

ha condotto su Platone (delle cui opere dimostra una singolare conoscenza) sono quasi sempre riconducibili allo sforzo dell'autore « to crack puzzles in Plato » (p. VII). Sottolineerei, soprattutto, quella sorta di disponibilità mentale (alla quale ci ha disabituatedi la cultura di lingua tedesca) a cogliere, oltre che il senso generale del pensiero platonico storicamente individuato, anche gli aspetti di quel pensiero che alla sensibilità moderna appaiono o possono apparire aporetici. Anche quanti si accostano a Platone (e agli autori antichi) non con criteri storico-filologici, ma con gli attuali metodi dell'ermeneutica filosofica troveranno in questo libro spunti e applicazioni metodologiche stimolanti. In ogni caso, il Platone del Vlastos è un Platone che ha ancora molto da dire, a diversi livelli, all'uomo di oggi, sia in modo positivo, sia per contrasto dialettico, ossia anche quando le soluzioni da lui prospettate risultano parziali e incomplete.

FRANCESCO SARRI

M. LUALDI, *Il problema della « philia » e il « Liside » platonico*, Prefazione di G. REALE, « Scienze umane », 31, Celuc, Milano 1974. Un volume di pp. 156.

Il presente volume, che è frutto di un impegno serio e intelligente, intende presentare al lettore una puntuale esegesi filosofica del *Liside* platonico sorretta da un completo *status quaestionis* degli studi sul medesimo. Sotto entrambi gli aspetti esso merita di essere segnalato allo studioso di Platone.

Per quanto riguarda l'esegesi, l'autrice dimostra che il dialogo, nonostante le molteplici aporie che ne scandiscono le tappe dialettiche e nonostante l'esito aporetico, giunge ad una positiva determinazione dell'essenza dell'amicizia. Essa risulta essere una sorta di *rapporto interpersonale in vista del Bene* e, dunque, tensione verso l'assoluto e ansia del trascendente. A questa conclusione la Lualdi perviene attraverso l'analisi di struttura dell'opera, dalla quale emerge la specifica portata della platonica idea di *philia* e, soprattutto, resta definito il rapporto tra *philia* ed *eros* e tra i loro rispettivi ambiti.

La prima parte del dialogo (203a-210e) ha la funzione di additare due valenze della *philia*, ossia la sua valenza pedagogica e quella razionale. Infatti, Socrate, come esperto nelle cose d'amore, viene decisamente presentato in veste di educatore e dimostra, successivamente, che la sapienza e la conoscenza stanno alla radice di ogni vero rapporto di amicizia.

In ciò che segue (211a-216b) Platone dimostra sistematicamente che non è possibile cogliere l'essenza della *philia* sulla base della tradizione poetica e filosofica precedente. In primo luogo, non è possibile coglierla con gli strumenti propagandati dai Sofisti (a questo proposito il filosofo mette in mostra le sue abilità eristiche, ricorrendo a sottili anfibolie e all'uso ambiguo, ora attivo ora passivo, dell'aggettivo *philos*). Ma, neppure la tesi empedoclea, che l'amico sia amico del suo simile, e quella opposta, che l'amico sia amico del suo dissimile, entrambe proposte dai poeti e dai pensatori naturalisti, valgono a dar ragione della *philia* e, anzi, si rivelano a questo scopo insufficienti ed aleatorie. Tuttavia, nonostante le conclusioni negative, Platone guadagna in questa prima fase del dialogo una precisa convinzione, ossia che l'amicizia, ove si dia, deve necessariamente essere *philia* di un bene.

La seconda parte del dialogo (216c-220b), pur procedendo attraverso successivi scacchi dialettici, è, in realtà, assai pregna di guadagni speculativi.

Innanzitutto, Platone introduce, presentandola come una divinazione di Socrate, la figura filosofica dell'*intermediario* (il *Simposio* la chiamerà *μεταξύ*) sottesa dall'ipotesi che il *nè buono nè cattivo* possa essere amico di ciò che è buono (sul concetto di intermediario cfr. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1968<sup>3</sup>, trad. it.

*La teoria platonica dell'amore*, Milano 1973, specialmente pp. 150 ss.). Quindi, ravvisa la causa che spinge a divenire amici del bene nella *presenza del male* (κακοῦ παρουσία) nell'intermediario intesa in modo accidentale, ossia come imperfetta presenza del bene che aspira al Bene nella sua perfezione. Da questa pagina il filosofo emerge come la più alta incarnazione dell'amico: egli non è né sapiente né ignorante e, dunque, è in posizione di medietà; ma egli aspira anche alla sapienza (= bene), perché non la possiede, spinto dall'ignoranza (= male) che è presente in lui.

Ma, se la κακοῦ παρουσία è causa efficiente dell'amicizia, la causa finale, ossia la meta a cui l'amicizia tende, è il πρῶτον φίλον o *amico supremo identificato con il Bene*. A questo punto siamo nel cuore speculativo del *Liside*, che ci rivela la natura profonda della *philia* platonica. A differenza dell'amicizia socratica che rimaneva, per così dire, sul piano semplicemente orizzontale dei rapporti umani (cfr. M. Schiavone, *Il problema dell'amore nel mondo greco*. I, *Platone*, Milano 1965, pp. 167-172; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, I, Milano 1975, pp. 332-333), l'amicizia platonica si aggancia al trascendente, al metempirico e al soprasensibile come fondamento e condizione dell'amicizia terrena. La « seconda navigazione » è, dunque, anche in questo caso, l'elemento risolutivo dell'indagine (cfr. G. Reale, *Storia...*, cit., II, pp. 153-154).

Il dialogo si conclude aporeticamente dopo la discussione del concetto di οὐκείον (220c-223b), che l'autrice intende come la parentela o la tangenza che l'uomo intrattiene a livello ontologico con il Bene e che, a livello gnoseologico, gli consente di appetirlo.

Da quanto si è detto balzano evidentissime le affinità del *Liside* con il *Simposio* e con il *Fedro*. Non c'è da stupirsi, dunque, se il maggior interprete moderno dell'erotica platonica, Léon Robin, abbia celebrato nel *Liside*, nel *Simposio* e nel *Fedro* la trilogia platonica dell'amore (altri, come il Turolla e lo Schiavone, a questi dialoghi vorrebbero aggiungere il *Carmide*). Senza dubbio, molto di vero c'è nella tesi del platonista francese. Infatti, l'amore, come l'amicizia, non nasce tra simili; l'amore, come l'amicizia, non nasce tra contrari; l'amore è realtà demoniaca come l'amicizia è realtà intermediaria; l'amore, come l'amicizia, tende al soprasensibile; l'amore, come l'amicizia, è desiderio di ciò che ci manca e che è οὐκείον alla nostra natura.

Ebbene, stanti le molteplici tangenze che intercorrono tra *eros* e *philia*, la Lualdi dimostra, sulla base dell'esame della letteratura critica, che i due concetti non possono tuttavia essere interamente sovrapposti o confusi l'uno con l'altro. La *philia*, infatti, è caratterizzata da una *sporgenza della componente razionale* (si ricordi il nesso tra φίλια e σοφία stabilito all'inizio del dialogo), laddove l'*eros* è, invece, caratterizzato da una *sporgenza della componente passionale e sensuale* (si ricordi la « divina mania d'amore » di cui si parla in *Phaedr.*, 244a ss.). Scrive a questo proposito l'autrice: « *Eros* e *philia* non sono identici né sinonimi, sebbene vi siano tra essi numerosi punti di contatto. Se è vero, da una parte, che entrambe le realtà che essi indicano implicano un preciso rapporto rispetto al bene, d'altro lato, la *philia* risulta racchiudere in sé, in misura maggiore che non l'*eros*, un carattere di razionalità » (p. 59). Il *Liside* non è, dunque, (o non è semplicemente) un « satellite » del *Simposio*, secondo una fortunata definizione di Theodor Gomperz, ma è un dialogo autonomo nella misura in cui l'oggetto della sua ricerca è realmente diverso da quello posto al centro della riflessione in altri dialoghi.

L'analisi del *Liside* e la precisa caratterizzazione del suo ambito filosofico consentono all'autrice di prendere le distanze da quegli studiosi che vorrebbero spostare la composizione del dialogo all'epoca del *Simposio* (o addirittura, del *Parmenide*!) e di pronunciarsi a favore della composizione precoce: « Il *Liside* si deve a buon diritto far rientrare nel gruppo dei dialoghi giovanili, non solo per ragioni di concordanza stilistica o per affinità di carattere letterario con altri dialoghi dello stesso periodo (...), ma anche e soprattutto per l'andamento del pensiero, per il taglio filosofico, per il pullulare di intuizioni, fenomeno comune, appunto, alla maggior parte dei dialoghi giovanili. Il *Liside* è, dunque, da riavvicinare al *Carmide* più che al *Simposio* » (p. 36).

Oltre che per l'equilibrio delle conclusioni, il lavoro della Lualdi si impone all'attenzione dello studioso per aver preso in esame, sistematicamente, tutta la lette-

ratura critica del nostro secolo concernente in modo specifico il dialogo e i problemi da esso sollevati. Il lettore ha così a sua disposizione un panorama non solo esauriente, ma completo delle varie interpretazioni generali dell'opera e una minuta rassegna dei giudizi espressi sull'autenticità e la cronologia, oltre che sulle singole parti del dialogo. Tutto il complesso lavoro di erudizione si trova, inoltre, schedato alla fine del volume sotto forma di repertorio bibliografico ragionato (pp. 143-156). Il contributo dato dall'autrice è, dunque, anche per questo verso, assai prezioso, se è vero, come è vero, che « lo studioso di Platone, oggi, si trova nella impossibilità di leggere tutto al ritmo in cui si pubblica; la letteratura platonica, specie se la si vuole considerare e seguire nelle sue molteplici direttive, proposte e conclusioni, minaccia davvero di sfuggire alla possibilità di essere unitariamente dominata » (G. Reale, *Platone*, in *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di V. Mathieu, I, Brescia 1974, p. 186). In queste condizioni, sono proprio i lavori come questo della Lualdi che debbono essere incoraggiati e salutati con il dovuto riconoscimento della fatica che comportano.

FRANCESCO SARRI

L. NOUSSAN-LETTY, *Spekulatives Denken in Platons Frühschriften. Apologie und Kriton*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1974. Un volume di pp. 246.

Nel passato sia l'*Apologia* che il *Critone* di Platone furono prevalentemente studiati come documenti socratici e, anzi, furono ritenuti, con diverse motivazioni, le fonti socratiche per eccellenza. Si comprende, dunque, perché, dal momento in cui si rivelò in modo incontrovertibile la loro appartenenza alla compagine della *Sokratesdichtung*, gli studiosi abbiano assunto di fronte a queste due opere atteggiamenti e posizioni critiche diverse.

Un primo gruppo si è messo, per così dire, in posizione d'attesa, ossia ha cessato di studiarle in sé e per sé, ritenendo che la soluzione del problema da esse posto dipendesse in tutto o in gran parte dalla soluzione del problema socratico in generale. Un secondo gruppo ha sostanzialmente approfondito la tesi della loro « poeticità », motivandola diversamente e da particolari punti di vista. Un ultimo gruppo, infine, sollecitato da talune aperture della letteratura critica precedente (cfr. soprattutto E. Wolff, *Platos Apologie*, Berlin 1929), ma finora scarsamente valorizzate, ha battuto una strada nuova. Esso ha cercato di leggere l'*Apologia* e il *Critone* non più in funzione di Socrate, ma in funzione di Platone e del pensiero platonico ed ha cercato di sfatare il radicato pregiudizio per cui questi scritti sarebbero privi di contenuto filosofico (per le indicazioni bibliografiche cfr. il nostro *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, Roma 1975, II, pp. 144 ss.).

All'approfondimento di questa linea esegetica, ma in una prospettiva del tutto particolare, è dedicato, appunto, il volume di Noussan-Letty, nel quale convergono alcuni saggi analitici pubblicati dall'autore in riviste di lingua spagnola. Lo studioso argentino si è riproposto di dimostrare quanto segue:

a) L'*Apologia* e il *Critone* sono opere decisamente filosofiche: « ...die Texte an sich selbst philosophische Texte im strengsten Sinne des Wortes sind » (p. 5).

b) Esse presentano una loro intrinseca affinità filosofica: « Die Texte widersprechen sich nicht, zwischen ihnen besteht ein inneres, thematisches und notwendiges Verhältnis » (p. 229).

Vediamo brevemente come lo studioso persegue in concreto questo duplice obiettivo.

Il nucleo speculativo dell'*Apologia* viene additato nella narrazione dell'oracolo di Apollo. Il responso della Pizia, nell'economia generale dell'opera, si configura, secondo l'autore, come una *domanda*, che, in quanto tale, postula una *risposta*. La lunga replica