

MATTEO VAROLI

## LEGGERE E BRUCIARE. CRITICA ALLA SCRITTURA E SEGRETO PITAGORICO NELLA SECONDA LETTERA PSEUDO-PLATONICA

SOMMARIO: 1. *Introduzione*; 2. *La ricezione antica della critica platonica alla scrittura nella Lettera VII*; 3. *L'exkursus filosofico della Lettera II e l'enigma dei tre re*; 4. *Un Socrate bello e giovane*; 5. *Conclusioni*.

### 1. *Introduzione*

Le critiche alla scrittura di Platone, nel *Fedro* (Pl. *Phdr.* 274b-278b) e nella controversa *Lettera VII* (Pl. *Ep.* VII 341b-344d), sono state oggetto, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, di una vivace polemica, tutta incentrata su quello che i suoi ideatori hanno definito «il nuovo paradigma interpretativo» del pensiero platonico:<sup>1</sup> gli studiosi appartenenti a quest'indirizzo tendono a rivalutare la tradizione indiretta sull'insegnamento orale di Platone, in particolare quello relativo ai principi primi del reale, facendone il vero fulcro del suo pensiero. Queste dottrine chiariscono, agli occhi di questi interpreti “oralisti”, il contenuto dei dialoghi, che devono essere intesi come propedeutici all'insegnamento orale del filosofo ateniese, il quale nei suoi scritti porta sempre il lettore sulla soglia del vero senza mai però attraversarla, come testimoniano i molti passi di omissione presenti nei dialoghi stessi. Tuttavia, decisivi in favore di quest'interpretazione, più delle omissioni nei dialoghi e delle testimonianze indirette sull'insegnamento di Platone, sono le “autotestimonianze” di Platone, vale a dire quei passi in cui egli mette in discussione l'efficacia della parola scritta ai fini della trasmissione della conoscenza in generale, e del sapere filosofico in modo particolare, mettendo in crisi l'idea dell'autonomia dello scritto. Questi interpreti, che tendono a considerare la *Lettera VII*, di autenticità

<sup>1</sup> V. per es. Szlezák 1991, 23-25; Reale 1987, 84-87.

incerta,<sup>2</sup> come platonica, ritengono le due testimonianze coerenti tra loro, e ne ricavano le seguenti tesi:

- a) Il discorso filosofico scritto è, per Platone, un'immagine di quel discorso che è scritto nell'anima (Pl. *Phdr.* 276a) [Reale 1987, 94 s.], un'imitazione che non può che restituire un'apparenza di vitalità e intelligenza, e non è in grado di difendersi dalla confutazione senza il soccorso del padre (Pl. *Phdr.* 275d-e) [Szlezák 1991, 14-23; Reale 1987, 93 s.].
- b) Tale critica non risparmia, come suggerito da alcuni altri interpreti, la forma letteraria scelta da Platone, il dialogo, anzi, si applica ad essa *a fortiori*, in quanto il dialogo scritto è un'imitazione del dialogo tra anime che è, a sua volta, immagine del processo dialettico vero e proprio [Szlezák 1991, 43-53].
- c) L'utilità della scrittura consiste soprattutto nel richiamare alla memoria ciò che già si sa (Pl. *Phdr.* 274e-275d) [Reale 1987, 91 s.].
- d) La trattazione scritta è per Platone uno scherzo, sebbene uno scherzo bello e nobile. Allo scritto, dunque, si possono affidare gli scherzi, ma non le cose più serie, quelle che stanno veramente a cuore al filosofo, che non dovrebbero essere poste per iscritto (Pl. *Phdr.* 276c-277a; *Ep.* VII 344c1-3) [Reale 1987, 95-99].
- e) Si assume che le cose più serie, quelle su cui Platone si è rifiutato di scrivere, corrispondano alla sua dottrina non scritta dei principi, e in particolare dell'Uno che coincide con l'idea del Bene.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Sull'autenticità e il valore di questo testo ai fini della ricostruzione della filosofia platonica è in corso un dibattito plurisecolare, che non possiamo qui riassumere neppure nelle sue linee fondamentali. Per una presa di posizione contro l'autenticità rimando a Burnyeat e Frede 2015, 3-25, 121-192: gli argomenti di Burnyeat e Frede, di ordine filologico, storico-letterario, filosofico e stilistico, appaiono però circostanziali e non decisivi. In particolare, mi sembra difficilmente difendibile la tesi di Frede per cui non ci sarebbero evidenze dell'esistenza, in età ellenistica, dell'esistenza delle lettere contenute nelle tetralogie di Trasillo: egli sembra non tener conto, in effetti, né del papiro di III sec. a.C., edito da Gallazzi 2008, che contiene *Ep.* VIII 356a6-8, né del tentativo di Burkert 2000, a mio avviso molto convincente, di dimostrare che la *Lettera VII* era già nota a Neante di Cizico nel IV sec. a.C.; elementi che non provano l'autenticità, ma confermano l'antichità di alcune delle epistole trasillee, tra cui la VII.

<sup>3</sup> Reale 1987, 105-113, soprattutto sulla base di Pl. *Ep.* VII 341a-b, 344d *et al.*

- f) Platone non ha scelto di non scrivere sulle cose più importanti per ragioni intrinseche alla inesprimibilità delle verità riguardanti i principi o alla inadeguatezza del mezzo scrittorio: le sue ragioni sono di ordine pedagogico e contingente, e per questa ragione il rifiuto platonico fu avvertito come superato già dalla prima generazione dei suoi discepoli [Gaiser 1994, 339 s.].

Mentre le prime tesi (a-c), ricavabili soprattutto dal *Fedro*, sono anche le meno controverse, le ultime tre (d-f) sono fondate in modo particolare sulla lettura dell'*excursus* filosofico della *Lettera VII*, e hanno suscitato un aspro dibattito. Chi sostiene un'interpretazione che tende a sottolineare la natura asistemica della filosofia di Platone e la portata aporetica della sua indagine, e si spinge, in qualche caso, a individuare una forte carica scettica nel suo pensiero, tende a sottolineare come l'argomento contro la scrittura nella *Lettera VII* sia ben più radicale di quello del *Fedro*, poiché investe non solo la comunicazione scritta, ma ogni forma di comunicazione e insegnamento in forma discorsiva della filosofia, e mette in luce la debolezza dei λόγοι umani, per i quali è impossibile distinguere l'indagine sull'essenza delle cose da quella relativa alle loro proprietà, precludendo così all'anima, almeno in questa vita, la conoscenza autentica del vero.<sup>4</sup>

Questo dibattito è vastissimo, e riguarda i fondamenti stessi della filosofia di Platone; noi non possiamo render conto adeguatamente di tutte le innumerevoli posizioni e voci che sono intervenute in esso.<sup>5</sup> Quello che ci proponiamo di fare, in questo contributo, è mostrare come esso non sia solo contemporaneo: anche nel mondo antico sono esistite interpretazioni differenti, e persino opposte, della critica platonica alla scrittura.

---

<sup>4</sup> Questa è la lettura dell'*excursus* difesa da Trabattoni 2005, 111-136, nel cui solco mi pare collocarsi anche Forcignanò 2020, 38-47; una lettura aporetica, su posizioni più equilibrate, è quella di Isnardi Parente: v. per es. *ead.* 1969, 416-431.

<sup>5</sup> Ricorderò almeno la posizione di Vegetti 1989; 2003: egli riafferma il principio di autonomia degli scritti platonici, e cerca una via interpretativa che medi tra i due paradigmi, dando uno spazio importante (ma non centrale) alle dottrine non scritte, rifiutando un'interpretazione sistematica della filosofia platonica, e sottolineando la portata innanzitutto politica della critica platonica alla scrittura.

## 2. La ricezione antica della critica platonica alla scrittura nella Lettera VII

L'obiezione rivolta talora agli interpreti oralisti, per cui, se Platone ha rifiutato di scrivere sui fondamenti del suo pensiero, non dovrebbe essere lecito a noi farlo [Gaiser 1994, 339 s.; Reale 1987, 114-121], si potrebbe rivolgere a buon diritto a coloro che nel mondo antico si sono considerati seguaci di Platone. Potrebbe dunque sorprendere che l'*excursus* filosofico della *Lettera VII*, in cui questo ammonimento è formulato in modo esplicito e imposto anche alle generazioni future, sia citato assai raramente dai Platonici, e quasi mai in rapporto alla liceità di mettere per iscritto le cose più importanti.<sup>6</sup> La prima discussione organica del passo platonico che possediamo è quella di Celso (II sec. d. C.), ed è inserita in un contesto non di esegesi, ma di polemica anticristiana:<sup>7</sup> Celso dà per scontato che la dottrina di cui Platone rifiuta di scrivere sia quella del *πρῶτον ἀγαθόν*, e insiste sul fatto che questa, nell'ottica platonica, non possa essere "rivelata" per iscritto nel senso in cui i Cristiani concepiscono la Scrittura e la Rivelazione, ma può essere attinta solo per via razionale: Platone afferma sì un'impossibilità dello scrivere intorno al primo bene, ma ne rende ragione attraverso il celebre argomento dei "cinque" [v. *infra*], e non c'è nulla di segreto o mistico nel suo insegnamento. La conoscenza vera del bene deve scaturire da un continuo e benevolo confronto, non da una rivelazione che non ammette confutazione: per Celso, Platone ha voluto mettersi al riparo proprio da questo atteggiamento dogmatico nella *Lettera VII*, dal momento che, in linea di principio, tutto è esprimibile e scrivibile, persino il nulla, ma ciò non ne dimostra la verità, e nella sua ottica l'anatema di Platone contro coloro che pretenderanno di scrivere le sue dottrine più importanti viene scagliato proprio contro i mistificatori come i Cristiani.

Ben diverso fu l'atteggiamento dei pensatori cristiani, che videro proprio nella *Lettera VII* la dimostrazione del fatto che Platone avesse

<sup>6</sup> Pl. *Ep.* VII 341b6-c5; ho scelto di concentrarmi sulla questione della liceità e possibilità della scrittura rispetto alla dottrina dei principi, lasciando da parte la letteratura esegetica relativa alla dottrina dei "cinque", assai copiosa ma focalizzata sull'aspetto epistemologico.

<sup>7</sup> *Ap. Orig. Cels.* VI 1-10. Il titolo stesso dell'opera di Celso, *λόγος ἀληθείας*, sembra riecheggiare le parole di Platone in *Ep.* VII 342a2.

un insegnamento segreto e iniziatico, che sconfinava nel misticismo: tale è l'interpretazione che dell'*excursus* platonico fornisce Clemente (*Strom.* V 66.3; 77.1-78.1), e Origene lascia persino intendere, nella sua risposta a Celso, che la questione, se Platone avesse o meno una dottrina non scritta di natura iniziatica, era oggetto di dibattito tra i contemporanei (*Orig. Cels.* VI 6).

Plotino, in *Enn.* VI 9.4, sembra ricordarsi della *Lettera VII* quando parla della (im)possibilità di parlare e scrivere intorno all'Uno:

Platone dice che dell'Uno non si può né parlare né scrivere (οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτὸν φησιν, cfr. *Pl. Ep.* VII 341c5), ma noi parliamo e scriviamo per condurre all'Uno, per risvegliare alla sua visione, a partire dai ragionamenti, come per indicare il cammino a chi voglia vedere qualcosa [tr. it. Moriani 1997].

Plotino, pur sottolineando il valore pedagogico della scrittura, non pensa a un'inconvenienza dello scrivere, ma a un'impossibilità del comunicare che coinvolge tutte le forme dell'insegnamento intorno ai principi. La lettura plotiniana insiste sull'impossibilità di esprimere a parole la dottrina dei principi platonici, e in particolare di attribuire per via discorsiva alcuna qualità positiva all'Uno, la cui conoscenza si trova oltre il *logos* e l'intellezione; questa interpretazione dell'*excursus* compare anche, molto più tardi, nella teologia apofatica di Damascio (*Pr.* I 64, I 83).

Nella tarda Antichità l'interpretazione prevalente di questo testo sembra quindi intendere l'attacco platonico alla scrittura come una presa d'atto della non insegnabilità e non discorsività dei fondamenti della dottrina platonica; la tentazione di ipotizzare che questo indirizzo interpretativo, fatto proprio dai Neoplatonici tardi, sia stato in realtà inaugurato nell'alveo dell'interpretazione scettica di Platone è assai forte, ma purtroppo non esiste alcuna traccia di un lavoro degli Accademici scettici sull'*excursus* della *Lettera VII* [v. Tarrant 1983, 78-80]. Tuttavia, esistono evidenze dell'esistenza di una corrente del platonismo che intendeva tale critica in senso del tutto diverso, come un vero e proprio divieto: il documento più importante che questi interpreti hanno lasciato è l'*excursus* filosofico della *Lettera II* ps. platonica.

### 3. *L'exkursus filosofico della Lettera II e l'enigma dei tre re*

La *Lettera II*, riconosciuta unanimemente dagli studiosi come una falsificazione di ambito neopitagorico,<sup>8</sup> è indirizzata da Platone al tiranno Dionigi II di Siracusa, e il contesto fittizio è in linea con quello della *Lettera VII*: il falsario ambienta la lettera appena dopo i giochi olimpici del 360 a.C., in una situazione in cui i rapporti tra Platone e il tiranno non sono ancora precipitati, e Platone fa un tentativo di riportare Dionigi alla filosofia esortandolo a non dare ascolto ai calunniatori che accusano i suoi amici di malumori nei confronti della tirannide.<sup>9</sup> La seconda parte della lettera assume un tono decisamente esoterico, quando Platone inizia a rivolgersi al Dionigi discepolo e non più al tiranno: Platone risponde alle richieste di chiarimenti che Dionigi gli ha rivolto con estrema circospezione, in un *excursus* che merita di essere letto per intero.

[Pl.] *Ep.* II, 312d-313b. La piccola sfera non è corretta: ti mostrerò Archedemo, quando verrà. E poi, per quanto riguarda quella cosa, che è anche più onoranda e divina di questa, su cui hai mandato a chiedere non trovando risposte, a maggior ragione ti dovrà esser chiarita. Dici infatti, secondo quanto lui mi ha riportato, di non aver ricevuto dimostrazioni adeguate sulla natura del “primo”. Però, dovrò parlartene per enigmi (δὲ ἀινυμῶν), perché, *semmai dovesse la tavoletta nei recessi del mare o della terra patire*<sup>10</sup> alcunché, il lettore non intenda. Ed ecco come stanno le cose.

<sup>8</sup> Si veda già Rist, 1965; Pasquali, 1967, 158-178.

<sup>9</sup> [Pl.] *Ep.* II 310b-d; sul contesto fittizio, si veda l'ironia di Pasquali 1967, 158-161.

<sup>10</sup> L'autore sembra avere reminiscenza di un verso tragico, sebbene la metrica non sia precisa e si tratti di una parafrasi. In genere viene indicata come fonte Euripide, *IT* 755 sgg. [Isnardi Parente 2002, 195-196], a cui si potrebbe aggiungere E. *IA* 98 s., 112 s.: in entrambi i contesti tragici, il riferimento alla lettera scritta è legato alla segretezza, sia che si tratti della lettera che rivela a Oreste l'identità della sorella Ifigenia, sia nel caso della lettera con cui Agamennone inganna la figlia per indurla a raggiungere la flotta e sacrificarla. Il falsario, in ogni caso, modifica il significato della parola πτυχή, di uso esclusivamente poetico: mentre nelle occorrenze euripidee essa indica le pieghe della tavoletta, e dunque l'interno, celato a sguardi indiscreti, con la superficie scrittorica, qui il termine viene usato in senso metaforico per i recessi della terra e del mare.

Attorno al re di tutte le cose, tutte stanno, e tutte sono grazie a lui, ed egli è causa di tutto ciò che è bello; attorno a un secondo, poi, le seconde, e attorno a un terzo le terze. Dunque, l'anima umana desidera apprendere, riguardo a queste cose, quali e di che sorta esse siano, guardando però a quelle che le sono congeneri, da cui non ricava nulla di adeguato. Ebbene, riguardo a quel re e a quelle cose di cui parlavo, non c'è nulla di congenere: l'anima infatti s'interroga nel modo che segue: «ma allora qual è la sua natura?». Questa, o figlio di Dionigi e Doride, è la domanda che è causa di tutti i mali, e in particolare di quelle doglie che insorgono attorno ad essa nell'anima, e se nessuno la distoglierà, essa non prenderà mai veramente parte alla verità.

Tu stesso mi hai detto, nel giardino sotto gli allori, che avevi avuto un'intuizione su questo, e che era una tua scoperta; e io dissi che, se ti sembrava che la cosa stesse così, avrei anche potuto risparmiarmi tanti discorsi. Infatti non mi ero mai imbattuto – dissi – in qualcuno che avesse fatto questa scoperta, ma le mie molte indagini riguardavano proprio questo; e tu, magari per averlo sentito da qualcuno, o forse spinto verso di essa da un fato divino, non hai però poi fissato le dimostrazioni che la riguardavano come se le avessi possedute saldamente, ma ti balena davanti ora a un modo, ora a un altro, attorno all'oggetto visibile; esso, però, non è affatto di tal sorta.<sup>11</sup>

Nelle prime righe dell'estratto Platone accenna a una sfera, un modello del cosmo, che necessita di correzioni. Non credo, contrariamente a quanto sostiene Keyser [1998, 241-267], che questo dettaglio imponga un'assegnazione della lettera alla fine dell'età ellenistica, tantomeno al circolo di Eudoro: gl'interpreti tendono ad accostare questa sfera a quella attribuita da Cicerone ad Archimede (Cic. *Rep.* I 21 s.), che era presumibilmente dotata d'ingranaggi differenziali. La sfera della *Lettera II*, tuttavia, non era necessariamente un oggetto così complesso, e modelli rudimentali del cosmo esistevano certamente già al tempo di Platone, il cui perfezionamento proseguì per tutta l'età ellenistica.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Per i passi della *Lettera II* citati per esteso riporto la mia proposta di traduzione, condotta sul testo stabilito da Isnardi Parente 2002.

<sup>12</sup> Basterà ricordare Ermesianatte (IV-III sec. a.C.), *Leont.* fr. 2, 87 Diehl, in cui si attribuisce l'invenzione della «piccola sfera» a Pitagora. Anche in [Pl.] *Ep.* XIII 363c,

Ben più importante e interessante ai nostri fini è il seguito. C'è un'altra questione, assai più riservata, su cui Platone deve inviare chiarimenti a Dionigi: le sue parole lasciano intendere che sulla «natura del primo» il tiranno ha avuto una conversazione con Platone, e che ritiene di avere avuto una sorta di intuizione a riguardo, ma chiede ulteriori chiarimenti al maestro. Il contesto fittizio rivela chiaramente che il falsario fa riferimento alla *Lettera VII*: Dionigi è raffigurato come un allievo che pensa di sapere tutto, e che non capisce di porsi domande scorrette; alla luce degli ammonimenti di Platone in questa lettera sulla riservatezza che la natura del «primo» richiede, l'infrazione di Dionigi, che osa mettere per iscritto la dottrina dopo una sola lezione (Pl. *Ep.* VII 340b-341b), appare ancora più grave.

È proprio la riservatezza dell'argomento a richiedere, per Platone, di esprimersi «per enigmi». Molti interpreti hanno attirato l'attenzione sul carattere pitagorizzante della modalità comunicativa dell'enigma [v. Saffrey e Westerink 1974, 21-23]: sebbene talvolta anche la critica antica di Platone abbia accusato il filosofo ateniese di esprimersi in modo oscuro per celare la sua dottrina (v. per es. DL III 63), questo tipo di enigma, espresso in questa modalità e con queste finalità, costituisce qualcosa di più di un semplice riferimento all'uso platonico del mito e dell'analogia. I presupposti teorici di questa interpretazione del linguaggio platonico sono da rintracciare nell'esegesi ellenistica dei simboli, o ἀκούσματα, pitagorici: queste brevi sentenze dal senso misterioso e ambiguo, infatti, costituivano la base dell'insegnamento orale del pitagorismo antico, ed erano giunte ai pensatori di età classica ed ellenistica in raccolte. Gli autori che si occuparono di questa letteratura in età ellenistica inaugurarono diversi indirizzi interpretativi, tra cui, appunto, l'esegesi «per enigmi», le cui basi sono ricordate dal retore e grammatico Trifone (*Rhet. Gr.* III 193-194 Spengel).<sup>13</sup> Differentemente dal simbolo, che è esoterico per eccellenza, in quanto può essere compreso solo da chi

---

peraltro, troviamo un riferimento, in forma enigmatica, a una sfera come questa, quando Platone chiede a Dionigi di salutargli «i compagni del gioco della palla»: v. Brisson 2021, 390 s.

<sup>13</sup> Opere dedicate all'esegesi per enigmi nell'età ellenistica furono lo scritto *Sui Simboli pitagorici* di Androcide (per il quale si veda Thom 2021) e il trattato dal titolo ignoto di Ippomedonte di Argo (*ap. Iambl. VP* 87).



condivide la chiave per decifrarlo, l'enigma è razionale, e come tale ha una soluzione a cui si può pervenire attraverso il λόγος, a patto di avere un'adeguata preparazione. Ecco dunque cosa vuole dire il falsario quando dichiara che, esprimendosi per enigmi, farà sì che il lettore occasionale «non intenda»: non che il senso dell'enigma sia accessibile solo agli iniziati, ma che una persona senza adeguata preparazione filosofica non possa avere elementi per attaccare il discorso scritto che essa contiene. L'enigma pitagorico, applicato alla lettura di Platone, diviene per il falsario una protezione e un soccorso alla debolezza della scrittura; in questo modo anche l'obiezione, secondo cui non è lecito scrivere ciò che Platone non ha scritto, e non è lecito divulgare la dottrina non scritta, è in parte aggirata: Platone stesso ha rotto il suo silenzio su questi argomenti, ma lo ha fatto in modo allusivo ed enigmatico, in modo che solo persone degne e preparate (ma non necessariamente iniziate) potessero fare uso di quella conoscenza.

La differenza tra l'approccio per enigmi e quello per simboli, esoterico in senso stretto, risulterà più chiaro dal confronto con un altro documento che fa parte delle epistole pitagoriche di Platone: nella *Lettera XIII*, che contiene elementi antiplatonici [Brisson 2021, 388-391; Isnardi Parente 2002, 273-277; Gaiser 1981, 71-94] e tenta di ritrarre Platone come un adulatore del tiranno Dionigi, troviamo un passo sorprendente:

Il contrassegno (ξύμβολον) che distingue le mie lettere più serie dalle altre, penso che te lo ricordi. Tuttavia, fa' sempre attenzione e osserva se c'è, perché sono molti che mi chiedono di scrivere e non è facile dire apertamente di no. Le lettere serie hanno in apertura la parola «Dio», le altre «dèi» ([Pl.] *Ep.* XIII 363b1-6; tr. it. Ciani 2002).

Il Platone della *Lettera XIII* giustifica il suo ricorso alla scrittura come qualcosa a cui vorrebbe, ma non può sottrarsi apertamente; il falsario mostra che Platone e Dionigi comunicano con un sistema di simboli, ovvero mezzi di riconoscimento incomprensibili a chi non è iniziato, per distinguere le lettere «serie», in cui sono contenute le dottrine segrete, dalle altre, che non contengono nulla di esoterico: anche all'inizio della lettera, come sigillo di autenticità, Platone racconta a

Dionigi un episodio di cui solo loro due possono avere memoria ([Pl.] *Ep.* XIII 360a1-b5). Questo implica, in apparenza, che la contrapposizione non sia semplicemente tra dottrine divulgabili e non divulgabili, ma tra dottrine vere e false, messe in circolazione al solo scopo di confondere i profani.

L'enigma della *Lettera II*, che allude a tre misteriosi re, è forse il passo più letto e commentato dell'epistolario platonico nel mondo antico, e ha avuto un'enorme fortuna in quanto è parso, agli occhi dei Neoplatonici, il solo dell'opera platonica che contenesse un riferimento esplicito all'interpretazione neoplatonica delle tre ipotesi del *Parmenide* e della dottrina plotiniana delle ipostasi Uno-Intelletto-Anima.<sup>14</sup> Diversi autori medioplatonici, a partire dal II sec. d. C., ricordano l'enigma nelle loro opere, quali Numenio,<sup>15</sup> Celso (*ap. Orig. Cels.* VI 18), Apuleio (*Apol.* 64), per tacere dell'impressione che esso suscitò presso i cristiani di indirizzo platonizzante, che vi videro una prefigurazione della dottrina trinitaria;<sup>16</sup> esistono però anche alcuni indizi che permettono di ipotizzare che esso fosse conosciuto già nel I sec. d. C.:<sup>17</sup> è molto pertinente ricordare, a questo proposito, la dottrina dei tre «Uni» di Moderato di Gades (*ap. Simpl. in Ph.* 230, 34-1, 24 Diels) [v. Saffrey e Westerink 1974, 26-35], che pone tre Unità, la prima sopra l'essere e l'intelletto, la seconda, intellettuale, coincidente con l'Idea e l'essere, la terza, psichica, che partecipa dell'essere; eppure l'autore non sembra alludere a una trascendenza del «primo». Le molte interpretazioni moderne di questo passo, d'altra parte, tendono a dividersi tra quelle più incentrate sull'aspetto gnoseologico e quelle imperniate sul senso ontologico-metafisico dell'enigma;<sup>18</sup> l'impianto metafisico-epistemico a

<sup>14</sup> Un'ottima storia complessiva dell'esegesi di questo testo dal medioplatonismo a Proclo si trova in Saffrey e Westerink 1974, 35-59; v. per es. Plot. *Enn.* I 8.2; *ibid.* V 1.8, V 5.3; Porph. *ap. Procl. in Ti.* I 393, 14-23 Diehl; Procl. *Theol. Plat.* II 8-9; Damasc. *Pr.* I 86-88.

<sup>15</sup> V. fr. 24, e probabilmente 12, Des Places.

<sup>16</sup> Clem. Al. *Strom.* V 103.1; Id. *Protr.* VI 68.5; Athenagoras, *Leg.* 23; Iustin. *Apol.* I 60; anche lo Gnostico Valentino, *ap. Iren. Adv. Haer.* III 4.3, riconosceva in questo passo il suo sistema.

<sup>17</sup> Si vedano Brisson e Viltanioti 2020, per l'ipotesi che alcuni autori pseudopitagorici conoscessero l'enigma.

<sup>18</sup> Mi limito a rimandare al sintetico stato dell'arte in Isnardi Parente 2002, 196 s., e

cui si allude, tuttavia, appare incompatibile sia con un sistema dualistico quale la coppia Uno-Diade indefinita, sia con i primi sistemi ternari medioplatonici, come quello di Eudoro (*ap. Simpl. in Ph.* 181 Diels), che ponevano una coppia di principi sullo stesso piano, subordinati a un Dio supremo, principio in senso più autentico; le interpretazioni medio e neoplatoniche potevano semplicemente forzare il senso dell'enigma per farlo coincidere con i loro sistemi, ma l'interpretazione del significato originario è molto difficoltosa. L'autore osserva che l'anima, desiderosa di sapere, si pone domande sulle qualità di questi re, osservando ciò che le è congenere (gli oggetti di conoscenza dianoetica e dell'opinione); tuttavia, questo approccio è inefficace e persino pericoloso nel caso del primo re, perché non esiste nulla di congenere ad esso.

Queste parole sono evidentemente riprese dalla *Lettera VII*, e in particolare dalla famosa e controversa teoria dei «cinque» in essa esposta: il Platone della *Lettera VII* motiva il rifiuto della scrittura spiegando che vi sono quattro elementi attraverso i quali si raggiunge la conoscenza di una cosa in sé (il quinto è la cosa stessa): nome, *logos*, immagine, *episteme*. I quattro elementi non permettono un accesso diretto alla piena conoscenza del quinto, perché mostrano la qualità, e non l'essenza delle cose, che è invece proprio ciò a cui l'anima aspira; pertanto, solo un paziente e benevolo confronto tra i quattro, impossibile da affidare alla scrittura, potrà portare una minoranza di persone alla vera conoscenza del quinto (Pl. *Ep.* VII 342a-343e). È interessante notare che, sul piano argomentativo, l'autore della *Lettera II* procede in modo simile a quello della *Lettera VII*, sostituendo però la teoria dei cinque con l'enigma dei tre re. Se per l'autore della *Lettera VII* l'indagine sulle qualità può rappresentare un ostacolo alla conoscenza dell'essere e delle Idee, l'autore della *Lettera II* porta l'argomento alle sue estreme conseguenze: nel caso della conoscenza piena del primo re, la domanda sulle qualità che tormenta l'anima non è un semplice ostacolo, ma la causa di tutti i mali, e la metafora delle doglie, che indica in genere la maieutica socratica nell'opera platonica (per es. in Pl. *Tht.* 151d-e; *Smp.* 206d-e *et al.*), è impiegata qui in chiave pesantemente negativa [V. Brisson 2004, 96; *contra*, Pasquali 1967, 174s.; Isnardi Parente 2002, 197].

---

a Rist, 1965.

Come si può vedere, è posto il classico problema della corrispondenza tra facoltà conoscitive dell'anima e rispettivi oggetti, partendo dal presupposto che essa conosce solo ciò che è simile a sé. Il «primo» pertanto, potrebbe costituire agli occhi dell'autore un νοῦς, un primo soggetto e oggetto di conoscenza, corrispondente all'unità metafisica del più alto livello di realtà, quello delle Idee, a cui nulla è simile; il secondo re sarebbe la Diade, intesa come corrispondente alla διάνοια e ai suoi oggetti, mentre il terzo re corrisponderebbe all'ambito della molteplicità opinabile, e la corrispondente facoltà dell'anima sarebbe la δόξα. Questo schema non è affatto una creazione medioplatonica; se la distinzione delle quattro facoltà conoscitive è facilmente ricavabile dalla *Repubblica* platonica,<sup>19</sup> la loro associazione con la serie Uno-Diade-Triade-Tetrade è esposta come dottrina accademica già nel *De Anima* di Aristotele (Arist. *de An.* 404b16-30), in un contesto in cui molti interpreti hanno ravvisato, a mio avviso correttamente, un riferimento alle dottrine non scritte di Platone;<sup>20</sup> e la ritroviamo, riproposta come uno sviluppo della dottrina di Pitagora relativa alla τετρακτύς, anche nei *Placita* ps. plutarchei ([Plu.] *Plac.* 877b-c = Aët. I 3.8). Si potrebbe obiettare che, se la dottrina di riferimento fosse questa, il falsario dovrebbe porre non tre, ma quattro re; tuttavia, non mi pare che vi siano particolari difficoltà, nell'ottica dell'autore anonimo, a escludere l'ἄσθησις, i cui oggetti non sono ontologicamente diversi da quelli della δόξα:<sup>21</sup> ai suoi occhi, il terzo re consiste forse nell'unico mondo sensibile intorno a cui si stringe la molteplicità determinata degli oggetti dell'opinione, e la Triade è appunto il principio del numero,<sup>22</sup> mentre un ipotetico

<sup>19</sup> Si veda soprattutto Pl. *R.* 409d, in cui si afferma l'idea del bene «regna» sull'intelligibile.

<sup>20</sup> Su questo passo, che contiene un rimando al *De Philosophia*, si veda il commento di Gaiser 1998, 228-249.

<sup>21</sup> Mi sembra che questa possibilità di vedere nel terzo re l'unità del mondo sensibile attorno a cui si stringono gli oggetti della *doxa* sia confortata dalla fine del passo, in cui si avverte che il Primo appare a Dionigi sempre differente, perché egli guarda alla realtà visibile.

<sup>22</sup> In questo senso, il nostro poteva essere influenzato dall'idea che la Triade fosse il primo principio di molteplicità, e al tempo stesso della completezza dell'essere, in quanto provvista di principio, mezzo e fine; quest'antica idea, forse di origine orfico-pitagorica, era diffusa già in ambito accademico: cfr. per es. Arist. *Cael.* 268a10-20;

«quarto re» non avrebbe diritto a uno *status* regale, in quanto privo di qualunque determinatezza e unità. La presenza dell'enigma nella lettera, pertanto, non prova che essa sia una falsificazione medioplatonica: il suo significato si può comprendere, a mio parere, anche in riferimento all'interpretazione veteroaccademica di Platone, e in particolare alle dottrine non scritte.

#### 4. *Un Socrate bello e giovane*

Nel seguito della lettera, dopo aver esortato Dionigi a inviargli Archedemo per chiedere chiarimenti su qualsiasi dubbio e a praticare l'indagine filosofica con pazienza e costante fatica, Platone prosegue ribadendo il divieto di scrivere, con parole che si spiegano con la conoscenza da parte del falsario della *Lettera VII*, da cui si evince che il divieto è stato trasgredito da Dionigi [Bluck 1960, 144-146].

[Pl.] *Ep.* II, 314a-c. Bada bene, poi, che queste cose non siano divulgate a uomini privi d'educazione; forse infatti –così mi sembra– non esistono insegnamenti orali (ἀκούσματα) più ridicoli di questi agli occhi dei più, e al contempo più stupefacenti e ispirati per chi abbia la giusta natura. D'altra parte, se vengono ripetuti sovente e ascoltati sempre per molti anni, con fatica vengono purificati dopo un lungo trattamento, così come avviene con l'oro. E ora, ascolta quale prodigio risulti da ciò: quegli uomini che abbiano udito questi insegnamenti, almeno la maggior parte, se capaci di apprendere, e capaci inoltre di memorizzare e di dare giudizi dopo aver indagato ogni questione sotto ogni aspetto, una volta anziani, e dopo non meno di trent'anni di ascolto, allora affermano che quelle cose, che prima consideravano le più incredibili, ora sono per loro le più credibili e chiare; quanto poi alle cose che prima reputavano le più credibili, vale ora tutto il contrario. Mentre mediti su queste cose, dunque, bada di non doverti poi pentire di avere oggi divulgato in modo indegno queste dottrine. La miglior garanzia di segretezza consiste nel non scrivere, imparando piuttosto a

---

Pl. *Lg.* 715e-716a; Ps. Ocelo, 138.14-17 Thesleff.

memoria: infatti, non è possibile che ciò che è scritto non venga divulgato. Ed ecco perché io non ho mai scritto nulla su queste cose, e non esiste alcuno scritto di Platone né mai ci sarà, e quelli che ora circolano a mio nome sono opera di un Socrate bello e giovane. Sta' bene, e obbedisci: adesso, per prima cosa, dopo aver letto più volte questa lettera, bruciala.

Il modo in cui lo Ps. Platone dipinge la sua scuola e la pratica dell'apprendimento della filosofia sono degne di nota: gli uomini capaci di padroneggiare i più alti risultati della dialettica platonica si devono sottoporre a una lunghissima iniziazione di almeno trent'anni, che prevede unicamente l'ascolto e la memorizzazione degli insegnamenti orali del maestro. È chiaro che il falsario ha in mente il percorso iniziatico interno alla scuola pitagorica, così come esso era conosciuto e concepito nelle fonti di età ellenistica (cfr. per es. Iambl. *VP* 71-74): non a caso, per indicare gli insegnamenti impartiti nell'Accademia, sceglie il termine non platonico di ἀκούσματα, che richiama il silenzioso apprendimento per via orale dei precetti pitagorici. Così come gli ἀκούσματα, in effetti, gli insegnamenti platonici intorno al primo appaiono dapprima incomprensibili e incerti all'iniziato, ma alla fine del percorso iniziatico sono ciò che è più saldo e certo ai suoi occhi. È bene notare che, anche in questo caso, la via che porta a padroneggiare la dialettica e la dottrina dei principi non prevede nessuna rivelazione o illuminazione: il percorso tratteggiato dal falsario è, al tempo stesso, fortemente dogmatico e razionale.

È conseguenza di quest'interpretazione dogmatica della filosofia platonica anche la più sorprendente delle tesi propugnate dal falsario dell'epistola. In conclusione, vengono riprese quasi alla lettera le parole di *Ep.* VII 341c4-5, in cui Platone dichiara che «su queste cose non esiste né mai esisterà uno scritto mio». Mentre parte degli interpreti moderni tende a ridimensionare la portata di quest'affermazione,<sup>23</sup> l'autore della

---

<sup>23</sup> Un esempio di questa tendenza, decisamente contrastata dagli oralisti, è la posizione rappresentata, tra gli altri, da Tulli 1989, Burnyeat e Frede 2015, 164-165, che cerca di ridimensionare la critica alla scrittura proprio intendendo il termine σύγγραμμα nella *Lettera VII* come un "trattato", scritto sistematico (e dunque non il dialogo). Tuttavia, come sostenuto efficacemente da Szlezák 1988, 463-471, che porta come evidenza anche questo passo di *Ep.* II, questa interpretazione non è supportata

*Lettera II* la interpreta nel modo più radicale possibile: qui Platone dichiara che non esiste *alcuno scritto* suo, né sui principi né su altro. Il modo in cui l'autore si esprime è, ancora una volta, enigmatico: il riferimento a un altro grande pensatore che aveva scelto di non scrivere, Socrate, e per di più un Socrate bello e giovane, ha dato filo da torcere agli interpreti.<sup>24</sup> Brisson e Viltanioti [2020, 45-50; cfr. Brisson 2021, 381-387] fanno riferimento a un frammento di Numenio, in cui egli immagina un discepolato pitagorico per Socrate, e sembra mettergli in bocca proprio l'enigma dei tre re della *Lettera II*;<sup>25</sup> però, per quanto questa fosse l'interpretazione di Numenio, non mi pare convincente voler vedere nel "Socrate bello e giovane" un Socrate pitagorico che ha trasmesso la propria dottrina al discepolo Platone, perché l'autore qui sta chiaramente prendendo le distanze dall'esperienza socratica di Platone. Platone non sta negando di aver materialmente scritto i suoi dialoghi, ma li sta ripudiando, e insieme con essi la componente socratica del suo pensiero: il Socrate bello e giovane non è altri che l'*alter ego* di un giovane Platone, innamorato e sedotto dalla ζήτησις del pensiero socratico, che ha scritto i dialoghi per onorare il suo maestro, ma che ora si pente sia dell'impiego del mezzo scrittorio sia del contenuto di quegli scritti.<sup>26</sup> Il

---

dalle fonti, dal momento che il termine σύγγραμμα in greco indica semplicemente un'opera in prosa e mai un trattato sistematico, e il suo uso in riferimento ai dialoghi di Platone è assai comune. Si veda anche Forcignanò, 2020, 152.

<sup>24</sup> Ved. Isnardi Parente 2002, 198 s. La prima questione che si pone è relativa all'interpretazione del testo, perché alcuni interpreti preferiscono sminuire l'assurdità dell'affermazione dell'autore sottintendendo, nella frase, il *παρὶ τούτων* precedente, esplicitato nel passo parallelo in *Ep. VII* (così Bluck, 1960, e Brisson, 2021): in tal modo Platone non starebbe negando l'esistenza di scritti "platonici" in generale, ma solo sulla dottrina dei principi. Tuttavia quest'interpretazione non è giustificata se non dalla volontà di rendere più accettabile il senso delle parole dell'autore, e perciò hanno ragione Pasquali 1967, 177 s., e Isnardi Parente 2002, 198 s., a leggere qui una totale negazione dell'esistenza di scritti di Platone. Si veda, *contra*, Burnyeat e Frede 2015, 165 n. 68.

<sup>25</sup> Numenio, fr. 24 Des Places; propriamente, Numenio parla di "tre dèi", ma con ogni probabilità ha in mente la *Lettera II*, nell'interpretazione medioplatonica a lui nota. Cfr. Brisson 2021, 382-384.

<sup>26</sup> Le mie conclusioni divergono di poco da quelle di Pasquali (1967, 177 s.). Vale forse la pena di sottolineare che quest'interpretazione forza pesantemente il senso della *Lettera VII*: in essa la confutazione benevola e l'ironia socratica costituiscono

nostro Platone è ormai convertito al pitagorismo, e riconosce che la via del dialogo socratico e dell'indagine paziente e talvolta aporetica può essere un utile esercizio iniziale, come quello proposto a Dionigi; ma la vera filosofia è la via del silenzioso ascolto e dell'apprendimento di verità razionali e inconfutabili sulle quali fondare una dialettica.

L'ossessione dell'autore per la divulgazione indebita della dottrina ai profani, espressa dal ricorrere dell'insolito verbo ἐκπίπτω, ricorda da vicino altre falsificazioni epistolari appartenenti alla temperie culturale del pitagorismo ellenistico, e in special modo la *Lettera a Ipparco* di Liside ([Lys.], *Ep.* 111-114 Thesleff).<sup>27</sup> Anche in questo scritto si condanna duramente la divulgazione scritta, e inoltre si mette in chiaro che l'unico fine per cui sia lecito mettere certe cose per iscritto è la redazione di uno scritto privato e non autonomo, un ὑπόμνημα, ovvero un aiuto per la memoria, non destinato alla circolazione esterna ([Lys.], *Ep.* 114, 4-6 Thesleff).<sup>28</sup> L'autore della *Lettera II* insiste molto su questo motivo: la più sicura difesa per la dottrina è quella di non essere scritta, ma imparata a memoria. In effetti, nella *Lettera VII* Platone sembra suggerire che Dionigi sarebbe stato più scusabile se avesse scritto non per ambizione, ma per ricordare quanto appreso; tuttavia, questo non è il suo caso, dal momento che le dottrine in questione non si possono dimenticare una volta apprese, e «sono espresse in formulazioni brevissime» (Pl. *Ep.* VII 344e). Sembra perciò che il falsario, avendo delegittimato completamente il dialogo, voglia tuttavia ricordare che la scrittura può avere anche un altro scopo, quello di supportare la memoria: se la sapienza migliore e più sicura è quella scritta nell'anima, la scrittura può però aiutare l'anima a ricordare quanto ha già appreso; e questo è proprio lo scopo con cui il Platone fittizio scrive a Dionigi, ordinando peraltro di dare alle fiamme la lettera appena letta.<sup>29</sup> Mi

---

un passaggio fondamentale per il superamento dell'apparente aporia posta dalla natura dei «quattro» (*Ep.* VII 343c-e).

<sup>27</sup> Si veda anche un'altra falsificazione epistolare dedicata al tema delicato della divulgazione della dottrina, il carteggio tra Aristotele e Alessandro (*ap. Gell. NA* 20, 5.10-12), probabilmente anch'esso di ambiente pitagorico.

<sup>28</sup> Sarà utile ricordare, tuttavia, che il termine ὑπόμνημα non era affatto un marchio di fabbrica delle memorie pitagoriche: gli stessi dialoghi platonici potevano essere definiti tali dal loro autore (cfr. per es. *Tht.* 143a-c).

<sup>29</sup> Esistono ben pochi paralleli per quest'ordine nella letteratura epistolare antica: si



sembra che il falsario abbia in mente le parole del mito di Theuth nel *Fedro*, in cui il re Thamus risponde a Theuth che la scrittura inventata da questi non è un farmaco per la memoria (μνήμη), ma per richiamare la memoria (ὑπόμνησις; Pl. *Phdr.* 275c-d). In questo modo, la predilezione dei falsari di indirizzo pitagorico per la falsificazione di tipo epistolare trova una spiegazione non solo di ordine pratico e contingente, ma anche filosofico, in quanto la lettera ha un destinatario, un interlocutore specifico, e può essere usata per ricordare (ma non per insegnare) anche le dottrine più alte, quelle esoteriche, rompendo così, con un espediente letterario, il silenzio pitagorico. Nonostante tutte le precauzioni prese dal Platone fittizio, la trasgressione di Dionigi, che non brucia la lettera, è fondamentale perché permette ai posteri di conoscere la dottrina, se la loro preparazione filosofica è adeguata alla comprensione degli enigmi che essa contiene.

### 5. Conclusioni

Se si accetta di leggere la *Lettera II* come interpretazione dell'*excursus* filosofico della *Lettera VII*, alcuni elementi di grande importanza per la difficile collocazione dello scritto nel suo corretto contesto storico emergono.

a) L'autore appartiene a un indirizzo del platonismo dogmatico e razionalista; l'interpretazione aporetica e scettica del pensiero di Platone gli è ben nota, ed è esplicitamente additata come negativa e pericolosa. Questo lascia pensare a un contesto in cui l'Accademia scettica è ancora vitale, ma un platonismo dogmatico si sta riaffermando, tra il II e il I sec. a.C. [Saffrey e Westerink 1974, 26];<sup>30</sup> anche la dottrina metafisica proposta dall'autore potrebbe essere precedente alla "rinascita" vera e propria del platonismo dogmatico nella sua veste alessandrina.

b) L'appartenenza di Platone alla società pitagorica è apertamente

---

veda, ad esempio, una lettera apocrifia sulla natura del divino attribuita ad Alessandro Magno, *ap. Aug. de Civ. D.* VIII 5.

<sup>30</sup> Non sono convinto, tuttavia, dai tentativi di attribuire a Eudoro o a un suo discepolo la paternità dello scritto, in quanto la dottrina metafisica in esso difesa appare per certi aspetti differente da quella di Eudoro: si vedano in particolare Keyser 1998, 262-267; Tarrant 1983, 85-92.

difesa, anche se i nomi di Pitagora e dei Pitagorici non compaiono, e l'insegnamento della filosofia nell'Accademia è descritto come molto simile a quella che, in età ellenistica, si pensava fosse la prassi della scuola di Pitagora. Anche questa pitagorizzazione della figura di Platone punta alla tarda età ellenistica.

c) Assai difficilmente il contesto di produzione di questo falso può essere stato lo stesso in cui fu prodotta la *Lettera VII*, che doveva già esistere e circolare quando il falsario ha composto la sua epistola; anche se la sua collocazione è difficile da stabilire, la *Lettera II* può essere considerata con ogni probabilità la più antica testimonianza dell'esistenza dell'*excursus* filosofico della *Lettera VII*.<sup>31</sup>

d) L'oggetto d'interesse principale per il falsario è la questione del rapporto tra gli ἄγραφα δόγματα platonici e la critica alla scrittura presente nella *Lettera VII*: egli rifugge dall'attribuire qualunque forma di misticismo o carattere apofatico alla dottrina non scritta; difende il carattere contingente e motivato da ragioni di riserbo del silenzio di Platone, e ne attribuisce il motivo all'importanza del contenuto e dell'attitudine dell'interlocutore; svaluta fortemente l'importanza della filosofia dei dialoghi, spingendosi a rinnegarli per bocca di Platone, e si scaglia contro le interpretazioni scettiche del suo pensiero. È evidente che queste tesi coincidono in gran parte con quelle degli interpreti oralisti contemporanei; essi, pur non accettando in alcun modo l'appartenenza pitagorica di Platone, abbracciano un'interpretazione della sua critica alla scrittura che legittima una lettura sistematica ed "esoterica" nel senso che rimane circoscritta a specifici destinatari, ma senza concessioni alla mistica e alla rivelazione, del suo pensiero. Naturalmente, il punto di divergenza più rilevante tra questa interpretazione antica e il nuovo paradigma consiste nell'idea della segretezza in cui Platone, secondo il

---

<sup>31</sup> La questione se l'*excursus* filosofico della *Lettera VII* sia autentico o meno non riguarda direttamente questo lavoro; tuttavia, mi pare che le nostre conclusioni possano costituire un indizio in favore di una datazione alta, autenticamente platonica, o comunque veteroaccademica (per una presa di posizione contro questa tesi si vedano Burnyeat e Frede 2015, 121-33); mi sembra che esse siano incompatibili con la tesi di Tarrant [1983; 2017], che considera l'*excursus* della *Lettera VII* un'interpolazione medioplatonica, contemporanea (e forse di origine comune) con la *Lettera II*.

falsario, avrebbe avvolto la sua dottrina;<sup>32</sup> però, come si è detto, egli non vuole fare di Platone un settario, così come appare nella *Lettera XIII*, che nasconde le dottrine per difendere gli interessi della società pitagorica;<sup>33</sup> questo Platone si preoccupa della salvaguardia dei contenuti che, per la loro stessa natura, si prestano a essere fraintesi dagli uomini. Anche per quanto riguarda la natura dogmatica dell'insegnamento platonico, alcuni interpreti oralisti negano che la preminenza della dottrina non scritta dei principi comporti di considerare la filosofia platonica come un sistema chiuso e fondato su dogmi [Szlezák 1991, 40-42],<sup>34</sup> ma questa è precisamente la conclusione cui giunge il falsario. Si potrebbe essere tentati di vedere in questo Platone, che rinnega sé stesso, che vezzeggia Dionigi confidandogli i segreti della sua filosofia mediante enigmi, che riduce le preoccupazioni sulla funzione divulgativa della scrittura a un rischioso disguido postale, che si fida ingenuamente di Dionigi per distruggere le prove della sua stessa trasgressione, un brutto scherzo, la caricatura di un cattivo agente segreto. Eppure, non si deve cadere nell'errore di non prendere sul serio le posizioni espresse dall'autore e la sua lettura della *Lettera VII*: anche questo è uno dei molti platonismi possibili.

### Riferimenti bibliografici

Bluck, R.S. [1960], *The Second Platonic Epistle*, in: *Phronesis* 5 (2), 140-151.

Brisson, L. (éd.) [2004], *Platon, Lettres*, Paris, Flammarion.

Brisson, L., Viltanioti, I.-F. [2020], La lettre II attribuée à Platon, et les traités «pythagoriciens» *Sur la royauté*, in: *Ktèma* 45, 45-55.

Brisson, L. [2021], Les lettres «pythagoriciennes» attribuées à

---

<sup>32</sup> Su questo punto si veda Szlezák, 1991, 31-40.

<sup>33</sup> Questo mi sembra comprovato anche dalle parole con cui Platone giustifica la sua venuta a Siracusa, per far sì che la filosofia sia rispettata anche dalla moltitudine (*Ep.* II 312a1-2); cfr. Bluck 1960, 140.

<sup>34</sup> Peraltro, la questione, se Platone ponesse o meno i propri *dogmata* era discussa già dagli antichi: si veda DL III 51-52.

- Platon, in: C. Macris, T. Dorandi, L. Brisson (eds.), *Pythagoras Redivivus. Studies on the texts attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 381-397.
- Burkert, W. [2000], Neanthes von Kzyikos über Platon, in: *Museum Helveticum* 57 (2), 76-80.
- Burnyeat, M., Frede, M. [2015], *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, D. Scott (ed.), Oxford, Oxford University Press.
- Casaglia, M., Guidelli, C., Linguiti, A., Moriani, F. (a cura di) [1997], *Plotino, Enneadi*, Torino, UTET.
- Forcignanò, F. (a cura di) [2020], *Platone, Settima Lettera*, Roma, Carocci.
- Gaiser, K. [1981], Platone come *kolax* in una lettera apocrifa (13<sup>a</sup> *epist.*), in: *Sandalion* 4, 71-94.
- Gaiser, K. [1994], *La dottrina non scritta di Platone*, tr. it. di V. Cicero, Milano, Vita e Pensiero.
- Gaiser, K. [1998], *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, tr. it. di V. Cicero, Milano, Vita e Pensiero.
- Gallazzi, C. [2008], Plato, Epistulae VIII 356a, 6-8, in: F.A.J. Hoogendijk, B.P. Muhs (eds.), *Sixty-Five Papyrological Texts*, Leiden, Brill, 1-4.
- Isnardi Parente, M. [1969], La VII epistola e Platone esoterico, in: *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 24 (4), 416-431.
- Isnardi Parente, M., Ciani, M.G. (a cura di) [2002], *Platone, Lettere*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori.
- Keyser, P.T. [1998], Orreries, the date of [Plato] Letter II and Eudorus of Alexandria, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 89, 241-267.
- Krämer, H. [1989], *Platone e i fondamenti della metafisica*, tr. it. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero.
- Pasquali, G. [1967], *Le lettere di Platone*, Firenze, Sansoni.
- Reale, G. [1987], *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, Vita e Pensiero.

- Rist, J.M. [1965], Neopythagoreanism and Plato's second Letter, in: *Phronesis* 10 (1), 78-81.
- Saffrey, H.D., Westerink, L.G. (éd.) [1974], *Proclus, Théologie platonicienne, livre II*, Paris, Les Belles Lettres.
- Szlezák, T.A. [1988], *Platone e la scrittura della filosofia*, tr. it. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero.
- Szlezák, T.A. [1991], *Oralità e scrittura della filosofia; il nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa.
- Tarrant, H. [1983], Middle Platonism and the Seventh Epistle, *Phronesis* 28, 75-103.
- Tarrant, H. [2017], Numenius, Neopythagoreanism, and the Troublesome 'Kings', in: J. Finamore, S. Klitenic Wear (eds.), *Defining Platonism. Essays in Honor of the 75th Birthday of John M. Dillon*, Steubenville, Franciscan University Press, 85-95.
- Thiel, D. [1993], *Platons Hypomnemata: Die Genese des Platonismus aus dem Gedächtnis der Schrift*, Freiburg im Breisgau-München, Alber.
- Thom, J. C. [2021], Androcydes' *On the Pythagorean Symbola* as a Pseudo-Pythagorean Text, in: C. Macris, T. Dorandi, L. Brisson (eds.), *Pythagoras Redivivus. Studies on the texts attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 317-339.
- Trabattoni, F. [2005], *La verità nascosta*, Roma, Carocci.
- Tulli, M. [1989], *Dialettica e scrittura nella VII lettera di Platone*, Pisa, Giardini.
- Vegetti, M. [1989], Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone, in: M. Detienne (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, Roma/Bari, Laterza, 201-227.
- Vegetti, M. [2003], *Quindici Lezioni su Platone*, Torino, Einaudi.

## **Burn after reading. A criticism of writing and pythagorean secret in the pseudo-platonic second letter**

### **Keywords**

Pseudoplatonica, Platonism, unwritten doctrines, Hellenistic Pythagoreanism, Platonic letters

### **Abstract**

A harsh debate has risen among scholars about the Platonic passages that contain a criticism of writing, since a correct understanding of Plato's critical attitude towards writing is crucial for interpreting his work, and the famous unwritten doctrines attributed to him. Quite rarely, though, the scholarship has investigated the reception of such passages, and especially of the *excursus* in the controversial *Seventh Letter*, within the ancient Platonic tradition. In this paper, I will examine a key text, the spurious *Second Letter* of the platonic epistolary: a close survey of this document shows that some Platonists understood the critical attitude of Plato towards writing in a radical perspective that reminds of that of some modern interpreters of Plato. The forger uses the *Seventh Letter* as a model, and tries to present Plato as a Pythagorean: this "Pythagorean Plato" rejects the dialogue as a means of philosophical communication, rather choosing methods typical of Pythagoreanism in order to convey his teaching, such as the private letter, the riddle and the *hypomnema*. In this forgery, which belongs to the milieu of Hellenistic Pythagorean literature, Plato's silence on the most important things is broken through a literary device, allowing his philosophy to be interpreted with a dogmatic approach based on the unwritten doctrines.

Intorno al problema del rapporto tra oralità e scrittura nell'opera platonica, com'è noto, è sorto tra gli storici della filosofia un dibattito decisivo, dal momento che la questione investe l'intera interpretazione del pensiero di Platone. Di rado, però, la critica si è soffermata a esaminare le interpretazioni che i pensatori antichi diedero dei passi platonici che contengono una critica della scrittura: un testimone chiave, la *Lettera II*, certamente spuria, dell'epistolario platonico, mostra che nell'Antichità esisteva una posizione che intendeva questi passi in una prospettiva radicale che si avvicina non poco a quella di alcuni "oralisti" contemporanei. Un esame di questo testo rivela, da una parte, la sua dipendenza dalla *Lettera VII*, e dall'altra la sua appartenenza alla temperie del pitagorismo ellenistico: il Platone della *Lettera II* è un Pitagorico, che rinnega il dialogo come mezzo di comunicazione filosofica, comanda a Dionigi di bruciare la lettera dopo la lettura, e rivela i veri contenuti segreti della

sua dottrina solo mediante i mezzi caratteristici del pitagorismo: la lettera privata, l'enigma, l'*hypomnema*. Questa falsificazione epistolare, assai simile ad altre riconducibili al pitagorismo di età ellenistica, mira a “rompere”, con un espediente letterario, il silenzio pitagorico di Platone, legittimando un'interpretazione dogmatica della filosofia platonica, fondata sugli *agrapha dogmata*.

Matteo Varoli  
Università degli Studi di Genova, Italy  
E-mail: [matteo.varoli@edu.unige.it](mailto:matteo.varoli@edu.unige.it)