

tone, infatti, ritiene che, amando una persona, noi amiamo l'immagine dell'idea che in essa si rispecchia, e non già l'individualità irripetibile che nella persona si realizza. L'amore per l'idea è, insomma, sempre al di sopra dell'amore della persona. Questa concezione dell'amore, dice Vlastos, è antitetica alla concezione ebraico-cristiana dell'amore: per Platone, se noi fossimo privi dell'umana limitazione, non avremmo alcun motivo di amare altro che non sia l'idea, la quale assorbirebbe tutto il nostro eros; invece il Dio ebraico-cristiano ci ama anche nelle nostre limitazioni e imperfezioni, così come siamo, senza proporzione e senza rapporto con i meriti che abbiamo. Vlastos dissente da Nygren, sostenendo che il limite dell'amore platonico non è quello di essere *egoistico* ed *egocentrico*, bensì, piuttosto, *ideocentrico*. In verità, hanno ragione sia Nygren sia Vlastos; e infatti quello che dice Vlastos concorda, al limite, molto bene con quello che dice Nygren. In effetti, in Platone manca completamente l'idea dell'amore come *dono di sé*, come *dono gratuito*; orbene, un Dio che ama la creatura senza rapporto con i suoi meriti e malgrado le sue limitazioni, così com'è, è un Dio che *ama donando* e donando *gratuitamente* . Ma la mancanza del concetto del *dono gratuito* è appunto ciò che rende *eo ipso* la concezione dell'amore che ama *solo per crescere e acquisire ciò di cui è mancante, appunto egocentrico e acquisitivo* (l'eros tende nella « scala amoris » all'acquisizione dell'idea).

A nostro avviso, dunque, l'analisi del Vlastos, molto chiara e penetrante, mostra, sotto altra angolatura, ma in modo convergente, quanto in differente prospettiva aveva mostrato Nygren, lavorando con altre categorie. Raccomandiamo in particolare il par. III dedicato alla *Repubblica* , dove la particolare sensibilità che Vlastos ha per la persona fa emergere una problematica nuova.

Dovendo valutare il volume nel suo insieme, diremo che, nella visione unitaria dei saggi che presenta, esso risulta esattamente quello che l'autore si è riproposto: « Most of these essays — egli scrive — are efforts to crack puzzles in Plato » (p. VII); ma noi aggiungeremo che ciò che ne risulta è la visione di un Platone vivo, capace, anche se per via di antitesi, di porre problemi all'uomo di oggi, e dunque stimolante. Vlastos non è infatti un filologo, ma un filosofo, e quindi vivifica specularmente le sue analisi. Quanto al metodo, diremo che l'autore ci presenta un paradigma di quello che la cultura angloamericana, in questo tipo di ricerche, ha di peculiare: non le dissolvenze dei tedeschi, non le loro involuzioni, e nemmeno il brillante argomentare dei francesi, ma la discussione ridotta all'osso, scandita con chiarezza nei suoi vari momenti e passaggi, spesso numerati, e, in ogni caso, ben individuati.

Non abbiamo capito, invece, la divisione del lavoro in due parti, intitolate, rispettivamente: *Morals, Politics, Metaphysics and Logic, Epistemology, Metaphysics* . Infatti, questa partizione, che vede ritornare due volte la rubrica *Metaphysics* , è decisamente anomala e comporta una conseguente di-

visione del materiale altrettanto anomala. In particolare, non si capisce perché i saggi secondo, terzo e quarto, per esempio, siano inclusi nella prima e non nella seconda parte, dato che sono di carattere squisitamente metafisico, ed hanno forti implicanze logico-epistemologiche.

Fra i più interessanti saggi, per chi non li conoscesse ancora, ricorderemo: il secondo e il terzo dedicati al paradosso metafisico platonico che afferma l'idea come *più reale e più essere* rispetto all'oggetto ad essa corrispondente e al significato dei *gradi della realtà* in Platone. L'autore risolve il problema, mostrando come l'essere e la realtà non si debbano intendere nel significato esistenziale. Segnaliamo anche il terzo, che muta considerevolmente il tipo di interpretazione che lo Zeller dava della platonica « causa »; il quattordicesimo dedicato al problema del « terzo uomo », che ha suscitato notevoli interessi e discussioni. Anche il decimo è un saggio assai interessante; esso è dedicato alla discussione del problema dell'unità della virtù nel *Protagora* , dialogo che Vlastos conosce bene, avendolo egli studiato anche in altri lavori.

In complesso, diremo che si tratta di una raccolta di saggi che non può mancare nella biblioteca di nessuno studioso di Platone.

GIOVANNI REALE

L. PERELLI, *Il teatro rivoluzionario di Terenzio* , La Nuova Italia, Firenze 1973. Un volume di pp. 260.

Un breve *excursus* sui più significativi orientamenti della critica terenziana d'ogni tempo introduce la nuova lettura del Perelli, « rivoluzionaria », in quanto tesa a cogliere nel poeta i temi d'una ribellione contro la più retriva mentalità borghese dell'epoca e di tutti i tempi. Seguiamo per capitoli il discorso del Perelli, premettendo che esso sgorga da un attento esame dell'intera opera terenziana, si concentra di preferenza sulle tre commedie di maggior peso (*Adelpheo* , *Heautontimoroumenos* , *Hecyra*) e si sofferma, spesso con minuzia, sul riscontro delle analogie e divergenze con i corrispondenti modelli menandrei.

Nel primo capitolo: « La polemica contro le convenzioni sociali », segnalata la tollerabile presenza in Terenzio di luoghi comuni, quale è la misoginia, il Perelli si sofferma sulla condizione della donna, oggetto di contratto matrimoniale concluso dai parenti, oppressa da un insieme di pregiudizi borghesi convergenti nella topica della « buona reputazione », « costretta » (p. 17), infine, ad adeguare il proprio sofferto comportamento ad un contesto sociale superato e retroivo. Il discorso s'allarga talora in inserti illustrativi: una breve storia letteraria della misoginia s'accompagna ad altri *excursus* sulle contrastate fasi della emancipazione della donna, sulla condizione degli schiavi e sul connesso rapporto tra ricchi e poveri. Il se-

condo capitolo: « Il problema pedagogico e il finale degli *Adelphoe* », ruota attorno al noto problema proposto dalla inattesa conclusione della commedia, che par contraddire e riportare alla maniera tradizionale e catoniana gli enunciati di educazione « liberale », sottesi dallo svolgimento dell'azione scenica. Il Perelli, dopo un accurato raffronto con simili sovvertimenti, riscontrabili in altri finali terenziani, propone una esegesi farsesca del finale esaminato (p. 92): si tratta, ovviamente, di farsa latente, intessuta di « sfumature intellettualistiche sottili, percepibili soltanto agli spiriti colti ». Nel terzo capitolo: « Individualismo e umanesimo », la massima emblematica: *homo sum*, ecc., viene valutata nel contesto della sentenziosità terenziana, di cui il Perelli ha annotato la cadenza e la validità, attribuendo a puro costume letterario le sentenze « neutre », cioè ridicibili a luoghi comuni di mero linguaggio, per suddividere le rimanenti in base al consenso o rifiuto di cui Terenzio le gratifica. Ne deriva uno schema della *humanitas* terenziana: è l'uomo, il « singolare », che costruisce la sua vita, non predeterminata da alcun « carattere » o « demone » d'estrazione menandrea (p. 130), ma dalla libera iniziativa del soggetto, perseverante e paziente nelle avversità. I termini *humanus* e *liberalis* assumono in Terenzio il preciso significato di autodeterminazione, dottrina, apertura al rapporto con i propri simili. Ma la *humanitas* di Terenzio presuppone una cultura, dichiara doveroso un rapporto tra uomo e uomo, che sappia, all'occorrenza, superare i dettami legali attraverso l'assunzione di valori morali fondamentali, nasca dalla fede nella bontà dell'uomo e sfoci nella convinzione della possibilità di costruire autonomamente la propria vita. Il capitolo si conclude con un bilancio equilibrato: il messaggio di Terenzio è univoco, ma è rivolto più « agli istituti familiari che a quelli sociali » (ivi), e comunque, resta sempre condizionato dall'aristocratico presupposto del possesso d'una qualificazione culturale.

Seguono due capitoli dedicati alle forme espressive. Nel quarto: « La nuova tecnica teatrale », premesso che il *purus sermo* terenziano non è un fatto lessicale, ma la restituzione al discorso delle funzioni che la commedia tradizionale aveva affidato all'azione, il Perelli ridiscute i prologhi ed illustra l'avversione agli usuali espedienti scenici del *servus currens* e dei riconoscimenti, sostituiti dal poeta con l'efficacia del nuovo taglio scenico. Il che, se risulta nuovo rispetto a Menandro, corrisponde però alla scelta terenziana di far emergere l'azione dalla libera volontà e dal cosciente comportamento dell'uomo, in situazioni non più predeterminate dalla divinità o dal caso. Nel quinto capitolo: « Lo stile », viene ridiscusso il noto *testimonium* cesariano relativo al *dimidiatus Menander* e vengono segnalate le componenti della *comica virtus* del poeta. Egli coinvolge lo spettatore nell'azione, rifiutando il ricorso al tono di solennità retorica e adeguando le strutture sintattiche, non rifuggenti da complessità, al succedersi degli stati d'animo. Il dettato si piega via via alla situazione

teatrale, anche all'interno dei discorsi di singoli personaggi. Lo stile di Terenzio conferma, soprattutto nella predilezione per il linguaggio di cortesia e nella tendenza all'astratto, il costante orientamento del poeta verso l'ambiente colto.

Al volume, che si raccomanda per ampiezza di informazione, passione di ricerca, acume di osservazioni, nuocciono taluni scempi e slabbature riscontrabili soprattutto nei primi capitoli. In primo luogo, si nota la carenza di diacronia critica. Il tentativo di attribuire *tout court* a Terenzio una pienezza di atteggiamenti, incompatibile con il suo tempo e con il suo specifico ambito culturale, è storicamente prematuro. La tesi « rivoluzionaria », troppo cercata dal Perelli e troppo spinta, par crollare al chiudersi del terzo capitolo, dove (p. 153) si devono pur constatare i limiti delle scelte terenziane, ben precisi, anche se detti « paternalistici » o « idealistici ». Così è forzato affermare che i personaggi sono « costretti » ad accettare la loro situazione, quando un sereno esame del contesto dimostra che le loro scelte scaturiscono da ricchezza umana e da equilibrata ponderazione suggerita, se così può dirsi, da Terenzio stesso. Altre sfumature, più provvisorie e meno incisive, si notano nelle singole sintesi storiche. L'Elena omerica (p. 32), onorevolmente accolta in casa di Priamo, non perde l'appellativo di *κωνῶπις*; il discorso di Catone sulle condizioni della donna (pp. 40ss.) è inscindibile da quello di L. Valerio sulla *lex Oppia*, mentre l'intero complesso liviano (34, 1-8,3) deve esser ripensato nel contesto della proposta augustea, e non terenziana, di riforma dei costumi. Ancora: una affermazione quale: « nel pensiero antico non si trovano precedenti precisi di questi principi pedagogici terenziani » (p. 77), è troppo drastica; le successive osservazioni sull'educazione antica (pp. 79 ss.), risultano semplicistiche, per forzata applicazione all'educazione familiare di canoni propri della prassi didattica scolastica. Anche la proposta interpretazione « farsesca » del finale degli *Adelphoe* lascia perplessi. Quali « spiriti colti » l'avrebbero percepita? O Terenzio ha scritto solo per se stesso? Infine il « singolare », in cui il Perelli, avviando il terzo capitolo, riconosce la prima componente dell'umanesimo terenziano, assomiglia un po' troppo al *πρέπον* della *κοινή* stoica, che certamente non può esser discesa, in quegli anni, da Panezio, ma che altrettanto certamente era ben nota a Roma, con tutte le sfumature essenziali del suo sincretismo.

ALDO MARASTONI

M. Tulli Ciceronis de legibus libri tres, C. BÜCHNER recognovit, Sumptibus Arnoldi Mondadori, Florentiae 1973. Un volume di pp. 128.

Cicerone: che maffa! E il *de legibus* poi, non ne parliamo! Uno dei codici del più stantio giuridici-