

## LE DEBOLEZZA STRUTTURALE DEL LINGUAGGIO NELLA *SETTIMA LETTERA* DI PLATONE

Filippo Forcignano<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** The aim of the paper is twofold. Firstly, I am to provide an overview of Plato's *Seventh letter* epistemological passage usually called "philosophical excursus". Secondly, I also analyse the main reason of human inability to perfectly know the highest things which Plato identifies in the text: the "weakness of *logoi*". The argument is that it is impossible for human beings to go beyond name, discourse, image, and science (i.e. a set constituted by right opinion, science in strict sense and intellection). Therefore, we cannot grasp the "essence" of the thing itself without its "qualities". In the last part of the paper, I reject both the "mystic" interpretation (according to which we have a non-logical access to the truth) and the "noetic" interpretation (according to which we have a rational but non-propositional access to the truth).

**Keywords:** Plato; *Seventh Letter*; Plato's Epistemology

**RESUMO:** O objetivo do nosso artigo é duplo. Primeiramente, vamos procurar apresentar uma visão geral da sessão epistemológica da *Carta Sétima* de Platão também conhecida por "excursus filosófico". Em segundo lugar, pretendo também analisar a principal razão da incapacidade humana para conhecer as coisas elevadas de forma perfeita, a qual Platão identifica no texto como: "a fraqueza dos *logoi*". O argumento é que é impossível para os seres humanos ir além do nome, discurso, imagem, ciência (i.e. um conjunto constituído por opinião correta, ciência em sentido estrito e inteligência). Na última parte do artigo, rejeito tanto a interpretação mística (segundo a qual nós temos um acesso não lógico à verdade) como a interpretação noética (segundo a qual, nós temos um acesso racional, mas não proposicional à verdade).

**Palavras-chave:** Platão; *Carta Sétima*; Epistemologia Platônica

Il presente studio si ripromette di indagare il tema della debolezza del linguaggio nella *Settima lettera* di Platone, in particolare nel cosiddetto "*excursus* filosofico". Come noto, il testo è particolarmente problematico. Nonostante un dibattito ormai plurisecolare, iniziato con la grande filologia tedesca del Settecento, molte questioni restano aperte: è veramente Platone

---

<sup>1</sup> Dipartimento de Filosofia, Università degli Studi di Milano.

l'autore del testo, oppure esso è spurio<sup>2</sup>? È forse in parte autentico e in parte spurio?<sup>3</sup> Che tipo di testo è la lettera? Perché Platone l'ha scritta, e chi è il reale destinatario, la compagine di Dione a Siracusa o gli Ateniesi? È impossibile rispondere a tali interrogativi in modo esaustivo in questa sede, e in molti casi è impossibile essere esaustivi in assoluto. Dunque assumerò senza ulteriore discussione che il testo della lettera sia, in tutte le sue parti, genuinamente platonico<sup>4</sup>. In modo brevissimo e schematico, tuttavia, intendo fornire alcuni elementi per meglio chiarire la natura del testo in esame. Con ogni probabilità, Platone ha scritto la lettera negli ultimi anni della sua vita, quando il fallimento dell'intervento siracusano era ormai di dominio pubblico ad Atene e argomento di *gossip* contro l'Academia, un'istituzione antitirannica che si era trovata – non solo con Platone, ma anche con Speusippo, Dione e Callippo – al centro di un intrigo tirannico sul suolo siciliano. La *Settima lettera* appare come una missiva aperta rivolta da Platone soprattutto agli Ateniesi, pur essendo destinata esplicitamente a una delle fazioni siracusane<sup>5</sup>. Con questo intendo dire che la lettera deliberatamente oltrepassa i destinatari espliciti – gli *hetairoi* di Dione – e si rivolge agli Ateniesi per giustificare la compromissione di Platone e della sua scuola con il potere tirannico di Dionisio II, che doveva apparire, in una *polis* fieramente antitirannica come Atene, particolarmente ambigua e detestabile. In altri termini, Platone voleva mostrare che, nonostante i rapporti con Dione, Dionisio II e Callippo,

---

<sup>2</sup> La comunità scientifica è notoriamente divisa su questo punto. Non è certo possibile affrontare qui lo *status quaestionis*. Le principali proposte di atetesi restano, a mio avviso, Maddalena 1948 ed Edelstein 1966, ma si veda anche Gulley 1972; più recenti, ma, a giudizio di chi scrive, non persuasivi, Irwin 2009 e Burnyeat-Frede 2015. Non potendo discutere qui le ragioni di opposizione all'atetesi, mi limito ad affermare dogmaticamente l'autenticità. Con questo, tuttavia, non intendo che sia possibile risolvere la questione una volta per tutte, o in un senso o nell'altro. Come scritto da Isnardi Parente 1970, p. 49, con ogni probabilità non sarà mai possibile farlo. È invece possibile obiettare a chi, come recentemente Burnyeat-Frede 2015, ritiene che il testo non sia nemmeno antico, ricordando che un papiro della prima metà del terzo secolo a.C., pubblicato da Gallazzi 2008, contiene un passaggio (356a, 6-8) della *Ottava lettera*, certamente connessa alla *Settima*. L'Academia era scrupolosa nel controllo della diffusione dei testi di Platone e con ogni probabilità le due lettere circolarono molto presto all'interno del *corpus*. Questo non prova l'autenticità, ovviamente, ma offre una solida prova per l'antichità.

<sup>3</sup> È nota, ad esempio, la tesi di Tarrant 1983, secondo cui il testo è autentico, ma l'*excursus* filosofico interpolato in epoca medioplatonica. Questo dipende dal fatto, da me non condiviso, che l'epistemologia espressa dalla lettera è considerata pienamente sovrapponibile a quella medioplatonica. Una delle ragioni più forti portate contro l'autenticità dell'*excursus* è il silenzio di Plutarco, che sembra ignorarlo. È sicuramente un elemento significativo per la discussione, ma è sempre rischioso, a mio avviso, ricorrere a un *argumentum e silentio* in simili casi.

<sup>4</sup> Mi sembra opportuno ribadire, con Szlezák 1988, p. 474, che in linea di principio è impossibile provare l'autenticità di un testo letterario, se non mostrando che non ci sono ragioni per considerarlo spurio.

<sup>5</sup> Cfr. Morrow 1935, p. 62; Tulli 1989, p. 14; Rowe 1994.

l'Academia non era una scuola di formazione di tiranni e assassini di tiranni<sup>6</sup>. È del tutto evidente, a mio giudizio, che Platone non poteva condurre una simile operazione apologetica senza coinvolgere – e salvare – la propria filosofia<sup>7</sup>. È in questo senso che bisogna interpretare il testo come una lettera aperta<sup>8</sup>. In altri termini, senza un riferimento alle *elites* culturali e politiche ateniesi, cui implicitamente si rivolge, la natura del testo è destinata a rimanere incomprensibile<sup>9</sup>. Anche la difesa dell'insegnamento filosofico platonico rientra in questo orizzonte eminentemente politico.

In un testo recentemente pubblicato, Myles Burnyeat ha argomentato che la digressione filosofica della *Settima lettera* non solo non è stata scritta da Platone o da un suo allievo diretto, ma nemmeno da un platonico successivo: chiunque l'abbia composta, non era nemmeno un filosofo e non sapeva nulla di filosofia. Il suo autore è “philosophically incompetent”. Da questo segue, per Burnyeat, “that the VII is not a trustworthy source of information either about Plato’s philosophical development or about his biography. It sheds no light on the Academy or on Sicilian history”<sup>10</sup>. Non mi è affatto chiaro in che modo la presunta incompetenza filosofica

---

<sup>6</sup> Vale la pena di ricordare che Dione è una figura molto più complessa del quadro, sostanzialmente apologetico, della lettera. Il suo potere ebbe diversi tratti in comune con quello tirannico di Dionisio. Nella tradizione accademica, Dione fu considerato unanimemente il campione del pensiero filosofico contro l'oppressione della tirannide e, come testimonia Plutarch. *Mor.* 271e (si veda anche 1061c), alcuni filosofi platonici presero il suo nome. Aristotele espresse un giudizio meno positivo, illustrando le ragioni di Callippo (*Rhet.* I, 12, 29), ma al contempo elogiando il coraggio di Dione (*Pol.* V, 1312a33-39; si veda anche Demosth. *Adv. Lept.* [20], 162). Gli storici moderni sono molto più caustici nei confronti dell'avventura di Dione. Freeman 1894, 263 e 284-285, ad esempio, pensa che Dione non intendesse realmente promuovere una svolta democratica, ma ottenere un potere personale, spartito solo con pochi consiglieri, sebbene con il progetto di governare in modo razionale e virtuoso (analogo giudizio in Pais 1925, 198-199). Beloch 1902, p. 131, invece, fa di Dione un uomo interessato quasi esclusivamente al potere personale. Tenca 1932 lo considera il detentore di un potere personale, ma finalizzato a introdurre riforme genuinamente platoniche. Glotz 1941, p. 411 interpreta invece la sua presa del potere come un semplice cambio di tiranno, non di politica. Berve 1957, 141 è tra gli interpreti più positivi: Dione gli appare come una delle più alte personalità della storia europea, nonostante la sua debolezza *de facto*. *Contra Sordi* 1980, 254-255, per cui Dione ha semplicemente nobilitato attraverso il richiamo a Platone una politica di tipo personale. Non è chiaro, invece, come la vicenda umana e politica di Dione venisse letta dai contemporanei di Platone ad Atene. È invece chiaro dalla *Settima lettera* che Platone non era disposto a considerare Callippo un vero accademico (si veda *Ep.* VII 334b1-c2).

<sup>7</sup> Si veda 341a3-b2. Il tono auto-assolutorio del passo è evidente. Lo si confronti con *Theaet.* 150c-151d, dove Socrate spiega che non ha ragione di sentirsi colpevole per il comportamento di chi abbandona troppo presto il suo insegnamento e commette azione nefaste.

<sup>8</sup> Non si deve tuttavia commettere l'errore di considerare la lettera come la *Lettera aperta sull'aspro opuscolo contro i contadini* di Lutero o il *J'accuse* di Zola, vale a dire testi espressamente rivolti a un pubblico ampio con finalità eminentemente politiche e culturali. Zola usò il destinatario, Félix Faure, come mero espediente. Platone né poteva immaginare una simile circolazione né era interessato a ottenerla.

<sup>9</sup> Cfr. Morrow 1962, 62; Isnardi Parente 1970, p. 203; Tulli 1989, p. 14; Rowe 1994.

<sup>10</sup> Burnyeat-Frede 2015, p. 122.

dell'autore del testo lo renda inaffidabile anche sul piano storico, in particolare rispetto alle vicende siciliane. È infatti noto che la lettera non contenga evidenti contraddizioni con le informazioni in nostro possesso per altra fonte<sup>11</sup> e, quanto a Dionisio II in particolare, come mostrato nel monumentale studio di Federicomaria Muccioli, essa appare agli esperti decisamente credibile<sup>12</sup>. Del resto, è facile mostrare che un perfetto idiota in un determinato campo, come l'autore della lettera appare sul piano filosofico a Burnyeat, può essere assolutamente credibile quando parla d'altro, se ben informato. Derivare dall'incompetenza filosofica l'inattendibilità storica è, a parere di chi scrive, senza alcun fondamento metodologico. Testi inautentici e contenenti errori piuttosto grossolani possono essere fonti storiche attendibili. Basti pensare alle lettere platoniche III, IV e XIII che, pur non essendo autentiche, come Muccioli ha chiarito, “sono su un piano ben diverso rispetto alle *Epistole* I, II, IX e XII”<sup>13</sup>.

Non mi interessa qui confutare la proposta di Burnyeat (su cui si veda la recensione di Kahn<sup>14</sup>). Nuovamente, per ragioni di comodo, assumerò che l'*excursus* sia non solo scritto da un individuo competente di filosofia, ma che questi sia Platone. È invece di primaria importanza mostrare in che modo l'*excursus* si integri al resto della lettera, ovvero rilevare la profonda unità del testo, che sconsiglia di considerare la digressione interpolata successivamente<sup>15</sup>.

Giunto a Siracusa, Platone sottopose Dionisio II a una *πειρα*, un esame delle sue capacità e intenzioni<sup>16</sup>. Fu un totale fallimento. Dionisio, specifica la lettera, non era stupido e nemmeno particolarmente vizioso<sup>17</sup>, ma, figlio di tiranno e tiranno anch'egli, era abituato a ottenere tutto

---

<sup>11</sup> Cfr. Aalders 1969; 1972.

<sup>12</sup> Cfr. Muccioli 1999.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 50 sgg.

<sup>14</sup> Kahn 2015.

<sup>15</sup> Così anche Bröcker 1963.

<sup>16</sup> Il *test* fu breve e incompleto: Dionisio si convinse presto di aver appreso le cose più importanti. Si veda *Ep. VII*, 341a8-b2. Concordo con Tulli 1989, p. 12: “Non v'è dubbio che il colloquio fra Dionigi e Platone si risolse nella *πειρα*”. Ritengo invece inaccettabile – come pensano Krämer 1967, pp. 404; si veda anche 1964, p. 140 n. 9 e Gaiser 1968, pp. 6 sgg. e 452 n. 7 – che la *πειρα* fu simile alla ἀκρόασις περὶ τῶγαθοῦ riportata da Aristosseno (su questo è ancora decisivo Burkert 1962, p. 17 n. 21).

<sup>17</sup> Si veda 338d6-7. Si tenga conto del fatto che le fonti antiche sono irrimediabilmente negative, mentre Platone offre un ritratto di Dionisio più caritatevole. Un'annotazione molto sottile si legge in Muccioli 1999, p. 50: “è un ritratto degno di un romanzo psicologico e che è destinato a rimanere impresso nella memoria del lettore della lettera, anche se è di difficile valutazione per lo storico. Tutti i vizi che gli autori antichi, più o meno concordemente, attribuiscono al tiranno (primo fra tutti la sua perenne e quasi proverbiale ubriachezza) sono pressoché completamente assenti o vengono taciuti”.

senza particolare sforzo. La filosofia, però, è un lavoro lungo e faticoso<sup>18</sup>. La natura arrogante di Dionisio emerge presto: poco dopo l'incontro con Platone, scrisse un libro di filosofia platonica (341b3-4)<sup>19</sup>. Platone liquida questo scritto con parole aspre: “Io non ne so nulla”. Tuttavia, ed è di primaria importanza per l'indagine che qui si conduce, Platone sa che altri si sono cimentati in un'operazione simile, componendo “manuali” platonici<sup>20</sup>. Su questa produzione il giudizio del filosofo è inflessibile (341b7-c4): chiunque abbia scritto e chiunque scriverà (τῶν γε γραφότων καὶ γραψόντων) circa le cose più importanti della sua filosofia (περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω, “ciò di cui ho cura”) di essa certamente non avrà compreso nulla. Si badi che tale anatema non prevede eccezioni<sup>21</sup>. Qualcuno ha tentato, speculando sul vocabolo σύγγραμμα, di escludere la forma dialogica dalla restrizione platonica, ma è un'operazione fallimentare<sup>22</sup>.

L'*excursus* filosofico ha inizio immediatamente dopo questa perentoria affermazione. È dunque la lettera stessa a giustificare la presenza di una sezione dichiaratamente filosofica e metodologica in un testo di natura politica e autobiografica: giustificare la natura dell'indagine filosofica e spiegare perché questa fu rigettata da Dionisio.

A 341c5-d2, Platone insiste sul fatto che la filosofia non è ὡς ἄλλα μαθήματα, “come gli altri saperi”, ma dopo una lunga relazione e una coesistenza περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτό, “con la cosa stessa”, la conoscenza appare nell'anima all'improvviso, come una scintilla. Questo passo illustra in modo preciso ed efficace la natura della filosofia per Platone: essa non procede per accumulazione, *step by step*, nozione dopo nozione, ma il lungo lavoro preliminare che viene

---

<sup>18</sup> Il tema del πόνος è un importante elemento dell'indagine filosofica secondo Platone. Si veda *Resp.* VI and VII, in part. 5023-502a, 526b-c, 531c-d, 535b, 536d. Su questo punto è interessante sottolineare la connessione con il medesimo tema in Isocrate (si veda *Antid.* 189-90, 247, 285, 304-5; *Paneg.* 1-2, 186; *Evag.* 78; *Panath.* 11, e Tulli 1989, pp. 11-12 n. 3).

<sup>19</sup> Letteralmente, scrisse un “manuale”. Il tono di Platone contro gli autori di τέχνη è molto severo in *Phaedr.* 271b-c. Risulta dunque particolarmente rilevante, e non solo informativo, che Dionisio abbia composto proprio un manuale, ovvero un genere di testo fortemente anti-filosofico.

<sup>20</sup> Sul perché fosse inopportuna la scrittura di un manuale di filosofia platonica è definitivo Vegetti 2003, pp. 3-4.

<sup>21</sup> Reale 1991, p. 109 ha cercato di dimostrare che gli allievi di Platone costituiscono eccezione. Questo è però scorretto sulla base del testo, in particolare 345b5-7, in cui si legge piuttosto che, se Dionisio considerava “di poco conto” quanto Platone gli aveva comunicato nell'incontro preliminare, altri la pensavano diversamente. Questo non significa, però, che gli allievi fossero dispensati dall'anatema contro la scrittura. Cfr. Isnardi Parente 2002, p. 253.

<sup>22</sup> Isnardi Parente 1970, pp. 150-151; 2002, pp. 235-236; Brisson 2004, pp. 151-155. Ha però senz'altro ragione Slezák 1985, pp. 463-471.

fatto conduce, se conduce da qualche parte, a una comprensione immediata. I filosofi non procedono, per dirla con un'immagine, come coloro che costruiscono una casa, mattone dopo mattone, ma come coloro che cercano di accendere il fuoco sfregando due legni: non è detto che l'operazione produca un buon risultato, ma, se lo fa, la scintilla è improvvisa. Difficilmente una simile immagine della filosofia può aver soddisfatto Dionisio.

Quanto alla scrittura come veicolo della filosofia è rilevante 341c5-d2, da cui si evince che la differenza non è tanto tra scrivere e dire, ma tra scrivere/dire *bene* e scrivere/dire *male*<sup>23</sup>. Platone precisa infatti che “tali cose, se ne scrivessi o parlassi io stesso, sarebbero esposte nel modo migliore; e so anche che se fossero scritte male, non poco me ne affliggerei” (καίτοι τοσόνδε γε οἶδα, ὅτι γραφέντα ἢ λεχθέντα ὑπ’ ἐμοῦ βέλτιστ’ ἂν λεχθείη· καὶ μὴν ὅτι γεγραμμένα κακῶς οὐχ ἦκιστ’ ἂν ἐμὲ λυποῖ). Platone potrebbe *scrivere o dire* meglio quanto altri illustrano male: questo dice il passo, che aggiunge, del tutto sensatamente, che se fossero scritte male sarebbe motivo di particolare afflizione.

### **Gli strumenti della conoscenza**

È impossibile comprendere la tesi della debolezza strutturale del linguaggio senza aver prima compreso l'epistemologia proposta dall'*excursus*. Esso inizia dopo la critica alla scrittura e il disprezzo per i “manuali” di filosofia platonica. In questo modo l'autore della lettera dimostra la sua magistrale capacità di scrittore: la transizione dal tono autobiografico e politico della prima parte a quello eminentemente filosofico dell'*excursus* è reso fluido in virtù dell'aneddoto della *πεῖρα*<sup>24</sup>. A 341a3-6 leggiamo che vi è un *λόγος ἀληθής* che condanna chiunque osi scrivere ciò che è impossibile scrivere. Questo *logos* è l'*excursus*. È lo stesso Platone, a 344d3, a classificarlo come una digressione (*πλάνος*), ricordando che *πολλάκις καὶ πρόσθεν ῥηθεις* (342a): è lecito pensare alluda alle svariate volte in cui il contenuto della digressione è stato oggetto di discussione nell'Academia. Ecco dunque la sequenza della parte iniziale della

<sup>23</sup> Cfr. Trabattoni 1994, pp. 316-324.

<sup>24</sup> Ha ragione Pasquali 1938, pp. 115 sgg. nel rimarcare le molte parti della lettera (esortazioni, racconti, digressioni, sezioni apologetiche etc.), ma è bene insistere sul fatto che essa non manca di unità. Al contrario, l'autore (i.e. Platone) è abilissimo nel tenere insieme sezioni differenti per scopo e stile.

*Settima lettera*: (1) Dionisio non comprende la filosofia di Platone, (2) perché tutte le sue fonti filosofiche sono ignoranti a riguardo, (3) come provato dal fatto che hanno scritto “manuali”, (4) ma questo è fortemente scoraggiato da un “discorso vero” noto a chi abbia frequentato l’Academia. Non è certo una coincidenza che l’*excursus* richiami la metafora del fuoco e usi l’avverbio ἐξάφνης, connettendo se stesso alla prima parte della lettera. Se nella lettera compare un’autobiografia politica, è taciuta qualsiasi autobiografia filosofica. Tutta la filosofia della lettera è concentrata nell’*excursus*.

Una precisazione è necessaria. L’*excursus* è l’unica sezione filosofica in nostro possesso scritta da Platone in prima persona, ovvero senza la mediazione del dialogo. Questo fatto, di per sé straordinario, non va però sovrastimato. Il testo è infatti rivolto a un pubblico non tecnico, come invece i dialoghi, e si presenta più come un breviario filosofico che come uno scritto articolato ed esaustivo. Molti studiosi si sono chiesti se un falsario abbia potuto scrivere quello che noi leggiamo nella lettera. Ritengo che questo sia un principio metodologico errato. Noi dobbiamo piuttosto chiederci se quello che leggiamo corrisponda all’usuale modo in cui Platone pensa e scrive, ovvero se l’*excursus* contenga affermazioni che il Platone che conosciamo dai dialoghi non avrebbe mai fatto<sup>25</sup>.

L’*excursus* inizia con queste parole:

Per ciascuna delle cose che sono esistono tre elementi, ed è necessario avvicinarsi alla conoscenza tramite essi; quarto elemento è la conoscenza stessa, e come quinto dobbiamo porre ciò che è oggetto di conoscenza e che realmente è. Il primo elemento è il nome, il secondo il discorso, il terzo l’immagine, il quarto la conoscenza (Ἔστιν τῶν ὄντων ἐκάστω, δι’ ὧν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι<sup>26</sup>, τρία<sup>27</sup>, τέταρτον δ’ αὐτῆ - πέμπτον<sup>28</sup> δ’ αὐτὸ τίθεναι δεῖ ὅδη γνωστόν τε και

<sup>25</sup> Anche Maddalena 1948, p. 45, che ritiene che la lettera sia spuria, afferma un simile principio. Correttamente, Barney 2001, p. 64 conclude l’analisi della lettera stabilendo che “the philosophical digression is plausible as an expression of mature Platonism, containing no philosophical ideas that could not be Plato’s”.

<sup>26</sup> Ritengo corretto collegare ἀνάγκη con δι’ ὧν, non con παραγίγνεσθαι. Il verbo al presente indica processualità, non compiutezza (per cui sarebbero più indicati un perfetto o aoristo).

<sup>27</sup> È, a mio giudizio, scorretto tradurre “gradi”. Il processo, come si legge a 343a-b, si svolge διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγή, ἄνω και κάτω μεταβαίνουσα, dunque esso non è una ἐπάνοδος.

<sup>28</sup> Non è problematico che si parli di un “quinto” e non di forme o idee. Questo significato è ovvio per il lettore filosoficamente educato. Cfr. Allison 1998, p. 51 n. 9.

ἀληθῶς ἐστὶν ὄν - ἐν μὲν ὄνομα, δεύτερον δὲ λόγος<sup>29</sup>, τὸ δὲ τρίτον εἶδωλον, τέταρτον δὲ ἐπιστήμη).

Segue un chiaro esempio:

Noi diciamo che il cerchio è una certa cosa, che ha proprio il nome che ho ora enunciato. Un discorso che riguarda il cerchio è il secondo elemento, composto da nomi e verbi. Infatti, “ciò che ha gli estremi equidistanti da un punto detto ‘centro’” è il discorso di ciò che è appropriato chiamare “rotondo”, “curvo”, “cerchio”. Dunque, il terzo è ciò che disegni e cancelli, che è prodotto dal tornio e che è distrutto. Il cerchio stesso, cui tutti questi sono connessi, non patisce nessuno di essi, perché è differente (κύκλος ἐστὶν τι λεγόμενον, ὃ τοῦτ' αὐτό ἐστὶν ὄνομα ὃ νῦν ἐφθέγγεθα. λόγος δ' αὐτοῦ τὸ δεύτερον, ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων συγκείμενος· τὸ γὰρ ἐκ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὸ μέσον ἴσον ἀπέχον πάντη, λόγος ἂν εἴη ἐκείνου ὅπερ στρογγύλον καὶ περιφερὲς ὄνομα καὶ κύκλος. τρίτον δὲ τὸ ζωγραφούμενόν τε καὶ ἐξαλειφόμενον καὶ τορνεύμενον καὶ ἀπολλύμενον· ὧν αὐτὸς ὁ κύκλος, ὃν περὶ πάντ' ἐστὶν ταῦτα, οὐδὲν πάσχει, τούτων ὡς ἕτερον ὄν).

L'esempio non è scelto perché geometrico, ma perché di facile comprensione. Esso veicola però un'informazione importante: il “quinto” è diverso dagli altri; vi è dunque uno iato tra il “quarto” e il “quinto”. Tornerò su questo punto.

A 342c4-d1 è introdotto il quarto elemento:

Quarto è la conoscenza, intellesione e opinione riguardo i primi tre<sup>30</sup>: questo insieme va considerato un unico elemento, che non ha luogo nei suoni e nelle figure dei corpi, ma nelle anime, per cui è chiaro che tale elemento è diverso sia dalla natura del cerchio stesso che dai tre elementi che ho menzionato prima. Di questi, poi, l'intellezione è la più

<sup>29</sup> Considero errata la traduzione “definizione”, pur molto diffusa. È certo vero che il *logos* del cerchio è la definizione del cerchio (342b5-6: τὸ γὰρ ἐκ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὸ μέσον ἴσον ἀπέχον πάντη), ma questo dipende chiaramente dalla natura del cerchio, non da quella del *logos*. Un *logos* è, per la lettera, qualcosa composto da nomi e verbi, non la risposta alla domanda “cos'è F?”. Due elementi suggeriscono il significato generico e non tecnico del termine: (i) la sequenza ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων; (ii) l'uso a 343b4-5. Si veda sul lessico del passo Tulli 1989, pp. 27-28. Si confrontino inoltre *Theaet.* 206d1-2; *Crat.* 431b5-c2; *Soph.* 261c6-262e2.

<sup>30</sup> Che questa sia la corretta traduzione è mostrato da Graeser 1989, p. 9. La migliore delle proposte è dunque quella di Gonzalez 1998, p. 249. La traduzione di Souilhé 1949, p. 51 (“relatives à ces objects”), seguita da molti, è certo corretta, ma non chiarisce il passo.

vicina al “quinto” per parentela e affinità, mentre le altre sono più lontane (τέταρτον δε ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθῆς τε δόξα περὶ ταῦτ' ἐστίν· ὡς δὲ ἐν τούτῳ αὐτῷ πᾶν θετέον, οὐκ ἐν φωναῖς οὐδ' ἐν σωματίων σχήμασιν ἀλλ' ἐν ψυχαῖς ἐνόν, ὡς δὴ ἄλλο ἐτέρον τε ὄν αὐτοῦ τοῦ κύκλου τῆς φύσεως τῶν τε ἐμπροσθεν λεχθέντων τριῶν. Τούτων δὲ ἐγγύτατα μὲν συγγενεῖα καὶ ὁμοιοτήτι τοῦ πεμπτοῦ νοῦς πεπλησίακεν, τὰλλα δὲ πλεον ἀπέχει).

Il passo ha scandalizzato alcuni interpreti. Isnardi Parente ritiene che qui inizino “alcune serie difficoltà dell’*excursus*”, perché Platone mai avrebbe “osato confrontare [l’opinione vera] con l’intelletto puro, che vede e coglie l’intelligibile”; Maddalena si spinge oltre, facendo del passo una prova a favore dell’atetesi della lettera, perché è “indubitabile... [che] Platone distingue nettamente e rigidamente (anche da vecchio) il *nous* dalla *doxa*”<sup>31</sup>. È insomma scandaloso che i tre sotto-elementi siano, pur con la sottolineatura della primazia dell’intellezione, accomunati. L’imbarazzo è evidente anche tra chi, come Morrow, sostiene con convinzione l’autenticità: la sua spiegazione – secondo cui la qualifica dell’*excursus* come *mythos* lascia intendere che esso sia “a non-scientific, non dialectical presentation”<sup>32</sup> – è inaccettabile. In realtà, il passo non è affatto inintelligibile alla luce dei dialoghi.

È possibile elencare diversi luoghi significativi in cui la sussunzione di scienza, intellesione e opinione vera sotto un’unica categoria non solo non è osteggiata, ma anzi promossa. La *doxa*, infatti, per Platone non è solo la conoscenza del sensibile, che è radicalmente opposta alla scienza e all’intellezione, ma è anche l’assenso che l’anima dà a determinate proposizioni (che possono riguardare il sensibile come il non-sensibile). *Doxa* come giudizio, non come opinione sul sensibile. Questo è il significato che emerge da *Theaet.* 189e4-190a7<sup>33</sup>. Si considerino anche *Resp.* 585b14-c1, *Leg.* 688a-b, *Phil.* 11b4-c1, 60d4-5. Dalla lettura congiunta di questi passi

<sup>31</sup> Isnardi Parente 2002, p. 242; Maddalena 1948, pp. 298-305. La soluzione di Isnardi Parente, secondo cui i tre sotto-elementi sono accomunati per una mera ragione posizionale, trovandosi tutti e tre nelle anime, senza per questo invalidare la radicale e insanabile distinzione tra intellesione e opinione, è inaccettabile: il passo è chiaro nello spiegare che anche l’intellezione *non* coglie il quinto. Ha certamente ragione Trabattoni 2005, p. 118 nel sottolineare che “questo significa da un lato che alla conoscenza (*episteme*) non è attribuita alcuna esplicita superiorità in rapporto alla retta opinione, dall’altro che lo stesso intelletto, sia pur superiore alle altre due, non è comunque in grado di colmare del tutto il divario che lo separa dall’oggetto del conoscere”.

<sup>32</sup> Morrow 1935, pp. 67-68.

<sup>33</sup> Si tengano presente le osservazioni di Trabattoni 1998, pp. 167-168; 2005, p. 119.

emerge in modo piuttosto perspicuo che la *doxa*, quando è retta, è affine sia all'intellezione che alla scienza, poiché non c'è assenso dell'anima che non sia, in una certa misura, "opinativo" (i.e. soggettivo).

Il quarto elemento, dunque, contiene ciò che riguarda l'anima nel suo processo conoscitivo: opinione vera, scienza e intelletione. E, per quanto l'intellezione sia più affine al "quinto", è comunque altra da esso, incapace di coglierlo in modo pieno e definitivo.

### **Διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές, "a causa della debolezza dei discorsi"**

Per conoscere il "quinto", dunque, bisogna necessariamente transitare per i quattro, cercando di comprenderli entro i limiti del possibile. Questo è chiarito da 342d8-343a1, un passo di assoluta importanza per la presente indagine:

Dunque, chi non colga, in qualche modo, i quattro elementi di queste cose, non sarà mai pienamente partecipe della conoscenza del quinto. Questi elementi, inoltre, tendono a mostrare non meno la qualità intorno a ciascun oggetto che l'essenza di esso, a causa della debolezza dei discorsi (οὐ γὰρ ἀν' τούτων μή τις τὰ τέτταρα λάβη ἀμῶς γέ πως, οὐποτε τελέως ἐπιστήμης τοῦ πέμπτου μέτοχος ἔσται. πρὸς γὰρ τούτοις ταῦτα οὐχ ἥττον ἐπιχειρεῖ τὸ ποῖόν τι περὶ ἑκάστον δηλοῦν ἢ τὸ ὄν ἑκάστου δια τὸ τῶν λόγων ἀσθενές).

Chi voglia afferrare τελέως il "quinto" deve cogliere ἀμῶς γέ πως i "quattro" (nome, discorso, immagine e conoscenza). Non è operata dal testo alcuna distinzione rilevante tra i "quattro", coerentemente con quanto detto del quarto elemento. Si capisce meglio ora, dunque, che l'intellezione è, pur con la sottolineatura della sua maggiore affinità al "quinto", pienamente annoverata nei quattro: se il νοῦς fosse in grado di cogliere direttamente il "quinto", infatti, il riferimento ai quattro sarebbe del tutto pleonastico, perché esso da solo sarebbe τελέως ἐπιστήμης τοῦ πέμπτου μέτοχος. Questo è confermato da un'importante spia nel testo, ἀμῶς γέ

πως, che, come ha scritto Tulli, “legato al successivo γάρ, attenua ogni eventuale ottimistica fiducia”<sup>34</sup>.

Il passo aggiunge (in virtù del γάρ) un rilievo di grande interesse: gli strumenti della conoscenza mostrano non solo l'essenza dell'oggetto, ma anche la qualità, e questo accade in virtù della debolezza dei *logoi*. Il rilievo è, a questo punto del testo, piuttosto oscuro. Lo chiarisce il lungo passo 343b6-e1:

Sull'oscurità di ciascuno dei quattro elementi, poi, si dovrebbe fare un discorso infinito; ma il punto più importante è quello che ho esposto poco fa, ovvero che, essendoci due termini, l'essenza e la qualità, mentre l'anima tenta di conoscere non la qualità ma l'essenza, ciascuno degli elementi le pone davanti, nelle parole come nei fatti, il termine non ricercato. Quindi ciascun elemento, ciò che dice e ciò che mostra lo presenta sempre facilmente confutabile dai sensi, e riempie, per così dire, tutti gli uomini di ogni dubbio e oscurità. E dunque, se non siano nemmeno abituati, per una cattiva educazione, a ricercare il vero e ci soddisfa la prima immagine proposta, non ci rendiamo ridicoli gli uni a causa degli altri, coloro che sono interrogati a causa di coloro che interrogano, essendo capaci di disperdere e confutare i quattro elementi. Se però costringiamo qualcuno a rispondere sul quinto e a mostrarlo, uno di quelli che sono capaci di stravolgere [i discorsi], se lo vuole, ha il sopravvento e fa così sembrare agli ascoltatori chi espone un pensiero, in discorsi o in scritti oppure in discussioni, completamente ignaro di ciò che desidera scrivere o dire, poiché quelli che ascoltano talvolta non sanno che non è l'anima di chi scrive o dice a essere confutata, ma la natura di ciascuno dei quattro elementi, che è costitutivamente imperfetta μυρίος δὲ λόγος αὐτὸν περὶ ἐκάστου τῶν τεττάρων ὡς ἀσαφές, τὸ δὲ μέγιστον, ὅπερ εἶπομεν ὀλίγον ἐμπροσθεν, ὅτι δυοῖν ὄντων, τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ποιού τινος, οὐ τὸ ποιόν τι, τὸ δὲ τί, ζητούσης εἶδέναι τῆς ψυχῆς, τὸ μὴ ζητούμενον ἐκάστον τῶν τεττάρων προτεῖνον τῆ ψυχῆ λόγῳ τε καὶ κατ' ἔργα, αἰσθήσεσιν εὐέλεγκτον<sup>35</sup> τὸ τε λεγόμενον καὶ δεικνύμενον αἰεὶ παρεχόμενον ἐκάστον, ἀπορίας τε καὶ ἀσαφείας

<sup>34</sup> Tulli 1989, p. 29. Cfr. Pasquali 1938, pp. 97-98. L'espressione corrisponde al latino *quomodocumque*, ed è poco frequente in Platone. È però interessante notare che delle quattordici occorrenze, dodici sono nelle *Leggi*, opera *grosso modo* contemporanea alla lettera. Maddalena 1948, pp. 307-308 ritiene invece che l'espressione attenui “la difficoltà della fatica filosofica” perché non richiede una conoscenza piena dei “quattro”, ma una conoscenza “in qualche modo”. Ma non è qui in discussione la difficoltà maggiore o minore del processo conoscitivo, quanto la possibilità di una conoscenza piena dei “quattro”, che la formula invece smentisce. Sul piano strettamente filosofico, invece, che una conoscenza non piena degli strumenti della conoscenza renda più agevole la conoscenza stessa è tutto da dimostrare.

<sup>35</sup> Cfr. *Apol.* 33c8, *Hipp. Ma.* 293d8, *Theaet.* 157b8.

ἐπιμίπλησι πάσης ὡς ἔπος εἶπεν πάντ' ἄνδρα. ἐν οἷσι μὲν οὖν μηδ' εἰθισμένοι τὸ ἀληθὲς ζητεῖν ἔσμεν ὑπὸ πονηραῖς τροφῆς, ἔξαρκεῖ δὲ τὸ προταθὲν τῶν εἰδῶλων, οὐ καταγέλαστοι<sup>36</sup> γιγνόμεθα ὑπ' ἀλλήλων, οἱ ἐρωτώμενοι ὑπὸ τῶν ἐρωτῶντων, δυναμένων δὲ τὰ τέτταρα διαρρίπτειν τε καὶ ἐλέγχειν· ἐν οἷς δ' ἂν τὸ πέμπτον ἀποκρίνασθαι καὶ δηλοῦν ἀναγκάζωμεν, ὁ βουλομενος τῶν δυναμένων ἀνατρέπειν κρατεῖ. καὶ ποιεῖ τον ἐξηγουμενον ἐν λόγοις ἢ γράμμασιν ἢ ἀποκρίσεσιν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀκουόντων δοκεῖν μηδὲν γινώσκειν ὧν ἂν ἐπιχειρῆ γράφειν ἢ λέγειν, ἀγνοούντων ἐνίοτε ὡς οὐχ ἢ ψυχῇ τοῦ γράψαντος ἢ λέξαντος ἐλέγχεται, ἀλλ' ἢ τῶν τεττάρων φυσικῶν ἐκάστου, πεφυκυῖα φασίως).

Prima di spiegare il passo, è bene sottolineare che non emerge alcuna differenza ultima tra discorso scritto e discorso orale: la scrittura non impedisce di raggiungere un obiettivo (i.e. la piena conoscenza) che l'oralità può raggiungere; essa patisce altri limiti e vi sono buone ragioni per dubitarne come mezzo della comunicazione filosofica, ma non è la scrittura in sé limitante rispetto alla conoscenza umana. Lo è il linguaggio *tout court*.

Un discorso senza fine, scrive Platone, si potrebbe fare sull'oscurità dei nostri strumenti conoscitivi, ma è importante rimarcare il difetto principale: l'anima anela a conoscere ciò che è definito e immutabile, il *τι*, l'essenza della cosa cercata, e per farlo si serve degli unici strumenti di cui dispone, i “quattro”; tuttavia, essendo la loro natura imperfetta, essi presentano all'anima non solo ciò che cerca, l'essenza della cosa, ma anche la sua qualità, il *ποιόν τι*<sup>37</sup>. La distinzione non è assente nei dialoghi, come prova *Men.* 71b1-5, ed è errato pensare si tratti di una distinzione iper-tecnica o polemica<sup>38</sup>: il passo deve essere intelligibile anche a chi, come i Dionei e parte degli Ateniesi, non frequentava abitualmente l'Academia e, più in generale, la filosofia. L'allusione mi pare piuttosto alla domanda socratica, che interroga sul *che cos'è* della

<sup>36</sup> Nell'*Ippia maggiore* l'ultimo momento dell'ἔλεγχος è il γέλως: 286c-292c, 297d-299b (con Tulli 1989, 33 n. 20).

<sup>37</sup> Alcuni (per esempio, Edelstein 1966, p. 86) hanno sottolineato che la distinzione tra qualità di un oggetto ed essenza dello stesso non è platonica, ma aristotelica. Abbiamo testimonianza di una lettura aristotelizzante del passo nel Cod. Taur. FVI col. X 16-23 (*Ep.* VII, 343b6-c2), su cui si veda Linguisti 1999, p. 485. Significativamente, però, l'autore del *Commentarium in Platonis Parmenidem* (V-VI secolo d.C.) legge ἔστι dopo *τί* e *ποιόν τι*.

<sup>38</sup> Taylor 1912, pp. 336 sgg. interpreta tale distinzione alla luce della distinzione speusippea tra *theorēmata* e *problēmata*, effettivamente rintracciabile in Speusippo (fr. 46 Lang). La lettura del passo dipende dall'interpretazione fortemente geometrizzante dell'*excursus* data da Taylor. Untersteiner 1948, p. 112 ritiene invece che Platone voglia qui contrapporre un *poion* sensibile a un *poion* essenziale.

cosa, sulla sua natura universale, e non sul *come* è parziale e transitorio<sup>39</sup>. Questo è provato dal fatto che la pratica della domanda socratica è pienamente aderente alla situazione descritta dalla lettera: un interlocutore male educato ritiene sia sufficiente rispondere al *che cos'è* elencando una serie di cose che hanno la proprietà *x*, come del resto consueto nella chiacchiera quotidiana<sup>40</sup>. Socrate, tuttavia, lo obbliga a rispondere mostrando ciò che è in sé, il “quinto”. Quando l’interlocutore, che non capisce la portata filosofica della domanda, espone il “quinto”, presta il fianco alla confutazione. La lettera rivela a riguardo un nodo teorico implicito nei dialoghi: insieme all’educazione, al carattere e alle doti naturali, fondamentali per rendere un uomo filosofo, bisogna considerare gli strumenti di cui l’anima dispone per conoscere, comprendendone la natura costitutivamente debole. La confutazione dipende certo da cattivi argomenti, conseguenza di una cattiva educazione, ma anche dall’impossibilità dell’anima di uscire dallo strumento con cui conosce ed esprime ciò che conosce: il *logos*. L’anima possiede solo il *logos* per esprimere il “quinto”, ma esso è per costituzione imperfetto, perché non sa rendere l’essenza scevra dalla qualità. La differenza – espressa da Platone nella celebre allegoria della caverna della *Repubblica* – tra “educazione” e “mancanza di educazione” non consiste dunque nella capacità di rendere esaustivamente il “quinto” o meno, ma nella frequentazione quotidiana, assidua e indefessa del “quinto” *nei limiti delle possibilità umane*. In altri termini, nei limiti del linguaggio. Come l’aria per la colomba kantiana, il *logos* è per l’uomo insieme mezzo e ostacolo.

### Quale sapere promuove la *Settima lettera*?

Quello che l’uomo deve fare per conoscere è espresso dalla lettera a 343e1-344c1:

Solo l’essere guidati attraverso di essi, procedendo avanti e indietro, produce con sforzo, in chi abbia buona natura, la conoscenza di ciò che ha buona natura. Se invece la natura non è buona, come accade per la condizione dell’anima dei più, sia verso l’apprendere che verso quelle

<sup>39</sup> Questa spiegazione è espressamente rifiutata da Graeser 1989, pp. 18-23, che ritiene si alluda piuttosto al divario tra idee e oggetti. *Contra* Trabattoni 2005, p. 163 n. 27.

<sup>40</sup> Cfr. *Euthyphr.* 7b-d, *Phaedr.* 263a, *Pol.* 285d-e.

che sono dette abitudini, oppure se si è corrotti, nemmeno Linceo darebbe la vista a gente del genere. In una parola, a chi non è per natura congenere all'oggetto ricercato, né la capacità di apprendere né la memoria darebbero mai la vista, in primo luogo poiché esso non emerge in ciò che è eterogeneo; di conseguenza, quanti non sono affini al giusto e al bello, non sono capaci di apprendere né abili nella memoria, tutti costoro non giungeranno mai a conoscere, per quanto è possibile, la verità sulla virtù e sul vizio. È infatti necessario apprendere insieme queste cose, e la menzogna e la verità dell'intera realtà, con molto sforzo e dopo lungo tempo, come ho detto in principio. Se ciascuno di questi elementi – nomi, discorsi, immagini visive e percezioni – viene sfregato con gli altri, a fatica, con domande e risposte, in confutazioni benevole e in discussioni condotte senza ostilità, allora la conoscenza e l'intellezione intorno a ogni problema rifulgono all'improvviso, con la maggiore intensità possibile nei limiti delle capacità umane (ἡ δὲ διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγῆ, ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσα ἐφ' ἕκαστον, μόγις ἐπιστήμην ἐνέτεκεν εὖ πεφυκότης εὖ πεφυκότη· κακῶς δὲ ἂν φυῆ, ὡς ἡ τῶν πολλῶν ἕξις τῆς ψυχῆς εἷς τε τὸ μαθεῖν εἷς τε τὰ λεγόμενα ἤθη πέφυκεν, τὰ δὲ διέφθαρται, οὐδ' ἂν ὁ Λυγκεὺς ἰδεῖν ποιήσειεν τοὺς τοιούτους. ἐνὶ δὲ λόγῳ, τὸν μὴ συγγενῆ τοῦ πράγματος οὐτ' ἂν εὐμάθεια ποιήσειεν ποτε οὔτε μνήμη – τὴν ἀρχὴν γὰρ ἐν ἀλλοτρίαις ἕξεσιν οὐκ ἐγγίγνεται – ὥστε ὅποσοι τῶν δικαίων τε καὶ τῶν ἄλλων ὅσα καλὰ μὴ προσφυεῖς εἰσιν καὶ συγγενεῖς, ἄλλοι δὲ ἄλλων εὐμαθεῖς ἅμα καὶ μνήμονες, οὐδ' ὅσοι συγγενεῖς, δυσμαθεῖς δὲ καὶ ἀμνήμονες, οὐδένες τούτων μήποτε μάθωσιν ἀλήθειαν ἀρετῆς εἰς τὸ δυνατόν οὐδὲ κακίας. ἅμα γὰρ αὐτὰ ἀνάγκη μανθάνειν καὶ τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθές τῆς ὅλης οὐσίας, μετὰ τριβῆς πάσης καὶ χρόνου πολλοῦ, ὅπερ ἐν ἀρχαῖς εἶπον· μόγις δὲ τριβόμενα πρὸς ἄλληλα αὐτῶν ἕκαστα, ὀνόματα καὶ λόγοι ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις, ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχους ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων χρωμένων, ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, συντείνων ὅτι μάλιστ' εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην).

*Resp.* 484b1-2 ci insegna che capacità di apprendimento e abile memoria, con il coraggio e la magnanimità propri di una buona natura, sono fondamentali per essere filosofo; *Theaet.* 143e4-144b7 – passo che contempla la possibilità che uno, specie se giovane, possa avere buone doti naturali ma cattiva natura, e viceversa – conferma che proprio questi sono gli attributi del vero filosofo. La lettera lo ribadisce a una platea più ampia. Con una precisazione fondamentale per l'epistemologia platonica: anche per chi abbia buona natura, buona educazione e buone qualità esiste un limite invalicabile, quello delle potenzialità umane. Possiamo sì conoscere,

dice la lettera, ma εἰς τὸ δυνατόν, “per quanto possibile”, εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην, “nei limiti delle capacità umane”. Gli strumenti conoscitivi dell’uomo sono segnati dal limite: il confine tra la conoscenza proposizionale, che è irrimediabilmente difettiva “per la debolezza dei *logoi*”, e quella intuitiva, puntuale, diretta e semplice, che il *logos* non può riprodurre. Ciò che per natura è composto, come il linguaggio, non può esprimere l’assolutamente semplice, come *ex hypothesi* sono le idee.

Gli interpreti contemporanei sono spesso poco inclini a considerare la teoria dell’anamnesi, che la lettera non menziona, come realistica. Sono cioè cauti nell’attribuire a Platone una tesi che appare inaccettabile alla sensibilità moderna. Non è qui importante entrare nella discussione, ma lo è fissare un punto di valore teoretico che la teoria dell’anamnesi implica: la conoscenza immediata è senza fratture, ma non è proposizionale, mentre quella proposizionale prevede sempre uno iato tra soggetto e oggetto. Quando l’anima *vede* le forme, le conosce in modo puntuale, ma non ne parla; quando ne parla, la conoscenza diventa lacunosa. Negli studi di von Helmholtz sulla teoria della visione questo emerge chiaramente nella distinzione di significato tra i verbi *kennen* e *wissen*: il primo indica la conoscenza di un fiore, un frutto, un profumo, che conserviamo nella memoria ma non possiamo esprimere perfettamente a parole; il secondo, invece, è riferito al tipo di conoscenza che possiamo esprimere a parole ma che si riferisce a un oggetto di cui non abbiamo esperienza attuale<sup>41</sup>. Il *logos*, in questo quadro, funziona da filtro. Ciò trova conferma in una delle più rilevanti pagine platoniche, *Phaed.* 99c7-100a8, in cui è esposta la “seconda navigazione”. Il significato del passo – l’unico possibile, come dimostrato da Martinelli Tempesta<sup>42</sup> – è che la seconda navigazione è *second best* rispetto alla conoscenza del *kennen* di Helmholtz. Siamo costretti a transitare dal linguaggio, che è però inevitabilmente un filtro, una mediazione. L’epistemologia dell’*excursus*, così come quella della seconda navigazione, è dunque a tre termini (non a due): anima-*logos*-idea<sup>43</sup>. È certamente vero che il linguaggio è strutturalmente difettoso, ma è al contempo ineliminabile per chi ambisca a conoscere ciò che c’è.

---

<sup>41</sup> Cfr. von Helmholtz 1996, p. 270.

<sup>42</sup> Cfr. Martinelli Tempesta 2003.

<sup>43</sup> Questo punto è stato chiarito in modo perspicuo da Trabattoni 1998, pp. 136-138, 2002, p. 134.

Un'obiezione consueta a quanto esposto consiste nel ritenere che per Platone sia disponibile una modalità del conoscere (i.e. l'intellezione) che supera totalmente lo iato tra soggetto e oggetto. In altri termini, che il *logos* si fermi a un certo punto e subentri un altro tipo di conoscenza, non proposizionale, che colmi quanto il linguaggio non può colmare. Dimostrare che questa obiezione è inefficace è lo scopo di questa sezione.

Per prima cosa, che le entità incorporee siano mostrate solo nel *logos* e attraverso il *logos* è ribadito con costanza nei dialoghi. Basti la seguente breve rassegna. Nella *Repubblica*, a 529d4, si legge che le idee sono ciò che si coglie λόγῳ καὶ διανοίᾳ; a 534b3-4 si afferma che il dialettico è colui che sa cogliere τὸν λόγον τῆς οὐσίας; a 534b4 e 586d1 λόγος è associato a νόησις e a νοῦς; in *Parm.* 129e5-130a2 le idee sono “gli oggetti che si colgono ἐν τοῖς λογισμῶν”; in *Pol.* 286a5-7 si legge che “le entità incorporee [...] sono mostrate in modo chiaro solamente dal ragionamento e da nient'altro” (τὰ γὰρ ἀσώματα...μόνον ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται). Altri passi si potrebbero associare ai citati. Quello che però qui importa particolarmente è mostrare la piena coincidenza tra questo modello epistemologico e quello promosso dalla lettera. Il *logos* è la seconda navigazione di chi è, per natura, privo di una intuizione diretta e non gode di altro strumento per “avvicinarsi alla conoscenza” che il linguaggio. L'errore di molti consiste nel pensare che questo sia per Platone l'obiettivo primario, mentre ciò è falso. L'obiettivo della conoscenza resta sempre ἡ ἀλήθεια τῶν ὄντων, ma non è aggirabile il passaggio attraverso ἡ ὀρθότης τῶν λόγων. Non si deve però confondere una condizione necessaria con una sufficiente: il *logos* è condizione necessaria ma non sufficiente della conoscenza delle forme<sup>44</sup>. In *Crat.* 439b4-8, l'eracliteo Cratilo viene costretto da Socrate ad ammettere che il miglior modo di conoscere è quello che punta direttamente alle cose senza la mediazione del linguaggio. Ci si aspetterebbe, allora, che Socrate invitasse Cratilo proprio a questo tipo di ricerca, ma non è ciò che avviene. Socrate afferma che “conoscere il modo in cui si debbano imparare o trovare le cose che sono è probabilmente più grande di quanto sia possibile a me e a te”, dunque bisogna “accontentarsi di accordarsi su questo punto, vale a dire che non si deve partire dalle parole, ma si deve apprendere e indagare gli enti in se stessi”<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Si veda Barney 2001, in particolare pp. 133-142, 174-176.

<sup>45</sup> Si veda il commento in Trabattoni 2005b, p. 173.

Conoscere direttamente le cose è la prima e migliore via, ma non è via possibile per gli uomini, che sono costretti a rifugiarsi nel linguaggio, senza però commettere l'errore di pensare che il piano linguistico sia tutto quello che c'è. L'*excursus* conferma l'epistemologia ora riassunta. Il *logos* è condizione necessaria della conoscenza ma, al contempo, è il limite strutturale della conoscenza stessa. Gli uomini devono esserne consapevoli, per non commettere l'errore di pensare di poter conoscere senza il *logos*, ma anche per evitare di considerare pienamente compreso ciò che è da esso compreso.

Un'ulteriore obiezione merita di essere affrontata. L'*excursus* menziona in due luoghi significativi, 341c-d e 344b-c, un tipo istantaneo, immediato, balenante di conoscenza. L'*ἔκλαμψις* sembra essere il modo *non linguistico* in cui si conclude il processo della conoscenza, il momento, insomma, in cui si “vedono” le cose e si smette di parlarne. Se questo fosse corretto, la debolezza del linguaggio non sarebbe decisiva, perché disporremmo di una modalità di accesso al “quinto” superiore e non diaframmatica. L'obiezione è stata declinata in due modalità principali, di cui una, quella mistica, interessa meno il presente studio, mentre l'altra, quella noetica, è di fondamentale importanza. Secondo la prima versione, la conoscenza del “quinto” è un'illuminazione alogica, di fatto un'estasi; secondo la versione noetica, invece, si conosce il “quinto” attraverso una visione diretta delle idee di ordine razionale. Come noto, Julius Stenzel per primo ha contestato che l'illuminazione della lettera sia estatica, parlando invece di una *Erleuchtung* di ordine razionale: pur non collocandosi fuori dal *logos*, essa è capace di proiettare l'anima nella dimensione iperuranica<sup>46</sup>.

Liquidare l'interpretazione mistica sulla base del testo è, a mio avviso, piuttosto facile. A 340d1-5, dove si parla di chi ama la filosofia, si legge che il buon discepolo è capace di sostenere dentro di sé lucidi ragionamenti (*λογίζεσθαι*). Pasquali ha indubitabilmente ragione nell'asserire che “*λογίζεσθαι δυνατός* non può riferirsi se non a un'attività di pensiero discorsivo, logico, non mistico”<sup>47</sup>. Il passo 341c5-d2 allude sì a un sapere che balena come una scintilla, ma *ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὰ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν*, come ha chiarito magistralmente ancora Pasquali, è al tempo presente, come a dire che la *συνουσία* e il

---

<sup>46</sup> Cfr. Stenzel 1928, pp. 270-296.

<sup>47</sup> Pasquali 1938, p. 85.

συζῆν continuano, ma un'illuminazione mistica, dopo l'estasi, non prosegue: “non appena la mente di Dante è percorsa da un fulgore in che sua voglia venne, la *Divina Commedia* cessa”<sup>48</sup>. L'allusione alla scintilla non vuole escludere la razionalità dal processo conoscitivo, ma illustrare ulteriormente perché non si possa scrivere ciò che a Platone sta a cuore: esso ha la natura dell'istante, non è esprimibile in un “manuale”<sup>49</sup>. Si presti attenzione a un punto di estrema rilevanza: Platone, nella lettera, non dichiara che il proprio sapere è inesprimibile *tout court*, ma che è difficile, se non impossibile, farlo “adeguatamente” (ικανῶς) e alla massa (πρὸς τοὺς πολλούς). Un'esperienza mistica, invece, non è comunicabile del tutto.

Rhodes ha provato in tempi più recenti a riproporre l'interpretazione mistica, identificando un livello superiore rispetto alla conoscenza che consiste in “a kind of union with the fifth”<sup>50</sup>. Rhodes esclude la componente dialogica dalla dialettica platonica, articolandola in due momenti: il primo, attraverso i “quattro”, rimane incompleto e riguarda l'etica e la politica; il secondo, che consiste nel predisporre l'anima a ricevere “the light of wisdom”, è un'illuminazione ontologica irrazionale<sup>51</sup>. È una proposta inaccettabile. Per prima cosa, il secondo livello nella lettera non ha riscontro: a quale facoltà è affidato? Il *nous*, si è visto, ricade nei “quattro”, e Platone non nomina alcun altro strumento della conoscenza. Il livello più alto del conoscere, dunque, sarebbe così affidato a un elemento che Platone nella lettera non nomina. Poi, a Rhodes sfugge che il passo per lui più rilevante, 343e1-344c1 si conclude con la formula εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην: un'intuizione mistica che entri in contatto con la cosa in modo diretto, però, non può essere approssimativa: l'*unio mystica* o si verifica o non si verifica. Infine, la distinzione tra una conoscenza ontologica intuitiva e una etico-politica discorsiva, molto semplicemente, nella lettera non c'è. Ricadono infatti sotto la conoscenza razionale anche la conoscenza τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθές τῆς ὅλης οὐσίας (344b2)<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>49</sup> Cfr. Trabattoni 2005, p. 115.

<sup>50</sup> Rhodes 2003, p. 172.

<sup>51</sup> *Ivi*, pp. 174-175.

<sup>52</sup> Curiosa è la posizione di Pesce 1990, in part. pp. 43-45 che ha tentato di far convivere l'interpretazione mistica e quella razionale. A suo modo di vedere, Platone non “può affatto essere considerato un pensatore mistico” (p. 37), tuttavia il punto più alto del percorso epistemologico gli appare “un momento mistico” (pp. 44-45). Questo a causa dell'uso di ἐξαίφνης (già a Cornford 1932, p. 93 sembrava segno di un'esperienza e non di una conoscenza). Non è comprensibile, a mio avviso, come un pensatore non mistico possa porre un momento mistico come atto

Per comprendere la differenza tra l'atto di apprensione razionale dell'allievo filosofo e l'esperienza del mistico è opportuno segnalare la distinzione tra μαθεῖν e παθεῖν che si registra nel fr. 15 Ross del Περὶ φιλοσοφίας aristotelico: gli iniziati, si legge, non devono apprendere (οὐ μαθεῖν τι δεῖν), ma patire e trovarsi in una disposizione (ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι). Da questo passo dipende la distinzione tra insegnamento e iniziazione che si ritrova anche in Michele Psello (*Scholion ad Joh. Climac.* 6, 171), che asserisce che il primo è raggiunto dagli uomini attraverso l'udito, mentre la seconda attraverso la mente che *subisce* l'illuminazione (αὐτοῦ παθόντος τοῦ νοῦ τὴν ἔλλαμψιν). Il fatto che Platone utilizzi, come anche nel *Simposio*, un lessico di derivazione misterica non rende la filosofia un rito di iniziazione. In quest'ottica, l'ἔκλαμψις della *Settima lettera* non è un mero recupero della prospettiva mistico-iniziativa. Lo prova soprattutto il fatto che la lettera non identifica nell'allievo qualcuno pronto a essere forgiato (τοπούμενος nel passo di Psello) perché la sua mente riceva passivamente l'illuminazione, ma piuttosto in qualcuno che *impari* un sapere, attivamente, sebbene sia un sapere diverso dagli altri (341c5).

Resta aperta la possibilità che l'*excursus* alluda a una conoscenza sì razionale, ma non proposizionale. Questa è l'interpretazione noetica del passo. Per comprendere questa lettura è necessario chiarire cosa significhi “conoscenza non proposizionale”. Lo ha spiegato in modo efficace Francisco Gonzalez: “something can be manifest without being describable”<sup>53</sup>. Se la conoscenza proposizionale si colloca nella vero-falsità, quella non proposizionale si colloca oltre; essa inoltre tollera gradi (i.e. una cosa può essere più o meno manifesta, dunque una conoscenza non proposizionale può o essere più o meno chiara). Nel suo importante *Platon und die Formen des Wissens*, Wilhelm Wieland ha chiarito ulteriormente questa prospettiva attraverso un elenco di *nichtpropositionales Wissen* organizzabili in tre tipi: (1) esperienza, abilità, capacità, sapere fare, capacità di giudizio; (2) appercezione; (3) conoscenza di oggetti non analizzabili<sup>54</sup>.

---

conclusivo della conoscenza, considerando il fatto che il momento mistico renderebbe la conoscenza *sophia* e non *filo-sophia* (come del resto lo stesso Pesce, p. 37 riconosce).

<sup>53</sup> Gonzalez 1998b, p. 239.

<sup>54</sup> Wieland 1982, pp. 224-236. Il primo gruppo contiene conoscenze non proposizionali perché (a) sono disposizioni dell'animo e non enunciati; (b) ciascun membro non rimanda a un oggetto particolare ma piuttosto a un campo di conoscenze (*Wissenfeld*); (c) perché si tratta di conoscenza non oggettivabili. Il secondo gruppo perché l'appercezione, comunque la si intenda, è riflessiva e dunque non può essere proposizionale (p. 230: “Der

I difensori dell'approccio noetico partono dall'affermazione che il *logos* dice sia la qualità che l'essenza per concludere che il sapere che coglie la sola essenza non possa essere proposizionale. Platone, in altri termini, non ritiene vi sia un limite invalicabile, ma che il linguaggio non possa valicare questo limite. Anche per questi interpreti il linguaggio è debole perché mescola qualità ed essenza, ma esiste un'opzione non linguistica che intuisce l'essenza senza la qualità<sup>55</sup>. Gonzalez ritiene che l'uso ambiguo del termine "conoscenza" (ἐπιστήμη) nell'*excursus* dipenda dalla distinzione tra "a defective propositional knowledge and the nondefective, non propositional knowledge"<sup>56</sup>. La differenza tra questa proposta e quella difesa nel presente studio è dunque netta: secondo la versione da me proposta, *tutti* gli strumenti della conoscenza patiscono la debolezza del linguaggio, ovvero non è possibile affidarsi a un tipo di conoscenza (mistica, non proposizionale, immediata) che trascenda il *logos*; secondo la versione noetica, invece, il discorso patisce sempre la debolezza intrinseca dello strumento linguistico, ma l'intuizione pura coglie l'essenza direttamente senza filtri. Le due proposte condividono dunque la medesima considerazione del linguaggio come diaframma<sup>57</sup>, ma l'una (quella da me difesa) ritiene che non ci sia altro che il linguaggio e dunque che non sia superabile la condizione mondana di imperfezione, l'altra (quella noetica) afferma che esiste una conoscenza ulteriore al linguaggio capace di colmarne gli effetti diaframmatici. Quello che l'interpretazione noetica sembra sottovalutare, però, è che se Platone pensasse davvero che un *mental grasp* delle forme fosse possibile, il continuo richiamo all'attività del *logos* e l'invito alla fuga nei *logoi* della seconda navigazione perderebbero di senso. Perché rifugiarsi in uno strumento di mediazione quando si dispone di un accesso non mediato alla cosa?

## Conclusioni

---

Erfahrenere kann sich von seiner Erfahrung nicht distanzieren, und er kann nicht über sie vergüßen"). Il terzo tipo perché un oggetto non analizzabile non può essere espresso in proposizioni (per Wieland appartiene a questo tipo l'idea platonica).

<sup>55</sup> Chiarissima Isnardi Parente 1970, p. 60: "[...] non attraverso una articolata molteplicità di espressioni, ma come unità sintetica dalla quale i molti sono trascesi".

<sup>56</sup> Gonzalez 1998b, p. 256.

<sup>57</sup> Questo è mostrato in modo esemplare dagli studi di Trabattoni, in particolare 1994, 2005.

Platone, nella *Settima lettera* come nei dialoghi, promuove un'epistemologia a tre termini in cui il *logos* ha il ruolo di necessario diaframma tra il soggetto e l'oggetto. Questo esclude – come conferma la lettera – che il *nous* possa essere interpretato come una “visione intellettuale” capace di colmare il *gap* tra l'anima e le forme. Come scritto da Stemmer, “man kann [...]  $\nu\omicron\delta\varsigma$  ohne weiteres mit „Einsicht“ übersetzen. Diese Übersetzung trifft die Bedeutung von  $\nu\omicron\delta\varsigma$  gut und evoziert als visuelle Metapher das Metaphernfeld, mit dem die Wörter  $\nu\omicron\delta\varsigma$  und  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  durch ihre Verwendungsgeschichte verbunden sind”. Tuttavia, si tratta di una *Einsicht* intesa come “intellezione” e non come “visione intellettuale”, come il verbo  $\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$  significa di frequente: “Man denke daran, daß auch  $\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$  ein visueller Andruck ist und eigentlich „gesehen habe“ bedeutet. Selbstverständlich kommt es nicht von ungefähr, daß gerade dieses Wort mit dieser sprachlichen Wurzel für den Begriff des Wissens steht; aber daß diese sprachliche Festlegung nicht zufällig entstanden ist, verpflichtet niemanden zu einer bestimmen Konzeption darüber, was Wissen ist und wie man es gewinnt”<sup>58</sup>.

In assenza di una intuizione diretta, di una visione, di una unione mistica con l'oggetto, l'uomo è confinato nei limiti del linguaggio e degli strumenti della conoscenza, difettosi per natura. La debolezza del *logos* coincide con l'incapacità di restituire l'essenza della cosa scevra dalla qualità, che sempre si mescola alla cosa, ne pregiudica la piena apprensione, costringe a parlarne per approssimazione e mai a comprenderla nella sua semplicità. La debolezza del linguaggio è dunque tutto ciò che l'uomo ha per conoscere, senza che una “prima navigazione” sia accessibile. Il messaggio platonico, tuttavia, non è di resa o di rassegnazione. Esso è piuttosto un invito a rinunciare all'ottimismo. Il linguaggio, pur strutturalmente debole, è capace di portare l'anima ad argomenti persuasivi meno confutabili di altri, che sono adeguati alle esigenze della vita *hic et nunc*, purché non si abbia la pretesa di dire una volta per tutte come stanno le cose. Questa pretesa si fonda sul fraintendimento della natura degli strumenti umani, che la lettera bene illustra.

Si potrebbe obiettare che, se quanto detto è vero, la critica alla scrittura perde di importanza, dato che *qualsiasi* comunicazione umana è viziata dalla commistione di essenza e qualità. Questo è da una parte corretto, ma dall'altra non comprende la peculiarità della scrittura, che

---

<sup>58</sup> Stemmer 1992, p. 219.

crystallizza e propone a chiunque, sfuggendo alla possibilità di fare domande e dare risposte, argomenti che non sono *ex hypothesi* conclusivi, nonostante la scrittura pretenda di renderli tali. Si potrebbe pensare, allora, che le ragioni di Platone non siano molto differenti da quelle di Isocrate e Alcidas<sup>59</sup>, che criticavano la scrittura perché essa non rispetta il principio gorgiano dell'appropriatezza (πρέπον), secondo cui qualsiasi *logos*, se vuole essere persuasivo, deve adattarsi all'uditorio e alle circostanze. Platone è d'accordo solo formalmente, perché la filosofia, pur servendosi anche della persuasione, non mira alla vittoria negli agoni ma alla verità. Chi crede che la verità stia nei discorsi e non nell'anima commette un errore, ed è questa la ragione per cui un σύγγραμμα che comunichi la verità a un allievo che passivamente la riceve è impossibile. La verità è acquisizione dell'anima: chi pretenda di metterla per iscritto non ha capito nulla. Non c'è ragione che inviti a mettere per iscritto ciò che è più importante, perché, come 344d3-e3 spiega in termini chiari,

Chi [...] ha mai scritto intorno alle realtà superiori e prime della natura, non può né aver appreso né aver ascoltato, secondo il mio pensiero, nulla di sano su ciò che ha scritto; altrimenti avrebbe sentito per quelle cose lo stesso rispetto che provo io, e non le avrebbe espresse in modo disorganico e inadatto. Egli, dunque, non ha scritto per fornire un aiuto alla memoria: non c'è infatti alcun pericoloso che possano essere dimenticate, una volta penetrate nell'anima, perché sono espresse in frasi brevissime.

L'espressione πάντων γὰρ βραχυτάτοις κεῖται è considerata, ad esempio da Isnardi Parente, "tra le più difficili dell'*excursus*"<sup>60</sup>. Indubbiamente è una delle espressioni su cui si è maggiormente speculato. I sostenitori del "nuovo paradigma ermeneutico" difeso dalla cosiddetta scuola Tübingen-Milano, ad esempio, vi hanno visto un'allusione alla dottrina dei principi, che non andrebbero condensati, a differenza di altri saperi, in un elenco di formule mnemoniche<sup>61</sup>. La lettera, tuttavia, non descrive una parte della conoscenza nei termini della

---

<sup>59</sup> Si veda Isnardi Parente 1991.

<sup>60</sup> Isnardi Parente 2002, p 252.

<sup>61</sup> Cfr. Krämer 1982, pp. 44, 145. Non si può dire riuscito, a mio giudizio, il tentativo di tenere insieme la funzione ipomnemica del testo scritto e il passo in esame. Il problema mi sembra piuttosto grave per gli interpreti di questa scuola: se i principi non necessitano di rammemorazione, i dialoghi non hanno funzione ipomnemica rispetto ai

scintilla e del fuoco, ma l'intera conoscenza: un sapere di questo tipo non può certo farsi "massimario". Reale ritiene che il passo suggerisca che il sistema platonico sia un "complesso di pensieri ridicibili a poche idee di fondo, ossia che si basano su un nucleo di pensiero che si può esprimere in poche proposizioni brevi ed essenziali"<sup>62</sup>. Ma se le cose stessero così, perché mai la διαγωγή cui invita la lettera è lunga, faticosa e incerta? Ancora, perché mai un sistema composto da brevi ed essenziali proposizioni non può essere messo per iscritto? Esso parrebbe addirittura la più adatta forma di pensiero per la scrittura. È evidente che gli interpreti citati siano fuori strada. È opportuno, infatti, comprendere adeguatamente il senso dell'espressione ἐὰν ἅπαξ τῆ ψυχῆ περιλάβῃ: la lunghezza del lavoro del filosofo non dipende dalla natura della teoria, ma dalla difficoltà di persuadere l'anima della verità della teoria. Non è difficile enunciare il teorema delle parallele, ma non è sicuramente immediato comprenderne la dimostrazione per assurdo, il primo teorema sull'angolo esterno, etc. Un allievo potrà dire di aver compreso il teorema non quando saprà ripetere l'enunciato mnemonicamente, oppure quando ne avrà compreso alcune parti, ma quando la sua anima sarà pienamente consapevole e persuasa della verità del teorema. Questo, dopo un lungo lavoro, accade in un istante. Proprio la comprensione della matematica è risolutiva per la comprensione del passaggio da conoscenza mediata a conoscenza mediata di cui parla l'*excursus*. Il miglior commento è il paragrafo 66 dell'*Enzyklopädie* di Hegel (che sicuramente non aveva in mente la lettera):

Wir bleiben hiermit dabei stehen, daß das unmittelbare Wissen als *Tatsache* genommen werden soll. Hiermit aber ist die Betrachtung auf das Feld der *Erfahrung*, auf ein *psychologisches* Phänomen geführt. – in dieser Rücksicht ist anzuführen, daß es zu den gemeinsten Erfahrungen gehört, daß Wahrheiten, von welchen man sehr wohl weiß, daß sie Resultat der verwickeltsten, höchst vermittelten Betrachtungen sind, sich demjenigen, dem solche Erkenntnis geläufig geworden, *unmittelbar* in seinem Bewußtsein präsentieren. Der Mathematiker, wie jeder in einer Wissenschaft Unterrichtete, hat Auflösungen unmittelbar gegenwärtig, zu denen eine sehr verwickelte Analysis geführt hat [...]

---

principi, dunque, se quello che conta davvero sono i principi, i dialoghi servono molto poco. Di sicuro essi non contengono la filosofia di Platone, né svolgono funzione rammemorativa degli aspetti più alti di tale filosofia.

<sup>62</sup> Reale 1992, pp. 240-241.

Anche Platone concorda che la conoscenza immediata sia da considerarsi un *fatto*, registrato in molte esperienze umane: la verità si presenta immediatamente dopo un lungo e articolato lavoro preliminare. Essa non è l'opposto della conoscenza mediata, ma l'esito di un lungo e complesso processo cui diamo il nome di "filosofia".

## REFERENZE

Aalders 1969 = G.J.D. Aalders, *The Authenticity of the Eight Platonic Epistle Reconsidered*, “Mnemosyne”, S. IV, 22, pp. 233-257.

Aalders 1972 = *Political Thought and Political Programs in the Platonic Epistles*, in *Pseudepigrapha I. Pseudophytogorica, Lettres de Platon, Littérature pseudépigraphique juive* (Entretiens sur l’Antiquité Classique, Fond. Hardt), par K. von Fritz, Genève, pp. 145-175.

Allison 1998 = R.E. Allison, *Plato's forgotten four pages of the Seventh Epistle*, “Philosophical Inquiry”, 20, 49-61.

Barney 2001 = R. Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, New York.

Beloch 1902 = K.J. Beloch, *Griechische Geschichte*, 3.1: *Die griechische Weltherrschaft*, Strassburg.

Berve 1957 = H. Berve, *Dion*, Wiesbaden

Bröcker 1963 = W. Bröcker, *Der philosophische Exkurs in Platons 7. Brief*, “Hermes”, 91, 416-425.

Burkert 1962 = W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg.

Burnyeat-Frede 2015 = M. Burnyeat, M. Frede, *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, ed. by D. Scott, Oxford 2015.

Cornford 1932 = F.M. Cornford, *Mathematics and dialectic in the Republic VI.-VII.*, “Mind”, XLI, pp. 173-190

Edelstein 1966 = L. Edelstein, *Plato's Seventh Letter*, Leiden.

Freeman 1894 = E.A. Freeman, *The History of Sicily*, IV, ed. by A.J. Evans Oxford.

Gaiser 1968 = K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart.

Gallazzi 2008 = C. Gallazzi, *Plato. Epistulae VIII 356A, 6-8*, in *Sixty-five Papyrological Texts. Presented to Klaas A. Worp on the Occasion of his 65th Birthday*, ed. by F.A.J. Hoogendijk and B.P. Muhs, Leiden 2008, 1-4.

Gonzalez 1998 = F.J. Gonzalez, *Nonpropositional Knowledge in Plato*, “Apeiron”, 21, 235-284.

Gonzalez 1998b = F.J. Gonzalez, *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston.

Graeser 1989 = A. Graeser, *Philosophische Erkenntnis und begriffliche Darstellung. Bemerkungen zum erkenntnistheoretischen Exkurs des VII. Briefs*, “Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftliches Klasse”, 4.

Gulley 1972 = N. Gulley, *The Authenticity of the Platonic Epistles*, I, “Pseudepigrapha”, Vandoeuvres-Genève, pp. 103-143.

Irwin 2009 = T.H. Irwin, *The Inside Story of the Seventh Platonic Letter: A Sceptical Introduction*, “Rhizai”, VI/2, 127-160.

Isnardi Parente 1970 = M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli.

- Isnardi Parente 1991 = M. Isnardi Parente, *Platone e il discorso scritto*, “Rivista di Storia della Filosofia”, 46, pp. 437-461.
- Isnardi Parente 2002 = Platone, *Lettere*, a cura di M. Isnardi Parente, Milano.
- Kahn 2015 = C. Kahn, review of Burnyeat-Frede 2015, *Notre Dame Philosophical Reviews*, 11.09
- Krämer 1964 = H. Krämer, *Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon*, “Museum Helveticum”, 21, pp. 137-167
- Krämer 1967 = H. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Amsterdam.
- Krämer 1982 = H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano.
- Linguisti 1999 = A. Linguisti, *Cod. Taur. FVI 1, col. X 16-23*, in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Firenze, pp. 484-485.
- Maddalena 1948 = Platone, *Lettere*, a cura di A. Maddalena, Bari.
- Martinelli Tempesta 2003 = S. Martinelli Tempesta, *Sul significato di δεύτερος πλοῦς nel Fedone di Platone*, in *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, a cura di M. Bonazzi e F. Trabattoni, Milano, 89–125.
- Morrow 1935 = G. Morrow, *Plato's Epistles*, Indianapolis-New York 1935.
- Muccioli 1999 = F. Muccioli, *Dionisio II: storia e tradizione letteraria*, Bologna.
- Pais 1925 = E. Pais, *Storia dell'Italia antica*, II, Roma.
- Pasquali 1938 = G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze.
- Pesce 1990 = D. Pesce, *Il Platone di Tubinga*, Brescia.
- Reale 1991 = G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano.
- Reale 1992 = G. Reale, *Precisazioni metodologiche sulle implicanze e sulle dimensioni storiche del nuovo paradigma ermeneutico nell'interpretazione di Platone*, “Rivista di Filosofia Neoscolastica”, 84, pp. 219-248.
- Rhodes 2003 = J.M. Rhodes, *Eros, Wisdom and Silence. Plato's Erotic Dialogues*, Columbia-London.
- Rowe 1994 = C.J. Rowe, A. Gómez Lobo, C. Eggers Lan, *Discusión: La autenticidad de la Carta VII*, in *Platón. Los Diálogos Tardíos*, Actas del Symposium Platonicum 1986, compilado por C. Eggers Lan, Sankt Augustin.
- Sordi 1980 = M. Sordi, *Il IV e III secolo da Dionigi I a Timoleonte (336 a.C.)*, in *La Sicilia antica*, II.1: *La Sicilia greca dal IV secolo a.C. alle guerre puniche*, Napoli 1980, 207-288.
- Souilhé 1949 = Platon, *Lettres*, texte établi et traduit par J. Souilhé, Paris.
- Stemmer 1992 = P. Stemmer, *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin-New York.
- Stenzel 1928 = J. Stenzel, *Plato der Erzieher*, Leipzig (si cita dalla trad. it. Bari 1936)
- Szlezák 1988 = T.A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zur den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin 1985 (si cita dalla trad. it. Milano 1988).

Tarrant 1983 = H. Tarrant, *Middle Platonism and the Seventh Epistle*, “Phronesis”, 28 (1983), pp. 75-103.

Taylor 1912 = A.E. Taylor, *The Analysis of Episteme in Plato's Seventh Epistle*, “Mind”, 21, 347-370.

Tenca 1932 = A. Tenca, *Dione e Platone*, “Atene e Roma”, n.s. 13, 44-59.

Trabattoni 1994 = F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima*, Firenze.

Trabattoni 1998 = F. Trabattoni, *Platone*, Roma.

Trabattoni 2002 = F. Trabattoni, *La filosofia antica. Profilo critico-storico*, Roma.

Trabattoni 2005 = F. Trabattoni, *La verità nascosta*, Roma.

Trabattoni 2005b = Trabattoni 2005 = F. Trabattoni, *Il “circolo virtuoso” del linguaggio. Sul significato del Cratilo platonico*, in *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, a cura di G. Casertano, Napoli, 150–181.

Tulli 1989 = M. Tulli, *Dialettica e scrittura nella VII lettera di Platone*, Pisa.

Untersteiner 1948 = M. Untersteiner, *Polemica contro Ippia nella VII Epistola di Platone*, “Rivista di Storia della Filosofia”, 3, pp. 101-119.

Vegetti 2003 = M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Torino.

von Helmholtz 1996 = H. von Helmholtz, *The Recent Progress of the Theory of Vision*, in Id. *Popular Lectures on Scientific Subjects*, With a new Introduction by A. Pyle, Vol. I, London.

Wieland 1982 = W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen.