

## UNA METAFORA FRA FILOSOFIA E FILOLOGIA: ΓΝΗΣΙΟΣ Ε ΝΟΘΟΣ\*

I filologi alessandrini svilupparono presto un organico insieme di termini atto a designare le categorie degli scritti autentici, spuri e di paternità incerta. Se per gli scritti di paternità incerta troviamo espressioni quali ἀμφίβολα, ἀμφιβαλλόμενα, ἀμφιδοξούμενα, δισταζόμενα, per gli autentici e gli spuri ha larga diffusione una metafora: γνήσια e νόθα, scritti quali figli legittimi o bastardi. Conserva ad esempio tracce di tale classificazione uno scolio al verso 841 dell'*Aiace* di Sofocle, sebbene lo scoliasta riferisca qui l'immagine ad alcuni versi, da espungere, e non alla totalità di uno scritto: ταῦτα νενοθεῦσθαι φασιν ὑποβληθέντα πρὸς σαφήνειαν τῶν λεγομένων<sup>1</sup>. La metafora risolse con ogni probabilità i problemi di lessico che si proponevano ai filologi alessandrini nella costruzione degli strumenti, anche semantici, di una scienza in fondo nuova, quantomeno per il suo carattere di sistematicità<sup>2</sup>. Da un'analisi della lessicografia è semplice inferire la diffusione della metafora nei testi eruditi, laddove la questione dell'autenticità di un'opera era discussa. Per tutti basti citare Arpocrazione, che usa la formula εἰ γνήσιος 94 volte per designare l'autenticità postulata di un'orazione. È nota la dipendenza di Arpocrazione da fonti ottime, come Aristofane di Bisanzio, Aristarco e Didimo.

Con tali presupposti, stupisce la situazione in Diogene Laerzio, che affronta la questione della paternità degli scritti filosofici in modo sistematico per ogni βίος, ma usa la metafora per designare scritti autentici o spuri solo raramente: γνήσιος è presente in nove casi ma solo in due è attribuito a scritti per indicarne l'autenticità, νόθος ha solo due ricorrenze, sempre per la non autenticità. Siamo in grado d'isolare solo quattro casi in cui agisce la metafora degli scritti come figli legittimi o bastardi dell'autore, probabilmente canonica già per gli alessandrini. Deve dunque sorprendere che venga recepita in modo così scarso una metafora impiegata con frequenza dai filologi alessandrini per designare l'autenticità o meno delle attribuzioni degli scritti raccolti nella Biblioteca e sottoposti ad attento vaglio per il progetto di riduzione a catalogo del patri-

---

\* Queste pagine devono al Professor Antonio Carlini, al Professor Michael Erler e al Professor Mauro Tulli sia la scintilla che le ha fatte nascere, sia l'ausilio concreto che le ha migliorate: li ringrazio di cuore.

<sup>1</sup> Purtroppo, come nota W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, München 1971, 122 n. 1, lo scolio tace l'identità del grammatico autore dell'intervento sul testo di Sofocle.

<sup>2</sup> Cf. R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, Oxford 1968, trad. it. Napoli 1973, 215 n. 35.

monio letterario del passato. La domanda alla quale queste pagine tenteranno di fornire una risposta possibile riguarda l'origine della metafora: un'ipotesi sulle cause che ne provocarono la presenza limitata in Diogene Laerzio sarà conseguenza del nostro tentativo.

Prendiamo le mosse dai passi di Diogene Laerzio in cui l'uso di γνήσιος e νόθος è legato alla questione dell'autenticità. Il primo che terremo in considerazione è contenuto nel II libro (105, 10–14):

Διαλόγους δὲ συνέγραψε γνησίους μὲν Ζώπυρον, Σίμωνα, καὶ δισταζόμενον Νικίαν, Μήδειον, ὃν φασὶ τινες Αἰσχίνου, οἱ δὲ Πολυαίνου· Ἀντίμαχον ἢ Πρεσβύτην· καὶ οὗτος δισταζέται· σκυτικὸς λόγους· καὶ τούτους τινες Αἰσχίνου φασίν.

È il βίος di Fedone, discepolo di Socrate, personaggio dell'omonimo dialogo di Platone<sup>3</sup>. Seguendo il suo schema consueto, Diogene Laerzio, dopo la cronaca della vita di Fedone, si occupa della sua produzione. Fra i dialoghi di Fedone menzionati, lo *Zopiri* e il *Simone* sono dichiarati di autenticità sicura, γνήσιοι, mentre il *Nicia*, il *Medio* e l'*Antimaco* dubbi, δισταζόμενοι. Per il *Medio*, Diogene Laerzio offre anche due ipotesi alternative, Eschine o Polieno, senza specificarne le fonti (τινες ... οἱ δέ)<sup>4</sup>. Il contesto della prima ricorrenza di γνήσιος è quindi ben preciso: un elenco della produzione di Fedone, al servizio del quale Diogene, o la sua fonte, usa la metafora dei figli legittimi per designare la sicura paternità.

Passiamo ora ad un altro dei passi, ancora dal II libro (124, 4–17):

Γλαύκων Ἀθηναῖος· καὶ τούτου φέρονται ἐν ἐνὶ διαλόγοι ἐννεα· Φειδύλος, Εὐριπίδης, Ἀμύντιχος, Εὐθίας, Λυσιθείδης, Ἀριστοφάνης, Κέφαλος, Ἀναξίφημος, Μενέξενος. Φέρονται καὶ ἄλλοι δύο καὶ τριάκοντα, οἱ νοθεύονται.

A differenza di quanto ha fatto per Fedone, Diogene Laerzio contrae qui al massimo la sezione sulla vita di Glaucone, il personaggio della *Repubblica*, discepolo di Socrate, fratello di Platone, tanto che la biografia coincide, esauendosi, con l'aggettivo Ἀθηναῖος. La discussione sugli scritti di Glaucone è al contrario più diffusa: Diogene offre un elenco dei nove dialoghi al suo tempo conservati senza nessun dubbio sotto il nome di Glaucone e nota come altri 32 siano invece considerati spuri, οἱ νοθεύονται.

Il verbo νοθεύω rivela dunque un'accezione tecnica in merito al problema dell'autenticità, insieme all'aggettivo γνήσιος, già dopo la rassegna di questi due passi.

<sup>3</sup> Cf. G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae* IV, Napoli 1990, 115–127.

<sup>4</sup> È certo che il nome del dialogo debba essere corretto in Μήδειος, nome proprio attico, su proposta di W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig 1906, 30 n. 158, accettata da M. Gigante, *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, Roma/Bari 1998, 485 n. 274.

Torneremo su questi due passi, ma ricordiamo già ora la peculiarità che ha il II libro per le fonti dalle quali Diogene Laerzio dipende per la sua ricostruzione: gli autori più citati nel corso degli altri βίοι, specie gli scrittori di Διαδοχαί come Sozione<sup>5</sup>, nel II libro sono taciuti o menzionati in modo occasionale. La spiegazione per lo più elaborata dalla critica postula qui un rapporto con fonti dotate di maggiore affidabilità, fonti vicine all'ambiente di Socrate<sup>6</sup>. Vedremo quale importante ruolo questo dato possa poi avere ai fini dell'ipotesi che le nostre pagine sostengono.

Per incontrare la presenza congiunta dei due termini è necessario aprire il III libro, in particolare i capitoli relativi agli scritti di Platone (57, 1–6 e 62, 13–17):

Εἰςὶ τοίνυν, φησίν, οἱ πάντες αὐτῶ γνήσιοι διάλογοι ἔξ καὶ πενήκοντα, τῆς μὲν Πολιτείας εἰς δέκα διαιρουμένης ... τῶν δὲ Νόμων εἰς δυοκαίδεκα.

Νοθεύονται δὲ τῶν διαλόγων ὁμολογουμένως Μίδων ἢ Ἴπποτρόφος, Ἐρυξίας ἢ Ἐρασίστρατος, Ἀλκυών, Ἀκέφαλοι, Σίσυφος, Ἀξίохος, Φαίακες, Δημόδοκος, Χελιδών, Ἐβδόμη, Ἐπιμενίδης.

Registriamo sin d'ora la corrispondenza fra le forme grammaticali dei due elementi della metafora, aggettivale per γνήσιος e verbale per νοθεύω, nel capitolo che riguarda gli scritti di Platone, nel capitolo su Fedone e nel capitolo su Glaucone. Registriamo quindi la presenza nel III libro di una reminiscenza delle forme del II, per di più in discorsi strettamente connessi sugli scritti di Platone, o sugli scritti di Fedone e Glaucone, l'uno e l'altro discepolo diretto di Socrate.

Al di là di questi tre luoghi, Diogene Laerzio affronta di frequente la questione dell'autenticità degli scritti, ma rinunciando sempre all'impiego di γνήσιος e νόθος. Nella sezione che chiude il capitolo dedicato a Socrate nel II libro è conservato il giudizio di Panezio in merito all'autenticità dei dialoghi socratici (64, 1–5):

Πάντων μέντοι τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων Παναίτιος ἀληθεῖς εἶναι δοκεῖ τοὺς Πλάτωνος, Ξενοφάντος, Ἀντισθένης, Αἰσχίνου, <Ἀριστίππου> διστάζει δὲ περὶ τῶν Φαίδωνος καὶ Εὐκλείδου, τοὺς δὲ ἄλλους ἀναιρεῖ πάντας.

Panezio distingue quindi, nell'ambito della produzione di dialoghi socratici, fra scritti autentici, ad esempio i dialoghi di Platone, e scritti spuri. Per gli autentici sceglie il

<sup>5</sup> Cf. F. Aronadio, Due fonti laerziane: Sozione e Demetrio di Magnesia, in: Elenchos 11, 1990, 203–235.

<sup>6</sup> Un ambiente popolato di intellettuali non inseribili in uno schema di successioni. Cf. G. Giannantoni, Socrate e i Socratici in Diogene Laerzio, in: Elenchos 7, 1986, 185–216.

termine ἀληθεῖς, per gli spuri Diogene Laerzio conserva il verbo ἀναιρεῖ. L'assenza sia di γνήσιος sia di νόθος appare di particolare rilievo in merito a Platone, perché in contrasto con la sezione sugli scritti di Platone nel III libro, dove al contrario la discussione sull'autenticità poggia su γνήσιος e νόθος.

Ancora nel capitolo del IX libro relativo a Democrito, dopo la rassegna dei titoli delle opere, Diogene Laerzio dà notizia di altri scritti, dei quali ha taciuto nella lista di titoli che precede (49, 15–17):

Τὰ δ' ἄλλα, ὅσα τινὲς ἀναφέρουσιν εἰς αὐτόν, τὰ μὲν ἐκ τῶν αὐτοῦ διεσκευάσται, τὰ δ' ὁμολογουμένως ἐστὶν ἀλλότρια.

Fra le opere erroneamente attribuite a Democrito, alcune sono compilazioni dai suoi scritti, altre sono, con il consenso di tutti, da considerarsi spurie. In quest'ultima occasione Diogene Laerzio usa il termine ἀλλότρια e rinuncia a γνήσια. Di nuovo, di fronte alla questione dell'autenticità, Diogene Laerzio, o la sua fonte, usa termini diversi da γνήσιος e νόθος, in contrasto con la scelta fatta per le sezioni su Fedone, Glaucone, Platone.

A costituire un problema, come anche gli ultimi esempi in negativo hanno mostrato, è quindi la discrepanza fra la situazione che troviamo in Diogene Laerzio e la situazione che troviamo nella lessicografia, ad esempio in Arpocrazione, documento fedele dell'attività dei filologi alessandrini. In altre parole, perché Diogene Laerzio usa la metafora solo per gli scritti di Fedone, Glaucone e Platone, quando la metafora era già canonica per i filologi alessandrini?

I dati sinora raccolti sembrano condurre verso un'ipotesi, la più economica, di soluzione dell'aporia: Diogene ricorre a fonti diverse per gli scritti di Fedone, Glaucone, Platone rispetto a quanto fa per le sezioni corrispondenti degli altri filosofi. Tali fonti offrono la metafora e si distinguono per questo dal resto della storiografia che Diogene Laerzio segue per le *Vite*. Ci muoveremo in questa direzione. Tenteremo in particolare di ricostruire la presenza di γνήσιος e νόθος prima di Diogene Laerzio: ripercorrendo la vicenda dei due termini riusciremo forse a sciogliere la difficoltà in merito alla situazione in Diogene Laerzio.

I due termini sono entrambi già in Omero, ma sempre con accezione concreta: esprimono il rapporto dei figli nei confronti del padre, legittimi e non legittimi. Fra i molti passi ne proponiamo due con funzione paradigmatica. Nell'XI dell'*Iliade*, Agamemnone, nella prima parte della sua ἀριστεία, uccide due dei figli di Priamo, Iso e Antifo: il primo è qualificato come νόθος, il secondo come γνήσιος (102)<sup>7</sup>. Nel XIV

<sup>7</sup> I νόθοι sono relativamente numerosi fra i Troiani: Democoonte (IV 499), Doruclò (XI 490), Medesicaste (XIII 173), Cebrione (XVI 738). Fra gli Achei sono figli illegittimi, νόθοι, Teucro (VIII 284) e Medone (II 727).

dell'*Odissea* Odisseo inganna Eumeo con il falso racconto delle sue origini cretesi: sostiene di essere il figlio illegittimo di un uomo molto ricco, il quale aveva numerosi figli legittimi, γνήσιοι (202–203).

L'uso non concreto dei due termini affiora per la prima volta nella lirica corale: nel IX epinicio Bacchilide parla di "inni γνήσιοι", con allusione evidente alla propria produzione letteraria (83). L'immagine sottende una rivendicazione di veridicità: gli inni sono in rapporto palese con l'ἀλάθεια (85), condizione indispensabile perché il "gioco delle Muse" sopravviva nel tempo (86–87). Bacchilide afferma quindi di cantare il "vero", garantendo così l'immortalità sia alla propria produzione letteraria sia alla memoria del laudando<sup>8</sup>. Una linea di pensiero analoga, seppur priva dell'implicazione letteraria palese in Bacchilide, è presente in Pindaro. La *II Olimpica*, dedicata al trionfo con il carro di Terone di Agrigento, si apre, dopo il proemio, con una lode dei "padri" di Terone, i fondatori della città: il tempo veglierà su di loro, aggiungendo ricchezza e χάρις alle loro "innate virtù", γνησίαις ἐπ' ἀρεταῖς (11). Di nuovo quindi un uso di γνήσιος con valore non concreto: l'ἀρετή degli antenati di Terone poggia su una catena generazionale, garanzia di autenticità. Siamo così già avviati verso la metafora presente in Diogene Laerzio, anche se la distanza dall'accezione concreta, l'accezione di Omero, non è a ben vedere molto ampia, se non si dimentica il ruolo che in Bacchilide e in Pindaro gioca il valore aristocratico della "buona discendenza" di sangue.

In margine a questa sezione merita certo attenzione un passo di Aristofane, nelle *Nuvole*, dove la critica ha visto l'origine dell'immagine degli scritti come figli dell'autore<sup>9</sup>. All'interno della parabasi (530–539) Aristofane raffigura se stesso come una παρθένοσ, la quale di necessità ha dovuto abbandonare un παῖς illegittimo che, trovato poi da un'altra donna, è stato affidato alle cure pubbliche. Il riferimento forse è ai Δαιταλῆς, commedia che Aristofane, pur essendone l'autore, non rivendicò come διδάσκαλος ma affidò a Callistrato (Test. a Cassio = *Anon. De com.* 9, 38 Koster)<sup>10</sup>. Se l'immagine appare qui già matura, è giusto dare peso all'assenza, decisiva per il nostro tentativo in merito a Diogene Laerzio, sia di γνήσιος sia di νόθος, intorno ai quali la metafora si svilupperà. Pur considerando il passo di Aristofane come un contributo alla nascita dell'immagine, il punto di svolta che conduce all'uso tecnico della coppia di termini va cercato altrove.

Per il trascinamento definitivo verso l'uso non concreto è necessario attendere sino a Platone, che recepisce i due termini dalla tradizione per inserirli ben presto in un altro

<sup>8</sup> Cf. H. Maehler, *Die Lieder des Bakchylides II*, Leiden 1982, 172. Per il parallelo *Wahrheitsmotiv* in Pindaro, cf. E.L. Bundy, *Studia Pindarica II*, Berkeley/Los Angeles 1962, 65.

<sup>9</sup> Cf. W. Speyer, op. cit. (n. 1), 16 n. 5.

<sup>10</sup> Cf., per la discussione sul problema dei Δαιταλῆς in scena, A.C. Cassio, *Aristofane. I banchettanti*. Frammenti, Pisa 1977, 19–20. Sull'intero passo delle *Nuvole*, analisi di K.J. Dover, *Aristophanes. Clouds*, Oxford 1968, 167.

campo semantico, creando una metafora con possibilità molteplici<sup>11</sup>. Nei dialoghi la presenza della coppia γνήσιος e νόθος è frequente. Rinunciamo qui a seguire un ipotetico sviluppo cronologico interno a Platone, perchè la critica non è concorde nell'individuare una successione sicura fra i dialoghi che osserveremo. Avviamo dunque la rassegna con alcuni luoghi della *Repubblica* in cui la metafora è profondamente rivisitata e arricchita. Sia nel VI sia nel VII libro, la coppia γνήσιος e νόθος è impiegata in modo coerente in occasione di argomenti fra loro contigui, se non coincidenti: è possibile parlare già qui di uso sistematico della metafora e, per l'uno e l'altro termine, di accezione "tecnica". Il VI libro si apre con l'espansione di un argomento già introdotto alla fine del V: la necessità di porre i filosofi a capo della città<sup>12</sup>. Qui Socrate delinea per i filosofi un ritratto teso a giustificare tale necessità (484a1–487b1). Ma ben presto Adimanto interrompe il discorso: mentre sul piano speculativo nessuno, come sempre accade, sarebbe in grado di opporre obiezioni valide a ciò che Socrate sostiene, nella prassi appare a tutti chiaro che i più ritengono i filosofi del tutto inutili per la città. Da ciò scaturisce l'obiezione più forte contro l'idea di Socrate (487b1–e3). La risposta occupa una lunga sezione (487e4–496a11), all'interno della quale Platone offre il celebre paragone fra la città e la nave (488a7–489a2)<sup>13</sup>: Socrate vuol dimostrare che la causa del discredito di cui soffrono i filosofi è solo lo stato di decadenza in cui la ricerca giace. La ricerca degenera perchè dominata dai falsi sapienti e Socrate denuncia la loro abitudine di ammettere al processo di παιδεία giovani non degni per natura. La ricerca è delineata da Socrate quale donna orfana dei parenti legittimi: chi per natura sarebbe in grado di dedicarsi alla ricerca è preda di uomini non degni che deturpano l'anima dei discepoli (495b8–c6), è preda di fabbricanti volgari, da poco arricchiti, che sposano la figlia del padrone in povertà e senza pretendenti (495e4–8)<sup>14</sup>. E dal matrimonio contro natura di necessità discendono figli νόθοι, non in grado di produrre alcun concetto genuino, in buon rapporto con la verità (496a2–10):

<sup>11</sup> Il contributo della commedia per lo sviluppo della metafora, pur non decisivo, non è comunque da sottovalutare, tanto più che Platone condivide con la commedia, specie con Aristofane, temi, scelte lessicali, riflessioni di teoria letteraria, situazioni drammatiche: cf. A.W. Nightingale, *Genres in Dialogue*, Cambridge 1995, 172–192.

<sup>12</sup> In questa occasione, nel formulare il concetto dei filosofi-re come unica via per spezzare i mali dello stato, Socrate prevede due soluzioni: o i filosofi giungono al governo della città o i re iniziano a sviluppare un processo di ricerca da filosofi, secondo correttezza (473c11–e5). Per esprimere tale correttezza, Socrate impiega l'avverbio γνησίως (473c11–d2): ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς.

<sup>13</sup> Sull'intera sezione cf. S. Gastaldi, L'allegoria della nave nonché F. de Luise/G. Farietti, *Il filosofo selvatico*, in: M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica*, V, Napoli 2003, 186–216 e 217–251.

<sup>14</sup> L'immagine dell'*unwürdige Bräutigam* è associata ai valori tradizionali dei rapporti familiari nella cultura aristocratica da T.A. Szlezák, *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, Sankt Augustin 2003, trad. it. Brescia 2003, 45–49.

Ποῖ' ἄττα οὖν εἰκὸς γεννᾶν τοὺς τοιούτους; οὐ νόθα καὶ φαῦλα;  
 – Πολλὴ ἀνάγκη. – Τί δέ; τοὺς ἀναξίους παιδεύσεως, ὅταν αὐτῇ  
 πλησιάζοντες ὁμιλῶσι μὴ κατ' ἀξίαν, ποῖ' ἄττα φῶμεν γεννᾶν  
 διανοήματά τε καὶ δόξας; ἄρ' οὐχ ὡς ἀληθῶς προσήκοντα ἀκοῦ-  
 σαι σοφίσματα, καὶ οὐδὲν γνήσιον οὐδὲ φρονήσεως [ἄξιον] ἀλη-  
 θινῆς ἐχόμενον; – Παντελῶς μὲν οὖν, ἔφη.

Ancora nel VII libro, la metafora torna in due occasioni e poggia sempre sull'uno e sull'altro termine. Il percorso di παιδεία che il discepolo deve compiere si articola in apprendimento della matematica (521c1–527c11), dell'astronomia (527d1–531c4) e della dialettica (531c9–541b5). Quest'ultima è al culmine: solo la dialettica permette di raggiungere la conoscenza del vero essere (533a8–10). Affermata la superiorità della dialettica (534e2–535a1), prima di trattare della prassi del suo insegnamento, è necessario per Platone stabilire chi è adatto ad essere avviato a questa scienza, elitaria per eccellenza e asperità. Ai discepoli si richiederà in particolare acume, facilità d'apprendimento (535b5–6), ottime capacità mnemoniche, φιλοπονία (535c1–2)<sup>15</sup>. L'errore responsabile della decadenza nella ricerca coincide con il mancato riconoscimento delle qualità di natura, il cui possesso è invece indispensabile per un'autentica παιδεία. Chi non è legittimo per natura non deve certo accedere al cammino dei filosofi (535c6–9):

Τὸ γοῦν νῦν ἀμάρτημα, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἡ ἀτιμία φιλοσοφία διὰ  
 ταῦτα προσπέπτωκεν, ὃ καὶ πρότερον εἶπον, ὅτι οὐ κατ' ἀξίαν  
 αὐτῆς ἄπτονται· οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἄπεσθαι, ἀλλὰ γνησίους.

Poco dopo Platone ribadisce le qualità necessarie alle ψυχαί dei filosofi. Per la salute della città è indispensabile distinguere, senza errore, chi ha un rapporto con l'ἀρετή da chi non lo ha, pena il rischio di affidare ruoli decisivi a chi, per sua natura, non è in grado di svolgerli (536a2–7):

Καὶ πρὸς σωφροσύνην, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἀνδρείαν καὶ μεγαλοπρέ-  
 πειαν καὶ πάντα τὰ τῆς ἀρετῆς μέρη οὐχ ἥκιστα δεῖ φυλάττειν  
 τὸν νόθον τε καὶ τὸν γνήσιον. ὅταν γὰρ τις μὴ ἐπίστηται πάντη  
 τὰ τοιαῦτα σκοπεῖν καὶ ἰδιώτης καὶ πόλις, λανθάνουσι χωλοῖς  
 τε καὶ νόθοις χρώμενοι πρὸς ὅτι ἂν τύχωσι τούτων, οἱ μὲν φί-  
 λοις, οἱ δὲ ἄρχουσι.

Socrate qui esprime l'esigenza di distinguere fra le ψυχαί: alcune sono in rapporto legittimo con l'ἀρετή o con singole sue componenti, altre no. Solo alle prime sarà con-

<sup>15</sup> Parole in corrispondenza piena con l'analogo ritratto del buon discepolo nelle *Lettera VII* (340c1. d4–6; 344a2–c1).

cessa l'educazione dei filosofi e la possibilità di essere poi a capo della città da fondare. Torna ora l'immagine di Pindaro, l'immagine delle ἀρεταὶ γνησίαι, arricchita però del significato che scaturisce dall'idea nuova di ἀρετὴ individuata da Socrate: un'ἀρετὴ γνησίη non più, come per Pindaro, fondata sulla φύσις aristocratica, ma sulla predisposizione alla ricerca, unica via in grado di favorire il raggiungimento della virtù.

Nella sezione finale del *Fedro*, Socrate narra il mito di Thamus e Theuth e ora ne offre l'interpretazione, per capire la natura del discorso scritto (275d9–276a9):

ΣΩ. ... ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῆ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαίουσιν, ὡς δ' αὐτως παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μὴ. Πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς αἰεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὐτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῷ. ΦΑΙ. Καὶ ταῦτά σοι ὀρθότατα εἴρηται. ΣΩ. Τί δ'; ἄλλον ὀρῶμεν λόγον τούτου ἀδελφὸν γνήσιον, τῷ τρόπῳ τε γίγνεται, καὶ ὅσῳ ἀμείνων καὶ δυνατώτερος τούτου φύεται; ΦΑΙ. Τίνα τούτων καὶ πῶς λέγεις γιγνόμενον; ΣΩ. Ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμύναει αὐτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ. ΦΑΙ. Τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἰδῶλον ἂν τι λέγοιτο δικαίως.

La metafora è ripresa poco prima della conclusione. Dalla constatazione della superiorità del discorso vivo su quello che non sa rispondere<sup>16</sup>, Socrate deduce il carattere di παιδιὰ per il discorso scritto e il carattere di σπουδὴ per l'impegno necessario alla comunicazione del sapere. Come contraltare della debolezza che ha il discorso scritto nel conservare il contenuto affidatogli dall'autore, a causa del contatto sempre snaturante con il destinatario casuale, Socrate ora delinea il ritratto del discorso legittimo, in grado di rimanere fedele al padre-autore e di produrre nel destinatario una conoscenza vera e non destinata di per sé a degenerare nell'errore (278a2–b4):

ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν [ἐν] μόνους ἡγούμενος τό τε ἐναργὲς εἶναι καὶ τέλος καὶ ἄξιον σπουδῆς· δεῖν δὲ τοὺς τοιούτους λόγους αὐτοῦ λέγεσθαι οἷον ὑεῖς γνησίους εἶναι, πρῶτον μὲν τὸν ἐν αὐτῷ, ἐὰν εὐρεθεὶς ἐνή, ἔπειτα εἴ τινες τούτου ἔκγονοί τε καὶ ἀδελφοὶ ἅμα ἐν ἄλλαισιν ἄλλων ψυχαῖς κατ' ἀξίαν ἐνέφυσαν· τοὺς δὲ ἄλλους χαίρειν ἐῶν – οὗτος δὲ ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυνεύει, ὃ Φαῖδρε, εἶναι οἷον ἐγὼ τε καὶ σὺ εὐξαίμεθ' ἂν σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι.

<sup>16</sup> Cf. M. Erler, To Hear the Right Thing and to Miss the Point: Plato's Implicit Poetics, in: A.M. Michelini (ed.), *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, Leiden/Boston 2003, 153–173.



La metafora del discorso scritto quale figlio è sviluppata ora nella sua pienezza. Il figlio legittimo è il discorso "scritto" nell'anima del destinatario<sup>17</sup> e la trasmissione del sapere, che si attua quale trasmissione del discorso alle altre ψυχάί, è rappresentata come un rapporto di fratellanza e di generazione. La metafora è capace di rendere l'intero processo ad un tempo di conquista razionale del contenuto di verità e di comunicazione all'esterno del contenuto di verità. Dunque ha la funzione di tradurre in immagine l'essenza dell'attività del maestro come concepita da Platone. Non a caso la sezione successiva richiama il desiderio, che Socrate prova, di modellare se stesso sul paradigma dell' ἀνὴρ coniato qui, paradigma che assume i tratti del filosofo ideale (278b2-4): οὗτος δὲ ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυνεύει, ᾧ Φαῖδρε, εἶναι οἷον ἐγὼ τε καὶ σὺ εὐξαίμεθ' ἂν σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι. È questo il fine della παιδεία: il maestro porge il suo sapere con il discorso "scritto" nell'anima del discepolo. Il sapere resta vivo e permette la βοήθεια necessaria per la difesa da ogni attacco argomentativo, un aiuto realizzabile solo se l'autore del discorso è presente, pronto a intervenire con un sapere di maggior valore, ἰτιμώτερα, e dunque in grado d'integrare il discorso.

Non ha senso elencare le ragioni chiare, ben conosciute del ruolo decisivo che questo passo ha svolto per l'esegesi di Platone negli ultimi cinquanta anni<sup>18</sup>: non interessano qui le implicazioni della critica sul discorso scritto, bensì la presenza della nostra metafora in una sezione dotata di enorme rilevanza. Platone colloca la metafora del discorso quale figlio autentico dell'autore al culmine di una riflessione che abbraccia la "teoria del dialogo" nel suo insieme, fondamento di un'impegnativa e puntuale attività di scrittore filosofico. La rilevanza del contenuto ha con ogni probabilità impresso l'accezione nuova della metafora nella memoria di ogni lettore subito dopo Platone, a tal punto da rendere decisive queste pagine del *Fedro* per il trascinarsi del campo semantico di γνήσιος e νόθος verso un'accezione non concreta. Qui certo manca il termine νόθος, ma la frequenza di γνήσιος e νόθος in opposizione polare sin da Omero, per la qualifica dei rapporti reali fra figlio e genitore, permette di trascurare l'assenza di νόθος per il nostro fine: la coppia appare intrecciata a tal punto nella tradizione da lasciar inferire che, se la contingenza del *Fedro* lo avesse richiesto, anche νόθος avrebbe subito una trasposizione parallela.

Nel *Politico* lo Straniero stabilisce la necessità dell'esistenza di un'unica πολιτεία corretta, con ἄρχοντες in possesso di ἐπιστήμη, non solo di una δόξα non salda. Ogni πολιτεία presente nella storia nasce da una μίμησις di questa πολιτεία, una μίμησις dall'esito talora positivo talora negativo in relazione al grado di fedeltà (293e1-6):

<sup>17</sup> Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma 2005, 86-98.

<sup>18</sup> Dal valore che di volta in volta è stato attribuito a questo passo deriva, da F.D.E. Schleiermacher, *Einleitung in Platons Werke*, Berlin 1804, trad. it. Brescia 1994, 43-87 alla scuola di Tubinga, il modo di intendere il pensiero di Platone.

ταύτην τότε καὶ κατὰ τοὺς τοιοῦτους ὄρους ἡμῖν μόνην ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι ῥητέον· ὅσας δ' ἄλλας λέγομεν, οὐ γνησίας οὐδ' ὄντως οὐσας λεκτέον, ἀλλὰ μεμιμημένας ταύτην, ἃς μὲν ὡς εὐνόμους λέγομεν, ἐπὶ τὰ καλλίω, τὰς δὲ ἄλλας ἐπὶ τὰ αἰσχίονα μεμιμηθῆσθαι.

Per definire la distanza fra il modello e le sue copie, lo Straniero impiega la metafora di γνησίος. Non è da trascurare come nel passo la metafora sia in rapporto con il concetto di μίμησις: la non genuinità delle costituzioni distinte da quella corretta, οὐ γνησίας οὐδ' ὄντως οὐσας, consiste proprio nello statuto di copie. Pur se in un contesto lontano, qui è anticipato il concetto di non autentico, in quanto imitazione, sul quale poggia la denominazione νόθοι attribuita ai dialoghi spurii di Platone<sup>19</sup>.

Nel *Timeo* lo spazio "ricettacolo", la χώρα, è inconcepibile se non tramite un "ragionamento spurio" (52a8–b5):

τρίτον δὲ αὖ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας αἰεὶ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἀπὸν λογισμῶν τινα νόθω, μόγις πιστόν, πρὸς δὲ δὴ καὶ ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες καὶ φαμεν ἀναγκαῖον εἶναι πού τὸ ὄν ἅπαν ἔν τινα τόφω καὶ κατέχον χώραν τινά, τὸ δὲ μήτ' ἐν γῆ μήτε πού κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι.

Come spesso accade nel discorso di Timeo, la difficoltà imposta dall'oggetto di ricerca costringe a far uso di strumenti non ortodossi. La χώρα è proiettata da Timeo in uno spazio intermedio fra la realtà dei sensi e il mondo dell'intelligibile. Per cogliere tale concetto è necessario di conseguenza sviluppare un tipo di ricerca intermedio fra la percezione, l'ἀἴσθησις, e la conoscenza noetica. Alla sfera dell'indagine razionale, che prelude alla conoscenza noetica, è da riferire il termine λογισμός, un ragionamento. Ma il ragionamento procede da premesse non certe: da qui l'aggettivo νόθος. Ne deriva un grado inferiore di credibilità per il quale Timeo indica lo statuto del sogno. Il valore dell'aggettivo è quindi chiaro. Platone sceglie la metafora di νόθος per un concetto centrale nella sua ontologia: la rilevanza del passo cresce se si constata che la χώρα in tutta la sua fondamentale nonché discussa funzione compare solo qui nei dialoghi<sup>20</sup>. La risonanza che ne deriva nella tradizione che da Platone discende, presumibilmente dipendente dal *Timeo*, è di conseguenza enorme.

<sup>19</sup> Cf. C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, München 1975, 26.

<sup>20</sup> Cf. L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin 1994<sup>2</sup>, 197–220; F. Fronterotta, *Platone. Timeo*, Milano 2003, 274 n. 207.

In margine all'analisi dei dialoghi di Platone che ospitano γνήσιος e νόθος, meritano attenzione due passi, del *Simposio* e delle *Leggi*, dove non è difficile scorgere la metafora della procreazione, pur in assenza dei due termini<sup>21</sup>.

Nel *Simposio*, per liberarsi dall'aporia sull'identità, sulle qualità e sulle opere di Eros alla quale giunge con Agatone, Socrate richiama il discorso di Diotima (201d1–8), un discorso tutto articolato sotto il segno della procreazione, sia nella sfera concreta di parto fisico sia nell'accezione, per metafora, di parto intellettuale. Socrate apprende da Diotima la natura demonica di Amore, intermedia fra uomini e dei, la sua nascita da Penia e Poros, di per sé causa di desideri sempre incessanti, Penia, e delle qualità per soddisfarli, Poros, del suo carattere filosofico, inteso come anelito verso il sapere, anelito che scaturisce da una posizione mediana fra l'ignoranza e il possesso del sapere (201e1–204b8). Da qui l'indagine sull'utilità, la χρεία, di Eros per gli uomini: l'utilità di Eros è nel suo ἔργον: grazie a Eros gli uomini generano nel bello, sia in relazione al corpo sia in relazione all'anima (204c1–206b8). Il partorire appaga il desiderio d'immortalità, desiderio che deriva dall'essenza di Eros, la volontà di possesso eterno del bene. Diotima dimostra che la procreazione nel corpo non è scindibile dal contatto con il bello (206b9–207c1) e che alcuni sono fecondi nell'anima più che nel corpo, ad esempio i poeti, che generano pensiero e virtù in ogni sua forma, φρόνησίν τε καὶ ἄλλην ἀρετήν (208e5–209a5)<sup>22</sup>. Ai poeti sono vicini i δημιουργοί che si occupano dell'ordinamento delle città e delle case, generando così saggezza e giustizia, σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη, la più bella forma di pensiero (209a5–209a8). Come la procreazione nel corpo, così la procreazione nell'anima è di necessità in rapporto con il bello: a contatto con l'αἰσχροὺν l'anima si ritrarrebbe nella sterilità (209a8–209c7). Omero ed Esiodo un paradigma della procreazione nel bello: la produzione letteraria è accostata qui ai figli, ἔκγονα ἑαυτῶν, che assicurano ai padri, Omero ed Esiodo, gloria e memoria presso i posteri, κλέος καὶ μνήμην (209c7–209d4)<sup>23</sup>. Allo stesso modo i figli, παῖδας, di Licurgo e Solone, quindi le loro leggi, assicurano ἀρετή, salvezza per Sparta, per Atene, per l'Ellade, nonché immortalità e gloria per i padri (209d4–209e4). Platone qui elabora la metafora della parentela, fra padri e figli, per descrivere la pro-

<sup>21</sup> Cf. J. Bels, Procréation et philosophie. Notes sur la conception de la procréation dans la philosophie de l'Antiquité, in: RPhL 84, 1986, 447–454.

<sup>22</sup> Con parole simili Socrate nel *Teeteto* distingue la propria maieutica dell'anima dalla maieutica dei corpi delle levatrici (150b6–c3).

<sup>23</sup> L'opera letteraria come garanzia per l'autore di gloria e memoria è un motivo presente nella poesia arcaica, specie nella lirica corale, ad esempio in Ibico (fr. S 151 Davies, 47–48) e nella *I o* nella *VI Olimpica* di Pindaro (115 e 101–105): cf. H. Maehler, Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars, Göttingen 1963, 83 e G. Arrighetti, Poeti eruditi e biografici, Pisa 1987, 64–75. In Pindaro la gloria derivata dal canto è una tessera della preghiera finale per il laudando e per il canto. Nello schema compositivo dell'inno, tale preghiera può concludere sia l'intera ode sia una sua sezione, o può favorire il passaggio fra due sequenze catalogiche: cf. E.L. Bundy, op. cit. (n. 8), 78.

duzione intellettuale, la procreazione nell'anima, e la creazione letteraria in particolare: Omero ed Esiodo generano figli, ἔκγονα, che assicurano ai padri gloria e immortalità in quanto veicoli di φρόνησις e ἀρετή. La relazione di sangue indica il rapporto intellettuale che stringe l'autore alla sua opera<sup>24</sup>.

Nel VII libro delle *Leggi*, Platone costruisce una nuova παιδεία per la πόλις. È decisiva qui la scelta della produzione letteraria da raccomandare ai maestri per i giovani (811b8–c2). A quale modello è giusto guardare? Platone lo indica senza nessun problema: i λόγοι che i tre personaggi stanno intrecciando sono il miglior modello possibile, perchè del tutto simili alla produzione dei poeti e ispirati dal dio. Sono i μετρώτατοι fra tutti quelli mai appresi e ascoltati, sono i più adatti alle orecchie dei giovani (811d2–5). Bisogna esortare i maestri e i custodi delle leggi a seguire λόγοι di questo tipo, a scoprire λόγοι o ποιήματα simili, ἀδελφά, e, nel caso in cui s'imbattessero in λόγοι orali, a non perderli, fermandoli su libri. Non sfugge la rilevanza enorme, peraltro ben messa in luce dalla critica<sup>25</sup>, di queste parole, che lasciano capire la riflessione di Platone sulla sua produzione letteraria. Platone qui si definisce autore di una produzione nuova che vuole modello di παιδεία, in rapporto agonistico con la produzione del passato<sup>26</sup>. A noi basta sottolineare che l'immagine dei fratelli è impiegata proprio in una sezione di tale rilievo: i λόγοι da recepire, da fissare su libri sono i fratelli, perchè λόγοι simili, della discussione condotta fino a quel momento dai tre personaggi. È la discussione che coincide con i libri I–VII delle *Leggi*, ma Platone senza dubbio parla qui dell'intera opera, quindi anche dei libri VIII–XII delle *Leggi*. O si può forse andare oltre. I λόγοι fratelli delle *Leggi* sono con ogni probabilità anche gli altri dialoghi: Platone parla di se stesso e con l'immagine dei fratelli indica lo stesso rapporto che lega la sua produzione ai dialoghi vivi di Socrate. In questa immagine lascia percepire, credo, persino un'embrionale concezione della sua produzione quale *corpus*, un insieme di dialoghi fra loro palesemente organici perché uniti da un'origine, una natura, un genere comune<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Il saldo rapporto fra autore e opera è al centro delle riflessioni di Socrate sulla μίμησις nel III libro della *Repubblica*. Cf. S. Gastaldi, Paideia/mythologia, in: M. Vegetti (ed.), Platone. La Repubblica, II, Napoli 1998, 369–374 e, sullo stesso concetto in Aristofane e Aristotele, G. Paduano, Lo stile e l'uomo: Aristofane e Aristotele, in: SCO 46.1, 1996, 93–101.

<sup>25</sup> Cf. K. Gaiser, Platone come scrittore filosofico, Napoli 1984, 107–111.

<sup>26</sup> Pagine di grande rilievo per la critica più sensibile alla componente letteraria dei dialoghi. Anche solo una breve menzione dei lavori che s'inseriscono in questa tradizione non è qui possibile. Sarebbe indispensabile partire dal nucleo ermeneutico di F.D.E. Schleiermacher, op. cit. (n. 18), 43–87, per giungere, nella metà del secolo scorso, a P. Friedländer, Platon, Berlin 1964<sup>3</sup>, trad. it. Milano 2004, 15–1188, e negli ultimi anni a C. Kahn, Plato and the Socratic Dialogue, Cambridge 1996, xiii–401. Cf. F.M. Giuliano, Per un'interpretazione letteraria di Platone. Questioni di metodologia ermeneutica, in: Elenchos 20, 1999, 309–344, ora in: Studi di letteratura greca, Pisa 2004, 180–215.

<sup>27</sup> Analoga coscienza della propria produzione quale *corpus* organico e paradigmatico mostra Isocrate, (*Encomio ad Elena* 69; *Sulla pace* 145; *Panatenaiico* 16. 19. 135–137; *Pane-*

L'autore nelle *Leggi* è Platone, l'opera è il *corpus* dei dialoghi, fra loro fratelli, l'autore nel *Simposio* è Omero, poi Esiodo, l'opera è la loro produzione epica. La metafora della parentela è quindi uno strumento che Platone ha per illustrare i processi di produzione intellettuale o di creazione letteraria.

Dopo Platone, nella storia che da Platone si dipana, gli autori che impiegano la metafora di γνήσιος e νόθος ribadiscono lo slancio verso l'astrazione avviato nei dialoghi. In serrato rapporto con i dialoghi del maestro, l'ambiente accademico persevera nella metafora su questioni di autenticità. Solo due passi fra i molti. L'autore dei *Prolegomena*, l'opera che offre nella seconda metà del VI secolo, con ogni probabilità, il resoconto di lezioni tenute da uno dei successori di Olimpiodoro, definisce, con parole che ricordano quelle di Diogene Laerzio, i dialoghi spuri del *corpus* (26,3): πάντες τοίνυν κοινῶς ὁμολογοῦσι νόθους εἶναι. Allo stesso modo Ammonio impiega γνήσιος a proposito dell'autenticità delle *Categorie* di Aristotele (13, 27 Busse): ὅτι δὲ γνήσιον τοῦ φιλοσόφου τὸ σύγγραμμα πάντες ὁμολογοῦσι.

A questo punto della nostra indagine appare chiaro che Platone rappresenta uno fondamentale nella vicenda dei due termini γνήσιος e νόθος: la legittima discendenza, γνήσιος, e la sua negazione, νόθος, ben proiettano sul piano dell'immagine il rapporto fra le singole ψυχαί e il paradigma dell'ἀρετή nella *Repubblica*, fra il discorso e il suo padre-autore nel *Fedro*, fra la πολιτεία concreta e il paradigma della costituzione ideale nel *Politico*, fra il ragionamento e le sue premesse nel *Timeo*. Nei dialoghi, la metafora diventa quindi uno strumento espressivo pienamente integrato in un sistema nuovo, dotato della capacità plastica di rendere per immagine il contenuto di volta in volta necessario<sup>28</sup>. Da qui all'uso dei due termini presente in Diogene Laerzio il passo è breve: la metafora, viva e mutevole in Platone, si cristallizza nel tecnico linguaggio della filologia, con una perdita di portata semantica rispetto ai dialoghi. All'origine di questa metafora è inevitabile scorgere l'immagine del padre del discorso nella sezione finale del *Fedro*.

Considerata la svolta impressa da Platone nell'uso di γνήσιος e νόθος, la situazione che troviamo in Diogene Laerzio acquista nuova luce: la limitazione dell'immagine alle sezioni sugli scritti di Glaucone, Fedone, Platone appare ora scaturire dall'uso che Platone fa di γνήσιος e νόθος. Intendiamo suggerire l'ipotesi che Diogene Laerzio conservi le tracce dell'origine di questa metafora. Certo non una scelta consapevole, ma il frutto della dipendenza per le vite di Glaucone, Fedone, Platone da

girico 12). Cf. R. Nicolai, *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV sec. a.C. e i nuovi generi della prosa*, Roma 2004, 172-183.

<sup>28</sup> La metafora della paternità ci appare dotata della forza di trascinamento semantico e del pensiero messa in luce per molti altri casi da C.J. Classen, *Sprachliche Deutung als Triebkraft des platonischen und sokratischen Philosophierens*, München 1959, 1-181.

fonti per le quali è plausibile postulare la familiarità con l'uso che della metafora fa Platone. Ricordiamo la già accennata peculiarità del II e del III libro di Diogene in merito alle fonti, peculiarità che ha spinto la critica a sospettare il rapporto con un ambiente intellettuale comune, vicino al pensiero di Platone. È naturale pensare all'Accademia e almeno per la scheda sugli scritti di Platone stesso fra le fonti è con ogni probabilità da riconoscere Trasillo, in particolare una sua introduzione alla lettura dei dialoghi<sup>29</sup>. Trasillo è in ogni caso erede della tradizione di esegesi su Platone sviluppata nell'Accademia, un ambiente nel quale non è difficile credere a lungo ben salda la memoria della metafora di γνήσιος e νόθος<sup>30</sup>. Questa memoria è con ogni probabilità già fertile molto prima di Trasillo. Forse già sotto lo scolarcato di Arcesilao affiora la necessità di fissare il testo dei dialoghi e di dar loro un ordinamento per gruppi di quattro: i dialoghi spuri sono probabilmente inseriti nel *corpus* come dialoghi νόθοι<sup>31</sup>. Se nel *Fedro* Platone costruisce l'immagine del "padre del discorso", l'Accademia, nel tendere ad una τάξις dei dialoghi, sceglie l'opposizione fra γνήσιος e νόθος per definire il grado di autenticità. Con ogni probabilità matura così un'attività esegetica condotta subito dopo la morte di Platone<sup>32</sup>. La metafora si cristallizza in rapporto con l'edizione realizzata forse sotto la direzione di Arcesilao, edizione che racchiude con buona probabilità anche produzione anepigrafa. Sotto Arcesilao il *corpus* riceve forse l'ordinamento per gruppi di quattro e i dialoghi vengono marcati con i secondi titoli che ne individuano l'argomento<sup>33</sup>: nell'ambito dello stesso sforzo di organizzazione del *corpus*, anche i dialoghi spuri, per programma collocati fuori ordinamento, sono raccolti a costituire un'appendice. Ora i due termini diventano patrimonio comune della filologia: gli alessandrini ne fanno uso con frequenza per i problemi relativi all'autenticità di uno scritto, in particolare per la produzione oratoria. Ricordiamo Arpocrazione, la prova di questa abitudine lessicale degli alessandrini. Ma ricordiamo anche l'attività esegetica dalla quale derivano le ὑποθέσεις della produzione oratoria. La presenza di γνήσιος e νόθος presso gli alessandrini è con ogni probabilità una conferma della centralità che ha

<sup>29</sup> Su Trasillo fra le fonti di Diogene Laerzio per la scheda sui dialoghi di Platone analisi di A. Carlini, Alcune considerazioni sulla tradizione testuale degli scritti pseudoplatonici, in: K. Döring/M. Erler/S. Schorn (Hrsgg.), *Pseudoplatonica*, Stuttgart 2005, 25-35.

<sup>30</sup> Cf. H. Tarrant, *Thrasillan Platonism*, Ithaca 1993, 207-213.

<sup>31</sup> Cf. A. Carlini, *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone*, Roma 1972, 17-30, che recupera un'ipotesi già di U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon II*, Berlin 1920<sup>2</sup>, 324-329, di E. Bickel, *Geschichte und Recensio des Platontextes*, in: *RhM* 92, 1943, 105-132, e di G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1952<sup>2</sup>, 261-264. *Contra* cf. G. Jachmann, *Der Platontext*, in: *NAG* 11, 1941, 331-346, ora in: *Textgeschichtliche Studien*, Königstein 1982, 607-702.

<sup>32</sup> Lo sviluppo precoce della filologia nelle scuole di filosofia è ben messo in luce da G.M. Rispoli, *Pseudepigrافي platonici e filologia filosofica*, in: *AION(filol)* 22, 2000, 453-511.

<sup>33</sup> Ad Arcesilao A. Carlini, *op. cit.* (n. 31), 30, fa risalire anche la classificazione per gruppi documentata da Diogene Laerzio (III 49-51), peraltro adombrata già in Aristotele, come testimonia Diogene Laerzio (V 28).

il passo del *Fedro*, una delle sedi della riflessione di Platone sulla retorica, nella storia della metafora: anche la filologia degli alessandrini conserva le tracce dell'origine della metafora, prediligendo per l'impiego di γνῆσιος e νόθος lo stesso campo d'applicazione, la riflessione sulla retorica, in Platone così fertile per l'espansione di significato dei due termini. La metafora dall'Accademia scende a Diogene Laerzio, il quale la legge nelle fonti relative a Platone o a due allievi diretti di Socrate, Fedone, Glaucone, ma non nella storiografia sulle altre scuole, dunque la riprende per Platone o per Fedone, Glaucone, aprendo così per noi la via per percorrerne a ritroso la vicenda.

Un'ultima riflessione. L'uso di νόθος per i dialoghi spuri raccolti nell'appendice al *corpus* fin dal primo tentativo di organizzazione, l'uso che tramite Diogene Laerzio abbiamo fatto risalire all'esegesi sfociata nell'edizione di Arcesilao, appare perfettamente conforme al concetto di autenticità di un'opera che la critica perlopiù attribuisce alla tradizione di età ellenistica e in particolare all'Accademia di Arcesilao<sup>34</sup>. Nel *Fedro* lo statuto negativo del discorso νόθος è mitigato dal rapporto di tale statuto con la produzione dello stesso Platone. Il genere letterario dei dialoghi si riscatta dai limiti del testo scritto tramite la contiguità con il discorso di Socrate, del quale il genere letterario dei dialoghi è un'imitazione per quanto possibile fedele, perché trae dal discorso di Socrate, almeno in parte, le qualità positive che ne determinano la definizione di γνῆσιος. Allo stesso modo i dialoghi spuri salvano se stessi dalla condanna e guadagnano l'ingresso nel *corpus* perché nascono da un'imitazione fedele delle opere del maestro, di Platone, perché copie che conservano molte qualità positive del modello. Sono lo specchio della riflessione speculativa dell'Accademia e in quanto tali discendono in modo diretto tanto dalle dottrine quanto dalla produzione letteraria del maestro. L'autenticità del contenuto di sapere ha per l'Accademia di Arcesilao un rilievo superiore, decisivo rispetto alla non autenticità formale: i dialoghi spuri non appartengono a Platone scrittore, perché hanno un altro "padre", ma, qualità ben più importante, sono per contenuto di Platone, frutto della tradizione speculativa che a lui risale. Sul *Fedro* è fondata quindi non solo la scelta lessicale, l'uso di νόθος per i dialoghi spuri, ma anche l'idea stessa di aprire il *corpus* ai dialoghi spuri.

Pisa

Mario Regali

<sup>34</sup> Sulla falsificazione nella produzione antica, cf. W. Speyer, op. cit. (n. 1), 3-10, e L.E. Rossi, L'autore e il controllo del testo nel mondo antico, in: *SemRom* 3, 2000, 165-179.