

FEDERICO M. PETRUCCI

Lezioni Platoniche.

Riuso dei dialoghi ed etica pratica nel Platonismo post-Ellenistico*

Premessa

Una tra le affermazioni generali sul Medioplatonismo, o Platonismo post-Ellenistico, più celebri e fortunate – anche perché sostanzialmente vera – è quella per cui, in attesa dell'unificazione teorica dovuta a Plotino e alla sua grande eredità, nessuno dei Platonici dell'età Imperiale riuscì a imporre un suo modello filosofico: il Platonismo post-Ellenistico fu un campo di battaglia tra interpretazioni talvolta completamente divergenti della filosofia di Platone¹. Se ci si attiene in modo stretto ai dibattiti teorici che videro opporsi figure come Plutarco, Tauro, Attico, Alcino, su temi filosofici cruciali come la generazione del cosmo, lo statuto della causalità divina o la provvidenza, la descrizione appena richiamata, resa celebre da Heinrich Dörrie, è senz'altro corretta: è possibile narrare la storia del Platonismo post-Ellenistico snodandola tra specifiche polemiche teoriche, argomenti anche piuttosto complessi, appropriazioni di nuclei filosofici di altre scuole². E tuttavia, in questo contributo mi prefiggo di suggerire che tale dimensione teorica, certamente la più interessante per lo storico della filosofia, non può e non deve fagocitare l'interesse per la vita pratica dei maestri di Platonismo, e che i metodi e gli approcci attuati nelle scuole non possono essere appiattiti sul dibattito appena descritto, perché questo rischia di oscurare aspetti di grande rilievo del movimen-

* Sono grato a tutti i partecipanti al 'Calamo' per le loro preziose osservazioni, e in particolare ad Anna Motta, che ha letto una prima versione di questo contributo offrendomi preziosi consigli.

¹ Per una ricognizione sul Medioplatonismo cf. soprattutto Dillon 1977; Dörrie - Baltes 1993; Bonazzi - Donini - Ferrari 2015; Lakmann *et al.* 2017; Boys-Stones 2018.

² Ciò non vuol dire, evidentemente, che ci sia una convergenza tra gli studiosi circa la definizione di questo movimento filosofico. Al contrario, voci autorevoli hanno criticato fortemente l'uso stesso di questa categoria (ad es. Frede 1987 e recentemente Catana 2013), e in generale ogni tentativo di definire in senso positivo il Medioplatonismo attraverso un *set* di dottrine sembra essere destinato a fallire. Altrove ho proposto che la possibilità di unificare il Medioplatonismo come movimento filosofico con tratti propri risiede nell'identificazione di una metodologia esegetica: cf. Petrucci 2018a, partic. cap. 4.

to filosofico in questione, e in particolare un riuso mirato del testo di Platone³. In altri termini, se da un lato rimane vero che il Platonismo post-Ellenistico può essere rappresentato, a livello di ricerca e trattatistica, come il luogo di un dibattito che oggi si potrebbe definire ‘accademico’ o ‘intellettuale’, dall’altro sarebbe scorretto pensare che le modalità, i termini e le finalità di questo dibattito fossero le stesse anche nella vita quotidiana delle scuole di Platonismo, che queste ultime fossero gestite secondo una logica di pura ricerca, o più semplicemente che tale dibattito intellettuale esaurisse assolutamente gli interessi dei Medioplatonici.

Al contrario, credo sia possibile dimostrare che la pratica di scuola fosse caratterizzata da almeno tre elementi che non emergono, o emergono solo a fatica, dagli scritti esegetici dei Medioplatonici⁴, elementi specifici e apparentemente non connessi tra loro, e che invece a mio avviso vanno a delineare una concezione complessiva peculiare dell’attività di scuola. In primo luogo, analizzerò le testimonianze che indicano come lo stesso stile di Platone fosse offerto come modello di retorica a destinatari che probabilmente erano interessati soprattutto a un simile aspetto: Platone è autorità anche in relazione al discorso retorico. In secondo luogo, mi soffermerò sul modo in cui l’etica Platonica era riformulata e ripensata al fine di renderla normativa ed efficace rispetto alla quotidianità. Infine, discuterò brevemente alcune testimonianze relative all’ordine di lettura dei dialoghi che lasciano intravedere una dimensione prettamente scolastica e didattica del Platonismo, volta in modo specifico all’educazione etica individuale degli allievi. Da tutto ciò emergerà come l’insegnamento e la pratica di scuola nel Medioplatonismo avessero come interesse primario quello di stabilire e diffondere un’etica pratica fondata sugli scritti di Platone, ma accessibile anche a quella maggioranza di studenti che non sarebbero mai arrivati alle vette filosofiche testimoniate nella maggior parte della trattatistica tradata. Ma c’è anche dell’altro, perché, come emergerà, lo strumento

³ In realtà, l’elaborazione filosofica medioplatonica è stata spesso associata alla nozione di *scholasticism* (è questa, in fondo, la prospettiva adottata da Dillon 1977, prima monografia comprensiva dedicata ai Medioplatonici). Ciò che voglio sostenere, tuttavia, è qualcosa di molto diverso: il contenuto e i metodi della filosofia medioplatonica vanno ben al di là di un’esegesi scolastica - come mostrato in modo decisivo da Boys-Stones 2018 -, ma ciò non deve escludere un livello specifico dell’attività filosofica, quello della pratica di scuola, o un’attenzione per la vita pratica. Le ragioni di tutto questo emergeranno alla fine di questo contributo. In generale, un precedente per l’approccio che propongo qui può essere rintracciato in Roskam 2009. Per una ricognizione sull’etica medioplatonica cf. Linguisti 2015.

⁴ A questi tre aspetti va aggiunto quello dei metodi dell’esegesi di singoli passi di Platone: come ho dimostrato in Petrucci 2018b, a mio avviso i metodi dell’analisi testuale impiegati nelle esegesi scritte non coincidono con quelli che venivano applicati nelle scuole. Su questo aspetto, per un’interpretazione diversa, cf. partic. Ferrari 2001.

fondamentale che i Platonici impiegavano per questa educazione alla quotidianità era, proprio come nel caso della loro produzione teorica, il testo di Platone, che diviene così oggetto di un fenomeno di riuso estremamente specifico e peculiare.

1. *Platone il retore*

Una delle difficoltà fondamentali nel ricostruire un quadro vivo dell'attività scolastica nel Platonismo post-Ellenistico consiste nel fatto che le fonti a nostra disposizione, già scarse, sono generalmente testi esegetici solo apparentemente destinati a lettori non specializzati o privi di un particolare *background* filosofico. Un esempio efficace in questo senso è rappresentato dal *Didaskalikos* di Alcino. Quest'opera è stata a lungo considerata come un manuale di Platonismo e, con un'indebita proiezione di una nozione ampia e scolastica di 'manuale', esso è stato pensato come base didattica e introduttiva rispetto allo studio di Platone. In realtà, come riconosciuto in tempi relativamente recenti⁵, quest'opera era destinata a una *readership* molto meno ingenua e filosoficamente impreparata di quanto si sia indotti a pensare dal genere letterario. Un ulteriore esempio è ben rappresentato dall'*Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium* di Teone di Smirne, opera che apparentemente si propone di fornire nozioni matematiche di base, ma che, a uno sguardo più attento, è rivolta a chi abbia già una preliminare conoscenza di Platone e dunque già disponga di alcune cognizioni in ambito matematico, e in generale risponde a una precisa agenda filosofica ed esegetica⁶.

In questo quadro, la possibilità di avere un accesso reale alla pratica nelle scuole di Platonismo post-Ellenistico sembrerebbe ridotta al minimo. E tuttavia, vi sono poche ma significative testimonianze – la cui sopravvivenza è legata a casi sostanzialmente fortuiti – che consentono di avere un accesso quasi diretto a classi di insegnamento di Platonismo. Il caso più significativo in questo senso è rappresentato dalle testimonianze su Tauro di Beirut, maestro di Platonismo ad Atene nel secondo quarto del II secolo d.C., offerte da un suo allievo poi divenuto celebre, Aulo Gellio. Tali testimonianze sono state analizzate in modo accurato da Marie-Luise Lakmann in una monografia del 1995, che ha tracciato un interessante e attento ritratto di Tauro seguendo le 'indicazioni' di Gellio⁷. C'è però un aspetto

⁵ Contro la visione tradizionale (cf. ad es. Witt 1937, 1-7), cf. Whittaker 1990, XIII-XXXI.

⁶ Cf. Petrucci 2012.

⁷ Oltre a Lakmann 1995, su Tauro cf. Gioè 2002, 285-293 - e i commenti specifici alle testimonianze presenti nel volume -, Ferrari 2015, Petrucci 2018a (che adotta per la numerazione e la selezione dei suoi testi). Su Gellio e il suo rapporto con Tauro cf. inoltre Gersh 1986, I 199-207; Holford-Strevens 1988; Vardi 2001 and 2004; Heutsch 2011.

che Lakmann nella sua ottima monografia ha a mio avviso frainteso e che si rivela cruciale per la presente indagine: si tratta della posizione di Tauro rispetto alla retorica e, in parallelo, di Platone rispetto ai retori classici. Lakmann (p. 115-119), seguendo un filone piuttosto autorevole⁸, ha sostanzialmente negato che Tauro avesse un reale interesse per lo stile di Platone, e dunque che l'insegnamento del Platonico potesse riguardarlo e concentrarsi su esso; in questa sezione vorrei invece dimostrare che in realtà è probabile che Tauro, a giovani già educati nella retorica e con ogni plausibilità interessati più alla retorica che alla speculazione filosofica, proponesse Platone come modello superiore finanche a Demostene, e lo facesse per precise ragioni didattiche e filosofiche⁹.

Il passo fondamentale per la questione è il T12 di Tauro:

[1] *Symposium* Platonis apud philosophum Taurum legebatur. [2] Verba illa Pausaniae inter conuiuias amorem uice sua laudantis, ea uerba ita prorsum amauius, ut meminisse etiam studuerimus. [3] Sunt adeo, quae meminimus, uerba haec: 'Πᾶσα γὰρ πράξις ὧδε ἔχει· αὐτὴ ἐφ' αὐτῆς πραττομένη οὔτε καλὴ οὔτε αἰσχρά· οἶον <ὁ> νῦν ἡμεῖς ποιοῦμεν, ἢ πίνειν ἢ ἄδειν ἢ διαλέγεσθαι. Οὐκ ἔστι τούτων αὐτὸ <καθ' αὐτὸ> καλὸν οὐδέν, ἀλλ' ἐν τῇ πράξει, ὡς ἂν πραχθῆ, τοιοῦτον ἀπέβη· καλῶς μὲν γὰρ πραττόμενον καὶ ὀρθῶς καλὸν γίγνεται, μὴ ὀρθῶς δὲ αἰσχρόν· οὔτω δὴ καὶ τὸ ἐρᾶν, καὶ ὁ Ἔρωσ οὐ πᾶς ἐστὶν καλὸς οὐδὲ ἄξιος ἐγκωμιάζεσθαι, ἀλλ' ὁ καλῶς προτρέπων ἐρᾶν'.

[4] Haec uerba ubi lecta sunt, atque ibi Taurus mihi 'heus' inquit 'tu, rhetorice', - sic enim me in principio recens in diatribam acceptum appellitabat existimans eloquentiae unius extundendae gratia Athenas uenisse - 'uidesne' inquit 'ἐνθύμημα crebrum et coruscum et conuexum breuibisque et rotundis numeris cum quadam aequabili circumactione deuinctum?' [5] habesne nobis dicere in libris rhetorum uestrorum tam apte tamque modulate compositam orationem? sed hos' inquit 'tamen numeros censeo uideas ὁδοῦ πάρεργον. [6] Ad ipsa enim Platonis penetralia ipsarumque rerum pondera et dignitates pergendum est, non ad uocularum eius amoenitatem nec ad uerborum uenustates deuersitandum'.

[7] Haec admonitio Tauri de orationis Platonicae modulis non modo non repressit, sed instrinxit etiam nos ad elegantiam Graecae orationis uerbis Latinis adfectandam; [8] atque uti quaedam animalium parua et uilia ad imitandum sunt, quas res cumque audierint uiderintue, petulantia, proinde nos ea, quae in Platonis oratione demiramur, non aemulari quidem, sed lineas umbrasque facere ausi sumus. Velut ipsum hoc est, quod ex isdem illis uerbis eius effinximus: [9] 'Omne' inquit 'omnino factum sic sese habet [...]

⁸ Cf. ad es. Gersh 1986, I 212, e più recentemente Karamanolis 2007, 376.

⁹ In generale, sul rapporto (spesso definito nei termini di *quarrel*) tra filosofia e retorica in età imperiale cf. Lauwers 2015, 15-40.

Gellio descrive esplicitamente una lezione tenuta da Tauro in cui si legge un passo tratto dal discorso di Pausania del *Simposio* (180e4-181a6). Dopo la lettura, Tauro si rivolge direttamente a Gellio, con toni apparentemente sprezzanti nei confronti di chi, come molti altri allievi, ha specifici interessi per la retorica, e da un lato sembra sottolineare la perfezione stilistica del brano di Platone, dall'altro enfatizza che qualsiasi analisi stilistica, nel caso di Platone, rappresenta comunque un ὁδοῦ πάρεργον rispetto alla comprensione del nucleo filosofico espresso in uno stile tanto perfetto. Chiuso l'aneddoto, Gellio sottolinea a sua volta l'elevatissimo livello stilistico del passo e ne propone una traduzione latina. Ora, la virtuale totalità dei commentatori ha insistito sulla discrasia tra il tono sprezzante di Tauro nei confronti sia del *rhetoricus* Gellio sia dei modelli di retorica ritenuti eccellenti dai più e il proposito, attuato da Gellio, di tradurre in buono stile il passo Platonico: Gellio avrebbe sostanzialmente tradito l'invito di Tauro a dedicarsi alla filosofia abbandonando la retorica. Una simile lettura sembra in realtà basata proprio sul presupposto implicito per cui i Platonici, coinvolti nel loro dibattito 'accademico', non avessero altri interessi se non la speculazione sui temi convenzionalmente visti come filosofici e disprezzassero di fatto la retorica, finanche quella espressa dai dialoghi. E tuttavia, è piuttosto facile notare come l'interpretazione convenzionale del passo porti a contraddizioni evidenti. In primo luogo, risulterebbe del tutto irrazionale la disposizione del materiale proposta da Gellio. Come più volte notato dalla critica, Gellio presenta il proprio maestro in modo ideologicamente orientato, facendone una sorta di modello di morale, filosofia e didattica¹⁰. Se questo è vero, si può realmente vedere nella traduzione latina del passo di Platone un tradimento dell'ammonizione di Tauro? In altri termini, davvero si può pensare che Gellio avrebbe presentato la posizione di Tauro, peraltro nella forma di un ammonimento personale, semplicemente al fine di tradirla subito dopo in un modo così esplicito e aperto? Nel caso in cui Tauro si fosse realmente schierato contro l'analisi retorica di Platone, probabilmente Gellio avrebbe taciuto su questa posizione; se anche si ammettesse una distorsione volontaria del pensiero di Tauro su questo aspetto da parte di Gellio, si dovrebbe in ogni caso concludere che il passo, per come proposto da Gellio, non potrebbe in nessun modo testimoniare a favore di uno scontro frontale dell'allievo nei confronti del maestro, uno scontro che anzi Gellio evidentemente esclude per ragioni ideologiche. Dunque, l'unica lettura sensata non può che puntare nella direzione opposta: l'ammonimento di Tauro deve essere interpretato in modo tale da risultare coerente con il proposito di Gellio di tradurre il passo di Platone in latino.

¹⁰ Cf. partic. Vardi 2001.

Ora, il richiamo di Tauro può essere ricondotto a due posizioni, tra loro articolate. In primo luogo, il passo del *Simposio* è oggettivamente un modello di eccellenza retorica, tanto da non essere neanche comparabile con i testi di quegli autori che sono generalmente – a torto – visti come autorità in ambito retorico. In secondo luogo, nel caso specifico del passo di Platone, dunque della scuola di filosofia, all'analisi stilistica e all'apprezzamento per l'eccellenza della forma deve seguire necessariamente un livello di indagine più profondo, che mira al cuore della dottrina di Platone superando la pur eccellente superficie formale¹¹. Il punto fondamentale qui è che questi due aspetti non si escludono in nessun modo, e la valorizzazione del primo non penalizza un appropriato svolgimento del secondo. L'ammonimento di Tauro mira proprio a escludere che l'attenzione sia concentrata *solo* sull'aspetto formale del testo di Platone, ma al contempo mette in guardia anche dal ritenere che altri autori 'classici' siano ritenuti superiori a Platone dal punto di vista della forma retorica. Ciò che emerge da questo passo, dunque, è in realtà una lode dello stile di Platone, della sua retorica prestata alla filosofia, dunque un invito a dedicarsi ad essa a condizione di non trascurare poi il contenuto filosofico dei dialoghi. Se questo è vero, il proposito di Gellio di tradurre il passo non ha nulla di contraddittorio rispetto all'ammonimento del maestro, anzi lo segue nel riconoscere l'eccellenza del discorso platonico in quanto tale. Dunque, Tauro è un maestro di Platonismo che, all'interno della quotidianità della propria scuola, affronta il testo di Platone non solo per estrarne un sistema, o per polemizzare con istanze teoriche diverse dalle proprie, ma anche per convincere i suoi allievi, molti dei quali principalmente interessati alla retorica, che l'autorità *massima* per coltivare anche questo interesse non sono i retori classici, ma i testi di Platone.

Questa conclusione è rafforzata da un altro aneddoto narrato da Gellio, ovvero T10 di Tauro:

[1] Incessebat quempiam Taurus philosophus seuera atque uehementi obiurgatione adulescentem a rhetoribus et a facundiae studio ad disciplinas philosophiae transgressum, quod factum quiddam esse ab eo diceret inhoneste et improbe. At ille non ibat infitias fecisse, sed id solitum esse fieri defendebat turpitudinemque delicti exemplorum usu et consuetudinis uenia deprecabatur. [2] Atque ibi Taurus isto ipso defensionis genere irritator: 'homo' inquit 'stulte et nihili, si te a malis exemplis auctoritates et rationes philosophiae non abducunt, ne illius quidem Demosthenis uestri

¹¹ Può essere notato incidentalmente che, benché i Medioplatonici tendessero a identificare come portavoce di Platone soprattutto Socrate, Timeo, lo Straniero di Elea e l'Ateniese (cf. Diog. Laert. III 52, con Tarrant 2000, 27-31), a Pausania sembra essere riconosciuto uno statuto privilegiato rispetto ad altri personaggi dei dialoghi: cf. ad es. Plut. *Erot.* 752B e 764B.

sententiae tibi in mentem uenit, quae, quia lepidis et uenustis uocum modis uincta est, quasi quaedam cantilena rhetorica facilius adhaerere memoriae tuae potuit? [3] Nam si me' inquit 'non fallit, quod quidem in primori pueritia legerim, uerba haec sunt Demosthenis aduersus eum, qui, ut tu nunc facis, peccatum suum peccatis alienis exemptum purgatumque ibat: 'Σὺ δὴ μὴ λέγε, ὡς γέγονε τοῦτο πολλάκις, ἀλλ' ὡς οὕτω προσήκει γίνεσθαι οὐ γάρ, εἴ τι πώποτε μὴ κατὰ τοὺς νόμους ἐπράχθη, σὺ δὲ τοῦτο ἐμιμήσω, διὰ τοῦτο ἀποφύγοις ἂν δικαίως, ἀλλὰ πολλῶ μᾶλλον ἀλίσκοιο-ὡσπερ γάρ, εἴ τις ἐάλω, σὺ ταῦτα οὐκ ἂν ἔγραψας, οὕτως, ἐὰν σὺ νῦν δίκην δῶς, ἄλλος οὐ γράψει'. [4] Sic Taurus omni suasionum admonitionumque genere utens sectatores suos ad rationes bonae inculpataeque indolis ducebat.

Tauro critica qui un giovane che, dopo aver studiato retorica, si avvicina alla filosofia: l'oggetto della critica consiste nel fatto che il giovane ha commesso un'azione errata e si è poi giustificato richiamando il fatto che anche altri avevano compiuto la stessa azione¹². Tauro, in modo perfettamente coerente con la rappresentazione moralistica fornita da Gellio, vede una simile scappatoia come profondamente sbagliata, e nell'attaccarla fa appello a due modelli autorevoli che sanzionano l'argomento del suo studente. Un riferimento è esplicito: Tauro cita un passo di Demostene (*Aduersus Androtionem* 7), in cui un simile atteggiamento è fortemente criticato. Tuttavia, l'avviso di Demostene è richiamato come un *second best*: Tauro assume che il giovane, interessato alla retorica, abbia presente questo celeberrimo passo e sia attratto dalla sua bellezza formale, ma un avviso meglio fondato a condanna dell'atteggiamento sanzionato sarebbe stato rintracciabile in Platone, se il giovane ne avesse conosciuto i testi. Da questo aneddoto devono essere tratte due indicazioni. In primo luogo, il richiamo a Demostene implica che il giovane sia criticato per il fatto di conoscere il testo di Demostene ma non averne colto il contenuto, il che propone un evidente parallelismo con il passo discusso in precedenza: Tauro condanna in ogni caso una lettura superficiale dei testi, ma nel caso di Platone questo è severamente più grave, perché la profondità del pensiero del maestro è incomparabile rispetto a quella di Demostene. In secondo luogo, è importante sottolineare che il riferimento al passo di Demostene non ne implica la superiorità neanche in termini di persuasività formale: semplicemente, il giovane retore non conosce Platone, dunque è opportuno rifarsi a Demostene per attuare una correzione necessaria. Ciò vuol dire che nella versione di Tauro della tradizio-

¹² Dörrie 1973, 30 ha invece proposto che la ragione del biasimo da parte di Tauro sia proprio la conversione del giovane alla filosofia; oltre a non esserci una base testuale per questa lettura, essa risulta in generale completamente contraddittoria rispetto al ruolo privilegiato che viene attribuito alla filosofia da Tauro e in generale dai Platonic: in nessun caso risulta credibile che chi si converta alla filosofia (in particolare, a quella Platonica!) sia da biasimare.

nale ‘contesa’ tra Platone e Demostene¹³ nessuno scarto favorisce Demostene su Platone, né da un punto di vista di guida nell’azione immediata (su questo tornerò nella sezione seguente), né da un punto di vista formale: al contrario, è probabile che il mettere i giovani a contatto con gli scritti di Platone implicasse renderli consapevoli anche della loro eccellenza formale e della loro utilità pratica.

Benché qualche cenno alla superiorità formale dello stile di Platone sia rintracciabile in Plutarco, è notevole che altri Platonici militanti tacciano su questo tema – e, è tanto banale quanto importante sottolinearlo, se non avessimo avuto la peculiare testimonianza di Gellio non avremmo avuto notizia neanche del ruolo giocato dal tema nell’insegnamento di Tauro. È però significativo che lo stesso tema, e in particolare l’insistenza sull’eccellenza dello stile di Platone, compaia nelle opere di due figure liminari, ispirate dal Platonismo ma non definibili filosofi militanti, ovvero Apuleio e Massimo di Tiro¹⁴. Apuleio sottolinea infatti che Platone ha fondato la filosofia non solo per le sue dottrine, ma anche per la forma dei suoi discorsi (*De Plat.* I 185-188), e non a caso enfatizza che il vero filosofo e il vero retore coincidono – e lo fa, peraltro, riecheggiando chiaramente un passo del *Gorgia* (463a-d)¹⁵. Massimo si spinge ad affermare che lo stile di Platone è finanche migliore di quello di Omero, che a sua volta è il poeta migliore (*Or.* 11,1; 17,3-5), ma al contempo all’eccellenza stilista corrisponde quella dei contenuti (26,1-4). Non posso analizzare direttamente questi testi in questo contributo¹⁶, ma è importante enfatizzare che l’idea per cui lo stile di Platone è retoricamente eccellente – e che dunque il suo studio possa portare a una superiore competenza retorica – emerge in opere che si potrebbero definire ‘divulgative’, o comunque non destinate a un pubblico di specialisti in filosofia.

Tutto questo conduce a una prima conclusione. Nella diffusione della filosofia di Platone, a livello didattico ma anche a quello di divulgazione, la valorizzazione del contributo filosofico dei dialoghi e l’invito a studiarli attentamente in relazione ai loro contenuti filosofici in classe non sono alternativi a, o incompatibili con, un approccio diverso, che pone l’accento su un aspetto, quello retorico e formale, che per molti studenti doveva rappresentare un oggetto di interesse quotidiano e pratico ben maggiore. In altri termini, nella pratica di scuola i Platonici non op-

¹³ Su questa contesa cf. Lakmann 1995, 173-175 e Dörrie - Baltes 1990, 369-376. Essa compare anche in III 13.

¹⁴ Al di fuori del contesto della filosofia platonica cf. Hermipp. fr. 72, Cic. *Brut.* 121, *orat.* I 89, *off.* I 3-4.

¹⁵ Peraltro, in *apol.* 15 Apuleio propone una sua versione della contesa tra Platone e Demostene. A ciò può essere aggiunto, ad esempio, il caso di Aristide Quintiliano: cf. Sheppard 1980, 118.

¹⁶ Sul tema del rapporto tra filosofia e retorica in Massimo cf. Lauwers 2015.

ponevano il pensiero di Platone agli interessi quotidiani degli studenti, ma paradossalmente miravano a mostrare che Platone poteva essere un'autorità anche in questo ambito. Ciò indica al contempo una prima dimensione di riuso del testo di Platone, che è certamente concepito come una forma – anzi, la forma migliore – di produzione letteraria (sulla base, ad esempio, di *Phaed.* 61a3-4), ma certamente non come modello da impiegare nella didattica quotidiana della retorica. Il testo autorevole è così trasfigurato e la sua natura letteraria è piegata alle nuove esigenze imposte dal contesto dell'età post-Ellenistica, senza che in questo modo se ne tradisca la profondità filosofica.

2. Platone e l'etica della quotidianità

T10 di Tauro può però anche servire a introdurre un altro aspetto del riuso del testo di Platone all'interno dell'attività di scuola, ovvero il tentativo di ricavare dai dialoghi una precettistica platonica, o almeno una serie di linee guida relative a occasioni della vita quotidiana virtualmente svincolate dalla conoscenza dei relativi fondamenti teoretici. In effetti, al di là della natura moralistica della posizione di Tauro, su cui Gellio potrebbe aver insistito in conformità con la sua agenda, rimane il fatto che in T10 Platone viene rappresentato come l'autorità che giustifica la sanzione morale di un atteggiamento specifico: in questo contesto Tauro non sembra alludere all'etica platonica come sistema teorico, ma a una sua applicazione immediata e pratica.

Questo è confermato da un altro passo delle *Notti Attiche*, alla cui base va individuato ancora l'insegnamento di Tauro¹⁷, ovvero T22:

[1] Ex insula Creta quispiam aetatem Athenis agens Platonicum esse se philosophum dicebat et uiderier gestibat. [2] Erat autem nihili homo et nugator atque in Graecae facundiae gloria iactabundus et praeterea uini libidine adusque ludibria ebriosus. [3] Is in conuiuuiis iuuenum, quae agitare Athenis hebdomadibus lunae sollemne nobis fuit, simulatque modus epulis factus et utiles delectabilesque sermones coeperant, tum silentio ad audiendum petito loqui coeptabat atque id genus uili et incondita uerborum caterua hortabatur omnes ad bibendum idque se facere ex decreto Platonico praedicabat, tamquam Plato in libris, quos de legibus composuit, laudes ebrietatis copiosissime scripsisset utilemque esse eam bonis ac fortibus uiris censuisset; ac simul inter eiusmodi orationem crebris et ingentibus poculis omne

¹⁷ Questa sezione non compare nelle raccolte dei testi di Tauro di Lakmann 1995 e Gioè 2002; ma cf. Tarrant 1996 e Petrucci 2018a, 199-201.

ingenium ingurgitabat fomitem esse quendam dicens et ignitabulum ingenii uirtutisque, si mens et corpus hominis uino flagraret. [4] Sed enim Plato in primo et secundo de legibus non, ut ille nebulo opinabatur, ebrietatem istam turpissimam, quae labefacere et inminuere hominum mentes solet, laudauit, sed hanc largiorem paulo iucundioremque uini inuitationem, quae fieret sub quibusdam quasi arbitris et magistris conuiuiorum sobriis, non inprobauit. [5] Nam et modicis honestisque inter bibendum remissionibus refici integrarique animos ad instauranda sobrietatis officia existumauit reddique eos sensim laetiores atque ad intentiones rursum capiendas fieri habiliores, et simul, si qui penitus in his adfectionum cupiditatumque errores inessent, quos aliqui pudor reuerens conelaret, ea omnia sine graui periculo libertate per uinum data detegi et ad corrigendum medendumque fieri oportuniora. [6] Atque hoc etiam Plato ibidem dicit non defugiendas esse neque respuendas huiusmodi exercitationes aduersum propulsandam uini uiolentiam neque ullum umquam continentem prorsum ac temperantem satis fideliter uisum esse, cuius uita uictusque non inter ipsa errorum pericula et in mediis uoluptatum inlecebris explorata sit. [7] Nam cui libentiae gratiaeque omnes conuiuiorum incognitae sint quique illarum omnino expers sit, si eum forte ad participandas eiusmodi uoluptates aut uoluntas tulerit aut casus induxerit aut necessitas compulerit, deleniri plerumque et capi neque mentem animumque eius consistere, sed ui quadam noua ictum labascere. [8] Congrediendum igitur censuit et tamquam in acie quadam cum uoluptariis rebus cumque ista uini licentia comminus decernendum, ut aduersum eas non fuga simus tuti nec absentia, sed uigore animi et constanti praesentia, moderatoque usu temperantiam continentiamque tueamur et calefacto simul refotoque animo, si quid in eo uel frigidae tristitiae uel torpentis uerecundiae fuerit, deluamus.

Il sedicente Platónico rappresentato nel brano non fa semplicemente un riferimento generico all'etica di Platone, ma si appoggia a sezioni specifiche delle *Leggi* con una finalità mirata, quella di giustificare una (cattiva) abitudine legata alla quotidianità: la sua passione per il vino è giustificata interpretando alcuni passi delle *Leggi* come se essi consentissero – o finanche incoraggiassero – l'ebbrezza sfrenata. Sullo sfondo del passo gioca naturalmente una polemica 'ideologica' dello stesso Gellio, che rivendica il magistero di Tauro e dunque un'appropriate formazione presso la scuola platonica di Atene: nel far questo, Gellio costruisce un antagonista evidentemente esterno alla scuola, che usa in modo scorretto il testo di Platone. Ciò potrebbe però indurre a pensare che l'operazione sullo sfondo debba essere intesa come una disputa esegetica relativa alla corretta lettura di sezioni platoniche. In realtà, benché l'oggetto della contesa sia l'interpretazione corretta di un passo, all'esegesi teorica subentra qualcosa di diverso, ovvero un riuso mirato di sezioni testuali per costruire un modello di norme di comportamento applicabili nell'esperienza quotidiana. Queste norme hanno certamente un *background*

teorico nell'etica platonica, ovvero la dottrina della *metriopatheia*¹⁸, ma l'aspetto cruciale che il passo evidenzia è il fatto che esse possono essere argomentate in modo ampiamente accessibile e recepite come precetti, senza necessariamente inquadrarle in modo esplicito nello sfondo teorico a cui sono riconducibili. In effetti, ciò che Tauro/Gellio afferma può essere ridotto alle seguenti posizioni, tutte ricavate dalle *Leggi* di Platone:

- Bere in modo eccessivo è da condannare;
- Bere in modo moderato porta invece vantaggi:
 - nello svolgere le occupazioni quotidiane;
 - nell'emotività degli individui in relazione alle azioni e alle relazioni;
 - nella preparazione ad affrontare in modo consapevole la sfida posta dai piaceri.

Ciascuno dei vantaggi qui elencati potrebbe essere spiegato teoricamente alla luce di elementi di psicologia ed etica medioplatoniche¹⁹, ed evidentemente un'analisi filosofica di tali contenuti deve condurre in questo senso. Ciò è facilmente verificabile nel caso di Tauro, a cui altrove sono attribuite elaborazioni teoriche di argomento etico a favore della *metriopatheia* e, prevedibilmente, contro l'etica stoica²⁰. E tuttavia, T22 testimonia che Tauro proponeva ai suoi allievi, prima ancora che una discussione teorica, una guida pratica alla vita quotidiana basata sul testo di Platone: per contrastare il Platonico impostore non sono richiamate le dottrine in questione, ma è proposta una lettura quasi precettistica dei primi libri delle *Leggi*, che evidenzia le conseguenze pratiche e i vantaggi delle posizioni di Platone.

Nella scarsità di testimonianze sull'attività scolastica medioplatonica risulta estremamente arduo estendere la ricerca di impostazioni affini. Fortunatamente tracce della volontà di usare Platone come autorità per atteggiamenti corretti da applicare nel quotidiano permangono in un'opera che, almeno dal punto di vista drammatico, è per lo più configurata come una conversazione colta di carattere non tecnico, ovvero le *Convivales Quaestiones* di Plutarco²¹. In particolare, c'è un oggetto di riflessione che segnala a mio avviso la possibilità di individuare un approccio pedagogico e in qualche modo divulgativo, vale a dire il trattamento

¹⁸ Cf. Donini 1982, 111-113; Michalewski 2015, 220; Boys-Stones 2018, cap. 18.

¹⁹ Ad esempio, come detto, la dottrina della *metriopatheia*, ma anche diversi modelli psicologici ad essa correlati: cf. ad es. Petrucci 2019.

²⁰ Cf. Petrucci 2018a, 12-15.

²¹ Una recente e ricca collezione di articoli su numerosi aspetti della letteratura simposiale plutarchea è Ribeiro Ferreira 2009. In generale, sul rapporto tra teoria e prassi in Plutarco, cf. Ferrari 2008 e Bonazzi 2012.

riservato alla fruizione della musica²². La scelta di questo tema è promettente, perché in opere che potrebbero definirsi teoriche, come le *Platonicae quaestiones* o il *De animae procreatione in Timaeo*, Plutarco sembra affermare che la dimensione autentica e pura della musica è quella intelligibile, legata a rapporti numerici e poi rispecchiata nell'armonia dell'anima e del cosmo. Un corollario di questa posizione sembra essere che l'esperienza musicale sia in realtà da condannare, perché rappresenterebbe un accesso inautentico alla musica, e la ragione di tale inautenticità starebbe evidentemente nell'instabilità delle percezioni e nel loro legame con le passioni (*De tuenda sanitate praecepta* 133F; *De cohibenda ira* 456B-C). La posizione risultante da queste considerazioni pare non solo rigoristica, ma anche difficilmente applicabile nella vita pratica: se in fondo si può immaginare un filosofo che, aderendo in modo stretto ai principi morali che egli stesso ha isolato seguendo Platone, si astiene da un *set* di esperienze pratiche, è ben più difficile pensare che *gli allievi* di una scuola di Platonismo, o uomini colti che frequentano cerchie intellettuali, abbraccino un'istanza filosofica rigoristica a tal punto da restringere radicalmente le proprie esperienze quotidiane al solo fine di darle seguito. In questo modo, in altri termini, il testo di Platone produrrebbe posizioni filosofiche coerenti in linea teorica, ma non attrattive – o addirittura impraticabili – dal punto di vista dell'agire quotidiano, quell'agire in cui inevitabilmente gli allievi delle scuole erano immersi e che dovevano gestire nei rispettivi contesti sociali. Una simile conseguenza sarebbe estremamente grave: nel 'mercato filosofico' dell'età post-Ellenistica²³ il Platonismo uscirebbe immediatamente sconfitto proprio perché proporrebbe posizioni troppo distanti da quelle che consentono una guida efficace alle esistenze individuali, e di conseguenza i dialoghi platonici finirebbero per perdere ogni tipo di interesse pratico e di efficacia etica.

È in funzione di questa difficoltà che alcuni passi plutarchei, tratti proprio dalle *Convivales Quaestiones*, sembrano giocare un ruolo cruciale e aprire a un'etica pratica ben meno rigida. In VII 5, ad esempio, il dialogo sembra condurre in modo piuttosto lineare a una condanna dell'esperienza musicale: nel contesto di un simposio, un *performer* virtuoso produce musica di tale intensità da condurre l'uditorio a uno stato assimilabile all'invasamento, il che sembrerebbe mostrare la pericolosità del fenomeno musicale in generale, proprio perché la *performance* artistica pare eseguita secondo i migliori *standard* tecnici. Ma a questo punto, dove ci si aspetterebbe una condanna dell'esperienza musicale da parte di Lampria, 'portavoce' di Plutarco nella conversazione conviviale, si trova una riflessione ben più moderata e articolata (707D-E):

²² Sul tema cf. partic. García López 2002, Roskam 2009, Blank 2011.

²³ Cf. Tarrant 2007 e, per una ricognizione ampia, Trapp 2007.

ἡδόμενον δὲ μίμοις καὶ μέλεσι καὶ ψδαῖς κακοτέχνοις καὶ κακοζήλοις ἔξεστι
μετάγειν ἐπὶ τὸν Εὐριπίδην καὶ τὸν Πίνδαρον καὶ τὸν Μένανδρον, ἵποτιμῶ
λόγῳ ἀλμυρὰν ἀκοήν' ὡς φησὶν ὁ Πλάτων ἀποκλυζόμενον.'

Lampria non nega che l'esperienza musicale sia ammissibile nei suoi necessari tratti sensibili e piacevoli, ma afferma che occorre operare una selezione delle esperienze da affrontare: a seguito di tale selezione l'esperienza musicale può giocare un ruolo positivo nella vita dell'individuo e non c'è nessun motivo per astenersene. La necessità di operare una valutazione e una selezione tra le esperienze musicali è, in modo significativo, ricondotta a una formulazione platonica tratta dal *Fedro* (243d4-5). Ora, come il λόγος a cui Platone fa riferimento è il criterio che deve guidare la valutazione dei tipi di follia, nella ripresa plutarchea esso non può coincidere con la musica – ovvero, Plutarco non sostiene che occorre rendere la musica razionale: al contrario, per mantenere un parallelo con il passo di Platone, Plutarco deve vedere qui il λόγος come il criterio che porta a selezionare correttamente, dunque razionalmente, le esperienze musicali positive, che quindi non perdono di per sé la loro intrinseca componente irrazionale.

La stessa prospettiva conduce a considerare circostanze specifiche nelle quali l'ascolto selettivo di musica è non solo ammesso, ma visto come opportuno proprio per la sua lieve piacevolezza, come in VII 7,711A:

τῷ γὰρ ὄντι παίζοντα δεῖ παίζειν καὶ μήτε δαπάνης πολλῆς μήτε τῶν πρὸς
ἄλλα χρησίμων καιρῶν ὠνεῖσθαι τὸ ῥαθυμεῖν, ἀλλ' ἐν πότῳ καὶ ἀνέσει τῶν
τοιούτων ἀπογεύεσθαι καὶ σκοπεῖν ἅμα τερπόμενον, εἴ τι χρήσιμον ἐξ αὐτῶν
λαβεῖν ἔστιν.

Queste posizioni possono in realtà essere rintracciate in un certo numero di altre sezioni plutarchee, e, in modo interessante, esse si collocano in opere moralistiche o pedagogiche (ad es. *Praec. Ger.* 822C; *De Alex. Fort.* 334E-335A; *Lyc.* 21). Certamente esse rappresentano un nucleo teorico molto significativo per una serie di ragioni: la possibilità che la musica possa influenzare positivamente l'anima umana conduce, ad esempio, verso un modello psicologico complesso, in cui razionalità e irrazionalità sono distinte e richiedono educazioni diverse ma interagiscono nella vita psichica dell'essere umano²⁴. Questo aspetto ha grande rilievo, perché le più approfondite spiegazioni di Plutarco sulle ragioni filosofiche che garantiscono le sue indicazioni pratiche svelano come siano la cosmologia, la

²⁴ Non a caso, questa linea di indagine viene sviluppata in alcuni scritti di carattere marcatamente teoretico, come il *De virtute morali* o le *Platonicae Quaestiones*. Per la relazione specifica tra queste dimensioni cf. Petrucci 2019.

psicologia e l'epistemologia di Platone a poter fondare i diversi spunti moralistici in questione: in altri termini, proprio nell'occuparsi di grandi questioni filosofiche Platone ha fornito, per implicazione, le linee guida di una filosofia pratica ben precisa, che è compito del maestro di Platonismo far emergere. Tuttavia, questo rapporto di dipendenza, benché in sé fondamentale dal punto di vista della spiegazione psicologica ed epistemologica degli effetti dell'esperienza musicale, non è vincolante rispetto alla possibilità di attingere, pur in modo superficiale e precettistico, ai nuclei di etica pratica in questione: Plutarco dissemina legittimamente scritti moralistici di precetti relativi alla vita pratica basati sulle opinioni di Platone, ma non è necessario approfondire in questi scritti le basi filosofiche per le quali Platone ammette questa o quella esperienza. Ciò che non viene meno, invece, è il richiamo costante al testo di Platone, come CQ VII 5 evidenzia: nell'argomento plutarco è Platone a indicare secondo quale criterio devono essere selezionate le esperienze musicali opportune. In breve, dunque, Plutarco propone un modello pratico che, pur radicato in un sistema etico teorico complesso, è capace di produrre, con un richiamo al testo di Platone, anche una precettistica immediata che consenta al Platonismo di sfuggire a un rigorismo cieco e svantaggioso. Un simile atteggiamento, peraltro, non è in nessun modo contraddittorio: mentre maestri di Platonismo e seguaci esperti di Platone, lettori meglio formati capaci di attingere a scritti più 'tecnici', possono – e desiderano – avere una visione filosoficamente completa, la fruizione dei precetti derivanti da questa visione è destinata proprio a coloro i quali non sono in grado di (o non sono interessati a) giungere a simili gradi di speculazione.

Tauro e Plutarco, dunque, ci forniscono la preziosa possibilità di individuare una dimensione del Medioplatonismo spesso oscurata dai grandi argomenti cosmologici e dalle argomentazioni tecniche: c'è un Medioplatonismo 'pratico', volto all'orientamento delle azioni quotidiane, che consiste in indicazioni specifiche su quale condotta adottare nella società; i luoghi in cui queste indicazioni trovano naturalmente spazio non sono trattati filosofici 'professionali', ma piuttosto contesti didattici in cui il maestro di Platonismo ha di fronte a sé una classe interessata a una filosofia pratica più che ad approfondimenti cosmologici, o testi che di fatto riproducono un simile dialogo e sono pensati per una *readership* non necessariamente composta da specialisti. C'è però un aspetto di cui Plutarco e Tauro programmaticamente non fanno a meno, e che anzi sfruttano in modo sistematico nel costruire una precettistica platonica: si tratta proprio del testo di Platone, che rimane la fonte di schemi comportamentali. Se questo è vero, siamo di fronte a una seconda tipologia di riuso radicale e trasfigurante del testo: è di fatto impossibile attribuire a Platone l'idea per cui i suoi dialoghi potessero avere la funzione di garantire una precettistica, il che è esattamente ciò che accade in Tauro e Plutarco.

3. Un'educazione su misura

Il quadro che si va delineando illumina una concezione della scuola filosofica particolare: i maestri di Platonismo applicano un atteggiamento didattico mirato agli interessi e alle esigenze dei loro allievi, chiarendo così che lo studio del testo di Platone non contribuisce solo alla formazione culturale e filosofica in generale, e non si colloca solo necessariamente al livello ipertecnico della speculazione teologica o cosmologica, ma va a toccare la vita concreta di ciascuno studente. In questo senso, il testo di Platone subisce un fenomeno di riuso mirato e finalizzato.

Tutto ciò trova un rispecchiamento formale in un aspetto cruciale della pratica di scuola, ovvero la selezione e la disposizione ordinata di un *set* di dialoghi da sottoporre alla lettura degli studenti²⁵. Certamente i Platonici si impegnarono, per importanti ragioni ideologiche, a produrre classificazioni ampie del *corpus*, che coinvolgevano tutti i dialoghi e fornivano un'immagine completa e unitaria della filosofia di Platone: di questa natura sono, ad esempio, la nota classificazione testimoniata da Diogene Laerzio (III 57-62) o quella, purtroppo irrimediabilmente corrotta nel corso della tradizione testuale, dell'*Isagoge* di Albino (cap. 3)²⁶. E tuttavia, al fianco di simili operazioni, due fonti indicano come i Medioplatonici fossero coscienti della necessità di predisporre un modello di lettura dei dialoghi accessibile e vantaggioso per ciascun allievo. Ciò emerge in modo evidente proprio nell'*Isagoge* di Albino (*Isag.* 4-5):

φαμὲν οὖν Πλάτωνος λόγου μὴ εἶναι μίαν καὶ ὠρισμένην ἀρχήν· εὐοικένας γὰρ αὐτὸν τέλειον ὄντα τελείῳ σχήματι κύκλου· ὡς περ οὖν κύκλου μία καὶ ὠρισμένη οὐκ ἔστιν ἀρχή, οὕτως οὐδὲ τοῦ λόγου. Οὐ μὴν διὰ τοῦτο ὅπως οὖν ὡς ἔτυχεν ἐντευξόμεθα αὐτῷ· οὐδὲ γὰρ εἰ δέοι κύκλον γράφειν, ἀφ' οὐτινοσοῦν σημείου ἀρχόμενός τις γράφει τὸν κύκλον· ἀλλ' ἀφ' ἧς ἂν ἕκαστος ἡμῶν σχέσεως ἔχη πρὸς τὸν λόγον ἀρχόμενος ἐντεύξεται τοῖς διαλόγοις.

Albino critica esplicitamente chi ha sclerotizzato l'ordine di lettura dei dialoghi sulla base di caratteri relativi ai soli testi e sottolinea che da un lato il *corpus* ha la splendida condizione di un cerchio, ovvero consente di iniziare la lettura da qualsiasi dialogo, e dall'altro evidenzia come questo renda possibile adattare l'ordine di lettura dei dialoghi alle esigenze psicologiche di ciascun lettore, chiaramente sotto la guida del maestro. Se dunque di per sé il *corpus* può essere sottoposto a una sistematizzazione assoluta, basata sulla coerenza dottrinale o su aspetti in ge-

²⁵ Sul problema cf. ora la rassegna e la discussione di Boys-Stones 2018, 55-68.

²⁶ Su quest'ultima cf. in particolare Reis 1999 e i commenti di D'Ancona 2002. In generale sulla teoria del dialogo nella tradizione platonica cf. ora Motta 2018.

nerale teorici, d'altro canto nella pratica di scuola il maestro deve essere in grado di formulare un ordine mirato per ciascun suo allievo, basato sulla sua condizione specifica e tale da garantirgli il massimo guadagno etico. Un simile proposito non può evidentemente essere legato alla semplice trasmissione delle dottrine. Al contrario, l'assunzione di fondo deve essere che il contenuto dei dialoghi risponde in modo efficace alle diverse esigenze dei diversi lettori, e compito del maestro sarà quello di rendere il più efficace possibile questa corrispondenza: l'attività didattica del maestro di Platonismo è il veicolo che consente al testo di Platone di entrare in modo benefico nella quotidianità dei suoi lettori, e questa funzione si concretizza, dunque, nei termini di un riuscito.

Al contempo, la logica di questa operazione non porta a uno sbilanciamento eccessivo dei ruoli, perché è comunque il maestro a scegliere per il bene dell'allievo. Ciò emerge in modo esplicito da un'altra testimonianza gelliana sull'insegnamento di Tauro (T11, 8-11):

[8] Haec eadem super Pythagora noster Taurus cum dixisset: 'nunc autem' inquit 'isti, qui repente pedibus inlotis ad philosophos deuertunt, non est hoc satis, quod sunt omnino θεώρητοι, ἄμουσοι, γεωμέτρητοι, sed legem etiam dant, qua philosophari discant'. [9] Alius ait 'hoc me primum doce', item alius 'hoc uolo' inquit 'discere, istud nolo'; hic a *Symposio* Platonis incipere gemit propter Alcibiadae comisationem, ille a *Phaedro* propter Lysiae orationem. [10] 'Est etiam', inquit 'pro Iuppiter! qui Platonem legere postulet non uitae ornandae, sed linguae orationisque comendae gratia, nec ut modestior fiat, sed ut lepidior'. [11] Haec Taurus dicere solitus nouicios philosophorum sectatores cum ueteribus Pythagoricis pensitans.

Tauro si oppone con fermezza e veemenza a quegli allievi da poco che vogliono selezionare un ordine di lettura di dialoghi o passaggi dei dialoghi *solo* sulla base del piacere nella lettura o dell'interesse *esclusivo* per lo stile: il maestro cura individualmente la formazione dei suoi allievi e differenzia l'ordine di lettura, ma proprio per questo non può consentire che poi gli studenti, del tutto inesperti, producano scelte basate su ragioni errate. In entrambi i casi, dunque, si assiste a un meccanismo interessante: la didattica e la lettura del testo di Platone sono orientate all'educazione di ciascuno studente, sulla base delle sue esigenze, dai maestri, ma al contempo solo i maestri sono in grado di comprendere quale ordine sia il più vantaggioso per l'allievo. L'unica ragione che consenta di stabilire questo meccanismo risiede nell'attribuire al maestro non solo una competenza specifica legata a Platone e ai suoi testi, ma anche la capacità di 'leggere nell'anima' degli allievi, di coglierne debolezze e volizioni, e plasmare per loro una via di miglioramento morale basato sulla lettura di Platone. In altri termini, si ripropone qui il

rapporto già osservato nelle precedenti sezioni tra completa competenza filosofica e possibilità di riutilizzare selettivamente il testo di Platone con interessi mirati: è possibile ricavare un beneficio dallo studio di Platone anche solo attingendo progressivamente e selettivamente ai suoi scritti, e farlo sulla base di esigenze morali individuali, ma questa possibilità è garantita dal fatto che il *corpus* stesso è in sé completo e perfetto e che ci sia una figura, quella del maestro, che, conoscendo anche le vette teoretiche del pensiero di Platone, possa calibrare l'insegnamento in senso individuale. In questo senso, dunque, il riuso del testo di Platone è il tramite attraverso il quale il maestro di Platonismo può plasmare l'anima e il carattere degli studenti a molteplici livelli, non solo quello delle più alte cognizioni filosofiche, ma anche quello della condotta pratica, un livello accessibile a tutti solo a condizione che i testi di Platone acquisiscano un'efficacia e una funzione che originariamente non hanno.

4. *Alcune conclusioni: riuso del testo di Platone ed etica pratica nel Platonismo post-Elfenistico*

A fronte del ben noto interesse medioplatonico per grandi temi filosofici, è spesso risultato oscuro un aspetto ricorrente nelle classificazioni delle parti della filosofia proposte nei testi medioplatonici: all'interno della parte 'etica' della filosofia sono spesso individuate tre parti, una relativa all'etica 'teorica', una riguardante la vita pratica, e infine una parte politica²⁷. Mentre alcuni testi ben noti possono facilmente rappresentare un modello di 'etica teorica' – ad esempio, il *De virtute morali* plutarco – e alcuni studi si sono concentrati su una *Platonopolis* medioplatonica²⁸, è difficile cogliere quali pratiche e/o testi i Platonici potessero vedere come basi per un'etica pratica.

Credo che l'indagine che ho svolto possa in primo luogo aiutare a identificare questa dimensione. In effetti, attraverso le diverse prospettive qui adottate emerge un quadro coerente: i maestri di Platonismo, proprio in virtù della loro completa conoscenza della filosofia platonica, predispongono una serie di modalità di insegnamento di nuclei di filosofia pratica tali da rendere il testo di Platone una guida efficace anche per l'esistenza quotidiana di chi non diventerà mai un filosofo platonico. In breve, dunque, è possibile affermare che i Medioplatonici identificavano un approccio all'etica molto specifico sia per contenuti sia per forma: esso consisteva nel fornire all'interno del contesto scolastico, ad allievi interessati alla

²⁷ Cf. Bonazzi - Petrucci 2020.

²⁸ Cf. su tutti O'Meara 2003 e 2013.

filosofia senza volerne diventare dei tecnici, delle linee guida su come vivere; queste linee guida avevano le loro radici in un complesso sistema filosofico platonico e si sviluppavano da alcuni complessi nuclei teorici, tuttavia per poterle cogliere e applicare nessuna conoscenza teorica di questi nuclei era necessaria, ma solo la predisposizione ad accogliere in forma precettistica sezioni testuali dei dialoghi.

Tutto questo conduce alla domanda sul perché i Medioplatonici abbiano sentito l'esigenza di dotare la loro filosofia di una simile apertura alla vita pratica: in fondo, una cosa è ritagliare un ruolo teorico per l'azione all'interno di un sistema etico (compito assolto da un'etica teorica), un'altra è sviluppare uno specifico linguaggio e uno specifico spazio per trasmettere nozioni relative a questo ambito. Credo che la risposta più credibile a questa domanda conduca a un aspetto cruciale della filosofia post-Ellenistica, ovvero la continua lotta per la supremazia che le scuole filosofiche ravvivavano con polemiche, appropriazioni, scontri frontali. Se da un lato, al meglio delle nostre informazioni, la spinta teoretica dello Stoicismo si affievolisce a partire dalla fine del I secolo d.C. e i Platonici tendono notoriamente a servirsi di dottrine stoiche per elaborare i propri modelli cosmologici e teologici, dall'altro vale la pena di sottolineare che l'etica dei *kathekonta* e l'idea (pur dibattuta) per cui l'azione corretta può essere guidata da precetti e non richiede necessariamente una comprensione filosofica, presidi fondamentali dello Stoicismo²⁹, specialmente nella sua fase tarda, potevano garantire a questa scuola una 'presa sulla realtà' incomparabilmente superiore a quella che avrebbe avuto un Platonismo di pura teoresi. In altri termini, per vincere la guerra per la supremazia tra le scuole i Platonici dovevano dotarsi di una precettistica efficace, di un *set* di indicazioni etiche che avessero un immediato riflesso nella pratica. Proprio a tal fine, dunque, essi ricorsero allo strumento supremo di cui erano in possesso, il testo di Platone, che tuttavia venne in questo modo piegato a finalità specifiche e riutilizzato secondo esigenze e modalità completamente nuove e frutto di esigenze proprie della nuova epoca: pur senza privare il testo del maestro di una funzione teoretica alta, essi vi scoprirono nuove frontiere di utilità didattica e, in fondo, un nuovo orizzonte di lettura e fruizione. È proprio questa la sfida che i Platonici accettarono e, entro certi limiti, vinsero.

²⁹ Cf. partic. Ioppolo 2000.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Blank 2011

D.Blank, *Reading Between the Lies. Plutarch and Chrysippus on the Uses of Poetry*, «OSAP» XL (2011), 237-264.

Bonazzi 2012

M.Bonazzi, *Theoria and Praxis. On Plutarch's Platonism*, in Th.Bénaouil - M.Bonazzi (ed.), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life After Plato and Aristotle*, Leiden-Boston 2012, 139-162.

Bonazzi - Donini - Ferrari 2015

M.Bonazzi - P.Donini - F.Ferrari, *Il Medioplatonismo*, «Rivista di Storia della Filosofia» LXIX (2015).

Bonazzi - Petrucci 2020

M.Bonazzi - F.M.Petrucci, *Baustein 231*, in Ch.Pietsch, *Der Platonismus in der Antike. Platonische Ethik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2020 [c.s.].

Boys-Stones 2018

G.Boys-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC to 250 AD. A Study and Collection of Sources in Translation*, Cambridge 2018.

Catana 2013

L.Catana, *The Origin of the Division Between Middle Platonism and Neoplatonism*, «Apeiron» XLVI (2013), 166-200.

D'Ancona 2002

C.D'Ancona, Recensione a Reis 1999, «Mnemosyne» LV (2002), 613-226.

Dillon 1977

J.Dillon, *The Middle Platonists*, London 1977.

Donini 1982

P.Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero*, Torino 1982.

Dörrie 1973

H.Dörrie, *L. Kalbenos Tauros. Das Persönlichkeitsbild eines platonischen Philosophen um die Mitte des 2. Jhs. N. Chr.*, «Kairos» N.F. XV (1973), 24-35 [= in H.Dörrie, *Platonica Minora*, Wiesbaden, 310-323].

Dörrie - Baltes 1990

H.Dörrie - M.Baltes, *Der Platonismus in der Antike, II: Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus. Bausteine 36-72*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990.

Dörrie - Baltes 1993

H.Dörrie - M.Baltes, *Der Platonismus in der Antike, III: Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73-100*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

Ferrari 2001

F.Ferrari, *Struttura e funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del Timeo*, «Athenaeum» LXXXIX (2001), 525-574.

Ferrari 2008

F.Ferrari, *Moderatismo etico e controllo delle passioni in Plutarco*, in G.Giardina (ed.), *Le emozioni secondo i filosofi antichi*, Catania 2008, 135-162.

Ferrari 2015

F.Ferrari, *Lucio Calveno Tauro e l'interpretazione didascalica della cosmogenesi del Timeo*, in L.Cardullo – D.Iozzia (ed.), *Bellezza e Virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, Acireale 2015, 307-319.

Frede 1987

M.Frede, *Numenius*, in ANRW II 36,2 (1987), 1034-1075.

García López 2002

J.García López, *La μουσική τέχνη en Plu. Quaestiones convivales (Mor. 612C-748D)*, in L.Torraca (ed.), *Scritti in onore di Italo Gallo*, Napoli-Roma 2002, 303-314.

Gersh 1986

S.Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, Notre Dame 1986.

Gioè 2002

A.Gioè, *Filosofi Medioplatonici del II secolo d.C.*, Napoli 2002.

Heutsch 2011

Ch.Heutsch, *Die Macht der Memoria. Die Noctes Atticae des Gellius im Licht der Erinnerungskultur des 2. Jahrhunderts n.Chr.*, Berlin 2011.

Holford-Strevens 1988

L.Holford-Strevens, *Aulus Gellius*, London 1988.

Ioppolo 2000

A.M.Ioppolo, *Decreta e Praecepta in Seneca*, in A.Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale*, Napoli 2000, 13-36.

Lakmann 1995

M.-L.Lakmann, *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius*, Leiden 1995.

Lakmann et al. 2017

M.-L.Lakmann et al., *Platonici Minores 1. Jh.v.Chr. – 2. Jh.n.Chr. Prosopographie, Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung*, Leiden-Boston 2017.

Lauwers 2015

J.Lauwers, *Philosophy, Rhetoric, and Sophistry in the High Roman Empire. Maximus of Tyre and Twelve Other Intellectuals*, Leiden-Boston-Köln 2015.

Linguiti 2015

A.Linguiti, *L'etica medioplatonica*, in Bonazzi - Donini - Ferrari 2015, 359-379.

O'Meara 2003

D.O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003.

O'Meara 2013

D.O'Meara, *Preparing Platonopolis – Political Philosophy in Middle Platonism*, in Ch.Pietsch (ed.), *Ethik des antiken Platonismus*, Stuttgart 2013, 283-290.

Michalewski 2015

A.Michalewski, *The Reception of Aristotle in Middle Platonism: from Eudorus of Alexandria to Ammonius Sacca*, in A.Falcon (ed.), *Brill Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden-Boston-Köln 2015, 218-237.

Motta 2018

A.Motta, *λόγους ποιεῖν. L'eredità platonica e il superamento dell'aporia dei dialoghi*, Napoli 2018.

Petrucci 2012

F.M.Petrucci, Teone di Smirne. *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium. Introduzione, traduzione, commento*, Sankt Augustin 2012.

Petrucci 2018a

F.M.Petrucci, *Taurus of Beirut: The Other Side of Middle Platonism*, London-New York 2018.

Petrucci 2018b

F.M.Petrucci, *Wie man eine Platonstelle deutet: exegetische Strukturen im Mittelplatonismus*, «Philologus» CLXIII (2018), 55-91.

Petrucci 2019

F.M.Petrucci, *A Homeopathic Remedy for the Human Soul. The Ethical Import of the Experience of Music in Plutarch (and Other Middle Platonists)*, «Ancient Philosophy» XXXIX (2019), c.s.

Reis 1999

B.Reis, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos. Prolegomena, Überlieferungsgeschichte, kritische Edition und Übersetzung*, Wiesbaden 1999.

Ribeiro Ferreira 2009

J.Ribeiro Ferreira et al. (ed.), *Symposion and philanthropia in Plutarch*, Coimbra 2009.

Roskam 2009

G.Roskam, *Educating the Young... Over Wine? Plutarch, Calvenus Taurus, and Favorinus as Convivial Teachers*, in Ribeiro Ferreira 2009, 369-384.

Sheppard 1980

A.Sheppard, *Studies on the 5th and 6th essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen 1980.

Tarrant 1996

H.Tarrant, *Platonic Interpretation in Aulus Gellius*, «GRBS» XXXVII (1996), 173-193.

Tarrant 2000

H.Tarrant, *Platonist Educators in a Growing Market: Gaius, Albinus, Taurus, Alcinous*, in R.W.Sharpley – R.Sorabji (ed.), *Greek and Roman Philosophy 100BC– 200AD*, London 2007, 449-465.

Trapp 2007

M.Trapp, *Philosophy in the Roman Empire. Ethics, Politics, and Society*, Aldershot/ Burlington VT, 2007.

Vardi 2001

A.Vardi, *Gellius against the Professors*, «ZPE» CXXXVII (2001), 41-54.

Vardi 2004

A.Vardi, *Genre, Conventions, and Cultural Programme in Gellius' Noctes Atticae*, in L.Holford-Strevens – A.Vardi (ed.), *The World of Aulus Gellius*, Oxford 2004, 159-187.

Whittaker 1990

J.Whittaker, *Alcinous. Enseignement des doctrines de Platon*, Paris 1990.

Witt 1937

R.E.Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Amsterdam 1937.