza del mondo ultrasensibile, di cui egli in effetti non dubita. La medesima osservazione può essere applicata al periodo ipotetico del terzo tipo nel passo relativo alla 'percezione' dell'invisibile da parte del pensiero a 79a.

⁸³ La particella è testimoniata concordemente dalla tradizione (si veda l'apparato critico della nuova edizione oxoniense, cit. a nota 2): tutti gli editori recenti hanno, tuttavia, accolto la congettura di Heindorf, che espunge ἢ, vista la necessità di interpretare λόγου θείου τινός come un'apposizione che spieghi ἐπὶ βεβαιότερου ὀχήματος, significato esplicativo che la particella non sembra poter avere. In realtà VERDENIUS, *Notes*, p. 220 (spiegazione accolta da LORIAUX, p. 19, e già prospettata da GEDDES, p. 251) ha con buone ragioni difeso la tradizione, intendendo la particella nel senso debolmente alternativo di "in altri termini" (per questa ragione dal fatto che Dam. I, § 392, p. 213

Perché su tali questioni a me pare, o Socrate, come forse anche a te, che avere in questa vita una idea sicura, o sia impossibile o molto difficile⁸⁴; ma d'altra parte non tentare ogni modo per metter alla prova quello che se ne dice, e cessare d'insistere prima di aver esaurita ogni indagine da ogni punto di vista⁸⁵, questo, o Socrate, non mi par degno di uno spirito saldo e sano. Perché insomma, trattandosi di tali argomenti, non c'è che una sola cosa da fare di queste tre: o apprendere da altri dove sia la soluzione; o trovarla da sé; oppure, se questo non è possibile, accogliere quello dei ragionamenti umani che sia se non altro il migliore e il meno confutabile⁸⁶, e, lasciandosi trarre su codesto come sopra una zattera, attraversare così, a proprio rischio, il mare della vita: salvo che uno non sia in grado di fare il tragitto più sicuramente e meno pericolosamente su più solida barca, affidandosi a una divina rivelazione (trad. Valgimigli).

David Sedley⁸⁷ ha suggerito che Platone, facendo dire a Simmia ἴσως ὡσπερ καὶ σοί, intendesse stimolare il lettore a confrontare i due me-

W. pone sullo stesso piano ἀσφαλέστερος, ἀκινδυνότερος, βεβαίτερος e θεῖος λόγος non si può inferire che egli leggesse il testo senza ἢ: cfr. GEDDES, p. 253). La congettura di D.B. ROBINSON (ἐπὶ λόγῳ), per quanto acuta, non è necessaria. La difesa del testo tradito proposta da KANAYAMA, *The methodology*, p. 94 (ἢ = "oppure", con la conseguenza che le alternative diventano quattro) non è sostenibile, poiché, nell'intento di impedire che la seconda navigazione (da Kanayama ritenuta più sicura) possa essere equiparata a una zattera, si è costretti a far corrispondere la soluzione contemplata da Simmia soltanto in via ipotetica (quella cioè più sicura e meno pericolosa) con il δεύτερος πλοῦς di Socrate, ma in questo modo non si capisce più a cosa debba corrispondere la terza soluzione di Simmia, la cui identificabilità col metodo ipotetico risulta invece dai precisi richiami testuali tra 85c-d e 99c-100a (cfr. in particolare l'uso del superlativo, che indica il massimo raggiungibile in un determinato ambito, in 85c9-d1 βέλτιστον, δυσεξελεγκτότατον, e in 100a4 ἑρρωμένεστατον).

⁸⁴ Si ricordi il verso citato da Socrate a 69c8-d1 (ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι).

⁸⁵ Cfr. *Mn.* 85c. Mi permetto una deroga al criterio di τὸν Φαίδωνα ἐκ τοῦ Φαίδωνος σαφηνίζειν, perché al *Menone* Platone stesso, con ogni verosimiglianza, allude a 73a7-b2. Cfr. già Cic. *Tusc.* I 53.

⁸⁶ Cioè il più difficilmente confutabile (δυσ-), non, come molti intendono, quello assolutamente inconfutabile, che in greco sarebbe piuttosto ἀνελεγκτότατος.

⁸⁷ D. SEDLEY, *The dramatis personae of Plato's Phaedo*, in T.J. SMILEY (ed.), *Philosophical dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein*, Oxford 1995, pp. 3-26; 19-20. L'ipotesi è accolta da KANAYAMA, *The methodology*, p. 91, e, in parte, da CENTRONE, pp. XXXVI-XXXVII, 214 nota 91 (Centrone, tuttavia, non è disposto ad accettare che Simmia rappresenti l'adepto della rivelazione di fronte a Socrate rappresentante della ragione critica).

todi di Simmia e di Socrate, che sarebbero di fatto differenti, poiché Simmia è disposto ad accettare l'ispirazione divina. A me pare, piuttosto, che quelle parole indichino un sostanziale accordo tra Simmia e Socrate su un punto cruciale: il ricorso ai λόγοι rappresenta il miglior ripiego possibile per i limiti umani. Che Simmia sia, in fondo, da considerare comunque un buon allievo, alla stregua di Cebete, si ricava dalle parole che Socrate gli rivolge alla fine della dimostrazione finale (107b4-9), della quale Cebete è rimasto pienamente soddisfatto, al contrario di Simmia, al quale qualche dubbio è rimasto. Socrate non dice che Simmia non ha sufficientemente afferrato τὰς γε ὑποθέσεις τὰς πρώτας, ma che egli ha fatto bene a porre l'accento, dubitando, sulla necessità di continuare ad applicare il metodo, finché non si raggiunga la massima chiarezza, grazie alla quale si potrà tener dietro (ἀκολουθεῖν) al λόγος, per quanto sia possibile a un essere umano (καθ' ὅσον δυνατὸν μάλιστ' ἀνθρώπῳ ἐπακολουθησάι). Ciò premesso, non è difficile vedere che le tre possibilità qui prospettate sono del tutto parallele a quelle prospettate da Socrate a 99c-d: a) μαθεῖν (99d9); b) εὑρεῖν (99d9); c) la soluzione di ripiego cui si ricorre nell'impossibilità di realizzare le prime due (il *second best*)⁸⁸. La metafora della zattera – ché di metafora si tratta, non di proverbio – viene in sostanza a coincidere con il proverbio δεύτερος πλοῦς, ma soltanto nella misura in cui quest'ultimo suggerisce che il ricorso ai λόγοι rappresenta una soluzione di ripiego, mentre l'immagine della zattera⁸⁹, serve a Platone per suggerire la strutturale debolezza dei λόγοι⁹⁰.

I commentatori⁹¹ non hanno naturalmente mancato di cogliere nella metafora della zattera un'allusione alla zattera di Odisseo e c'è chi ha voluto leggere l'intero *Fedone* come una trasposizione filosofico-letteraria dell'*Odissea* omerica e in particolare come una sorta di catabasi paragonabile al libro XI, la *Nekyia*⁹². L'interpretazione, a parte qualche forzatura,

⁸⁸ Ho detto sopra per quali motivi le soluzioni (a) e (b) finiscano per coincidere.

⁸⁹ Per la quale cfr. Cic. *Tusc.* I 30 (*tanquam in rate in mari immenso nostra vehitur oratio*), segnalato da GEDDES, p. 253, e da BURNET, p. 81.

⁹⁰ Al carattere 'improvvisato' del metodo dei λόγοι Platone sembra alludere anche a 97b6 con le parole εἰκῆ φύρω, generalmente intese in senso ironico; ritengo, tuttavia, che la sfumatura ironica di questo passo vada alquanto ridimensionata.

⁹¹ Cfr. p. es. GEDDES, p. 253, e BURNET, p. 81.

⁹² Vd. A. GILEAD, *The Platonic Odyssey: a philosophical-literary inquiry into the Phaedo*, Amsterdam-Atlanta 1994. Corrispondenze tra la *Nekyia* omerica e i miti escatologici

si rivela, oltre che suggestiva, convincente, poiché è possibile in effetti riscontrare nel *Fedone* precise allusioni a un 'effettivo' viaggio⁹³ nell'Oltretomba, inteso come 'regno dell'invisibile'. Il gioco si fa esplicito nel mito finale (quasi il resoconto di una sorta di viaggio mentale⁹⁴ realmente accaduto: cfr. 108d-e), ma è stato magistralmente preparato da Platone nella prima parte del dialogo, attraverso un primo accenno escatologico alla fine della 'seconda apologia' (69c), seguito da un primo vero e proprio mito escatologico (81a-84b) alla fine della prima sezione argomentativa. È importante, però sottolineare che Platone non si limita alla dimensione scopertamente⁹⁵ mitico-religiosa: all'interno dell'argomento della ομοιότης (78b-80e)⁹⁶ egli chiarisce anche dal punto di vista linguistico l'equivalenza tra Ade (Ἄιδης) e 'regno'⁹⁷ dell'in-visibile

del *Fedone*, del *Gorgia* e della *Repubblica*, nonché nella scena in casa di Callia nel *Protagora* sono stati giustamente messi in evidenza dagli studiosi moderni: si veda p. es. l'analisi offerta da A. CAPRA, Ἀγῶν λόγων. *Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*, Milano 2001, pp. 131-138 (con una discussione della bibliografia precedente). L'interpretazione è però già antica: nei commentatori neoplatonici i miti escatologici di *Fedone*, *Gorgia* e *Repubblica*, vengono senz'altro chiamati Νέκυται (cfr. p. es. Procl. *In Remp.* 1.169.18 K.; 2.179.13 K. ecc.; Damasc. *In Phd.* I, §§ 470, 471, p. 241 W., *In Phd.* II, § 85, p. 335 W.; Olympiod. *In Aristot. Meteor.* 144. 22, 30, 33 S., *In Plat. Grg.*, 46.8-9 W.; Elias *In Porph. Is.*, 33.13 B.; ecc.). Cfr. anche Plut. *Quaest. conv.* 740F, Aristid. *Or.* III (XLVI D.) 600-604 B. e schol. in *Plat. Remp.* 614b, p. 276 G.

⁹³ Non è del tutto corretto parlare di una vera e propria *katabasis* nel *Fedone*, poiché qui, anche nel mito escatologico, si parla semplicemente di ηφ ἐκεῖσε πορεύειν (107e5) o di ἡ εἰς Ἄιδου πορεύειν (115a2).

⁹⁴ Platone parla di persuasione interiore (108e4: πέπεισμαι).

⁹⁵ In realtà l'atmosfera mitico-religiosa pervade tutto il dialogo.

⁹⁶ Questo argomento si colloca in una posizione di rilievo nella sezione relativa alle prime tre dimostrazioni (*antapodosis*; *anamnesis*; *homoiotetes*), essendo preceduto da un intermezzo (77b-78b) contenente una prima timida obiezione di Simmia e Cebete (alla quale segue una sbrigativa risposta di Socrate e il celebre passo del fanciullino di Cebete) e seguito dal primo mito escatologico, che chiude la prima metà del dialogo.

⁹⁷ L'importanza della dimensione topografica è ribadita nel mito finale (il luogo del giudizio), la cui parte centrale è dedicata a una descrizione cosmologico-fisica. Di questa rilevanza si erano già del resto resi conto gli antichi commentatori, che, volendo catalogare i tre miti escatologici di *Fedone*, *Gorgia* e *Repubblica*, li caratterizzarono per mezzo dei loro nuclei tematici: rispettivamente il primo sui luoghi del giudizio nell'Aldilà, il secondo sui giudici, il terzo sui giudicati (cfr. p. es. Damasc. *In Phd.* II, § 85 e vd., per le varie versioni di questa classificazione e per la loro fonte, che da Westerink è identificata con Porfirio, WESTERINK, *The Greek commentaries* II, pp. 241-242, nota a *In Phd.* I, § 471). Significativo è che all'interno di questa sezione si legga di nuovo uno dei nu-

ἄ-ιδές)⁹⁸, e fa capire e *contrario* che cosa intenda per 'vero filosofo', quando a 81b4-c1 dice che l'anima contaminata dal corpo

Μηδὲν ἄλλο δοκεῖν εἶναι ἀληθὲς ἄλλ' ἢ τὸ σωματοειδές, οὗ τις ἂν ἄψαιτο καὶ ἴδοι καὶ πίοι καὶ φάγοι καὶ πρὸς τὰ ἀφροδίσια χρῆσαιτο, τὸ δὲ τοῖς ὄμμασι σκοτῶδες καὶ αἰδέες, νοητὸν δὲ καὶ φιλοσοφία ἀίρετόν, τοῦτο δὲ εἰθισμένη μισεῖν τε καὶ τρέμειν καὶ φεύγειν.

Niente le pareva vero se non ciò che avesse forma corporea, cioè che si può toccare e vedere e bere e mangiare e usare per i piaceri d'amore; e quello al contrario che è oscuro agli occhi e invisibile, e che solo si può intendere e apprendere con la filosofia, questo s'era abituata a odiare e a fuggire (trad. Valgimigli).

In questo modo la corrispondenza tra Socrate, il vero filosofo, che non teme, come invece la gente comune, l'in-visibile, e Odisseo⁹⁹, che si appressa al mondo della tenebra presso i Cimmerii ai confini dell'Oceano (*Od.* XI 13-19), risulta molto precisa¹⁰⁰. Se dunque è plausibile interpre-

merosi avvertimenti, da parte di Platone al suo lettore/ascoltatore, sul limite delle possibilità umane: 109c-e, dove, ancora, si trova un periodo ipotetico della possibilità, per il quale cfr. *supra*, nota 82. Sulla parte cosmologico-fisica del mito del *Fedone* si vedano le pagine di P. FRIEDLÄNDER, *Platone. Eidos - Paideia - Dialogos*, Firenze 1979 (ed. or. 1928), pp. 353-376.

⁹⁸ Si veda 79a-b e in particolare 80d5-7 (ἡ δὲ ψυχὴ ἄρα, τὸ αἰδέες, τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον οἰχόμενον γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ αἰδῆ, εἰς Ἄιδου ὡς ἀληθῶς). Nel *Cratilo* (404b1-4) questa etimologia, che doveva essere quella diffusa e popolare, viene negata e la spiegazione che se ne offre si presenta come uno scoperto ribaltamento del gioco etimologico del *Fedone*: καὶ τὸ ὄνομα ὁ Ἄιδης, ὃ Ἐρμόγευες, πολλοῦ δεῖ ἀπὸ τοῦ αἰδοῦς ἐπωνομάσθαι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι, ἀπὸ τούτου ὑπὸ τοῦ νομοθέτου Ἄιδης ἐκλήθη.

⁹⁹ L'importanza del ruolo di Odisseo come chiave interpretativa della figura di Socrate nell'ambito delle scuole 'socratiche' è sottolineata da F. DECLEVA CAIZZI, *Minor Socraticis*, in M.L. GILL-P. PELLÉGRIN (eds.), *A companion to ancient philosophy*, in corso di stampa.

¹⁰⁰ Si ricordi che nella prima parte (vv. 51-228) del libro le anime si presentano avvicinandosi a Odisseo e Omero utilizza sempre il verbo ἦλθεν; nella seconda parte (vv. 235-335), più catalogica, viene invece utilizzato il verbo ἴδον; nella terza (vv. 385-565) ritorna ἦλθεν (con la sporadica comparsa di ἴδων al v. 395); nella quarta (vv. 566-600) ancora ἴδον, che però, nella grandiosa descrizione della parvenza di Eracle, lascia il posto a un εἰσενόησα εἶδωλον (vv. 601-602, dove domina l'atmosfera di oscurità e paura: Eracle è ἐρεμνῆ νυκτὶ εἰκῶς), parole che non possono non essere state impresse nella

tare il *Fedone*, sulla scorta di Gilead, come il resoconto di un'esperienza catabatica, secondo lo schema della *Nekyia* omerica, non è forse azzardato trovare proprio nel libro XI dell'*Odissea* un verso che potrebbe aver suggerito a Platone l'utilizzo del proverbio, proprio tenendo conto della metafora nautica che ne era alla base. Assai inverosimile mi pare, infatti, che Platone non fosse consapevole del processo metaforico che aveva prodotto l'espressione proverbiale¹⁰¹.

Leggiamo allora l'ultimo verso del nostro libro, laddove Omero descrive il ritorno di Odisseo dall'oscuro regno dei morti alla luce del regno dei vivi e dice che il flutto della corrente portava la nave lungo il fiume Oceano

Πρώτα μὲν εἰρεσίη, μετέπειτα δὲ κάλλιμος ὄρος

Prima ... la forza di remi, poi ... un vento bellissimo¹⁰².

Immaginiamo di applicare al verso lo schema interpretativo sopra accolto¹⁰³: se il verso omerico rappresenta il viaggio della conoscenza, la cui

memoria di Platone, che trovava nella *Nekyia* omerica in qualche modo fusi i temi di 'oscurità' e 'conoscenza'.

¹⁰¹ Correre il rischio di cadere nella contraddizione, se non specificassi che non intendo dire che Platone abbia utilizzato il proverbio come una metafora, ma soltanto che, ben conscio a un tempo dell'immagine che aveva dato origine al proverbio e del preciso significato che esso aveva assunto, possa essere stato stimolato dal verso omerico a farne uso in un contesto particolarmente appropriato, vista la fitta rete di suggestioni e richiami omerici (non solo alla *Nekyia*), di cui il *Fedone* risulta intessuto. Il lettore/ascoltatore, nella cui mente il testo omerico era ben presente, nell'atto di leggere/ascoltare il proverbio, coglieva immediatamente il preciso significato da esso veicolato, ma allo stesso tempo era stimolato a tornare con la memoria al verso omerico e al libro di cui faceva parte (non si tratta di un verso interamente formulare; esso compare soltanto qui in questa forma), venendo in questo modo condotto a riconoscere le sottili trame della rete di rapporti, cui accennavo.

¹⁰² Il testo è problematico, ma preferisco accogliere, con A. LUDWICH e T.W. ALLEN (dalle cui edizioni traggio i dati: rispettivamente *Homeri Odyssea*, I, Lipsiae 1889 e *Homeri opera*, III, Oxford 1917²) la lezione meglio attestata (Harl. 5674 e Par. gr. 2769 leggono εἰρεσίη, lezione che Eust. *Ad Od.* 1704, 61 attribuisce a τὰ παλαιὰ τῶν ἀντιγράφων); in entrambi i casi la sintassi non è del tutto piana, poiché c'è comunque un anacoluto. Col testo che preferiamo l'anacoluto si verifica nel punto di sutura tra i due versi e il secondo verso risulta meglio calibrato, ma qualche dubbio nella scelta deve restare.

¹⁰³ Quello cioè di F. TRABATTONI (cfr. nota 80). Naturalmente l'applicazione dello schema interpretativo che proponiamo non è l'unica possibile, ma ci è parsa la più fe-

miglior forma in assoluto si suppone sia quella *diretta e intuitiva*, il primo segmento/emistichio corrisponde alla parte del viaggio gnoseologico più vicina al mondo dell'invisibile (cioè il mondo ultrasensibile), che non può essere colto intuitivamente, costringendo così il soggetto a ricorrere ai remi del metodo dei λόγοι¹⁰⁴, molto faticoso e difficile. Il secondo segmento/emistichio corrisponde invece alla parte di tragitto più vicina al mondo sensibile, dove l'intuizione – pur legata al mondo materiale e ai sensi – è possibile e il processo conoscitivo è apparentemente più facile. Ma Socrate/Odisseo ha ormai compiuto il viaggio difficile e non può non trarne le conseguenze: nel caso dell'eroe omerico si tratterà di proseguire il viaggio, incoraggiando i compagni, nella coscienza che, nonostante le difficoltà, la meta, prima o poi, sarà raggiunta; Socrate, invece, in quanto vero filosofo, dovrà esortare i suoi compagni a proseguire la ricerca con tutti i mezzi umani possibili, forte della certezza che esiste un mondo ultrasensibile e che la meta, anche se non in questo mondo, sarà raggiunta.

Non resta che concludere, sottolineando che, se, come ha finemente osservato Andrea Capra¹⁰⁵, le discese di Socrate al Pireo nel *Protagora* e nel primo libro della *Repubblica* sono

esempi concreti della missione che il mito della caverna assegna al filosofo ... in questa missione, difficile e penosa, rientra anche la capacità di sconfiggere gli schiavi sul loro terreno: l'apparenza e l'inganno, che soltanto l'esperienza può garantire,

l'ascesa¹⁰⁶ del *Fedone* è un esempio concreto di come il vero filosofo debba percorrere la via verso l'alto (ἢ ἄνω ὁδός) di *Resp.* 621c5. L'intero dialogo, insomma, può essere letto, incorniciato com'è dalla 'seconda apologia di Socrate' e dal grande mito geografico-escatologico, come un prorettico alla vera filosofia, intesa come μελέτη θανάτου (81a2), cioè come

conclusa: da un punto di vista argomentativo è chiaro che essa non costituisce una prova della correttezza delle nostre ipotesi precedenti, ma può essere considerata una conferma *ad abundantiam*. Resta tuttavia notevole la convergenza con quello che abbiamo – spero – dimostrato essere l'unico possibile significato del proverbio.

¹⁰⁴ Ciò significa che egli non ha di meglio.

¹⁰⁵ CAPRA, *Ἀγὼν λόγων*, p. 138.

¹⁰⁶ Il movimento ascensionale emerge chiaramente dalla sezione geografica del mito finale, dove la relazione 'topografica' due mondi (la nostra terra sensibile e la vera terra) è paragonata a quella tra gli abissi marini e il mondo che sta sopra (109c-d).

un costante tentativo di staccarsi dal corpo (dalla dimensione del visibile), per raccogliersi nell'anima (nella dimensione dell'invisibile), che sola può guardare la pura realtà delle cose (invisibile e oscura per l'uomo comune, ma simile a un lume che brilla da lontano per il vero filosofo). Questa visione diretta della realtà nella sua purezza da parte dell'anima è, però, costantemente rinviata da Platone a dopo la morte:

Ἄλλὰ τῶ ὄντι ἡμῖν δέδεικται ὅτι, εἰ μέλλομέν ποτε καθαρῶς τι εἴσεσθαι, ἀπαλλακτέον αὐτοῦ (sc. τοῦ σώματος) καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα· καὶ τότε, ὡς ἔοικεν, ἡμῖν ἔσται οὐδ' ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως, ἐπειδὴν τελευτήσωμεν, ὡς ὁ λόγος σημαίνει, ζῶσιν δὲ οὐ (66d7-e4).

E ci apparisce chiaro e manifesto che, se mai vorremo conoscere alcuna cosa nella sua nettezza, ci bisognerà spogliarci del corpo e guardare con sola la nostra anima pura la pura realtà delle cose. E solamente allora, come pare, riusciremo a possedere ciò che desideriamo e di cui ci professiamo amanti, la sapienza; e cioè, come il ragionamento significa, quando saremo morti, ché vivi non è possibile (trad. Valgimigli).

Eppure la possibilità di una deriva scettica è esclusa per Platone, perché, almeno, non può esservi dubbio sulla reale esistenza del mondo ultrasensibile. Questa è la ragione per cui, nonostante la fragilità umana e la debolezza strutturale¹⁰⁷ che i λόγοι recano con sé, vale la pena di arrischiarsi sulle vie della ricerca: καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος (114d6).

¹⁰⁷ La debolezza strutturale dei λόγοι impone una fatica non trascurabile per chi voglia essere vero filosofo, ma non bisogna scoraggiarsi ed esporsi al pericolo della μισολογία (89c-91c).

Appendice

(Indice dei passi in cui ricorre il proverbio δεύτερος πλοῦς)¹⁰⁸

- 1) Plat. *Plt.* 300c2
- 2) Plat. *Ptbl.* 19c2-3
- 3) Aristot. *E.N.* 1109a34
- 4) Aristot. *Pol.* 1284b19
- 5) Polyb. *Hist.* VIII 36, 6, 2 B.-W.
- 6) Philo *De somn.* I 44, 4 W.
- 7) *Ibidem* I 180, 3 W.
- 8) Philo *De Abr.* 123, 1 C.
- 9) Philo *De decal.* 84, 3
- 10) Ael. Aristid., Ῥώμης ἐγκώμιον, 215, 30 D.
- 11) Marc. Aur. Anton. IX 2, 1, 3 F.
- 12) Naumachius, *Fragmentum (ex Stobaeo)*, v. 11 H.
- 13) Helioid. *Aethiop.* I 15, 8, 6 R.-L.
- 14) Eus. *Comm in Ps.*, PG XXIII, p. 260, 26-27
- 15) Greg. Naz. *De vita sua* v. 497 J.
- 16) *Ibidem*, v. 1638
- 17) Greg. Naz. *De theol. (orat. 28)*, 13, 23 B.
- 18) Bas. [?], *Enarr. in proph. Is.* 5, 160, 16 T.
- 19) Bas. *Hom. super Ps.*, PG XXIX, p. 224, 46
- 20) Bas. *Serm. de moribus a Sym. Metaph. coll.*, PG XXXII, p. 1197, 26
- 21) Liban. *Ep.* 83, 1, 4 F.
- 22) *Ibidem*, 336, 1, 4
- 23) *Ibidem*, 351, 4, 2
- 24) *Ibidem*, 378, 3, 2
- 25) *Ibidem*, 621, 1, 3
- 26) *Ibidem*, 705, 3, 2
- 27) *Ibidem*, 739, 4, 5
- 28) *Ibidem*, 739, 5, 1
- 29) *Ibidem*, 777, 7, 3

¹⁰⁸ Le testimonianze (dal IV secolo a.C. ai secoli XV/XVI d.C.) sono disposte in ordine cronologico, ad eccezione dei nn. 77-79, la cui datazione è problematica.

- 30) *Ibidem*, 823, 1, 2
 31) *Ibidem*, 1222, 4, 3
 32) Liban. *Or.* 52, 43, 4 F.
 33) Syn. *Dion* 9, 29 T.
 34) Joan. Chrys. *Adv. opp. vitae monast.*, PG XLVII, p. 349, 31-32
 35) Joan. Chrys. *Ep.*, PG LII, p. 627, 8-9
 36) *Ibidem*, p. 653, 4-5
 37) *Ibidem*, p. 657, 5-6
 38) *Ibidem*, p. 734, 33-4
 39) Joan. Chrys. *In Matth.*, PG LVII, p. 13, 23-4
 40) Procop. *Ep.* 145, 4 G.-L.
 41) An. *Hermippus. De astrologia dialogus* 4, 6 K.-V.
 42) Pallad. *Comm. in Hipp. de morbis popular.* VI, II 160, 34 D.
 43) Chor. *Op.* 20, 1, 4.3 F.-R.
 44) Steph. *Schol. in Hipp. progn.* I 14, 52 D.
 45) *Ibidem*, III 2, 27
 46) *Ibidem*, III 2, 37
 47) *Ibidem*, III 2, 77
 48) *Ibidem*, III 3, 115
 49) Joan. Damasc. *Sacra parall. (fragm. e cod. Vat. gr. 1236)*, PG XCVI, p. 112, 33
 50) Theoph. Protosp. - Damasc. - Steph. Athen. *Comm. in Hipp. aph.* II 444, 13 D.
 51) *Ibidem*, II 446, 15-16
 52) *Ibidem*, II 525, 4
 53) Theoph. Cont. *Chron.* 212, 5 B.
 54) Anna Comn. *Alex.* XI 8, 2, 12 L.
 55) *Ibidem*, XV 6, 7, 13-14
 56) Georg. Cedr. *Comp. hist.* II 267, 7 B.
 57) Joann. Scyl. *Syn. histor.* 29, 19-20 T.
 58) Man. Phil. *Carm.* I 201, 4 M.
 59) *Ibidem*, III 18, 93
 60) Niceph. Greg. *Hist. Rom.* I 60, 7-8 S.-B.
 61) *Ibidem*, I 243, 17
 62) *Ibidem*, I 346, 4
 63) *Ibidem*, 1.347, 4
 64) *Ibidem*, II 582, 4
 65) *Ibidem*, II 702, 10
 66) *Ibidem*, II 788, 5-6
 67) *Ibidem*, II 906, 2
 68) *Ibidem*, II 987, 7
 69) *Ibidem*, III 252, 13
 70) *Ibidem*, III 470, 7
 71) *Ibidem*, III 548. 19-20

- 72) *Ibidem*, III 551, 8
 73) Joan. Cantacuz. *Hist.* I 537.7-8 S.
 74) Ephr. *Chron.* v. 5919 B.
 75) Joan. Anagn. *De extr. Thessalon. exc. narr.* 21, 55 Ts.
 76) Ps.-Sphrantzes, *Chron.* 510, 27 G.
 77) An. *In E.N. paraphr.* 40, 8 H. (CAG XIX 2)
 78) *Schol. rec. Aristoph. Nub.* 1a, 10 K.
 79) *Schol. rec. Theon. progymn.* 262, 17 W.

In una conferenza dal titolo *L'interpretazione inattesa di Platone di H.E. Cherniss* Luc Brisson ha sostenuto la tesi che l'idea del Bene è *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (cioè, al di là dell'οὐσία), ma che tuttavia non è trascendente rispetto all'essere¹. Nel presente intervento desidero proporre una lettura in chiave analitico-epistemologica della situazione proposta da Brisson dell'interpretazione di Cherniss, dall'altra la negazione della trascendenza dell'idea del bene rispetto all'essere.

Secondo Brisson l'approccio di Harold Cherniss è caratterizzato dai quattro presupposti seguenti:

- a) Leggere i testi in greco antico e tentare di tradurli.

Traduzione di Giuliana Mancuso.

¹ La conferenza è stata tenuta in occasione di un Simposio organizzato in onore dell'Accademia Internazionale per la Filosofia e della Società Filosofica Internazionale (Settembre 2000) a Thessaloniki, Campus Galici, in Lierichensstraße, da L. BRISSON, *L'approccio inattesa di Platone per H.E. Cherniss*, in G. BRASSI-S. STAMBOUKI (eds.), *New Images of Plato: Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin 2002, pp. 85-97. Una parte di questo testo è stata già pubblicata in un precedente numero di *Philosophica*, in *Il bene trascendente di Platone*, in *Il bene trascendente di Platone*, Roma 2000, pp. 83-87.