

La *philia* come *syngeneia* in Platone e nella tradizione platonica (o dell'invisibile amicizia tra i *philoí*)

Lidia Palumbo, UNINA (Italia)

Resumo: No prólogo do Político de Platão se fala de *syngeneia*, de amizade, e se diz que ela é baseada na semelhança e que esta semelhança não é exterior, aparente, visível a todos, mas é mais uma semelhança íntima, escondida, que liga entre eles os amigos e que pode vir à tona somente olhando os *logoi*. Sócrates se volta ao seu interlocutor e anota que os dois jovens presentes (Teeteto e Sócrates o Jovem) tem entre eles uma semelhança (*syngeneia*) com ele. "Um, vocês dizem que se assemelha a mim pelo aspecto do culto (257 d2-3) ; o outro, ao invés, tendo o mesmo nome que eu (258 a1), tem comigo uma certa afinidade (*oikeioteta*, 258 a2) pelo modo como é chamado. Devemos, porém – acrescenta o filósofo –, sempre reconhecer (*anagnorizein*) com cuidado os nossos amigos através dos discursos". Desta amizade fundada na semelhança, que emerge nas palavras e nos pensamentos, mais que nos traços do vulto, fala-se mais vezes nos diálogos de Platão, é esta de fato a cifra da amizade filosófica e que se encontra também na tradição platônica. No *Simpósio* sobre a *philia* que teve lugar em Belo Horizonte em honra do caro Marcelo Pimenta Marques, eu quis falar deste fio vermelho que liga a maneira de compreender a amizade nos diálogos platônicos e em alguns dos textos sucessivos do platonismo médio e neoplatônicos.

Palavras-chave: *syngeneia* ; amizade ; afinidade ; Platão ; discursos.

Riguardo a quella specie di anima che è in noi dominante, bisogna considerare che la divinità l'ha attribuita a ciascuno come un demone e si tratta precisamente, diciamo noi in modo del tutto esatto, di ciò che risiede nella parte superiore del nostro corpo e che ci solleva da terra verso ciò che gli è affine nel cielo (πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν) giacché noi siamo piante celesti e non terrestri (ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον) affondando infatti le radici della nostra testa proprio lassù (Plat. *Tim.* 90a).

E i movimenti affini a ciò che vi è in noi di divino sono i pensieri e i movimenti circolari dell'universo (τῷ δ' ἐν ἡμῖν θεῖῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί), e ciascuno, assecondandoli e correggendo quelle rotazioni che alla nascita hanno subito una deviazione nella nostra testa, con l'apprendimento delle armonie e dei movimenti circolari dell'universo, deve rendere simile il soggetto di tale contemplazione all'oggetto contemplato, in accordo con l'antica natura, e, resili simili, giungere al compimento della vita migliore che gli dei abbiano predisposto per gli uomini per il presente e per il tempo futuro (Plat. *Tim.* 90c-d).

In *Timeo* 32b-c, descrivendo la generazione del mondo, Platone scrive:

Così il dio, introdotte l'acqua e l'aria fra il fuoco e la terra e avendo fatto in modo che si trovassero fra loro, per quanto possibile, nello stesso rapporto in cui, come il fuoco sta all'aria, così l'aria sta all'acqua, così l'acqua alla terra, unì insieme e produsse il cielo visibile e tangibile¹. Ecco come, a partire da

¹ Essendo l'universo un solido composto di solidi, spiega Platone (*Tim.* 32a-b), perché si realizzi tra i suoi elementi una proporzione perfetta, occorrono due termini medi, e non uno soltanto, il quale sarebbe stato sufficiente se l'universo fosse stato una figura piana, e dunque oltre al fuoco e alla terra, già ammessi in precedenza, occorre ammettere l'aria e l'acqua. Cfr. FRONTEROTTA, 2003, p. 191-192, note 96-97.

tali elementi (ἐκ τε δὴ τούτων τοιούτων) che sono quattro di numero (τὸν ἀριθμὸν τετάρων), fu generato il corpo del mondo (τὸ τοῦ κόσμου σῶμα), che è in accordo con se stesso in base alla proporzione (δι' ἀναλογίας ὁμολογήσαν) ², e da queste cose ricevette l'amicizia (φιλίαν³ τε ἔσχεν ἐκ τούτων), sicché, condotto all'identità con sé (εἰς ταῦτόν αὐτῷ συνελθὼν), non può essere dissolto (ἄλυτον) da nessun altro se non da chi l'ha composto in unità⁴ (ὑπὸ τοῦ ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος⁵).

L'unità del corpo del mondo, secondo questo passo del *Timeo*, è garantita dalla proporzione dei suoi elementi costituenti: l'ἀναλογία crea *homologia* e *philia*, un'amicizia del tutto con se stesso⁶.

Nel *Gorgia* (507e-508a) Socrate aveva detto:

Dicono i sapienti (φασὶ δ' οἱ σοφοί), Callicle, che cielo, terra, dèi e uomini sono tenuti insieme (συνέχειν)⁷ dalla condivisione (κοινωνία), dall'amicizia (φιλία), dalla regolarità (κοσμιότης), dalla temperanza (σωφροσύνη) e dalla giustizia (δικαιοσύνη), non dall'irregolarità e dalla sfrenatezza (οὐκ ἄκοσμία οὐδὲ ἀκολασία), ed è per queste cose (διὰ ταῦτα) che chiamano cosmo questo universo (τὸ ὅλον τοῦτο κόσμον καλοῦσιν).

Mentre il contesto del passo del *Timeo* è quello della genesi dell'universo, quello del *Gorgia* è un contesto squisitamente etico⁸. Socrate sta trattando dei desideri, e ha appena affermato, parlando con Callicle, che il modo in cui bisogna vivere non è quello in cui si lasciano crescere a dismisura i desideri, perché questa è la vita di un pirata (ληστοῦ βίος, 507e), infatti:

² “Il legame più bello è quello che riduce quanto più possibile all'unità se stesso e le cose che lega e questo è ciò che, per sua natura, compie nel modo più perfetto la proporzione”: *Tim.* 31c.

³ φίλος vale *caro* e si dice specialmente dei familiari. È *caro* il ritorno (νόστος); φίλος significa anche *proprio*, *mio*, *suo*: φίλον ἦτορ (Hom. *Il.* 3.31); *amico*, *amante*, *amato*. La *philia* è tra individui, città, comunità (ma anche tra uomini e dèi: Plat. *Symp.* 188d) *philein* è *amare*, *avere l'abitudine*.

⁴ Le traduzioni dal *Timeo* sono di Fronterotta, cit. Io credo che forse l'ultima frase potrebbe anche essere tradotta “non può essere dissolto da nient'altro se non da ciò che l'ha composto in unità”, in tal modo si sottolineerebbe che è proprio la proporzione a garantire l'unità e che essa potrebbe venir meno solo se la proporzione cambiasse. Cfr. WATERFIELD, 2009 p. 127: “When the cosmos is put together in this way, it becomes a unity, dissoluble only by the creature who bound it together. [...] here we find that, thanks to its internal cohesion through proportion, it will also not deteriorate of itself”.

⁵ συνδέω significa ‘legare insieme’, ‘unire strettamente’, ‘tenere connesso’, ‘avere un rapporto’, ‘essere organico’ (di membra, termine anatomico). Fin da subito appare chiaro che il lessico della *philia* è il lessico del legame.

⁶ Nell'orizzonte cosmologico del *Timeo* il demiurgo deve persuadere la necessità e forse ogni persuasione è tentativo di rimozione di quella resistenza che la necessità del *Timeo* rappresenta. Persuadere noi stessi significa vincere ciò che in noi rappresenta la necessità: lo zoccolo duro dell'*epithymetikon*. Così MARQUES, 2006, p.86.

⁷ συνέχω ‘tenere insieme’, ‘sostenere’, ‘contenere’, ‘circondare’, ‘comprendere’. ‘Fare stare unito’: *Leg.* 945d. ‘Costringere’, ‘congiungere’, ‘rendere unito’. Al passivo: ‘essere tenuti insieme gli uni con gli altri’ (*Tim.* 43e). συνεχής ‘continuo’, ‘ininterrotto’ (di spazio e di tempo): Parm. DK28B8.6, Plat. *Tim.* 86a.

⁸ Ma, come si vedrà, non c'è differenza, perché i contesti e i registri dei discorsi, nei dialoghi, sono sempre strettamente intrecciati, e si trasformano l'uno nell'altro. Non accade mai che un discorso cosmologico non abbia un significato etico (e viceversa), quel che può accadere è piuttosto che tale significato - il significato etico di un discorso cosmologico - non sia immediatamente evidente. Spesso il cammino dell'interpretazione è teso proprio a rintracciare questa evidenza. Su questo tema cfr. CARONE, 2005.

Un uomo siffatto non potrà essere caro ad alcun altro uomo né a un dio (οὔτε γὰρ ἂν ἄλλῳ ἀνθρώπῳ προσφιλεῖς ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος οὔτε θεῶ): sarà incapace di partecipare a una vita condivisa (κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος)⁹ e al di fuori della condivisione non può esservi amicizia (ὄτῳ δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη)¹⁰ (*Gorg.* 507e).

È superfluo sottolineare l'importanza della *koinonia* nella tradizione pitagorico-platonica¹¹, nella quale non c'è *philia* senza *koinonia*¹². Ma è interessante osservare come, subito dopo tale affermazione, subito dopo cioè che viene pronunciato il termine *koinonia*, il contesto del discorso, da etico quale era, divenga improvvisamente cosmico. Il *Gorgia* diviene, pertanto, consonante con il *Timeo*, ed è qui che Socrate dice che sono la *koinonia* e la *philia* a tenere insieme il cielo e la terra, i mortali e gli immortali e dunque a fare del cosmo un insieme ordinato e proporzionato. Nel *Simposio* questo ruolo di congiunzione tra cielo e terra, e tra mortali e immortali, è esplicito dal demone, il cui potere è quello di essere:

Interprete e messaggero agli dei di quel che viene dagli uomini e agli uomini quel che viene dagli dei, degli uni preghiere e sacrifici, degli altri ordini e ricompense dei sacrifici. Stando nel mezzo fra gli uni e gli altri riempie la distanza, in maniera tale che il tutto risulti collegato con se stesso (ὥστε τὸ παν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι, *Symp.* 202e)¹³.

⁹ Fraise (FRAISE, 1974, p. 154) sottolinea che se l'amicizia è mettere i beni in comune, « n'est pas seulement ce qui permet au sage d'embarrasser le moins sage, mais elle est volenté de mettre son embarras en commun ».

¹⁰ Traduzione F. M. Petrucci, *Platone, 'Gorgia'*, Torino, Einaudi, 2014. La dimensione squisitamente etico-politica della *philia* è presente (tra l'altro) nel mito di Prometeo del *Protagora* ove accade che Zeus mandi agli uomini *aidos* e *dike* al fine di creare tra gli umani δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί («legami di amicizia capaci di unire»); ma anche nella *Repubblica* (351d), ove si dice che l'ingiustizia crea contesa e la giustizia crea amicizia e si sottolinea (386a) l'importanza dell'amicizia reciproca (ἀλλήλων φιλία), di quella amicizia vera (φιλία ἀληθής) di cui non potrà mai godere il tiranno (576a); nelle *Leggi*, dove l'educazione viene definita come la virtù che si insedia nei fanciulli e fa nascere correttamente nelle loro anime il piacere e la *philia*, il dolore e l'avversione (653b); o dove si dice dell'importanza di un custode dell'amicizia (φύλαξ φιλίας). Nel libro terzo delle *Leggi* (693d-e) l'Ateniese dice: “Vi sono due forme di costituzione che sono come due madri, dalle quali non sarebbe sbagliato dire che sono nate tutte le altre: e una di queste si può giustamente chiamare monarchia, l'altra democrazia [...]. Bisogna dunque che si prenda parte dell'una e dell'altra, se è vero che dovranno esserci libertà e amicizia accompagnata da intelligenza” (693e: φιλία μετὰ φρονήσεως), traduzione E. Pegone, *Platone, 'Leggi', 'Epinomide', 'Lettere'*, Roma, Newton Compton, 2005, leggermente modificata. Sulla paura che suscita *philia* cfr. 699c.

¹¹ κοινωνία: cfr. *Procl. In Tim.* 211.23; 217. 3; 218.20; 422.19; 430. 26.

¹² Pitagora - ci dice Diogene Laerzio VIII 10 - non approvava che si possedesse qualcosa in particolare. Egli fu il primo che pensò che gli amici devono avere tutte le cose in comune e definì l'amicizia come una forma di uguaglianza. Conformemente ai principi pitagorici, i discepoli di Pitagora si spogliarono dei loro beni, misero in comune le loro facoltà e crearono così una fortuna alla quale ciascuno aveva diritto ad attingere nella stessa misura degli altri. Sulla base di questa concezione della amicizia intesa come *uguaglianza di ripartizione proporzionale*, Platone - scrive Plutarco nei *Precetti coniugali* (20) - pensò che una città potesse essere felice e fortunata solo quando in essa non si sente mai dire: questo è mio, questo non è mio. I cittadini di una città felice infatti gioiscono insieme e hanno in comune tutte le cose che hanno una qualche importanza. Ma se ciò vale per la città, vale ancor più propriamente per un matrimonio, dal quale bisogna bandire del tutto questo parlare di proprietà.

¹³ Traduzione M. Nucci, *Platone, 'Simposio'*, Torino, Einaudi, 2009. L'occorrenza del verbo συνδέω rende qui il *Simposio* consonante con il *Timeo* (32b). Sulla importanza data all'elemento intermedio per la descrizione e la comprensione del reale a partire da questo passo del *Simposio* nella ricezione di Proclo (cfr. DE PIANO, 2016, pp. 476-482).

Il legame del tutto con se stesso è dato al mondo non solo dalla proporzione ordinata¹⁴, dall'accordo tra i costituenti che questa proporzione crea, dalla *homologia* e dalla *philia* che vengono così ad instaurarsi, ma anche dall'instancabile attività dei demoni che fanno comunicare gli uomini con gli dei, colmando i vuoti, evitando le fratture, e assicurando la coesione dell'intero. È così che anche il *Simposio* diviene consonante con il *Gorgia* e il *Timeo*.

Avevano ragione i neoplatonici¹⁵ che pensavano ai dialoghi come a un cosmo, caratterizzato da una consonanza di affermazioni, da una coerenza di dottrine, che bisogna imparare a riconoscere e a mostrare a coloro che accusano di contraddizione il divino maestro. I neoplatonici pensavano non soltanto che ogni singolo dialogo fosse un'unità coerente con se stessa, ma anche che costituisse una parte del tutto, una parte di quell'universo letterario, intero e unitario¹⁶, che fu composto da un divino demiurgo e che per questo è abitato dall'amicizia, cifra di compiutezza¹⁷.

Collocandomi in questa prospettiva¹⁸, io vorrei sottolineare come il discorso platonico sulla *philia* abbia nei dialoghi una dimensione cosmica, e come tale dimensione cosmica sia la base necessaria per interpretare la natura metafisica dell'amicizia in quella tradizione platonica che nel dialogo e nell'insieme unitario dei dialoghi vede la migliore rappresentazione dell'universo.

Un termine chiave, che sta già lì nel testo platonico a suggerire la natura metafisica della *philia* creatrice di accordo e di condivisione, è il termine *syngeneia*. Perché vi sia amicizia deve esservi *syngeneia*. La *syngeneia* è la parentela, quel particolare tipo di

¹⁴ Anche nel *Gorgia*, nel passo immediatamente successivo a quello citato sopra, Socrate dice a Callicle che "l'uguaglianza della proporzione geometrica ha grande potere sia tra gli dei sia tra gli uomini" (*Gorgia* 508a).

¹⁵ Cfr. MOTTA, 2014.

¹⁶ Sul principio fondamentale, intorno al quale ruotarono le strategie degli interpreti platonici, che riconosceva l'esistenza nel *corpus* di punti di vista differenti, ma si proponeva precisamente di ricondurre questa polifonia all'interno di un quadro teorico unitario e coerente (cfr. FERRARI, 2016, pp. 13-29).

¹⁷ Nell'unico testo di introduzione a Platone che la tarda antichità ci abbia restituito (cfr. Motta, cit.) troviamo la vertigine teoretica del paragone tra il dialogo e il cosmo "Come infatti nel dialogo ci sono diversi personaggi che parlano nel modo in cui conviene a ciascuno, così anche nell'intero cosmo ci sono diverse nature che emettono una voce diversa" (15.3-6). In questo paragone, ciò che appare notevole è l'affermazione secondo la quale, nel mondo come nel dialogo, è il discorso ad esprimere la natura di ognuno, e dunque la mescolanza degli stili discorsivi è il tratto per così dire realistico (e demiurgicamente divino) del testo platonico, nel quale ciascuno dei personaggi è costruito a misura del suo linguaggio e si identifica con il discorso che sostiene. "Seguendo il modello (*mimoumenos*) delle opere divine – dice l'Anonimo – Platone fece ciò" (15.9). Ma poi aggiunge "O lo fece per questo, o perché il cosmo è un dialogo". Se con la prima *lysis* era stata argomentata la somiglianza del dialogo al mondo, ora l'Anonimo rovescia l'assimilazione e argomenta la somiglianza del mondo al dialogo, il dialogico strutturarsi dell'universo intero. (Cfr. MOTTA, 2014, *ad loc.*).

¹⁸ E condividendo la proposta di lettura dei dialoghi difesa da F. J. Gonzales, *Plato's perspectivism*, "Plato's Journal" 16, 2016, pp. 31-48, e l'importanza che essa conferisce alla maniera neoplatonica di guardare al testo dei dialoghi.

somiglianza che caratterizza gli appartenenti a una stessa famiglia. È la *syngeneia* a consentire la *koinonia*, perché non si divide che tra parenti. Non può stabilirsi condivisione¹⁹ se non tra chi è già *per natura* congenere. Possiamo dire che la comunanza non si decide di instaurarla, non la si introduce in un rapporto dall'esterno, ma la si *riconosce*. E, quando la si riconosce, ci si ritrova l'uno con l'altro: l'incontro è il rivelarsi di una comunanza nascosta, l'emergere di qualcosa che accomuna. I *philoï* sono portati gli uni verso gli altri dalla loro natura che li avvicina, li rende simili, *syngeneis*.

Nel prologo del *Politico* di Platone si parla di *syngeneia*, e si dice che essa è basata su una somiglianza che non è esteriore, appariscente, visibile a tutti, ma è piuttosto una somiglianza intima, nascosta, che lega tra loro gli amici e che può essere rinvenuta soltanto guardando ai *logoi*²⁰. Socrate si rivolge al suo interlocutore e annota che i due giovani presenti (Teeteto e Socrate il giovane) hanno entrambi una parentela (*syngeneia*) con lui (καὶ μὴν κινδυνεύετον, ὃ ξένε, ἄμφω ποθὲν ἐμοὶ συγγένειαν ἔχειν τινά).

L'uno, voi dite che mi assomiglia per l'aspetto del volto (257d2-3); l'altro, invece, avendo il mio stesso nome (258a1), ha con me una certa affinità (οἰκειότητα, 258a2) per il modo in cui è chiamato. Dobbiamo però – aggiunge il filosofo – sempre *riconoscere* (ἀναγνωρίζειν) con cura i nostri amici (συγγενεῖς) attraverso i discorsi (διὰ λόγων) (*Pol.* 257d-258a).

Con questo passo del *Politico* la nostra piccola indagine sul vocabolario platonico della *philia* si arricchisce: accanto al termine *syngeneia*, compare anche il fondamentale *oikeiotes*. Fraisse osserva come nel *Liside*, interamente dedicato alla natura della *philia*, la svolta nell'argomentazione, la distinzione tra la *philia* e l'*epithymia*, sia segnata proprio dal comparire del termine *oikeiotes*. L'*oikeiotes* non è l'*homoïotes* – scrive lo studioso francese²¹ – perché la nozione di mancanza è essenziale alla semantica dell'*oikeiotes* quanto lo è a quella dell'*epithymia*. Ma, a differenza dell'*epithymia*²², l'*oikeiotes* presuppone una parentela profonda²³.

¹⁹ Cfr. FRAISE, 1974, p. 157.

²⁰ E qui ricordiamo la scritta che compare in apertura del *Caderno de resumos* del nostro convegno ὁμοφροσύνη φιλήν ποιεῖ (DK68B186).

²¹ Cfr. FRAISE, 1974, p. 142.

²² Cfr. FRAISE, 1974, p. 141: « Là où le *Banquet* et le *Phèdre*, par leur description de l'initiation erotique, parleront le langage de la continuité, et poseront par ce langage de nouveaux problèmes, le *Lysis* garde celui de l'opposition entre *érôs* et *philia*, ou au moins de la comparaison ».

²³ Per un'ambiguità assai feconda - osserva Fraisse, cit., pp. 143-145 - l'aggettivo *oikeios* nei dialoghi designa sia ciò che è proprio, personale, cioè interiore e intimo, sia ciò che, collocato all'esterno, ci è vicino, parente, amico. E ciò si riflette nel doppio senso che la nozione di *oikeiotes* va ad assumere quando si applica alle relazioni interpersonali. Da una parte l'amicizia si fonda su una prossimità di natura, una vicinanza essenziale e interiore che esiste tra i *philoï*, d'altra parte questa stessa prossimità richiede uno scenario cosmico e riguarda la prossimità di ciascuno di essi con il *proton philon*, che è il bene. Importante l'affermazione di *Liside* 222c "Il bene conviene a tutte le cose e il male è a tutte estraneo".

Dell'amicizia intesa come *syngeneia*, della *oikeiotes* – che è prossimità tra *philoï* rinvenibile nelle parole e nei pensieri²⁴, piuttosto che nei tratti del volto – si parla più volte nei dialoghi: è questa infatti la cifra dell'amicizia filosofica²⁵, e la si ritrova anche nella tradizione platonica. È a questa amicizia filosofica e metafisica, la cui radice è cosmica e la cui espressione è discorsiva, che vorrei accennare. E vorrei farlo partendo dalla considerazione del *ruolo duplice* che svolgono i *discorsi* in ordine al riconoscimento della *philia*, circoscrivendola in particolare a un passaggio di un testo fondamentale della tradizione platonica.

Questo testo, ossia il *Commento al Timeo* di Proclo, è fondamentale nella tradizione platonica, perché è fonte di ricostruzione del pensiero presocratico che si fa propriamente pensiero neoplatonico, ma anche di quello medioplatonico, plotiniano e porfiriano sui quali Proclo definisce la sua posizione. In questo scritto esegetico i *logoi* non consentono soltanto di *anagorizein*, di *riconoscere* – come evidenzia il passo del *Politico* – l'amicizia tra i parlanti, ma essi appaiono in grado anche di rivelare – facendola emergere – quella amicizia, quella parentela profonda tra gli enti, tra tutti gli enti, che è alla base dell'ordine e della conoscibilità del mondo.

Nei testi procliani, e in particolar modo nel *Commento al Timeo*²⁶, l'identità con sé, che caratterizza ogni ente e che lo rende uno, è pensata come un qualcosa che può *dispiegarsi* dando luogo a una rivelazione, a una spiegazione. E i *logoi* – come emerge da alcuni passaggi di tale testo cruciale – sono precisamente questa rivelazione e spiegazione. Anche l'universo,

²⁴ È amicizia filosofica quella tra i *philoï* di cui si parla per esempio in *Symp.* 209c: esseri simili - dice Diotima - hanno tra loro una comunanza più grande di quella che si ha con i figli e amicizia più sicura, perché essi hanno parte insieme di una figliolanza più bella e immortale.

²⁵ « Sans doute n'est- ce pas un hasard », scrive Fraïse, « si le terme *philos* est un de ceux qui reviennent le plus souvent dans la bouche de Socrate pour l'adresser à ses interlocuteurs. » (FRAÏSE, 1974, p.127) E ancora Fraïse: « Socrate ne s'adresse pas à n'importe qui, mais soit à des jeunes gens que leur généreuse ambition pousse à vouloir guider leurs semblables, soit à des hommes mûrs qui ont peut-être connu les mêmes aspirations, mais en sont venus trop aisément à se satisfaire des opinions les plus admises. On pourra dire, assurément, que ces enquêtes ont un rôle souvent purement critique : la torpille du *Ménon* fait prendre à chacun conscience de sa présomption, et s'attaque sans pitié aux démagogues sans scrupules. Mais elle incite surtout à la réflexion et au savoir le prisonnier des préjugés ». (FRAÏSE, 1974, p. 152-153). E poi: « L'analyse de la *philia*, et le recours au mythe d'*érôs*, comme la maïeutique socratique illustrée par les dialogues platoniciens, contribuent à définir le sens de l'amitié philosophique comme d'une recherche commune du Bien, dont la découverte est assurément l'effet d'une conversion personnelle ». (Cfr. FRAÏSE, 1974, p. 161).

²⁶ La tradizione platonica di secondo secolo dopo Cristo privilegia il *Timeo* su tutti gli altri dialoghi di Platone, perché questo è il dialogo adatto a fare della filosofia platonica un sistema. La centralità assoluta del *Timeo* nel pensiero dei medioplatonici, per i quali era essenziale dotare il platonismo di quella configurazione sistematica che le altre filosofie (stoicismo, epicureismo, aristotelismo) già possedevano (cfr. DONINI, 1994, 5027-5100, 5061-62; FERRARI, 2010, p. 51-76), costituisce un'importante differenza tra questi filosofi e i neoplatonici, i quali privilegeranno il *Parmenide*, proprio perché, ormai, in epoca più tarda, il platonismo è già divenuto una filosofia sistematica. Sull'utilizzazione del *Timeo* come testo fondamentale per la ricostruzione e organizzazione del patrimonio filosofico platonico cfr. l'Introduzione di GIOÈ, 2002, p. 13-43, in particolare p. 22.

la cui concentrazione unitaria è assicurata dalla *homologia* che in esso regna sovrana, si dispiega in quel *logos* che assume l'universo come suo oggetto e modello paradigmatico. In un importante passo del *Commentario* di Proclo al *Timeo* di Platone²⁷, il *logos* sul cosmo è a esso congenere, perché altro non è che il cosmo stesso, benché colto per così dire a un altro stadio del suo processo ontologico: se il *logos* sull'universo è un cosmo *dispiegato*, il *cosmo stesso* è un *discorso concentrato*, e lo è in virtù del rapporto tra immagine dispiegata - in cui dominano pluralità e differenziazione - e modello concentrato e unitario.

Ogni *logos*, infatti, afferma Proclo (*In Plat. Tim. I 340, 22-23*): “Deve avere una parentela (deve essere συγγενῆ) con le realtà di cui è interprete (ἐξηγητής).” L'affermazione di Proclo, che fa uso di uno dei termini chiave che abbiamo rinvenuto nel vocabolario platonico della *philia* – appunto il termine *syngeneia* –, è basata sull'autorità di Platone, il quale in *Timeo 29b5* aveva affermato che: “I discorsi sono congeneri (συγγενεῖς) a ciò di cui parlano.” Proclo presenta questo come ἡ ἀξιωμα καὶ κοινὸν ἐν τοῦτοις, l'assioma unico e comune, la necessaria congenericità tra l'interprete (cioè il *logos*)²⁸ e ciò di cui l'interprete²⁹ è

²⁷ Procl. *in Plat. Tim. I*, pp. 340, 21-341, 9 Diehl. Il *Commentario al Timeo* di Proclo è il testo più importante dell'antico Neoplatonismo, così Tarrant in Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, vol. I, book 1. *Proclus on the Socratic State and Atlantis*. Translated with an Introduction and Notes by H. Tarrant, Cambridge, CUP, 2006, p. 1. In questo testo Proclo stabilisce legami tra elementi del sistema neoplatonico e le divinità degli *Oracoli Caldaici*. Il commentario diviene allora una preghiera per la salvezza dell'anima. Sull'argomento cfr. L. Brisson, *Le Commentaire comme prière destinée à assurer le salut de l'âme*, in *Le Commentaire entre tradition et innovation. Actes du Colloque international de l'institut des traditions textuelles* (Paris et Villejuifs 22-25 septembre 1999) a cura di Marie-Odilie Goulet-Cazé, Paris, J.Vrin, 2000, pp. 329-353.

²⁸ Commentare i testi delle *auctoritates* era la parte centrale del lavoro neoplatonico. I commentari erano nati dalla lettura dei testi nelle scuole platoniche di filosofia e sarebbero stati usati dalle generazioni future; Proclo dunque nello scrivere sa - scrive Tarrant in Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, cit., p. 1 - che il suo non è un testo effimero. Ogni commentario è il culmine di secoli di lavoro ermeneutico. Nell'*Avant-propos* a *Le Commentaire entre tradition et innovation*, cit. pp. 6-7, Marie-Odilie Goulet-Cazé, sottolinea come l'esistenza stessa del commentario sia legata al modo con cui si concepisce la relazione tra la verità e il tempo: o la si concepisce in costruzione al margine del testo o la si concepisce nel testo da rivelare. Lungi dall'essere un elemento di conservatorismo, la pratica dei commentari ha spesso aiutato il progresso scientifico. Il termine ἐξηγεῖσθαι è all'origine della parola esegesi: com-mentarium: il pensiero è messo in relazione con un supporto preesistente: si pensa a partire da, si pensa con. I commentari che Plotino si faceva leggere a lezione servivano a mettere una problematica in prospettiva e nel VII trattato della III *Enneade* Plotino mette in guardia contro la tentazione del commentatore di considerare il riferimento agli antichi come un pretesto per dispensarsi dal riflettere sui problemi in prima persona. L'atto di commentare appare come un atto complesso nel corso del quale si trovano confrontate due realtà: da una parte un dato finito e costrittivo, il testo, nodo duro che ha acquisito una sorta di oggettività, e d'altra parte un pensiero in atto che reagisce di fronte a questo prodotto finito elaborando un testo nuovo, il quale può esser esegesi la più letterale o interpretazione la più allegorizzante. Ogni commentario genera altri commentari - des surcommentaires en quelque sorte - come se la spirale del pensiero potesse esercitarsi all'infinito. Ogni commentatore aggiunge la sua pietra all'edificio e se da Proclo a Ficino, da Wilamovitz a Vlastos, Platone resta sempre Platone - scrive la studiosa - « que d'aperçus nouveaux, que d'interpretation originales sont venus progressivement enrichir le texte des dialogues ! »

²⁹ Egli dice che, avendo preso le mosse da questo assioma, i platonici Albino e Gaio hanno distinto i modi diversi con cui Platone ha esposto le sue dottrine: secondo scienza o secondo verosimiglianza. A seconda di come sono le realtà, in modo conforme ad esse, sono i discorsi che dicono quelle realtà, e diverso è il grado della loro chiarezza.

interprete³⁰.

In questo testo l'interprete è il *logos*, ma è naturalmente anche colui che, mediante il *logos*, si fa *interprete* di un *logos* altro, del *logos* di un altro. Proclo, interprete di Platone, grande protagonista della filosofia intesa come esegesi, nel sottolineare la congenericità tra esegeta e oggetto dell'esegesi, rende massima la propria prossimità a Platone, la *philia* tra l'*auctoritas*, l'antico testo interpretato, e la filosofia del suo proprio tempo.

È necessario infatti - dice il testo di Proclo (*In Plat. Tim. I 341, 4-9*):

Che il discorso (λόγος) sia simile (ὅμοιον) ai suoi oggetti (πράγμασιν); poiché non potrebbe spiegarne (ἐξηγήσαιτο) la natura se non essendo ad essi apparentato (συγγενῶς πρὸς αὐτά): infatti ciò che la cosa (τὸ πρᾶγμα) è in forma contratta (συνηρημένως)³¹, il discorso deve esserlo in forma dispiegata (ἀνελιγμένως)³², perché riveli (ἐκφραίνη) l'oggetto e alla natura di questo sia subordinato (ὑφειμένος)³³.

Le spiegazioni hanno le stesse articolazioni delle realtà cui si riferiscono e, nei termini della loro precisione e chiarezza, sono come le realtà cui si riferiscono e che sono a loro fondamento, cosicché accade che alcune spiegazioni dicano le realtà così come esse sono e non potrebbero essere diversamente, mentre altre esprimano solo un certo grado di somiglianza. È *necessario* che la spiegazione assomigli alla realtà che spiega, che abbia una *familiarità* con essa, altrimenti non potrebbe (di)spiegarla. Ciò che la cosa (il *pragma*) è in modo contratto, la spiegazione è in modo articolato. L'avverbio ἀνελιγμένως³⁴ – che esprime questo essere *dispiegato* ed *esplicito* del discorso³⁵ – viene dal verbo ἀνελίσσω, e un'occorrenza interessante di questo verbo è in *Filebo* 15e, ove si dice che i discorsi umani hanno una proprietà immortale e imperitura³⁶ e quando un giovane per la prima volta gusta questa proprietà dei discorsi, che consiste nella identità tra unità e molteplicità, è inebriato dal

³⁰ La congenericità tra l'interprete e ciò che viene interpretato è idea legata ad una delle tre modalità di esistenza degli enti di cui Proclo parla in *Elementi di Teologia* 65,1,2. Una cosa può esistere per partecipazione, a mo' di immagine (κατὰ μέθεξιν εἰκονικῶς): l'essere iconico di qualcosa è il suo essere in rapporto di partecipazione con un'altra cosa ad essa superiore che pure nell'inferiore si conserva (il produttore (*parâgon*) resta rappresentato nel prodotto (*paragômenon*). Nozione centrale della metafisica procliana è la ἀφομοιοτική δύναμις, la potenza assimilatrice dell'anima, la capacità psichica di assimilare nome e cosa, inferiore a superiore, complesso a semplice. Assimilando a sé gli enti inferiori, l'anima crea statue divine e crea un ponte tra il sensibile e l'intelligibile. I nomi sono somiglianze immateriali degli enti.

³¹ Il verbo συναίρω indica l'atto del 'raccogliere', 'prendere insieme', 'abbreviare', 'compendiare', 'contrarre', 'riunire', 'ridurre a unità': cfr. Plat. *Phaedr.* 249c.

³² Il verbo ἀνελίσσω indica l'atto dello srotolare (il papiro), dello svolgere, districare, interpretare, leggere, chiarire, volgere in senso contrario (l'ἀνελιξίς è l'inversione del moto rotatorio in Plat. *Pol.* 270d); ἀνελιγμένως vale "esplicitamente". Su ciò cfr. E. Gritti, *Il vero nel mito*, Roma, Aracne, 2012, pp. 204-205.

³³ Sul passo in esame cfr. D. T. Runia and M. Share, *Proclus, Commentary on Plato's Timaeus*, book 2: *Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*, Cambridge, CUP, 2008, ad loc.

³⁴ Procl. *In Tim.* 341.7; 370.18.

³⁵ Tutto ciò è ben spiegato nel libro E. Gritti, *Proclo. Dialettica, Anima, Esegesi*, Milano, LED, 2008.

³⁶ È a questo passo del *Filebo* che si riferisce il titolo di un bel libro di G. Casertano, *L'eterna malattia del discorso. Quattro studi su Platone*, Napoli, Liguori editore, 1991.

piacere e si diverte a “muovere ogni discorso ora volgendolo da una parte e impastandolo in unità, ora tornando di nuovo indietro e dividendolo in parti”.

Questo passo platonico dimostra come tra ciò che è unitario e ciò che è molteplice, o, il che è lo stesso, tra ciò che è unitariamente contratto e ciò che è molteplicemente dispiegato vi è più che parentela, vi è identità, e all'interno di questa identità vi è subordinazione del molteplice all'uno. Il molteplice *deriva* dall'uno, ed è in certo modo la sua divisione, la sua esplicitazione, la sua verbalizzazione. Dove c'è parola c'è articolazione, dipendenza di essa dal silenzio della concentrazione. L'uno e il molteplice sembrano porsi ai due capi opposti di un movimento di *srotolamento*: srotolare è spiegare, esplicitare, laddove avvolgere è ridurre, abbreviare. L'uno è un movimento di discesa (dall'unità concentrata alla spiegazione dispiegata), l'altro di ritorno (dalla molteplicità all'unità, in una immagine che, tutta implicita in Platone, viene esplicitata dalla *πρόοδος* e dalla *ἐπιστροφή* neoplatoniche). Quello che è interessante annotare è che i due movimenti si *assomigliano*³⁷. La spiegazione di una cosa viene da essa, e si configura come la sua *voce*, la sua espressione, la sua rappresentazione verbale (orale e/o scritta). Rinchiusa in sé stessa, la cosa è contratta, silenziosa, poi si apre all'espressione, e tra i due momenti vi è più che parentela, vi è quasi identità.

Ciò che, secondo Platone, vale per la relazione tra il *logos* e colui che lo pronuncia, per cui il discorso può mostrare l'animo del parlante e consentire il riconoscimento della parentela tra *philoï*, rivelata non certo dai tratti somatici bensì dalla consonanza dei pensieri, come afferma Socrate nel prologo del *Politico*, vale anche e soprattutto, nel neoplatonismo, per la relazione tra *logos* e il *pragma*, il discorso il suo oggetto, per cui tutti i *logoi* sono il dispiegamento dei propri *pragmata*, il loro chiarimento, la loro verbalizzazione.

E se tra il discorso e chi lo pronuncia la parentela è così stretta da diventare un'identità, fino al punto che nei dialoghi ciascuno dei personaggi altro non è che la rappresentazione del proprio discorso, della propria visione del mondo, e di questa soltanto il portatore, allo stesso modo – deducono i neoplatonici – vi è *syngeneia*, stretta familiarità, aspirazione all'identità, tra l'oggetto e il suo discorso, essendo il discorso nient'altro che la verbalizzazione dell'oggetto, una verbalizzazione che consente al mondo, altrimenti silente e oscuro, di accedere all'espressione.

Ecco in che modo nella tradizione platonica i filosofi sono amici tra loro, e la *philia* che essi condividono è la *syngeneia* che esiste tra il discorso e l'ordine del mondo. È l'Eros

³⁷ E viene in mente Eraclito: “la via che conduce in alto e quella che conduce in basso è unica e la stessa” (frammento 60DK, traduzione Fronterotta)

(*Symp.* 210a–211c), è la *symphonia* pitagorica unita alla *sympatheia* universale stoica (Plot. IV 9,3,2–4), è – come scrive Giamblico – “l’amicizia di tutti con tutti” sull’esempio della tensione a creare e a mostrare continuità tra gli elementi cosmici, ed è quindi, e soprattutto, la parentela dell’anima con la verità.

Potremmo chiederci che cosa sia *precisamente* in Platone questa *syngeneia*, questa somiglianza identitaria, che unisce e che caratterizza tanto la relazione tra *philoï* quanto la relazione tra un ente e la verità. Il testo del *Timeo* sembra autorizzare l’interpretazione neoplatonica per la quale la *syngeneia* sia la condivisione di una stessa natura riprodotta dai *logoi* in modo molteplice e differenziato³⁸. I *syngeneis* si attraggono reciprocamente³⁹ e aspirando all’unità costruiscono un cosmo la cui caratteristica è un movimento ciclico di causalità, il quale in questo modo assicura a se stesso forza e coesione.

Ecco allora spiegata l’idea di amicizia da cui si è partiti, citata nella prima pagina di questo saggio, quella che esiste tra le parti di un intero che sono *amiche* le une con le altre grazie alla proporzione ordinata degli elementi costituenti il tutto. Tale amicizia rende l’intero identico con sé, gli conferisce forza e resistenza; il cosmo non potrà essere dissolto – dice Platone – se non da ciò che l’ha composto in unità. L’assenza di *philia* sarebbe fatale assenza di aspirazione a identità e unità, sarebbe la voragine che impedisce il movimento cosmico, voragine tra il cielo e la terra, tra il mondo e la sua spiegazione.

Perché il tutto diventasse *tauton*, fu necessario che ciascuna parte divenisse *tauton* rispetto a sé medesima. “Une sorte de similitude à soi-même – scrive Fraise – est indispensable à une vraie similitude avec autrui”⁴⁰.

Ogni ente è un intero, ma è anche – come nella filosofia presocratica di Anassagora – una parte all’interno del tutto e l’accordo tra le parti richiede l’accordo interno a ciascuna parte⁴¹. Solo così strutturato, un tutto si configura come un cosmo, e solo se pensiamo

³⁸ La natura vivente è condivisa dagli alberi e dagli uomini, i quali in *Timeo* 77a sono detti congeneri; la natura del fuoco è condivisa da ciò che in noi vede e ciò che fuori vien visto in *Timeo* 45d (è proprio tale *syngeneia* che consente l’esperienza percettiva della visione). I periodi dell’intelletto nel cielo sono congeneri ai movimenti circolari del pensiero che è in noi, e l’armonia musicale ha dei movimenti congeneri a quelli della nostra anima in *Timeo* 47d.

³⁹ Il percorso che conduce ogni cosa verso ciò che le è simile (πρὸς τὸ συγγενὲς ὁδός) è un principio unitario che regge l’universo in *Timeo* 63e.

⁴⁰ Cfr. FRAISE, 1974, p. 134.

⁴¹ L’accordo interno a ciascuna parte, indispensabile perché si dia accordo *tra* le parti, è anch’esso basato sulla proporzione e l’armonia. Quel che bisogna evitare è usare nei confronti di se stessi un metro diverso da quello che si usa nei confronti degli altri: il più grande di tutti i mali – dice l’Ateniense delle *Leggi* (*Leg.* 731e) – è connaturato all’anima di molti, e usando ognuno indulgenza nei propri confronti per questo male non escogita alcun mezzo per sfuggirlo [...] ogni uomo per natura è caro a se stesso: φίλος αὐτῷ πᾶς ἄνθρωπος φύσει τέ ἐστιν [...] e la ragione dell’errore risiede nell’eccesso di amicizia per se stessi: διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν: chi

all'identità intesa come aspirazione all'unità delle parti col tutto, il principio anassagoreo può essere riproposto da Proclo come consonante col pensiero platonico e trovare come garante la divina amicizia.

Ora, questa idea del cosmo pensato come un tutto ordinato, come un insieme armonico di elementi interdipendenti, appare in tutta la sua importanza in un passo cruciale del *Menone* (81d), che recita come segue:

Dal momento che tutta quanta la natura è affine (ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης) e che l'anima ha appreso tutte quante le cose (καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα), nulla impedisce che, ricordandosi di una sola cosa soltanto (ἐν μόνον ἀναμνησθέντα) – ciò che gli uomini chiamano appunto apprendimento – riscopra tutte le altre (τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν), sempre che si tratti di qualcuno coraggioso e che non desista dal ricercare⁴².

Ecco che, grazie al termine *syngenes*, termine chiave che rimanda alla parentela che lega tutti gli enti, anche il *Menone* diviene consonante con il *Timeo*, con il *Gorgia*, con il *Simposio*. In questo passo la natura è formata di elementi legati gli uni agli altri da una parentela. In virtù di questa assunzione ogni cosa che l'anima ricordi può essere intesa come parte di un intero, può essere riportata a un contesto unitario. È questa ipotesi – scrive Klein nel suo Commentario al *Menone*⁴³ – che rende il mondo un *insieme*. Solo immaginato come un insieme, come un cosmo ordinato in cui ogni cosa ha un proprio posto definito⁴⁴, nel quale gli enti sono collegati e interdipendenti, si può pensare l'apprendimento come un percorso che dalle parti, e dall'armonica disposizione di esse in vista di un fine, arrivi all'intero. Solo così il mondo può essere pensato come un essere vivente, come insegna il *Fedro*, come una comunità abitata dall'amicizia, come insegna il *Gorgia*, avente una sua costituzione descrivibile, come insegna il *Timeo*, e come un luogo nel quale ogni piccolo cambiamento ha una risonanza cosmica, come l'intero tessuto dei dialoghi, anche nel suo approccio didattico neoplatonico, insegna ad osservare.

Nella *Repubblica* (537c), nel disegnare l'educazione dei guardiani, Socrate dice che le varie materie di apprendimento, già studiate da essi separatamente in età giovanile⁴⁵, saranno

ama è cieco riguardo a ciò che ama e giudica male il giusto, il buono e il bello (τυφλοῦται γὰρ περὶ τὸ φιλούμενον ὁ φιλῶν, ὥστε τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κακῶς).

⁴² Traduzione F. Ferrari, *Platone, 'Menone'*, Milano, BUR, 2016.

⁴³ Cfr. J. Klein, *A Commentary on Plato's Meno*, Chicago, University Chicago Press, 1998, p. 96.

⁴⁴ Cfr. FRAISE, 1974, p. 177: « comme le fait justement remarquer J. Moreau, le « faire ce qui vous regarde » de Socrate n'est nullement le précepte d'un égoïsme autarcique ; il n'est pas davantage celui d'un utilitarisme prônant la division du travail comme solution de tous les problèmes, signification que lui donnait Charmide, dans le dialogue qui porte son nom, en en faisant la définition de la sagesse ; il est l'expression de l'idée que chacun a un devoir précis, propre à sa fonction, et dont l'accomplissement est lié à la considération du tout ».

⁴⁵ Cfr. FRAISE, 1974, p. 156 : « Platon, dans *la République*, nous indique qu'une première éducation, celle des appétits et des passions, doit prédisposer les âmes, selon des habitudes qui deviennent comme une seconde

ora riproposte loro συνακτέον εἰς σύννοψιν οἰκειότητός τε ἀλλήλων: in una visione di insieme che mostri loro la parentela reciproca, parentela che caratterizza sia gli apprendimenti sia la natura dell'essere (τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως). Si tratta di un passo molto importante sul quale i neoplatonici non mancheranno di riflettere. Questo passo platonico può, infatti, considerarsi alla base di ciò che Giamblico definisce “l'amicizia degli insegnamenti”⁴⁶. L'affinità profonda che lega gli apprendimenti gli uni agli altri – per cui essi possono essere davvero compresi solo se vengono evidenziati i loro legami reciproci, solo se essi vengono inseriti nel contesto sinottico al quale per natura appartengono – è un'affinità che caratterizza gli apprendimenti solo perché caratterizza primariamente i *pragmata* di cui quegli apprendimenti sono apprendimenti: e dunque il sapere è un insieme di saperi, apparentati tra di loro, perché la natura dell'essere è quella di un sistema ordinato di parentele.

In questo sistema ogni ente ha un posto che è il proprio (*oikeios*) e se il significato della *philia* è illuminato dalla semantica dell'*oikeiotes*⁴⁷ è perché, lungi dal configurarsi come un legame esteriore e convenzionale, la *philia* è precisamente il movimento naturale degli umani verso il *proprio posto*, presso i propri cari⁴⁸. All'interno dell'universo esiste una forza che muove gli enti verso i propri simili⁴⁹, creando *harmonia*, spingendo tutto ciò che è dello stesso genere verso se stesso⁵⁰.

nature, à reconnaître la raison comme une parente et à l'accueillir comme ce qui vient rendre compte d'un désir ancien, jusque-là quasi inconscient (*Resp.* III, 402a). Si cette prise de conscience est bien analogue à celle qui a lieu dans la naissance de la *philia*, fondée elle aussi sur la découverte de *l'oikeiotes*, on peut sans doute dire que l'amitié envers le sage s'enracine elle aussi dans des dispositions de caractère, dans une personnalité déjà façonnée par la discipline et l'orientation des désirs sensibles ».

⁴⁶ Esso è anche in un certo modo alla base del canone di lettura del cosmo dei dialoghi, che è un canone di virtù, di acquisizione progressiva di esse, e che rinviene nello studio del *Timeo* e del *Parmenide* la riproposizione dell'unità concentrata degli insegnamenti dispiegati precedentemente, cioè in un ciclo di letture legate da una progressione tematica proposto ai più giovani aspiranti platonici, in dieci dialoghi.

⁴⁷ FRAISE, 1974, p. 149: « La notion d'*oikeiotes*, où Platon, dans le *Lysis*, nous fait entrevoir la solution des principaux problèmes, n'est pas sans annoncer certaines analyses de philosophies postérieures, notamment péripatéticienne et stoïcienne. On remarquera tout particulièrement la manière dont *l'oikeiotes*, bien avant de *l'oikeiōsis*, semble fonder une universelle parenté entre les hommes, même si bien peu sont en fait capables de découvrir ce qui les apparente les uns aux autres ».

⁴⁸ I filosofi platonici del secondo secolo dopo Cristo lessero il passo del *Menone* sulla reminiscenza dando grande importanza alla dimensione religiosa della filosofia di Platone, che in molte occasioni si configura come una sfida contro la mancanza di fede dei suoi tempi. Il personaggio di Menone, nel dialogo che porta il suo nome (76e-77a), vuole andarsene via prima che inizino i misteri. Socrate è fortemente polemico verso questo atteggiamento di miscredenza, come sottolinea il bel libro di H. Tarrant, *Recollecting Plato's Meno*, London, Duckworth, 2005, pp. 39-42, nel quale l'autore mostra come, per comprendere la posizione di Platone, debba essere attuata, in contrapposizione al luogo comune che legge la filosofia come passaggio dal *mythos al logos*, una sorta di “re-mitologizzazione” del pensiero.

⁴⁹ L'Ateniese delle *Leggi* dice (836e sgg.) che è necessario osservare quale sia la natura dell'amicizia, della passione e dei cosiddetti amori. Che noi diciamo che il simile ama il suo simile, riguardo a una qualche virtù, e l'uguale il suo uguale, ma diciamo anche che l'indigenza ama la ricchezza, che è di genere opposto: ora quando l'una o l'altra di queste inclinazioni si fanno intense, diamo il nome di amore. L'attrazione che scaturisce dai contrari è terribile e selvaggia e spesso non trova in noi rispondenza, mentre quella che scaturisce dai simili è

Le particelle di un organismo vivente, spiega il *Timeo*, sono circondate dall'organismo stesso *come da un cielo* (ὥσπερ ὑπ' οὐρανοῦ, 81a7-b1). La loro condizione è descritta con il verbo συνίστημι⁵¹: esse “si tengono insieme”, “formano un gruppo”, fin quando qualcosa dall'esterno non crea in quel gruppo una dissoluzione. E allora ecco che le particelle emigrano verso altre particelle, ad esse congeneri, mentre quelle rimaste all'interno, riproducendo anch'esse il movimento dell'universo, riempiono il vuoto che si è prodotto, e se la quantità di particelle che si allontanano è maggiore di quella delle particelle che affluiscono, allora l'organismo nel suo complesso *si consuma*, mentre, quando tale quantità è minore, allora esso *crece*. Esso è giovane quando possiede una forte coesione interna, ma, quando si consuma, non riesce più a rendere simile a sé ciò che viene dall'esterno, e si chiama vecchiaia questa sua condizione (γῆράς τε ὀνομάζεται τὸ πάθος, 81d4).

Nella prospettiva di questo passo del *Timeo* il movimento di ciascuna cosa verso i propri *syngeneis*, all'interno come all'esterno di ogni organismo, ciascuno dei quali sembra riprodurre in scala minore l'universo intero, appare come il ritmo del vivente; e la vecchiaia e la giovinezza, la salute e la malattia le si può giudicare solo a partire da esso: movimento dell'uno e dei molti, ritmo immortale del vivente mortale. Esso è, nel senso più profondo del termine, un movimento naturale, teso a conservare quella proporzione identitaria, quella ordinata distribuzione delle parti, che garantisce la coesione e che accompagna il cosmo fin dalla sua genesi divina. Esso è accompagnato da piacere, perché, spiega Platone, tutto ciò che è contro natura è doloroso (παρὰ φύσιν ἀλγεινόν, 81e1), mentre ciò che avviene secondo natura è fonte di piacere (κατὰ φύσιν μεθ' ἡδονῆς, 81d7). Dunque il movimento del vivente verso il proprio parente e amico, movimento che avviene ad ogni livello dell'essere, dalla più piccola delle particelle interne al corpo umano, fino alle immense migrazioni coloniali, così come il movimento espressivo che consente a un discorso di accompagnare all'espressione ciò che gli è familiare, di farsi esegeta delle cose a cui assomiglia, l'uno come l'altro, sono movimenti naturali, naturali e piacevoli, e sono come una legge di *philia* universale che conserva il vivente accogliendolo presso i suoi simili e proteggendolo dall'oblio e dalla dissoluzione.

dolce e trova tutta la vita rispondenza. Quella che nasce dalla combinazione delle due innanzitutto non è facile da intendersi [...] ed è questa la terza specie d'amore.

⁵⁰ *Timeo* 81a: ἐν τῷ παντὶ παντὸς ἡ φορά γέγονεν, ἦν τὸ συγγενὲς πᾶν φέρεται πρὸς ἑαυτό.

⁵¹ συνεστῶτος, 81b1. συνίστημι ‘mettere insieme’, ‘combinare’ (*Resp.* 412a), ‘compattare’, ‘rinsaldare’, ‘rendere consistente’, ‘coagulare’, ‘associare’, ‘costituire’ (*Tim.* 91a, *Symp.* 186e), ‘istituire’, ‘organizzare’ (*Phaedr.* 269c), ‘comporre’, ‘mettere in contatto’, ‘congiungersi’ (*Tim.* 56b), ‘prendere forma’ (*Tim.* 25a, *Resp.* 546a), ‘assumere consistenza’, ‘fare gruppo’, ‘allearsi’, ‘stabilire un rapporto’, ‘accordarsi’, ‘essere compatto’ (*Tim.* 83a).

L'*anamnesis* di cui si parla nel citato passo del *Menone* non allude, allora, come credeva Vlastos⁵², all'idea che la conoscenza di una proposizione contenga quella di tutte le altre assiomaticamente, né – come sostiene Fine⁵³ – all'idea di una ricerca che può avvenire alla luce di opinioni vere già possedute dall'anima. E non si tratta, nemmeno – come pensa Ebert⁵⁴ – di una metafora, per cui riconoscere che abbiamo dimenticato la verità è il presupposto per ricordare, proprio come riconoscere che non sappiamo è il presupposto per cercare. L'*anamnesis* non consiste neppure – come crede Kahn⁵⁵ – nel riferimento di tutte le percezioni sensibili alle forme, attività umana universale.

Più interessante a me sembra l'interpretazione religiosa di Brisson⁵⁶, che legge il testo platonico letteralmente, e parla dell'*anamnesis* come del ricordo da una vita precedente; e soprattutto l'interpretazione di Gonzales⁵⁷, che collega la sua interpretazione del *Menone* al *Liside*, e pensa che la verità degli enti sia presente nell'anima come tensione verso ciò che ci manca. Lo studioso afferma che possiamo dire che qualcosa propriamente ci manca solo se siamo stati di esso per così dire deprivati (οὐ ὄν ἐνδεῆς ἦ, *Lys.* 221d7) e che possiamo dire di essere stati propriamente deprivati solo di ciò che propriamente ci appartiene, di ciò che ci è caro, di ciò che ci è proprio. Ed ecco che la semantica τοῦ οἰκείου del *Liside* (221e3) diviene consonante con quella del *Menone*⁵⁸ e l'universo platonico appare attraversato dalla *philia* intesa come una forza che lega reciprocamente gli amici, i discorsi ai loro oggetti, ciascuna cosa a se stessa⁵⁹.

Bibliografia

BRISSON, L. Le Commentaire comme prière destine a assurer le salut de l'âme. In : GOULET-CAZÉ, M.-O. (Ed.) *Le Commentaire entre tradition et innovation. Actes du Colloque international de l'institut des traditions textuelles* (Paris et Villejuif 22-25 septembre 1999). Paris : Vrin, 2000, pp. 329-353.

⁵² Cfr. G. Vlastos, *Anamnesis in the Meno*, "Dialogue" IV (1965), p. 159.

⁵³ Cfr. G. Fine, *Inquiry in the Meno*, in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 209.

⁵⁴ Cfr. Th. Ebert, *Plato's Theory of Recollection Reconsidered: An Interpretation of Meno 80a-86c*, "Man and World", VI (1973), pp. 167-168.

⁵⁵ C. Kahn, *On the Philosophical autonomy of platonic Dialogue: the case of Recollection*, in A. N. Michelini (ed.), *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, Leiden-Boston, Brill 2003, pp. 299-312, p. 310.

⁵⁶ L. Brisson, *La Réminiscence dans le Menon (80e-81e) et son Arrière -Plan Religieux*, in J. Trindade Santos (ed.), *Anamnese et Saber*, Lisboa 1999, pp. 23-61.

⁵⁷ F. J. Gonzales, *How is the Thruth of Beings in the Soul? Interpreting Anamnesis by Plato*, "Elenchos" 2007, pp. 275-301.

⁵⁸ Per uno *status quaestionis* sulla teoria della reminiscenza così come essa si configura nel *Menone* cfr. Ferrari, cit., note alle pp. 198-205.

⁵⁹ E – come dice Giamblico – l'anima al corpo, gli dei agli uomini e gli uomini agli dei (cfr. *Vita Pyth.* 69, 39,8–22; 229, 123,7–21).

- BRISSON, L. La réminiscence dans le *Menon* (80e-81e) et son arrière-plan religieux. In : SANTOS, J. G. T. (ed.) *Anamnese et Savoir*. Lisboa 1999, pp. 23-61.
- CARONE, G.R. *Plato's Cosmology and its ethical dimensions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- CASERTANO, G. *L'eterna malattia del discorso. Quattro studi su Platone*. Napoli: Liguori editore, 1991.
- DE PIANO, P. "Gli eroi e la natura demoniaca di Amore: Proclo interprete del *Simposio* 201e-204b". In: TULLI, M.; ERLER, M. *Plato in Symposium. Selected papers from the tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016, pp. 476-482.
- DONINI, P. "Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica." In: ANRW II 36.7, Berlin – New York 1994, 5027-5100, 5061-62.
- EBERT, Th. "Plato's Theory of Recollection Reconsidered: an Interpretation of *Meno* 80a-86c." *Man and World*, 6, 2, 1973, p. 163-181.
- FERRARI, F. "Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo." In: NESCHKE-HENTSCHKE, A. (Hrgb.), *Argumenta in dialogos Platonis*, Teil 1: *Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, Akten des internationalen Symposiums von 27-29 April 2006 im Istituto Svizzero di Roma*. Basel, 2010, 51-76.
- FERRARI, F. "La nascita del platonismo." In: BORRIELLO, M.; VITALI, A. M. (a cura di), *Princeps philosophorum. Platone nell'Occidente tardoantico, medievale e umanistico*. Roma: Città Nuova editrice, 2016, pp. 13-29.
- FINE, G. "Inquiry in the *Meno*." In: Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- FRAISE, J. C. Philia. *La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*. Paris : Vrin, 1974.
- FRONTEROTTA, F. *Platone, Timeo*. Milano: BUR, 2003.
- GIOÈ, A. *Filosofi Medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti*. Napoli: Bibliopolis, 2002, pp. 13-43.
- GONZALEZ, F. J. "Plato's perspectivism." *Plato's Journal*, 16, 2016, pp. 31-48.
- GONZALEZ, F. J. "How is the Truth of Beings in the Soul? Interpreting *Anamnesis* by Plato." *Elenchos*, 28, 2, 2007, pp. 275-301.
- GRITTI, E. *Il vero nel mito*. Roma: Aracne, 2012.
- GRITTI, E. *Proclo. Dialettica, Anima, Esegesi*. Milano: LED, 2008.

- KLEIN, J. *A Commentary on Plato's Meno*. Chicago: Chicago University Press, 1998.
- MARQUES, M. P. *Platão pensador da diferença*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.
- KAHN, C. "On the Philosophical autonomy of platonic Dialogue: the case of Recollection."
In: MICHELINI, A. N. (ed.) *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*. Leiden-Boston: Brill, 2003, pp. 299-312.
- MOTTA, A. *Anonimo, Prolegomeni alla filosofia di Platone*. Roma: Armando Editore, 2014.
- NUCCI, M. *Platone, 'Simposio'*. Torino: Einaudi, 2009.
- PEGONE, E. *Platone, 'Leggi', 'Epinomide', 'Lettere'*. Roma: Newton Compton, 2005.
- PETRUCCI, F. M. *Platone, 'Gorgia'*. Torino: Einaudi, 2014.
- PROCLUS, *Commentary on Plato's Timaeus*. Vol. I, book 1: *Proclus on the Socratic State and Atlantis*. Translated with an Introduction and Notes by H. Tarrant. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- RUNIA, D. T.; SHARE, M. *Proclus, Commentary on Plato's Timaeus*. Book 2: *Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- TARRANT, H. *Recollecting Plato's Meno*. London: Duckworth, 2005.
- VLASTOS, G. "Anamnesis in the Meno: Part One: The Data of the Theory." *Dialogue*, 4, 2, 1965, p. 143-167.
- WATERFIELD, R. *'Timaeus' and 'Critias'* Introd. A. Gregory. Oxford: Oxford University Press, 2009.