

I TEMPI E LE FORME / 7

FILOSOFIA

Direttore: Pierluigi Barrotta

Comitato editoriale: Sonia Maffei, Giuseppe Petralia,  
Cinzia Sicca, Giovanni Salmeri

Il comitato scientifico è composto da membri interni del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa e da membri esterni provenienti da altre università delle seguenti aree di ricerca:

*Area antichistica.* MEMBRI INTERNI: Marilina Betrò; Domitilla Campanile; Bruno Centrone; Fulvia Donati. MEMBRI ESTERNI: Riccardo Chiaradonna (Università di Roma 3); Riccardo Di Cesare (Università di Foggia); Juan-Carlos Moreno Garcia (CNRS); Roberto Sammartano (Università di Palermo).

*Area medievale.* MEMBRI INTERNI: Federico Cantini; Marco Collareta; Cristina D'Ancona; Mauro Ronzani. MEMBRI ESTERNI: Michel Lauwers (Université de Nice); Manuel Castañeras Gonzalez (Universitat Autònoma de Barcelona); Andrea Augenti (Università di Bologna); Rémi Brague (Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne).

*Area moderna.* MEMBRI INTERNI: Simonetta Bassi; Roberto Bizzocchi; Vincenzo Farinella; Maurizio Iacono. MEMBRI ESTERNI: Jean-François Chauvard (Université Paris I-Sorbonne); Sabine Ebbersmeyer (University of Copenhagen); Elisa Novi Chavarría (Università del Molise); Sheryl Reiss (Newberry Library, Chicago).

*Area contemporanea.* MEMBRI INTERNI: Alberto Mario Banti; Fabio Dei; Sandra Lischi; Enrico Moriconi. MEMBRI ESTERNI: Cesare Cozzo (Roma, La Sapienza); Catherine Brice (Université Paris-Est Créteil); Antonio Somaini (Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, CAV); Carlotta Sorba (Università di Padova).

I lettori che desiderano  
informazioni sui volumi  
pubblicati dalla casa editrice  
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Corso Vittorio Emanuele II, 229  
00186 Roma  
telefono 06 42 81 84 17

Siamo su:

[www.carocci.it](http://www.carocci.it)

[www.facebook.com/carocceditore](https://www.facebook.com/carocceditore)

[www.twitter.com/carocceditore](https://www.twitter.com/carocceditore)

Bruno Centrone

# La seconda *polis*

Introduzione alle *Leggi* di Platone



Carocci editore

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Civiltà  
e Forme del Sapere dell'Università di Pisa, che ha avuto il riconoscimento  
di Eccellenza del MIUR per la qualità dei progetti di ricerca.

1<sup>a</sup> edizione, aprile 2021  
© copyright 2021 by Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Edimill, Bologna

Finito di stampare nell'aprile 2021  
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-290-0541-3

Riproduzione vietata ai sensi di legge  
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,  
è vietato riprodurre questo volume  
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,  
compresa la fotocopia, anche per uso interno  
o didattico.

# Indice

Introduzione	11
1. L'argomento delle <i>Leggi</i>	11
2. Premessa metodologica	13
3. Primati delle <i>Leggi</i>	15
4. Un dialogo incompiuto?	17
5. Un dialogo poco filosofico	20
6. Un progetto più realistico	21
7. Autenticità e cronologia	23
8. Ambientazione	24
9. I personaggi del dialogo	27
9.1. Gli interlocutori dell'Ateniense: Clinia e Megillo / 9.2. L'Ateniense: «il Solone e il Socrate che abitano in Platone» / 9.3. L'interlocutore fittizio	
10. Struttura e contenuto del dialogo	35
11. Riferimenti storici	45
1. Il I libro. Il fine della legislazione	52
1.1. La trama del I libro	52
1.2. Il tema dell'indagine	53
1.3. La virtù e le virtù. Un primo abbozzo	54
1.4. L'anima e la marionetta	56
1.5. Pudore e vino	61
1.6. Una preparazione graduale dell'indagine	63
2. Il II libro. <i>Paideia</i> e cori	66
2.1. Una definizione della <i>paideia</i>	66
2.2. Vita giusta e vita piacevole	71

2.3.	Il coro di Dioniso e la <i>paideia</i>	79
2.4.	Criteri del bello	80
2.5.	La funzione del coro di Dioniso	88
3.	Il III libro. L'origine dello stato e l'analisi storica delle costituzioni	94
3.1.	Una nuova partenza	94
3.2.	Dopo il diluvio	96
3.3.	Il patriarcato	97
3.4.	L'origine della legislazione	99
3.5.	Una terza forma	101
3.6.	Il quarto <i>ethnos</i> e la confederazione dorica: decadenza e rovina	102
3.7.	Intermezzo: gli assiomi relativi al governare	107
3.8.	Una fonte di salvezza: la costituzione mista	109
3.9.	Libertà e autorità: Grecia e Persia	115
3.10.	Lineamenti di una filosofia della storia	124
4.	La fondazione e l'organizzazione della <i>polis</i>	127
4.1.	Condizioni esterne	127
4.2.	La popolazione della <i>polis</i>	129
4.3.	L'organizzazione territoriale	133
4.4.	L'organigramma della <i>polis</i> . La scelta delle magistrature	135
	4.4.1. I custodi delle leggi ( <i>nomophylakes</i> ) / 4.4.2. L'esercito / 4.4.3. Il consiglio ( <i>βουλή</i> ) / 4.4.4. L'assemblea popolare / 4.4.5. Altre magistrature: sacerdoti, agronomi, astinomi, agoranomi / 4.4.6. Il sovrintendente all'educazione / 4.4.7. I revisori ( <i>euthynoi</i> ) / 4.4.8. L'amministrazione della giustizia	
4.5.	Regole sul comportamento sessuale	148
4.6.	L'organizzazione economica	150
4.7.	Diritto di famiglia	152
4.8.	Magnesia: oltre Atene e Sparta	153
5.	Plasmare come cera ( <i>πλάττειν οἶον κήρινον</i> ). Le norme sulla <i>paideia</i>	157
5.1.	La <i>paideia</i> . Elementi basilari	157
5.2.	La primissima educazione. Definizione	159
5.3.	Piacere e dolore	160

5.4.	Educazione musicale	163
5.5.	Educazione ginnica e danza	166
5.6.	Poesia, commedia e tragedia	168
5.7.	L'educazione più elevata; un accenno ai <i>mathemata</i>	174
5.8.	Un'educazione incompleta	177
5.9.	Ancora una volta, oltre Atene e Sparta	178
6.	Il codice penale del IX libro	179
6.1.	Turpe ma necessario	179
6.2.	L'involontarietà	181
	6.2.1. Danni involontari / 6.2.2. Cause di ingiustizia: gli <i>hamartemata</i>	
6.3.	Casi generali	188
6.4.	Purificazioni	189
6.5.	Contrappasso e disposizione interiore del reo	190
6.6.	Omicidi per ira	192
6.7.	La funzione rieducativa della pena	194
7.	Il x libro. Ateismo e teologia	196
7.1.	Un proemio contro l'empietà	196
7.2.	Tre cause di empietà	197
7.3.	L'origine storica delle tre tesi	199
7.4.	Confutazione dell'empietà	202
7.5.	Le dieci specie di movimento e l'anima	204
	7.5.1. Un'anima del mondo cattiva? / 7.5.2. Il "movimento" dell'intelligenza	
7.6.	Confutazione della seconda tesi	226
	7.6.1. Escatologia	
7.7.	Confutazione della terza tesi	230
7.8.	Dopo il proemio, la legge	231
7.9.	La teologia platonica: un bilancio	232
8.	L'anima e la testa della <i>polis</i> . Il consiglio notturno	237
8.1.	Anticipazioni	237
8.2.	Componenti e funzioni	238
8.3.	I custodi della costituzione e l'oggetto supremo del sapere	243
8.4.	Un testamento filosofico	245

9.	Legge, proemi e costituzione	249
9.1.	Le leggi e la Legge	249
9.2.	I limiti delle leggi	251
9.3.	<i>Agraphos nomos</i> : la legge non scritta	254
9.4.	I proemi e la persuasione	255
9.5.	Costituzione e legge	263
9.6.	La nuova costituzione: nomocrazia e noocrazia	267
10.	La virtù e l'unità delle virtù	271
10.1.	L'eredità socratica: l'intellettualismo etico	271
10.2.	Tipi di virtù. La virtù demotica	275
10.3.	Verso l'unità della virtù	279
10.4.	L'unità della virtù nel I libro	280
10.5.	La virtù ingenua: dopo il diluvio	288
10.6.	La <i>phronesis</i> come armonia	289
10.7.	<i>Sophrosyne</i>	293
10.8.	Una soluzione possibile: la virtù come <i>holon</i>	296
11.	Realizzabilità della seconda <i>polis</i> ?	302
11.1.	Prima, seconda e terza <i>polis</i>	303
11.2.	In favore della realizzabilità	308
11.3.	Dubbi sulla realizzabilità	311
11.4.	<i>Ludus</i>	313
11.5.	Finalità e destinatari del dialogo	315
11.6.	<i>Deus mensura</i>	321
	Ringraziamenti	323
	Riferimenti bibliografici	325
	Indice dei nomi antichi	341
	Indice dei nomi moderni	343

*In memoria di Anna Maria Ioppolo (1943-2020)*

*Avvertenza* Se non indicato diversamente, la traduzione dal greco dei brani riportati è dell'autore. I passi in corpo minore all'interno del testo principale costituiscono approfondimenti di singoli punti dei temi trattati, la cui lettura può essere eventualmente omessa senza pregiudizio per la comprensione generale del discorso.

# Introduzione

«A chi rifletterà e metterà alla prova apparirà che la città che si può fondare è di secondo livello rispetto all'ottimo [...] la cosa più corretta è enunciare la costituzione migliore, poi la seconda e la terza [...] la costituzione che ora abbiamo intrapreso sarà la più vicina all'immortalità e quella che è "una" in secondo grado».

(*leg.* 739a-e)

## I

### L'argomento delle *Leggi*

Poco dopo l'inizio delle *Leggi* l'Ateniese, protagonista indiscusso del dialogo, indica nelle costituzioni politiche (*πολιτεῖαι*) e nelle leggi (*νόμοι*) il tema della discussione che seguirà (625a6-7; cfr. 641d9). Nella lista del-

1. Bibliografia sulle *Leggi*: Saunders (1976a); Saunders, Brisson (2000) (versione aggiornata); Brisson, Pradeau (2000) (dal 1970 al 1999). L'opera di riferimento più importante per le *Leggi* è attualmente il monumentale commento (con introduzione – vol. I, pp. 93-152 – e traduzione tedesca) in tre volumi a cura di Klaus Schöpsdau (1994; 2003; 2011). Tra i commenti classici vanno ricordati soprattutto Stallbaum (1859-60); England (1921). Traduzioni italiane a cura di A. Zadro (2001<sup>3</sup>); di R. Radice in Reale (2000, pp. 1448-744), con brevi note (ivi, pp. 1745-66); Ferrari, Poli (2005). Traduzioni francesi: Des Places (1951, libri I-VI); Diès (1956, libri VII-XII); Brisson, Pradeau (2006), con introduzione e note di commento. Traduzione inglese (con testo a fronte) Bury (1926); Pangle (1980), con ampio saggio interpretativo (di scuola straussiana) e note (ivi, pp. 375-538); Schofield, Griffith (2016), con introduzione e note a cura di M. Schofield. Traduzioni e commenti a singoli libri: Sauvé Meyer (2015, libri I e II); Mayhew (2008, libro X). Un'ampia rassegna degli studi sino agli anni Sessanta del secolo scorso si trova nell'aggiornamento dello Zeller, Mondolfo a opera di M. Isnardi Parente (Zeller, Mondolfo, 1974, pp. 717-855). Monografie di rilievo sono Müller (1951), esemplificativa della svalutazione del dialogo, ritenuto un'opera oscura e piena di contraddizioni; Görgemanns (1960), in contrapposizione a Müller e pionieristica nella considerazione del carattere "popolare" del dialogo e dei suoi aspetti letterari; un'introduzione generale è Stalley (1983); Neschke-Hentschke (1971), con una parte importante dedicata alle *Leggi*; Lisi (1985) (sul rapporto tra politica e filosofia; *Forschungsbericht* sulla legge in Platone, ivi, pp. 2-18); Bobonich (2002) è una delle più citate e altrettanto criticata: le *Leggi* come un nuovo progetto politico che abbandona l'ideale della *Repubblica* in favore di una concezione più aperta e democratica, in cui è prevista la partecipazione di tutti i cittadini alla vita politica e la possibilità di realizzare in loro la virtù; ampia discussione critica di questo lavoro in Kahn (2004). Cfr. ancora Laks (2005); Mouze (2005); Jouët-Pastré (2006); Panno (2007); Prauscello (2014); Bartels (2017). Classici studi

le opere di Platone che figura in Diogene Laerzio (III 60) il sottotitolo delle *Leggi*, classificate tra i dialoghi politici, è invece *Sulla legislazione* (περὶ νομοθεσίας). Il titolo è in effetti giustificato dalla preponderanza, nel dialogo, delle leggi rispetto all'indagine sulle costituzioni, come Aristotele non mancherà puntualmente di rilevare (*Pol.* 1265a; *infra*, PAR. 9.5). La parte riguardante il complesso legislativo si estende nell'arco di quasi sette libri (VI-XII), cominciando propriamente nel VI libro (cfr. 770a5: νομοθετεῖν μὲν μέλλομεν) e terminando alla fine del dialogo, mentre nei libri precedenti non si trova una discussione o una rassegna sistematica delle costituzioni paragonabile a quella dei libri VIII-IX della *Repubblica*, benché emergano, in particolare nel III libro, aspetti importanti del tema. Secondo un ricorrente principio di composizione dei dialoghi, la regia drammatica delle *Leggi*, dialogo recitato, è accuratamente studiata e inscindibilmente legata ai contenuti. La conversazione tra l'Ateniese e i suoi interlocutori, il cretese Clinia e lo spartano Megillo, comincia affrontando direttamente l'argomento, mentre la cornice drammatica si delinea in corso d'opera.

di riferimento per l'organizzazione politica della città delle *Leggi* sono le voluminose monografie di Morrow (1960b) e Piérart (1974); cfr. anche Saunders (1991, pp. 202-356), dedicata in particolare alla legislazione penale. L'introduzione generale, postuma, di Leo Strauss (1975), fedele al metodo esoterico-intratestuale dell'autore, si pone in consapevole isolamento nel panorama degli studi; severe critiche di Saunders (1976b, pp. 239-42), «an utter disaster»; Schofield (1978, p. 170), «obscure, skimpy, or sloppy», «a model of how not to read or write about Plato». Si veda ora in proposito Kauffmann (2017, pp. 257-86). Di scuola straussiana è anche la monografia di Benardete (2000). Raccolte di studi: Balaudé (1995); Havlicek, Karfik (1998) (atti del I Symposium Platonicum Pragense); Lisi (2001) (atti del congresso di Salamanca, 1998); Scolnicov, Brisson (2003) (atti del VI Simposium Platonicum di Gerusalemme, 2001); Zehnpfennig (2008); Bobonich (2010); Horn (2013); Paponi (2013) (aspetti culturali e letterari); Recco, Sanday (2013); Knoll, Lisi (2017) (principalmente di argomento politico). Capitoli di libri: d'obbligo è ancora Wilamowitz (1920, vol. I, cap. 20, pp. 654-704), storicamente influente per la svalutazione complessiva del dialogo e l'idea di un ripiego dovuto alla "Resignation" di Platone a seguito degli eventi storici. Visioni d'insieme comprensive sono Friedländer (2004, pp. 1127-98) (parafrasi commentata); Guthrie (1978, pp. 321-82); Laks (2000, pp. 258-92). Su temi più particolari, Voegelin (1986, pp. 287-346) (politica); Hoffmann (1996, pp. 209-312) (sulla teoria dell'agire politico, con particolare riferimento al X libro); Karfik (2004, pp. 227-54) (sull'anima e il movimento nel X libro); Bordt (2006, in partic. cap. 5 sulla teologia del X libro); Migliori (2013, in partic. cap. 6 sul pensiero etico e politico); Annas (2017, in partic. capp. 2-5, sugli aspetti etico-politici, in costante confronto con la *Repubblica*; capp. 6-7 su Cicerone, Filone e l'influenza delle *Leggi*); O'Meara (2017, capp. 6-7, pp. 105-34) (su vari aspetti del dialogo, sul paradigma legislativo e l'organizzazione della città).

## Premessa metodologica

Per le loro particolarità specifiche le *Leggi* costituiscono un banco di prova di alcuni tra i criteri solitamente impiegati nell'ermeneutica platonica. È un dato di fatto innegabile che nel dialogo si trovino trattazioni *differenti*, e non di poco, da quelle svolte sui medesimi temi in scritti precedenti, e tali da rendere ineludibile la questione della loro conciliabilità e di eventuali mutamenti di prospettiva da parte di Platone. Al tempo stesso i paralleli stretti con dottrine caratteristiche della filosofia platonica, immediatamente individuabili dal conoscitore dei dialoghi, sono numerosi, e in alcuni casi si tratta di richiami quasi espliciti o di conferme evidenti.

Essendo le *Leggi* molto probabilmente l'ultimo dialogo di Platone, o comunque uno scritto molto tardo, risulta inapplicabile il criterio ermeneutico, spesso teorizzato, secondo cui non sarebbe lecito proiettare su dialoghi precedenti dottrine formulate in scritti cronologicamente posteriori, anche in presenza di allusioni che talvolta sembrano inequivocabili; dottrine che costituirebbero l'esito di uno sviluppo del pensiero platonico, secondo lo schema di massima delineato nelle interpretazioni storico-evolutive. Se si impiega un approccio del genere ci si trova spesso a dover ipotizzare significative respiscenze di Platone e l'abbandono di tesi capitali riguardo a temi centrali, cosa che appare assai poco plausibile. Nel caso delle *Leggi*, se è pur vero che l'ipotesi di un ripiegamento su un progetto più realistico e meno ideale (se non meno utopistico, a seconda di come si valuta la *Repubblica*) può costituire in molti casi una spiegazione adeguata di tali mutamenti, l'interprete non può esimersi dal tentativo di giustificare in modo credibile, di volta in volta, discrepanze significative rispetto a dottrine quali quella delle idee, dell'anima tripartita, della virtù; dottrine di lenta e meditata elaborazione, costitutive della filosofia platonica, che difficilmente sarebbero state abbandonate. L'ipotesi di mutamenti e ripensamenti radicali comporta spesso un inaccettabile stravolgimento dell'immagine di un filosofo che ritiene il mutare spesso opinione indizio di un'imperizia (*ἀτεχνία*) imputabile solo a sé stessi, il cui inevitabile esito è la misologia (*Phaedo* 89d1-90d7). Su molte questioni di fondo e temi ricorrenti è innegabile una sostanziale continuità con la produzione precedente. Il basso livello delle conoscenze filosofiche degli interlocutori dell'Ateniese – culturalmente mediocri e filosoficamente poco consistenti, a essere caritatevoli –, quale che ne sia la finalità drammatica, è in grado da solo di rendere conto dell'assenza di dottrine capitali, prima tra tutte la dottrina delle idee, del livello più elementare

di alcune trattazioni o di omissioni di vario tipo, e sarebbe ingenuo, se non assurdo, pensare che Platone abbia abbandonato convinzioni precedenti in favore di dottrine meno elaborate<sup>2</sup>. Del resto, ogni tentativo di leggere e interpretare un dialogo in isolamento dagli altri, benché talvolta teorizzato, non risulta di fatto praticabile, o è comunque destinato al fallimento.

All'opposto, un'interpretazione rigidamente unitarista, se con ciò si intende la negazione di ogni forma di dinamismo interno del pensiero platonico, non è in grado di rendere conto della profonda novità del dialogo e, più nel dettaglio, di una serie di differenze non minimizzabili in questioni teoriche di vario tipo. I rilevanti mutamenti intercorsi nel contesto storico della Grecia dell'epoca e le vicende biografiche di Platone sono da tenere nel dovuto conto e giustificano già da soli un diverso approccio a temi che sono – quantomeno – *anche* di natura politica. Alcuni segnali presenti nello stesso dialogo, se interpretati in senso autobiografico, sembrano avvalorare la possibilità di fondate resipiscenze, quando ad esempio l'Ateniese elogia la maggiore acutezza della vista intellettuale in vecchiaia circa il fatto che a governare debba essere la legge (715d8-e1, *infra*), anche se è rischioso voler vedere tracce autobiografiche in dichiarazioni di personaggi che rimangono pur sempre finzioni letterarie. In generale non si può ignorare il modo in cui Platone descrive (in particolare nel *Simposio* 207e-208a) la condizione del sapere umano come un complesso in movimento con conoscenze che continuamente subentrano al posto di altre, anche se il soggetto rimane sempre lo stesso. Ma proprio questa descrizione spinge a cercare una via intermedia che renda conto della vivacità del pensiero platonico senza far torto alla sua unità.

È dunque consigliabile adottare un criterio di spiegazioni multiple. Si deve cercare di stabilire, di volta in volta, se alcune innegabili differenze implicino anche un'inconciliabilità di fondo, o se si possano spiegare con l'adozione di una diversa prospettiva che non comporta l'abbandono di convinzioni precedenti, ma solo l'adattamento a un mutato contesto e – forse – a una più ampia platea di destinatari. Spesso il motivo della maggiore ingenuità filosofica è stato individuato nel carattere più pragmatico del progetto, concepito in vista della realtà concreta e dunque meno bisognoso di fondazione teorica; o ipotizzando che Platone abbia abbandonato convinzioni che con l'avanzare dell'età e a causa di esperienze politiche fallimentari (gli esperimenti siciliani) sarebbero state messe in crisi da un crescente pessimismo antropologico; o ancora, immaginando che

2. Cfr. Horn (2013, p. 8).

nelle *Leggi* Platone si rivolga a un pubblico più ampio e filosoficamente meno avveduto. Quest'ultima eventualità è sempre da considerare, soprattutto se ha qualche credito l'ipotesi che l'Accademia di Platone fosse aperta a un pubblico eterogeneo – sia a frequentatori stabili sia a fruitori occasionali per brevi periodi – o se si pensa che i dialoghi potessero essere diretti, in maniera definita e circostanziata, a destinatari esterni, cui sarebbero stati preclusi scritti più difficili; ma si rivela più dubbia in presenza di allusioni a dottrine già note, che sembrano dirette a chi già conosca i dialoghi<sup>3</sup>, e soprattutto se si ritiene che Platone abbia concepito i suoi scritti nella loro totalità come un lascito ereditario, patrimonio di generazioni future di lettori, destinati ad avere – come noi – il *corpus* platonico nella sua interezza. Ci sono poi nella maggior parte dei casi valide spiegazioni alternative, forse migliori, in grado di dar conto di un livello filosofico indubbiamente più basso rispetto a quello di altri dialoghi. Sotto questo profilo le *Leggi* costituiscono per l'interprete un esercizio metodologico assai impegnativo.

## 3

Primati delle *Leggi*

Si potrebbe cominciare una caratterizzazione delle *Leggi* mettendo in evidenza una serie di primati, alcuni dei quali oggettivi, che questo dialogo vanta all'interno del *corpus* platonico. È il più lungo: 346 pagine dell'edizione Stephanus, più esteso di circa un terzo rispetto alla *Repubblica*. Molto probabilmente è l'ultimo in ordine di composizione, e dunque il più utile ai fini della cronologia; l'indagine stilometrica si è in gran parte fondata sull'assunzione delle *Leggi* quale unità di misura e criterio per la datazione dei dialoghi<sup>4</sup>. È forse il più complesso dal punto di vista della struttura e della costruzione drammatica, sicuramente uno dei più ostici sul piano grammaticale e sintattico, e il più pesante da un punto di vista stilistico<sup>5</sup>. Può

3. Cfr. Schöpsdau (2003, pp. 167-8 [a 711a5-61]; p. 308 [a739a]); vedi anche Miller (2013, pp. 13-6): allusioni mirate alla *Repubblica* (711e-712a, cfr. *resp.* 473b-d) e al *Politico* (713a-714a; cfr. *Pol.* 272a).

4. Anche questa assunzione è stata sottoposta a critica, cfr. Howland (1991); cfr. già Owen (1953, pp. 79, n. 4; 93-4 e n. 3): «there is no external or internal evidence that any part of the *Laws* was written after every other dialogue»; Ledger (1989, pp. 204-5) opta, in base all'analisi computazionale, per la sequenza *Leggi*, *Epinomide*, *Timeo*, *Crizia*.

5. Cfr. Nails, Thesleff (2003).

risultare uno dei meno piacevoli alla lettura, almeno a un primo approccio e in certe sue parti. Nell'antichità Luciano (*Icar.* 24) ironizzò sulla freddezza delle *Leggi*, accostate ai sillogismi di Crisippo. È uno dei più controversi per quanto riguarda le sue finalità; apparentemente uno dei meno filosofici e il più pragmatico, considerati la concretezza e il dettaglio delle misure legislative esposte; quello più ricco di discrepanze interne, vere o apparenti, in particolare per quanto riguarda alcune disposizioni legislative. Il più iriconoscibile, secondo alcuni, per un conoscitore esperto dei dialoghi. Per queste ragioni sulle *Leggi* hanno pesato per lungo tempo giudizi negativi della critica<sup>6</sup>. Pur non essendo certamente l'unico dialogo ad aver subito questo destino, la sua imponenza e il fatto che esso sia stato composto da un Platone vecchio, da cui ci si attenderebbe un degno coronamento della sua attività di filosofo e scrittore, rendono più gravosi giudizi del genere rispetto ad analoghe valutazioni date talvolta di alcuni dei cosiddetti dialoghi giovanili. Negli ultimi decenni, tuttavia, ha prevalso negli studi platonici un differente orientamento; inutilmente si cercherebbero nella critica valutazioni nel complesso negative e nessuno potrebbe più oggi sostenere che si tratta di un dialogo che non ha trovato la debita attenzione. Come per il resto della produzione platonica, anche sulle *Leggi* si è registrato un proliferare di studi che hanno esaurientemente trattato, in varie prospettive (storica, letteraria, politica, filosofica), tutti i molteplici temi affrontati nel dialogo, raramente sminuendone i contenuti, o comunque spiegando su altre basi eventuali elementi di debolezza.

Visto il suo contenuto di carattere politico, il dialogo è stato spesso messo in ombra dall'ingombrante presenza della *Repubblica*, soffrendo nel relativo confronto, ma anche in parte dal *Politico*, rispetto al quale può apparire meno interessante dal punto di vista teorico-filosofico. Il suo carattere apparentemente più pragmatico ha alimentato in alcuni casi l'idea di un ripiego dovuto a un venir meno di energie progettuali o a un crescente pessimismo. Questa idea è stata prevalente per un lungo periodo, in quanto ben si sposava con l'interpretazione evolutiva di Platone, dominante soprattutto nella seconda metà del XIX e nella prima del XX secolo, e con la tendenza a legare filosofia e biografia, come nell'epocale monografia di Wilamowitz<sup>7</sup>. Tuttavia, l'imponenza stessa di un'opera profondamente meditata, sulla quale Platone dovette impegnarsi per lungo tempo e negli ultimi anni della

6. Esemplificativo in questo senso il giudizio formulato nella monografia di Müller (1951, p. 188): un'opera «fiacca, confusa e carente».

7. Wilamowitz (1920).

sua vita, fa supporre finalità importanti, non facilmente compatibili con un atteggiamento di rassegnazione. Negli studi più recenti ha sempre più perso terreno l'idea che il rapporto *Repubblica-Leggi* possa essere letto nei termini di un'evoluzione spirituale di Platone in senso pessimistico, prevalendo invece la tesi della complementarità nel senso dell'implementazione di un paradigma in quanto tale irrealizzabile, ma possibile in quanto si tratta di un'approssimazione al massimo grado consentito<sup>8</sup>.

È peraltro l'Ateniese stesso a chiamare "seconda" la costituzione della *polis* che si intende fondare (739a-b); seconda rispetto all'ottimo (βέλτιστον, 739a5) e alla costituzione che è prima per virtù, quella cioè in cui si realizza l'antico detto, spesso associato ai Pitagorici, «sono comuni le cose degli amici» (κοινὰ τὰ φίλων, 739c2-3), la quale continua a costituire il modello (παράδειγμα, 739e1) cui ci si deve attenere, senza cercarne un altro. Essa sarà comunque quanto più possibile prossima all'immortalità (739e4). Si parla però anche di una "terza" costituzione, che verrà completata in seguito, se il dio lo vorrà. Se nella prima è abbastanza agevole riconoscere alcuni tratti basilari del progetto della *Repubblica*<sup>9</sup>, la definizione del rapporto tra la seconda e la terza e la natura stessa di quest'ultima sono più problematiche da determinare. Le *Leggi* si qualificano da sole come un progetto di secondo livello, ed è questo lo sfondo da tenere necessariamente presente quando ci si accosta a questo dialogo; ma la questione della realizzabilità del progetto in relazione al suo grado di idealità appare molto più complessa.

## 4

## Un dialogo incompiuto?

Un problema che ha molto occupato la critica è quello della possibile incompiutezza del dialogo. Questa convinzione, risalente a interpreti quali Boeck, Stallbaum e Ritter, e legata alla certezza che si tratti dell'ultimo scritto di Platone, è stata spesso addotta quale spiegazione delle carenze appena ricordate. Già gli antichi testimoniano che le *Leggi* sono opera di un Platone ormai vecchio<sup>10</sup>. Aristotele ne testimonia la seriorità rispetto alla *Repubblica* (*Pol.* 1264b). Nel dialogo stesso l'Ateniese, che un consenso quasi una-

8. Cfr. soprattutto Laks (1990); Schofield (1999) e *infra*, PAR. II.1.

9. Vedi però *infra*, CAP. II, n. 3.

10. Plut. *de Is.* 370F: nelle *Leggi* Platone, più vecchio, chiamò in modo diverso rispetto al *Timeo* l'identico e il diverso dell'anima cosmica. Cfr. anche l'Anonimo dei *Prolegomena*, *infra*.

nime identifica con il portavoce di Platone, afferma che da vecchi certe cose si vedono con maggiore acutezza (715d8-e1). Oggi si ritiene generalmente che si tratti dell'ultimo dei dialoghi<sup>11</sup>, e basta un'occhiata alle sue dimensioni per stabilire che la sua composizione deve essersi estesa per un periodo alquanto lungo. Ciò ha concorso a rinforzare l'idea che Platone non abbia potuto operare una revisione finale, e vi sono in effetti alcuni indizi, esterni e interni, che spingono in questa direzione<sup>12</sup>. Quelli interni<sup>13</sup> consistono in apparenti incongruenze e incoerenze, rimandi senza riscontro, trattazioni appena abbozzate, passaggi poco chiari e un certo disordine complessivo, visibile in particolare negli ultimi due libri<sup>14</sup>. C'è poi una tradizione secondo cui il dialogo sarebbe stato completato da Filippo di Opunte, il "segretario" e scriba di Platone<sup>15</sup>, autore dell'*Epinomide*. Diogene Laerzio (III 37) riferisce che secondo alcuni Filippo di Opunte μετέγραψεν ὄντας ἐν κηρῶν le *Leggi*, frase di interpretazione controversa, alla lettera «trascrisse le *Leggi*, che erano sulla cera». Secondo la Suda (φ 418 s.v. φιλόσοφος) al «filosofo» (identificabile con Filippo di Opunte) risale la divisione in dodici libri, ai quali egli avrebbe aggiunto il tredicesimo, cioè l'*Epinomide*. Stando alla testimonianza dell'Anonimo dei *Prolegomena* alla filosofia di Platone (10, 24-25 Westerink), le *Leggi* sono il suo ultimo dialogo, che per mancanza di tempo non conobbe la revisione finale e fu lasciato in uno stato di confusione e disordine; l'attuale ordine non risalirebbe a Platone, ma a Filippo

11. Eccezioni Ledger (1989) (cfr. *supra*, n. 4), che ritiene posteriori il *Timeo* e il *Crizia*, visibilmente incompiuti. Nulla può escludere, evidentemente, che Platone lavorasse contemporaneamente a più dialoghi; cfr. Schöpsdau (1994, pp. 136-7).

12. Un recente *status quaestionis* esauriente in Bartels (2017, pp. 25-30), che conclude in favore della compiutezza, spiegando altrimenti gli elementi di incompiutezza, dovuti al carattere "aperto" dell'opera. Cfr. anche Schöpsdau (1994, pp. 138-43).

13. Cfr. Thesleff (1982, p. 187, n. 10), con puntuali rimandi alla letteratura precedente: diverse indicazioni circa l'età in cui sposarsi (772d-e e 721b; 785b); un rimando (784a) alle sorveglianti di matrimoni di cui si sarebbe parlato in precedenza è senza riscontro; indicazioni contraddittorie nell'elezione degli ipparchi (755e8-9: eletti da tutti; 756a-b: eletti solo dalla cavalleria in presenza della fanteria); indicazioni contrastanti circa il numero degli agronomi (760b-e). La trattazione sulla ginnastica è dichiarata conclusa a 796e1, mentre essa viene ripresa in seguito (813a5 ss.). Il sistema escatologico abbozzato nel x libro (904a6-905c4) è molto vago. Nella sezione 932e1-958c6, che contiene un coacervo di leggi su materie disparate, non si riesce a individuare un principio ordinatore e questo sembra testimoniare una mancata revisione finale; cfr. Schöpsdau (1994, pp. 98, n. 4; 136, n. 81). Luoghi quasi disperati che hanno fatto pensare a una mancata revisione sono ad es. 632b1-7 (England, 1921, p. 217); 661a2-4 (Sauvé Meyer, 2015, pp. 255-6), ma problemi del genere possono essere imputati alla tradizione manoscritta. Vedi anche *infra*, n. 30.

14. Tarán (1975, pp. 128-31); Laks (2000, p. 263).

15. Philodem. 176 Gaiser.

di Opunte, suo successore alla guida della scuola. Meno radicale appare, testimoniata ancora nell'Anonimo, la posizione di Proclo, che pure sostiene l'incompiutezza del dialogo; per avvalorare l'inautenticità dell'*Epinomide*, egli argomenta che il suo autore non può essere Platone, il quale non ebbe neanche il tempo di *correggere* (διορθώσασθαι) le *Leggi*. L'assenza di una correzione finale è evidentemente molto più indolore di una dichiarazione di confusione. Da Proclo stesso, secondo alcuni, deriverebbe, con una esagerazione, la stessa convinzione dell'anonimo<sup>16</sup>.

Le notizie relative alla divisione in libri vanno prese con cautela; è plausibile, invece, che la divisione risalga ai grammatici di età alessandrina. Aristofane di Bisanzio (III a.C.), autore di una suddivisione dei dialoghi in trilogie (Diog. Laert. III 61-62), quasi certamente anteriore a quella in tetralogie, indica come terza trilogia *Leggi*, *Minosse*, *Epinomide*, considerando le *Leggi* un blocco unico. Controverso è poi in cosa consista secondo Diogene Laerzio l'intervento di Filippo<sup>17</sup>: μετέγραψεν potrebbe indicare una semplice trascrizione, come anche una sostanziale rielaborazione; se si prende alla lettera l'espressione ἐν κηρῷ, si dovrebbe intendere che Filippo trascrisse su materiale papiraceo l'opera che era scritta su tavolette di cera, cosa assai improbabile, considerata la mole del dialogo. Più plausibilmente l'espressione va intesa in senso metaforico, a indicare una condizione provvisoria e non definitiva del materiale che fu poi oggetto di revisione da parte di Filippo. Nella tecnica scultorea della fusione a cera persa, lo stadio di una scultura in cera è comunque, nella forma essenziale, pressoché definitivo quanto alla fisionomia dell'oggetto<sup>18</sup>.

Ma in cosa dovette consistere questa revisione? Le testimonianze ora viste, tra l'altro assai tarde, relative all'incompiutezza, hanno probabilmente tratto origine da una certa interpretazione del passo di Diogene Laerzio, che si prestava a essere letto amplificando l'intervento di Filippo. Considerato, però, che dal punto di vista strutturale il dialogo appare comunque compiuto, visto anche il modo in cui si conclude, non si può in nessun caso sopravvalutare la portata di tale intervento, riducendo il materiale su cui Filippo operò alla stregua di appunti/bozze<sup>19</sup>, o anche attribuendogli pesanti

16. Tarán (1975, pp. 128-31).

17. Maggiori ed esaurienti dettagli in Schöpsdau (1994, pp. 138-43).

18. Si è dunque interpretata l'immagine anche nel senso opposto della completezza, cfr. Bergk (1883, p. 44, n. 1). *Contra* vedi Tarán (1975, p. 130); Dorandi (1991, p. 31).

19. Secondo Wilamowitz (1920, p. 655, n. 1), ἐν κηρῷ starebbe a significare «im Konzept», cioè una sorta di promemoria (ὑπομνηματικόν); cfr. anche Dorandi (1991, p. 31). Non vi sono comunque paralleli per quest'uso dell'espressione.

interventi sul testo volti a eliminare le presunte discrepanze e incoerenze. In effetti, le eventuali incongruenze rimaste nel dialogo non porterebbero di per sé alla convinzione dell'incompiutezza, che trae forza solo dal confronto con la predetta tradizione; ma soprattutto, ci si dovrebbe chiedere perché queste incongruenze siano rimaste, a dispetto dell'intervento di Filippo. È dunque plausibile che tale intervento sia consistito in un normale e rispettoso *editing* di un testo comunque concluso, anche se non oggetto di una revisione definitiva, da parte di Platone<sup>20</sup>. La chiusa del dialogo e alcuni motivi significativi nella trattazione del consiglio notturno danno l'impressione di un testamento spirituale di Platone<sup>21</sup> e conferiscono al dialogo nel suo complesso la fisionomia di un prodotto compiuto.

## 5

## Un dialogo poco filosofico

A confronto con altri dialoghi platonici il livello teorico-filosofico della trattazione non è elevato, benché questo non ne renda meno difficile la comprensione e l'interpretazione. La dottrina delle idee non gioca alcun ruolo per l'intero dialogo ed è riconoscibile solo per vaghi accenni nella parte conclusiva. Una sola volta compare il verbo φιλοσοφῆν (857d2), e mai il termine dialettica; una sola volta il verbo διαλέγεσθαι (648a8), in modo poco significativo, benché si menzioni, e di fatto venga spesso messa in atto, la pratica della dialettica in quanto domandare e rispondere (963d10), comunque in secondo piano rispetto alla mole del materiale legislativo. A problemi di notevole spessore teorico trattati in altri dialoghi a livelli più approfonditi, quale quello dell'unità della virtù, si allude solo per vaghi accenni, mentre altre trattazioni di temi fondamentali, quali la natura e la struttura dell'anima, appaiono semplificate.

Sul piano drammatico, questa situazione è determinata dal basso livello delle conoscenze degli interlocutori, visibilmente inesperti di filosofia e dichiaratamente ignari di varie discipline<sup>22</sup>; si pone però il decisivo problema del perché di questa scelta da parte di Platone. La questione più ampia consiste dunque nell'individuazione dei destinatari e delle finalità dello scritto. In prima istanza l'inferiore livello filosofico può essere messo in relazione

20. Cfr. Saunders (1970, pp. 37-8).

21. Gaiser (1980) e *infra*, PAR. 8.4.

22. Cfr. Szlezák (2004, pp. 45-6; 2015, p. 645).

alla dimensione più realistica del progetto, apparentemente meno bisognoso di una fondazione teorica approfondita, o agli intenti pedagogici dell'opera, lettura scolastica non strettamente filosofica, che intenderebbe raggiungere un pubblico più ampio<sup>23</sup>. Spiegazioni del genere necessitano però di volta in volta di essere precisate e integrate.

Spesso all'interno della conversazione tra i partecipanti vengono intercalati discorsi di tono parentetico-protrettico, anch'essi di non eccessiva profondità filosofica. Al tempo stesso, però, i temi toccati sono numerosi e di grande importanza, tali da coprire, si può dire, la quasi totalità dello scibile: la legge, le costituzioni e le forme di governo, i beni e la loro classificazione, la virtù in generale e il nesso unità-molteplicità delle varie virtù, l'involontarietà del male, l'educazione, la musica e la ginnastica, l'anima, l'astronomia, la teologia e l'ateismo. Le risonanze di dialoghi precedenti sono costanti e ben riconoscibili per il lettore che abbia familiarità con la produzione platonica, ma al contempo saltano agli occhi, nella trattazione degli stessi temi, profonde differenze, delle quali l'interprete è di volta in volta chiamato a rendere conto. Alcuni passaggi relativi ad argomenti topici, quali la classificazione dei beni nel I libro e in generale la teologia del X libro, hanno comunque costituito temi di discussione e riferimenti fondamentali per la successiva tradizione platonica<sup>24</sup>.

## 6

## Un progetto più realistico

Tra i luoghi comuni sulle *Leggi*, si può senz'altro sottoscrivere, salvo ulteriori qualificazioni, quello che in termini generali le caratterizza come un progetto più realistico e orientato alla prassi rispetto a quello della *Repubblica*<sup>25</sup>, o a quello dell'ideale del governante-filosofo del *Politico*, che si pone al di sopra della legge scritta. Alcune misure strutturali in campo legislativo-costituzionale segnano una diversità irriducibile in direzione di una proposta politicamente più realistica: in prima approssimazione, *a*) è ammessa,

23. Ha sviluppato questo punto in particolare Görgemanns (1960, pp. 100-5 e *passim*). Per la tesi di un pubblico più ampio cfr. anche, ad es., Rowe (2010, p. 32, n. 17) (doppi destinatari); Bordt (2013, p. 213).

24. Cfr. Dillon (2001). Solo Siriano scrisse un vero e proprio commentario alle *Leggi*, ma anche Proclo nella *Teologia platonica* (I 13-16) tratta diffusamente alcuni temi del X libro.

25. Ad es. Horn (2013); Bartels (2017, *passim*).

pur se in un senso molto qualificato<sup>26</sup>, la proprietà privata, nella *Repubblica* preclusa ai guardiani-filosofi; *b*) non è prevista la comunione delle donne e dei figli; *c*) a governare non sono più i guardiani-filosofi: tutti i cittadini a pieno titolo<sup>27</sup> sono chiamati a svolgere funzioni di governo, o comunque si richiede una loro maggiore partecipazione alla vita politica; *d*) la legge scritta assume un ruolo preponderante<sup>28</sup>; *e*) l'organizzazione dello stato e la distribuzione delle cariche, con le relative procedure, sono definite in maniera capillare e complessa; *f*) l'educazione è estesa a tutti i cittadini ed è conseguentemente di livello meno elevato; *g*) la dialettica e la filosofia non appaiono avere un ruolo determinante. Il progetto delle *Leggi* non è sospetto di essere utopico già per il fatto di essere collocato, pur nel contesto di una finzione drammatica, in una situazione e in un luogo concreti, l'isola di Creta, dove il cretese Clinia ha avuto dalla città di Cnosso l'incarico di fondare una nuova colonia. Letture di stampo genetico-evolutivo hanno ipotizzato un radicale cambiamento di vedute da parte di Platone, mentre altre, di tendenza più o meno unitarista, hanno ridimensionato le differenze tra i due progetti, insistendo sulla loro possibile complementarità. Una contrapposizione in termini così netti non rende certamente ragione delle varie sfumature interpretative; resta comunque il fatto che persistono evidenti differenze di fondo la cui spiegazione non può essere troppo semplice e riduttiva, anche laddove si opti per una sostanziale compatibilità<sup>29</sup>. Si vedrà che anche la *polis* immaginata nelle *Leggi* mostra tratti difficilmente realizzabili, se non utopistici, e rappresenta, se non il modello di prim'ordine, un progetto in cui l'idealità prevale sul presunto pragmatismo. Una presa di posizione fondata sul problema non può prescindere da un'attenta considerazione di eventuali corrispondenze tra i contenuti delle *Leggi* e i dati storici, sempre però tenendo sullo sfondo la natura anche letteraria dell'opera di Platone nella sua veste di scrittore, così come la dimensione paradigmatica dell'idealità, propria della sua prospettiva di filosofo. I dialoghi hanno in buona parte il carattere di creazioni letterarie, e se l'intento da parte di Platone di influenzare efficacemente a qualche livello la politica

26. Cfr. *infra*, PAR. 4.6.

27. Il diritto di cittadinanza è però limitato, e le attività commerciali e artigianali non sono svolte dai cittadini; cfr. *infra*, PAR. 4.6.

28. Nell'antichità cfr. Apul. *de Plat.* 130.17-131.9.

29. Cfr. Laks (1990, p. 212), contro la tesi unitarista di Shorey (1914), secondo cui si tratta di lievi divergenze facilmente spiegabili; complementari nel senso che il progetto possibile segue comunque il modello ideale. Un modo di formulare la continuità è che le *Leggi* perseguono il medesimo scopo con altri mezzi (Brisson, 2012, p. 281).

è difficilmente contestabile, altrettanto chiaramente espressa è la sua intenzione di presentare modelli idealmente validi, a prescindere da eventuali realizzazioni concrete.

## 7

## Autenticità e cronologia

Se nel XIX secolo la tesi dell'inautenticità incontrava ancora numerosi consensi, il dialogo è oggi pressoché unanimemente ritenuto autentico, con riserve in relazione alla possibilità di successive accrezioni, o accumulazioni di scuola, da parte di membri dell'Accademia<sup>30</sup>.

Si è sostenuto che il grosso del dialogo risale agli anni 357-354 a.C., o alcune sue porzioni già intorno al 360, collegandone la composizione al coinvolgimento platonico nei fatti storici dell'epoca, in particolare ai tentativi politici di Dione a Siracusa o alla notizia, presente in Diogene Laerzio (III 23), secondo cui Platone fu invitato (peraltro senza esito) da Arcadi e Tebani a scrivere le leggi di Megalopoli in Arcadia (360?). La tentazione di ricavare elementi di cronologia dai dati biografici è sempre stata forte, ma è destinata a rimanere allo stato di pura congettura<sup>31</sup>.

Altri dati offrono maggiori certezze. Probabile *terminus post quem*, almeno del I libro, è la menzione dell'assoggettamento di Locri da parte di Siracusa (638b), se si accetta che ci si riferisca alla presa della città a opera

30. Sostennero l'inautenticità Ast (1816, pp. 384-92) e Zeller (1839, pp. 19-23), secondo il quale le *Leggi*, che escludono la realizzabilità di una *polis* pensata per dèi o figli di dèi e non per uomini, sono incompatibili con la *Repubblica*, che ne sostiene la possibilità; Zeller ritrattò poi nella *Philosophie der Griechen*; cfr. Zeller, Mondolfo (1974, pp. 828, n. 124; 839); Görgemanns (1960, p. 1, n. 3); per un resoconto più completo si veda Tigerstedt (1977, pp. 19-21). Su base stilometrica si è arrivati a sostenere l'inautenticità dei libri V-VI, ipotizzando la mano di Speusippo (Morton, Winspear, 1971, pp. 78-9). Ma malauguratamente di Speusippo non abbiamo più le opere, e concludere per una tale attribuzione da una prospettiva di analisi computazionale («charlatanery or scholarship?») non può avere alcun fondamento. Una variante dell'atetizzazione, fondata sull'ipotesi di incongruenze interne, terminologiche e concettuali, e di difformità stilistiche, è che nelle *Leggi* sia confluito per accumulo materiale composto da più autori, poi edito da Filippo (Nails, Thesleff, 2003). La questione delle incongruenze meriterebbe un riesame complessivo, per verificare, in molti casi, la loro effettiva sussistenza, anche a fronte di analisi spesso affrettate e poco fondate. Che d'altro canto sussistano oggettivi problemi interni al testo delle *Leggi* è mostrato dalla molteplicità dei passaggi incriminati e da un consenso generalmente diffuso sul punto.

31. Thesleff (1982, p. 202).

di Dionigi II, databile al 356 o più probabilmente al 352 a.C.<sup>32</sup>; ed è improbabile che la composizione del I libro sia posteriore al resto dell'opera, cui presiede un piano ben preciso. Le indagini stilometriche, pur pervenendo in alcuni casi a esiti parzialmente discordanti, hanno stabilito una generale parentela delle *Leggi* con il gruppo dei dialoghi tardi (*Timeo* e *Crizia*, *Sofista*, *Politico*, *Filebo*, *Lettere III, VII, VIII*)<sup>33</sup>. Gli indizi dell'assenza di una revisione finale costituiscono un motivo decisivo per collocare il dialogo in prossimità della morte di Platone. Gli anni tra il 352 e il 347 sono dunque la data più probabile. In ogni caso, a differenza che per altri dialoghi – la cui cronologia e collocazione relativa nel *corpus* possono risultare importanti, almeno nell'ambito di interpretazioni evolutive –, una volta riconosciuto che le *Leggi* risalgono all'ultimo periodo della vita di Platone, e che la loro composizione deve avere richiesto parecchio tempo, arrivare a una datazione più precisa, destinata comunque a rimanere congetturale, non sembra poi così significativo.

## 8

## Ambientazione

Il dialogo sulle leggi è ambientato nell'isola di Creta, proverbiale per la sua legislazione, come rammentato più volte da Platone<sup>34</sup>. La distanza da Atene, come osservò Friedländer<sup>35</sup>, può avere lo stesso significato simbolico dell'assenza di Socrate (le *Leggi* sono, per inciso, l'unico dialogo in cui Socrate è del tutto assente): non è per Atene che il progetto è concepito. Nel corso del dialogo si dirà che il territorio in cui può realizzarsi la costituzione migliore è molto simile a quello cretese (704c10), ma questo dimostra ancor più la dimensione comunque ideale del progetto, di sicuro non concepito specificamente per Creta. Creta in quanto potenza navale non può rappresentare un modello per Platone, tendenzialmente ostile al mare

32. Schöpsdau (1994, p. 135, n. 80); Muccioli (2001, p. 222).

33. Ledger (1989, pp. 187-209); Brandwood (1990, *passim*).

34. Plato *Crito* 52e5-53a1; *resp.* 544c: la costituzione spartana e cretese è la più elogiata; *Min.* 318c-d: da Creta vengono le più antiche e migliori leggi; Sparta, *Hi. ma.* 284a. Dalla legislazione cretese gli stessi Spartani facevano derivare la legislazione di Licurgo (Herod. I 65). Lo storico Eforo nel IV secolo aveva trattato approfonditamente la costituzione cretese, cfr. Strabo X, 4, 16-22. Del *corpus* platonico fa parte il breve dialogo *Minosse*, sulla legge. Sull'ambientazione a Creta vedi Morrow (1960b, pp. 17-35).

35. Friedländer (2004, pp. 1128-9).

e ai costumi che derivano dalla sua vicinanza (*infra*); ma il potenziale isolamento autosufficiente di una colonia su un'isola, se non lontana dalle rotte, comunque adeguatamente distante, costituisce la condizione ottimale per un progetto in cui l'autarchia della *polis* continua a costituire un ideale<sup>36</sup>.

La conversazione comincia all'alba (811c7) e ha luogo sotto il caldo estivo (πνίγος, 625b3), in un cammino (πορεία, 725b1) che procede da Cnosso verso la grotta e il santuario di Zeus ubicato sul monte Ida. Percorso lungo<sup>37</sup>, corrispondente alla lunghezza del dialogo; e faticoso, in salita (l'altezza della cima è di 1540 m), come si addice a un'indagine del genere. L'immagine della *porcia* è spesso usata da Platone per descrivere un percorso filosofico<sup>38</sup>; ma soprattutto, il cammino ripete il mitico pellegrinaggio di Minosse, di cui si dice che, stando a Omero, ogni nove anni incontrava suo padre Zeus, e in base ai suoi oracoli istituiva le leggi<sup>39</sup>. Si rimonta così alle origini della legislazione, ponendo il complesso che verrà sviluppato sotto il segno della divinità<sup>40</sup>.

Il dialogo si svolge nel giorno del solstizio d'estate, come fa capire l'affermazione di Megillo nel III libro (683c), secondo cui si è vicini al giorno in cui il dio volge la stagione dall'estate all'inverno; a un dialogo di tale lunghezza si addice evidentemente il giorno più lungo dell'anno. A mezzogiorno i tre fanno una sosta, e questo momento scandisce il passaggio dal proemio generale alle leggi vere e proprie (722c7 ss.). L'Ateniese, teorizzando la necessità di un proemio persuasivo, ricorda che dal mattino si è fatto mezzogiorno, e che tutto ciò che è stato detto in precedenza non è che un preludio. A tutto questo non è estranea l'azione di un dio (κατὰ θεόν). Per tradizione il mezzogiorno è l'ora dell'epifania del dio e un momento di particolare ispirazione<sup>41</sup>. Il momento è topico, anche perché ciò che è stato portato a compimento è il preludio alle leggi, del quale l'Ateniese sottolinea la mancanza di precedenti:

«per le vere leggi, quelle che chiamiamo “politiche”, nessuno ha mai pronunciato un proemio, né lo ha portato alla luce facendosi compositore, come se non vi fosse per natura» (722e1-3).

36. Cfr. anche Morrow (1960b, p. 11).

37. 12 ore, secondo il calcolo di Morrow (1960b, p. 27).

38. Ad es. Plato *resp.* 532b4; 532e3; *pol.* 265b3.

39. Cfr. anche Plato *Min.* 319b.

40. Piérart (1974, p. 4).

41. Schöpsdau (1994, p. 103). Anche nel *Fedro* (242a) il secondo discorso di Socrate è pronunciato a mezzogiorno.

In verità la discussione svolta indica la possibilità di un tale proemio. Con ciò Platone sembra proporsi come l'originatore di un nuovo quasi-genere letterario: legislatore-poeta ispirato dalla divinità<sup>42</sup>. Le leggi (νόμοι) constano infatti anche di preludi/proemi, così come nella musica, o arte delle Muse, il proemio precede la melodia (νόμος), e il loro autore è un poeta ispirato<sup>43</sup>.

Nel VII libro (811b), infatti, l'Ateniese afferma che i discorsi svolti dall'alba sino a quel momento sono stati simili a una composizione poetica, frutto di un'ispirazione divina. Più avanti (858c-e) si pone la domanda (retorica) se si debba rivolgere l'attenzione solo agli scritti dei poeti e di chi ha dato consigli sulla vita, e se il solo legislatore sia esentato dal dare consigli sul bello, sul buono e sul giusto, in vista della felicità. Piuttosto, per legislatori come Licurgo e Solone sarebbe turpe avere stabilito qualcosa di cattivo, quanto lo sarebbe per poeti come Omero e Tirteo. Gli scritti sulle leggi devono dunque essere di gran lunga i più belli e i migliori, tali da farle apparire come genitori intelligenti e amorosi. Si ribadiscono dunque l'originalità della posizione e della funzione del proemio, il valore della legislazione ai fini della felicità, richiamando poeti e legislatori famosi, di fronte ai quali spicca la novità di Platone, autentico legislatore e autentico poeta. Le *Leggi* suggellano dunque la sua ambizione di porsi come l'iniziatore di un nuovo e più autentico genere in tutti i campi del sapere, dalla retorica alla legislazione, dalla poesia alla filosofia (*infra*, PAR. 5,6).

Come in altri casi (per tutti il *Fedro*), il luogo si caratterizza per la sua amenità; l'Ateniese descrive la strada da percorrere come costellata di grandi alberi e spazi ombrosi ai lati, e Clinia parla di boschi con altissimi cipressi e meravigliosi prati (625b-c); lo splendore dello scenario è ricordato più avanti (722c8-9). L'amenità del luogo corrisponde all'agio e alla tranquillità (ῥαστώνη, 625b7) all'insegna della quale l'Ateniese auspica si svolga la conversazione (cfr. anche 685a); d'altro canto, il percorso è lungo e in salita, e ciò è conforme alla natura della ricerca filosofica, che nelle descrizioni platoniche risulta sempre essere una piacevole fatica<sup>44</sup>. Il tempo libero a disposizione, in ossequio all'ideale della *scholē* (781e)<sup>45</sup>, permette di analizzare il tema delle costituzioni e delle leggi in maniera dettagliata, anche se il risultato rimarrà un modello per certi versi incompiuto e comunque ulteriormente perfezionabile anche sul piano legislativo.

42. *Infra*, PAR. 5,6.

43. *Infra*, PAR. 9,4.

44. Rimando in proposito a Centrone (2020b).

45. La *scholē* è associata alla vita filosofica in *Theaet.* 175e1. Sulla *scholē* in Magnesia, *infra*, PAR. 4,8.

## I personaggi del dialogo

## 9.1. GLI INTERLOCUTORI DELL'ATENIESE: CLINIA E MEGILLO

Sin dall'inizio del dialogo si percepisce un clima di grande familiarità tra i dialoganti. L'Ateniese si rivolge ai suoi due interlocutori chiamandoli *xenoi*, ospiti, ed è chiamato allo stesso modo da Clinia (624a1-3), nel segno del rispetto che all'ospite si deve<sup>46</sup>. Il dialogo è improntato alla massima franchezza (*παρρησία*, cfr. 806d1), ideale assai caro a Platone. Tale familiarità è giustificata dal fatto che Clinia, cretese, e Megillo, spartano, hanno con Atene un rapporto del tutto particolare. Clinia proclama (642d-e) di avere legami di parentela con il celebre Epimenide cretese che, recatosi ad Atene, vaticinò una profezia favorevole ai suoi abitanti riguardo ai Persiani e in quell'occasione stabilì con loro un vincolo di ospitalità, da cui discende la benevolenza dei cretesi verso gli Ateniesi. Megillo, dal canto suo, ricorda (642b-d) che la sua famiglia ha la prossenia (una sorta di consolato onorario) di Atene, da cui deriva un suo atteggiamento benevolo, sin da ragazzo, verso gli Ateniesi.

I personaggi dei dialoghi platonici sono in genere figure storiche realmente esistite, anche se non si tratta di una regola ferrea. La questione si pone soprattutto per Megillo: poiché in un frammento di Androzione (IV a.C.: *FGrHist* 324 f 44) si legge di un Megillo inviato da Sparta ambasciatore ad Atene, in Senofonte (*Hell.* 3.4.6) ambasciatore presso Tissaferne, si è ipotizzato che Platone abbia scelto il nome di un prosseno che ricordava dalla sua giovinezza<sup>47</sup>.

Fittizie o reali che siano, in un dialogo sulle leggi Clinia e Megillo sono figure che rappresentano interlocutori ideali e degni della massima considerazione, visto il prestigio di cui godevano la legislazione cretese e quella spartana, anche nel dialogo definite «sorelle» (683a); prestigio emblematicamente incarnato nelle mitiche figure di Minosse (cui è dedicato un dialogo platonico) e di Licurgo. Sparta e Creta rappresentavano al tempo di Platone la migliore e più pura tradizione dorica, fedele agli usi e costumi degli antenati, in un consapevole isolamento da elementi di innovazione esterna<sup>48</sup>. L'Ateniese parla di sé e dei suoi interlocutori come amanti delle

46. Sauvé Meyer (2015, p. 5).

47. Parke (1957).

48. Morrow (1960b, p. 34).

leggi (νόμων ἐπιθυμηταί, 697a7), qualifica che contraddistingue il buon cittadino<sup>49</sup>. A ciò si aggiungono le qualità personali dei due: in quanto delegato da Creta quale membro della commissione legislativa per la fondazione della nuova colonia, Clinia rappresenta evidentemente una personalità autorevole. Tutti e tre sono anziani (Megillo più di tutti, cfr. 712c, mentre l'Ateniese è il più giovane, 892d)<sup>50</sup>, e anche questo è in linea di massima (a parte la difficoltà di imparare cose nuove), secondo il vecchio Platone, un titolo di merito, come emerge da varie notazioni nel dialogo sulla saggezza della vecchiaia, ma anche dal criterio che nel sistema legislativo progettato regola l'assegnazione di alcune cariche in base all'età<sup>51</sup>.

Clinia è comunque l'interlocutore principale dell'Ateniese, mentre gli interventi diretti di Megillo sono rarissimi e poco significativi. Entrambi sono cresciuti nei sistemi dorici, e chi è stato educato in una retta costituzione è migliore di chi, pur dotato di intelligenza, sia cresciuto sotto cattive leggi. Il loro comportamento nella conversazione si caratterizza per una certa mitezza e docilità di fondo: sempre pronti a seguire i suggerimenti dell'Ateniese, alieni da scatti di intolleranza, mai presuntuosi, essi mostrano in definitiva di possedere quel senso del limite e della consapevolezza di sé che ben si armonizza con l'esaltazione della misura, costante nel dialogo, nonché quella – non comune – disponibilità a recepire con benevolenza e urbanità gli insegnamenti e le esortazioni proposte (718d2-719a3); un impegno che può riassumersi nel concetto di *προθυμία*<sup>52</sup>, da intendersi come zelo positivo e apertura mentale. Megillo riconosce l'eccezionale bravura degli Ateniesi in tutti i campi, dal che discende la sua incondizionata disponibilità a seguire i ragionamenti dell'Ateniese anche laddove quest'ultimo

49. Prauscello (2014, pp. 99-100).

50. L'Ateniese parla di loro tre talora in termini di anziani (*πρεσβύται*, 712b2; 712c8; 769a1; orientativamente 50-56 anni), talora in termini di vecchi (*γέροντες*, 658d7; a 715e1 di sé stesso come *γέρον*; oltre i 56); cfr. Sauv  Meyer (2015, p. 282). Solo la qualifica di *γέρον* è però inequivocabilmente riferita a loro stessi, mentre le occorrenze di *πρεσβύται* possono richiamare espressioni standard.

51. Che il più anziano debba comandare il più giovane è uno degli assiomi relativi al governare, 690a; cfr. 658e: l'*ethos* di quelli della loro età è il migliore di tutti; 659d: l'esperienza degli anziani permette di riconoscere ciò che la legge dichiara essere il ragionamento corretto; 715d-e: da vecchi la vista (intellettuale) diviene più acuta. In generale per Platone ciò che è più antico/anziano è degno di essere maggiormente onorato; *Tim.* 34b-c; *leg.* 797d-e, anche se la vecchiaia non è di per sé garanzia di saggezza. Cfr. anche Migliori (2013, p. 1129, n. 380).

52. Cfr. 646b2; 961c9; 963c3, *passim e infra*; vedi Szlezák (2015). La *προθυμία* è in generale un'importante virtù civica, spesso menzionata nei decreti onorifici, cfr. Whitehead (1993).

esprime il timore di dedicare troppo spazio ad argomenti irrilevanti (642d; cfr. anche 683c). È disposto a rinunciare alla brachilogia tipica dello stile laconico, preferendo formulazioni lunghe, quando si tratta di codificare norme che necessitano di persuadere e non solo di dissuadere con la minaccia (721e4-722a5). Quando l'Ateniense argomenta contro l'ateismo Clinia assente con un entusiasmo insolito, in nome dell'"antica legge" secondo cui gli dèi esistono, convenendo sul fatto che la legge e l'arte sono per natura (890d-891a) e confermando la disponibilità a seguire anche discorsi lunghi e difficili, utili se ripetuti anche per una persona tarda di comprendonio (δυσμαθεῖ, 891a4); una qualifica che qui egli sembra riferire, con estrema umiltà, a sé stesso.

In compenso, appare con evidenza – come sottolineato da pressoché tutti gli interpreti – la scarsa preparazione filosofica dei due interlocutori dell'Ateniense, da cui dipende, come si è già anticipato, l'inferiore livello teorico del dialogo. Il conoscitore degli scritti di Platone è sorpreso dalla totale mancanza di dimestichezza sia di Clinia sia di Megillo con i maggiori temi filosofici, più volte allusivamente richiamati nel corso della discussione. Un esempio per tutti: i vaghi accenni, alquanto elementari, a schemi di ragionamento e passaggi argomentativi tipici della dottrina delle idee fatti nel XII libro (963b-964b; 965c-966b) risultano per entrambi assolute novità. Clinia si dichiara inesperto delle discipline matematiche e astronomiche cui l'Ateniense allude brevemente (818e) e ignora del tutto il problema delle grandezze incommensurabili (819e ss.). È renitente a concedere, in linea con una certa morale tradizionale, la cui confutazione ha rappresentato un asse portante dei dialoghi platonici (in particolare *Gorgia* e *Repubblica*), che chi vive in maniera ingiusta e vergognosa vivrà anche male, e non è inizialmente disposto ad ammettere che vivrà in modo spiacevole (661e ss.). Anche a prescindere dai *mathemata* scientifico-filosofici, l'orizzonte culturale dei due appare pesantemente limitato, come mostra tra l'altro la dichiarazione, da parte dello stesso Clinia, di una scarsa dimestichezza con la poesia straniera da parte dei cretesi (680c-e *infra*). Spesso l'Ateniense è costretto a modificare le loro imperfette formulazioni affinché il dialogo possa proseguire nella maniera adeguata (*infra*).

Anche nel campo in cui i due dovrebbero eccellere, quello legislativo-costituzionale, i loro convincimenti appaiono alquanto fragili. Poco dopo l'inizio (628e2-5), quando l'Ateniense ha argomentato che il buon legislatore emanerà le leggi non in vista della guerra, ma della pace, Clinia abbandona subito la sua tesi di partenza, addirittura meravigliandosi (628e3: θαυμάζω) delle carenze in tal senso delle legislazioni cretese e spartana. Non fa di me-

glio Megillo, in uno dei suoi scambi più lunghi, quando non cerca neppure di difendere dalle obiezioni dell’Ateniese la sua condanna del vino e dei simposi (636e3-639e3). Quando l’Ateniese caratterizza la legge in termini di un calcolo di piaceri e dolori (644c-d), entrambi ammettono di tener dietro a fatica al ragionamento.

Più volte è lo stesso Ateniese a rimarcare, sempre con un certo garbo, i limiti dei due. Nel x libro (886a-e) ricorda la loro estraneità alle questioni riguardanti le posizioni ateistiche, cosa che li porta a ignorare la vera causa dell’errore degli empi; poco dopo (891d-e) esita a mettere in campo discorsi “non usuali” sull’anima, non, come Clinia crede, per il fatto che in tal modo si uscirebbe dal seminato della legislazione, ma per la sua scarsa fiducia nella capacità dei suoi interlocutori di seguirlo<sup>53</sup>. Prima di introdurre il difficile argomento delle specie di movimento e la dimostrazione della maggiore anzianità dell’anima rispetto al corpo, l’Ateniese avverte infatti (892d-893a) che il discorso a venire è troppo arduo e al di là delle capacità di entrambi, non abituati a rispondere, dunque suscettibile di indurre in loro turbamento e confusione. Il fiume in piena degli argomenti, secondo l’immagine qui proposta, potrà essere eventualmente attraversato dai due solo dopo che l’Ateniese avrà verificato, guardandolo da solo, se anche loro possono esserne in grado. Per questo nel prosieguo egli si interrogherà e si risponderà da solo, mentre i due staranno ad ascoltare.

In alcuni casi, tuttavia, Clinia si guadagna gli elogi dell’Ateniese per il suo zelo (προθυμότητα, 890e1), per la sua capacità di seguire il ragionamento (κάλλιστ’ἐπακολουθεῖς, 963a10). Riconosce la necessità di dilungarsi su questioni importanti, da preferirsi alla brachilogia (887b). Ma non accade mai – come è invece il caso in altri dialoghi – che gli interlocutori stimolino, con le loro domande od obiezioni, l’innalzamento di livello del discorso, o che costringano l’Ateniese, eventualmente reticente, ad approfondimenti, con un’unica eccezione: nella chiusa del dialogo è stavolta Megillo a sancire, con l’approvazione di Clinia, secondo un *topos* letterario e filosofico dei dialoghi, la necessità di “non lasciar andare” l’ospite e di renderlo partecipe in futuro, con qualsivoglia espediente, della fondazione della città.

Il dialogo con l’Ateniese sembra comunque sortire effetti positivi; dall’iniziale convinzione che la legislazione debba essere orientata alla guerra, Clinia arriva abbastanza agevolmente a concordare sull’idea che in realtà sia la virtù lo scopo ultimo. Ma quando la questione torna in ballo verso la fine del dialogo, di fronte al difficile problema di cosa sia quell’uno

53. Cfr. Mayhew (2008, p. 101).

cui si deve mirare (che nella *Repubblica* era l'idea del bene), non riesce ad andare oltre le virtù cardinali, di cui dubita esserci qualcosa di più importante (μείζον τι)<sup>54</sup>.

In definitiva, i due *partners* dell'Ateniese non hanno, nella loro fisionomia, precisi paralleli nei dialoghi, dove si trovano piuttosto *a*) interlocutori di più basso livello (ad es. Menone); *b*) interlocutori già a conoscenza di dottrine platoniche e relativamente progrediti (ad es. Simmia, Cebete, Glaucone); *c*) interlocutori in apparenza senza speranza di redenzione, o perché moralmente corrotti o perché irrimediabilmente poco intelligenti (ad es. Callicle, Trasimaco; Eutifrone, Eutidemo e Dionisodoro). Clinia e Megillo, e il primo in particolare, rappresentano forse, più che l'equivalente dei possibili destinatari dello scritto, i futuri interlocutori di questi ultimi<sup>55</sup>: persone ben educate e tendenzialmente virtuose, sia pure in possesso di una virtù di livello inferiore, miti e disposte a recepire le istruzioni impartite, benché da loro, anziani, non ci si possano ormai più attendere progressi nel campo della filosofia; soggetti che per la posizione politica da loro rivestita – quale si presume sarà quella di Clinia nella nuova colonia – avranno l'effettiva possibilità di realizzare, se ben guidati da qualcuno che sia filosoficamente avveduto, il modello proposto; per questo essi sono trattati con grande rispetto. Nelle *Leggi* Platone ha voluto presentare un modello ideale di discussione costruttiva e di dialogo filosofico tra soggetti intellettualmente impari.

#### 9.2. L'ATENIESE: «IL SOLONE E IL SOCRATE CHE ABITANO IN PLATONE»<sup>56</sup>

Che sia o meno attendibile la tradizione secondo cui Platone discendeva da Solone – da lui stesso inaugurata (*Charm.* 154e-155a) –, il terzetto dei partecipanti richiama idealmente tre fra i più celebri legislatori dell'antichità: il cretese Minosse, lo spartano Licurgo, l'ateniese Solone.

Sin dall'antichità l'Ateniese fu *de plano* identificato con Platone. Sintomatico è che a Cicerone, quando richiama il dialogo (*Cic. de leg.* I 5, 15), ven-

54. Cfr. 964b e *infra*, PAR. 8.3. Retrospectivamente, la scarsa preparazione filosofica di un cretese e di uno spartano per altri versi eccellenti conferma la necessità di intendere in senso ironico l'affermazione di Socrate nel *Protagora* (342a), secondo cui la filosofia più antica si trova a Creta e Sparta, occultata però dalla dissimulazione di sapienza di cretesi e spartani.

55. Su questo punto cfr. *infra*, PAR. 11.5.

56. L'espressione è di Friedländer (2004, p. 1127).

ga naturale parlare di una conversazione di *Platone* con Clinia e Megillo; lo scoliaste, invece, *argomenta* in favore dell'identità (*Schol. Plat.* 296 Greene). Diogene Laerzio (III 52), da parte sua, sostiene che gli ξένοι, l'Ateniense delle *Leggi* e l'eleate del *Sofista* e del *Politico*, pur riconosciuti come portavoce delle opinioni di Platone, non sono, come alcuni ritenevano, Platone e Parmenide, ma anonime figure fittizie.

In ogni caso l'identificazione dell'ospite di Atene con Platone ha molte ragioni dalla sua, al di là della mera provenienza geografica<sup>57</sup>. Il modo in cui parla della tirannide («voi probabilmente non avete visto una città retta da un tiranno», 711a) lascia pensare a un'esperienza diretta, riconducibile alle avventure siciliane di Platone descritte nella *VII Lettera*, e si può dunque interpretare come un riferimento autobiografico. Le tesi da lui esposte rappresentano nuclei di pensiero basilari della filosofia platonica, anche laddove si rilevino discrepanze con altri dialoghi (tutte, comunque, sempre da dimostrare). Al di là del problema dell'identificazione con Platone, l'Ateniense incarna la figura del filosofo quale emerge nei dialoghi. Sin dall'inizio guida e indirizza con autorevolezza la discussione, rivelando la sua netta superiorità rispetto ai suoi interlocutori. Dove il discorso richiede un innalzamento di livello è costretto a procedere da solo, interrogandosi e rispondendosi, come è proprio solo del dialettico. È esperto (817e ss.) dei *mathemata* scientifici, scienza del numero, geometria, con i

57. Secondo Strauss (1975, p. 2), sulla base del confronto con il *Critone* (52e-53a) l'Ateniense sarebbe una proiezione di Socrate quale sarebbe stato se fosse fuggito di prigione; da quel che Socrate fa infatti dire alle leggi nella prosopopea («non ci hai preferito né Sparta né Creta, che dici sempre esser rette da buone leggi») si può presumere che sarebbe eventualmente andato a Creta, e in questo caso sarebbe stato uno sconosciuto straniero di Atene; Aristotele non fa infatti alcuna differenza tra il protagonista della *Repubblica* e quello delle *Leggi*, che per lui è sempre Socrate. Cfr. invece Mayhew (2008, p. 1, n. 1); Arist. *Pol.* 1271b1, dove Aristotele scrive «Platone nelle *Leggi*...». L'Ateniense è il portavoce di Platone; e questa è la convinzione della stragrande maggioranza degli interpreti (contraria, di recente, Annas, 2017, pp. 37 e 55), per la quale l'Ateniense rappresenterebbe piuttosto il più generale contributo di Atene da innestare nella cultura cretese e spartana. Ma Platone è ateniense. Di passaggio va ricordata l'ipotesi che in una prima versione il protagonista fosse Socrate (Morrow, 1960b, pp. 161-2, approvato da Nails, Thesleff, 2003, p. 17 e n. 20), basata sul fatto che in *Pol.* 1264b-1265a Aristotele sembra attribuire a Socrate dottrine sostenute nelle *Leggi* e dunque considerarlo un personaggio del dialogo. *Contra* cfr. Guthrie (1978, p. 323, n. 2): Socrate nelle *Leggi* sarebbe fuori luogo, e l'ambientazione cretese e la figura dell'Ateniense sono un singolo atto creativo. Secondo Schüttrumpf (1991, pp. 221-2), a ben vedere Aristotele non sostiene che nelle *Leggi* Socrate partecipi alla conversazione, ma parla piuttosto di caratteristiche dei *logoi* socratici, cui l'Ateniense si avvicinerrebbe (Aristotele però menziona espressamente tesi delle *Leggi* come Σωκράτους λόγοι, 1265a11). Non è improbabile un semplice lapsus.

connessi problemi dell'incommensurabilità (820c), astronomia, che nella *Repubblica* fanno parte del *curriculum studiorum* del filosofo e nelle *Leggi* sono definiti discipline necessarie (820e2-3). Al termine sottolineerà la sua lunga esperienza nell'indagine sulle questioni più importanti (968b), cui in quel frangente si limita ad alludere. Quanto alle sue caratteristiche comportamentali, si distingue per mitezza e urbanità; è assai rispettoso dei suoi interlocutori, anche quando ne sottolinea i limiti; quando li corregge (ad es. 968b-c, qui in maniera un po' più veemente) o ne confuta le tesi, lo fa con pacatezza e senza smaccata ironia (anche in questo lontano dal Socrate platonico)<sup>58</sup>, ma non risparmia per amor di carità le critiche necessarie, prima di tutto quelle mosse alle legislazioni doriche. Incarna dunque quell'ideale di urbanità e franchezza più volte elogiato da Platone, cui gli stessi Clinia e Megillo dichiarano di aderire di buon grado anche, e proprio quando le loro istituzioni vengono attaccate<sup>59</sup>.

Anche sul piano genericamente culturale, l'Ateniese appare più aperto, meno "provinciale" dei suoi compagni. Dichiaro di avere una lunga esperienza in fatto di leggi; sulle questioni di teologia e di ateismo ha familiarità con tesi e opere scritte che gli interlocutori ignorano, a causa (apparentemente per merito) della loro costituzione virtuosa (886b-c; δι' ἀρετὴν πολιτείας, 886b11) – che probabilmente proibisce la circolazione di scritti del genere –, ma anche per la loro posizione decentrata (ἔξω ζῶντες, 886b4). Con ciò sono ribadite l'importanza di Atene come centro culturale per eccellenza, anche negli aspetti forse meno graditi a Platone, e la marginalità, nonostante tutti gli elogi, di Creta e Sparta, nonché del resto della Grecia. L'ignoranza sulle discipline matematiche, sull'incommensurabilità e l'astronomia, investe infatti tutti i Greci, tra i quali l'Ateniese si include, parlando al plurale, palesemente per urbanità e non per convinzione (819d5-e1). Solo ironicamente egli si professa talvolta all'oscuro delle questioni (632d), accomunandosi ai suoi interlocutori.

Nella parte finale del dialogo si allude a questioni filosofiche della massima importanza, sulle quali l'Ateniese dichiara di avere lunga esperienza d'indagine (ἐμπειρίαν τε καὶ σκέψιν [...] μάλα συχνήν, 968b8-9), ponendo il problema fondamentale, che rimarrà privo di una risposta adeguata, dell'unità della virtù e di quell'uno cui tutto deve mirare. Si tratta delle conoscen-

58. Shorey (1903, p. 85) ha messo in rilievo l'abbandono, nelle *Leggi*, dell'ironia socratica («Plato [...] grew weary of Socratic irony»).

59. Cfr. 806c7-d3: Megillo è disturbato dalla critica che l'Ateniese muove alla legislazione spartana, relativa alla carenza di attenzione alle donne, ma Clinia afferma che un tale comportamento gli è consentito, avendogli loro concesso libertà di parola (παρρησία).

ze che dovranno essere possedute dai futuri membri del consiglio notturno. È questa la parte più allusiva, che contiene il riferimento a dottrine più elevate, qui non ulteriormente approfondite, ma sulle quali è inevitabile pensare che l'Ateniese abbia sicura presa (*infra*, PAR. 8.3).

Tutto spinge dunque alla conclusione che l'Ateniese rappresenti un'impersonificazione di Platone: del «Solone che abitava in lui», come voleva Friedländer, sottolineandone la propensione a rivestire i panni del legislatore, ma ancor prima del filosofo erede di Socrate. Nel VI libro (770a) egli dichiara di essere al tramonto della vita e di dovere dunque non solo legiferare, ma istruire gli altri nella custodia delle leggi; questo lo scopo che Platone stesso doveva prefiggersi.

### 9.3. L'INTERLOCUTORE FITTIZIO

Un breve cenno va fatto a un ulteriore interlocutore, anch'esso una costante nella tecnica di composizione dei dialoghi: l'interlocutore fittizio<sup>60</sup>, che l'Ateniese fa intervenire a più riprese sia nel ruolo di obiettore, sia come rispondente. Gli interventi di questa figura non sono riconducibili a una spiegazione unica. In molti casi si tratta di interlocutori che sostengono posizioni con cui l'Ateniese polemizza, non attribuibili ai presenti; costoro muovono obiezioni (il medico empirico, 857d6-e1; gli atei e i deisti, 885c6-e6) o sono oggetto di ammonimenti ed esortazioni (i poeti ospiti, 817a4-818d8; il ladro sacrilego, 854b1-c5; il giovane scettico verso gli dèi, 888a7-d5; il deista, 899d6-900c1; 904e4-905d1). In gran parte dei casi si tratta dell'ipotetico legislatore, interrogato sul da farsi o fatto intervenire per rispondere a obiezioni che lo stesso Ateniese si muove, in modo da evitare l'impressione del soliloquio (ad es. 746b3-d2); in un caso ad essere interrogati sono gli stessi dèi (662c5-d7). Talvolta è l'Ateniese che si sostituisce a Clinia e Megillo, per permettere l'innalzamento del livello del discorso; il caso più significativo dal punto di vista drammatico si trova nel X libro (892d2-894b1), in uno degli snodi più importanti del dialogo, che prelude alla dimostrazione dell'antioriorità dell'anima rispetto al corpo. Qui l'Ateniese, dichiarando che il discorso a venire è al di là della portata dei suoi due compagni, inesperti della pratica del rispondere (*ἀήθεις ἀποκρίσεων*, 893a1-2) – cioè della dialettica –, assume il ruolo dell'interrogante e contemporaneamente del rispondente (cfr. anche 860e4-861a2).

60. Cfr. Longo (2000, pp. 201-14; 243-53).

## Struttura e contenuto del dialogo

Le *Leggi* sono uno dei dialoghi platonici più complessi dal punto di vista della struttura e della messinscena drammatica, cui presiede un piano ben congegnato. Entrambi gli aspetti sono con ogni evidenza meditati a fondo<sup>61</sup>.

Per lunghi tratti il dialogo ha un andamento dogmatico, tipico di alcuni scritti tardi, costituito da lunghi monologhi ininterrotti dell'Ateniese (libro V e gran parte del VI, dell'VIII, del IX, quasi tutto l'XI e la prima parte del XII). Alcune parti mostrano la struttura del più tipico dialogo socratico-platonico condotto per brevi domande e risposte, con Clinia chiamato a rispondere (ad es. 660b1-664b2; 819e2-822d1); significativo è il ricorso alla forma dialogica nella parte finale relativa al consiglio notturno (*infra*, PAR. 8.4).

Dal punto di vista strutturale, una prima cesura decisiva è quella che si situa tra i primi tre libri e il resto dell'opera. I primi libri trattano, a livello generale, la questione delle finalità della legislazione, dapprima, nei libri I-II, su un piano puramente teorico, poi, nel III libro, mediante un'analisi volta a comprovare sul piano storico le conclusioni raggiunte sino a quel momento. Una cesura si può individuare anche nel fatto che, a proposito dei due argomenti indicati dall'Ateniese come tema del dialogo, la costituzione e le leggi, il III libro è quello che più si avvicina alla descrizione di un progetto costituzionale ideale, consistente in un misto di democrazia e monarchia, libertà e autorità, mentre i rimanenti libri sviluppano un concreto sistema legislativo, dapprima esaminando le premesse ottimali per l'edificazione di una nuova *polis* (le condizioni esterne e le basi teoriche dottrinali che i cittadini dovranno condividere), poi sviluppando in dettaglio il complesso delle leggi. La cesura è segnata alla fine del III libro (702b4-e2) dalla rivelazione di Clinia, che nulla sino a quel momento lasciava presagire, di aver avuto dalla città di Cnosso l'incarico, insieme ad altri nove, di redigere un sistema legislativo per una colonia di nuova fondazione, tenendo conto tanto delle leggi locali quanto di quelle straniere, se ritenute idonee. Se all'inizio del IV libro la questione del nome di

61. Tra i più positivi giudizi sull'organizzazione formale dell'opera si veda Voegelin (1986, pp. 288-9). Interessanti considerazioni sull'organicità del dialogo come totalità compiuta in Miller (2013). Opposto era il giudizio di Wilamowitz (1920, I, p. 655): un conglomerato senza parti.

questa nuova città immaginata è dichiarata irrilevante (in fine di dialogo si accenna all'eventualità che il dio la chiami altrimenti, 969a), nel seguito essa è chiamata «dei Magneti», per la prima volta a 848d3, poi ripetutamente (860e6; 919d3; 946b6; 969a6), da cui l'usuale denominazione di "Magnesia", di fatto non presente nel dialogo.

Clinia spiega (704c) che l'ubicazione della città da fondare è dovuta al fatto che in quel luogo si verificò un'emigrazione che portò a uno spopolamento; da 848d3 si evince che si tratta dei Magneti. L'effettiva esistenza storica di un insediamento a Creta con questo nome è dubbia. Un'iscrizione proveniente da Magnesia sul Meandro in Asia Minore, databile alla fine del III a.C., attribuisce la fondazione di quest'ultima città a Magneti provenienti dalla Tessaglia, che avrebbero fondato una colonia a Creta per poi trasferirsi in Asia Minore. Morrow ha identificato il relativo sito nella pianura di Messara, ma la questione rimane dubbia<sup>62</sup>.

Mediante l'accorgimento drammatico per cui l'incarico avuto da Clinia viene reso noto solo alla fine del III libro, la discussione transita dal piano astratto a scopi più concreti; Platone sottolinea così lo stacco, la differente prospettiva e la diversità di piani tra le premesse teoriche, sviluppate a prescindere da una finalità concreta immediata e universalmente valide, e la parte più strettamente applicativa, pur se è necessario anticipare che anche quest'ultima è ben lontana dall'essere semplicemente un sistema codificato di leggi formalmente definite. Le *Leggi* rappresentano un modello, non una costituzione scritta o un codice civile e penale, né – contrariamente a quanto si è pensato in passato<sup>63</sup> – la raccolta e la codificazione di materiale legislativo, e inserti di natura teorica sono disseminati lungo l'intero dialogo.

Bisogna però ancora aspettare per il definitivo passaggio alla legislazione concreta, che avverrà solo a metà del V libro. Condizione preliminare alla presentazione del complesso costituzionale e legislativo e da esso distinta è la descrizione delle condizioni materiali (ubicazione geografica, fattori climatici, risorse del territorio, scelta degli abitanti) ideali per la fondazione di una città, fornita nella prima parte del IV libro. Dopo queste precisazioni

62. Morrow (1960b, pp. 30-1). Sulla questione si vedano Piérart (1974, pp. 7-12); Schöpsdau (2003, pp. 140-1). Si è anche congetturato che Platone abbia scelto questo nome in quanto richiama il magnete e le sue proprietà di attrazione (così come, secondo l'immagine dello *Ione*, le Muse trasmettono la forza divina ai poeti) a evocare la concordia auspicata (cfr. Plato *Ion*. 533d; Friedländer (2004, pp. 1159-60), poi Heitsch (1993, p. 177, n. 17). Nagy (2009, p. 3, § 77: «Excursus on Plato's *Laws*») propone questa come sua ipotesi originale.

63. Rimandi in Morrow (1960b, p. 6 e n. 5).

l'Ateniese indica infatti la forma più rapida e agevole per realizzare il mutamento in una tirannide affiancata da intelligenza e saggezza (709a-712a), ponendo il problema di quale costituzione dare alla città (712b8-c1). La transizione al momento decisivo è segnata dall'invocazione al dio, cui si chiede di collaborare all'ordinamento della città e delle leggi (712b4-6); è il momento tipico della pausa che ha luogo a metà giornata (*supra*). La risposta alla questione della costituzione migliore è decisiva, anche se sorprendente rispetto all'attesa di un'analisi delle forme via via elencate e già note (monarchia, aristocrazia, democrazia, oligarchia, tirannide); si tratta di quella forma in cui la legge, il *nomos*, è padrone dei governanti e i governanti sono suoi sudditi (715d-e), per la quale i moderni (non Platone) hanno coniato il termine *nomocrazia* (*infra*, PAR. 9.6).

Segue quello che verrà poi identificato come un proemio alla legislazione, consistente in un discorso indirizzato ai cittadini, svolto in due fasi e intercalato da un intermezzo sulla necessità dei proemi alle leggi (718a6-724b5). La prima parte del discorso (715e7-718a6), anticipatrice della teologia del x libro, esalta dio come principio, mezzo e termine, misura di tutte le cose e indica gli onori da tributare agli dèi, ai genitori e agli antenati, la seconda (726a1-734e2) riguarda il giusto modo di onorare l'anima, il corpo e i beni esterni, i doveri verso gli altri esseri umani, le qualità personali necessarie per condurre una vita felice, che sarà anche la più piacevole, ma sarà realizzata solo se si agirà secondo le virtù.

Ancor più precisamente, è nel corso del predetto intermezzo che l'Ateniese, rimarcando la bellezza del luogo scelto per la sosta, qualifica *tutte le cose dette sino a quel momento*, a partire da quando si è cominciato a discutere di legislazione, come preludi alle leggi (*προοίμια νόμων*, 722c7-d2), distinguendo per la prima volta nettamente i due momenti: la legge vera e propria, e il proemio, che ha funzione persuasiva (*πειστικόν*, 723a2). I primi libri delle *Leggi*, che introducono questioni fondamentali e universali – il fine ultimo della legislazione, individuato nella virtù, la relativa educazione, i beni e la loro classificazione, l'origine storica delle istituzioni politiche e delle costituzioni, la costituzione migliore, la fondazione dello stato e le condizioni più favorevoli in vista di questo scopo –, sono dunque concepiti come una necessaria premessa, un proemio al *corpus* delle leggi. La nozione di *proemio*, centrale nelle *Leggi* per quel che riguarda la nuova concezione della legge in generale, diviene in questo modo funzionale all'individuazione più precisa della struttura architettonica del dialogo<sup>64</sup>.

64. Sul proemio come nuovo genere letterario cfr. *infra*, PAR. 9.4.

In prima approssimazione, il proemio è un discorso persuasivo-parenetico che deve essere preposto alle leggi affinché i cittadini le accettino di buon grado. Lo chiarisce un efficace e fortunato paragone medico introdotto dall'Ateniese (719e7-720e5): a differenza di uno pseudomedico schiavo che, falsamente competente, cura i malati (altri schiavi) su base empirica (ἐξ ἐμπειρίας, 720c6), un medico di condizione libera (ἐλεύθερος, 720d1) cura altri liberi indagando la natura delle loro malattie, rendendoli partecipi e al contempo imparando da loro; ma soprattutto, impartisce insegnamenti al malato, non prescrivendo nulla prima di averlo persuaso e con ciò reso più mite. Proemio è dunque, in questo caso, un'istruzione persuasiva premessa alle singole norme, di cui si offre un esempio concreto in relazione alla legge sul matrimonio: il motivo per cui bisogna sposarsi fra i trenta e i trentacinque anni e procreare è quello di garantire al genere umano l'immortalità<sup>65</sup>.

Se non è raccomandabile premettere un proemio a *ciascuna singola* legge, anche a quelle di minore importanza, bisogna però far precedere l'intero corpo legislativo da un proemio. Per ciò che riguarda gli dèi e i genitori può bastare il proemio fatto in precedenza, ma per quanto segue bisogna aggiungere un'altra sezione proemiale (724a-b). In questo caso "proemio" indica la lunga esortazione rivolta ai cittadini della futura colonia, che si estende a cavallo tra la fine del IV libro e la prima parte del V sino a 734e, quando si afferma che lì deve aver fine il proemio e deve cominciare la legge, o meglio, si devono abbozzare *le* leggi della costituzione (νόμον ἔπεσθαι [...] μάλλον δὲ νόμους πολιτείας ὑπογράφειν, 734e5-6).

Ricapitolando, con "proemio" l'Ateniese designa 1. i singoli proemi preposti ad alcune leggi; 2. l'esortazione ai cittadini, premessa delle leggi a venire; 3. l'intera trattazione dei primi libri<sup>66</sup>. Se i punti 2 e 3 valgono, a livello politico, come indicazione per il compito del futuro legislatore, la possibilità di applicare lo schema proemio-legge alla struttura del dialogo stesso chiarisce la natura *anche retorica* delle *Leggi*<sup>67</sup>. Oggetto della persuasione proemiale sono, nella finzione drammatica, i cittadini del futuro stato, ma anche i due interlocutori dell'Ateniese; nella realtà futura, allo stesso tempo i destinatari del dialogo e coloro ai quali questi ultimi si rivolgeranno nel tentativo di attuare i loro progetti. L'intero fondamento teorico su cui si basa l'edificio delle leggi ha dunque, data la sua natura di proemio, una funzione eminentemente *persuasiva*.

65. Per maggiori dettagli cfr. *infra*, PAR. 9.4.

66. Schöpsdau (1994, pp. 246-7).

67. Cfr. Nightingale (1993).

Solo alla fine del proemio generale comincia in effetti (734e3 ss.), salvo altre riflessioni introduttive fatte subito dopo – una delle quali è della massima importanza per l'interpretazione del dialogo, in quanto distingue la migliore costituzione da una seconda e da una terza, 739a-e –<sup>68</sup>, la parte propriamente concernente l'organizzazione strutturale e il complesso legislativo della *polis*, che termina per espressa dichiarazione dell'Ateniense verso la fine del XII libro (960b5), con le prescrizioni relative alla sepoltura dei morti.

Va comunque rilevato che la divisione tra la parte dedicata ai fondamenti teorici, il “proemio generale” compreso nei primi quattro libri e in parte del quinto, e la concreta legislazione della seconda parte non è così netta. Spesso i principi e i fondamenti teorici delle norme presentate vengono stabiliti contestualmente nei libri più tardi, interrompendo la trattazione della legislazione e approfondendo in senso filosofico indicazioni provvisorie contenute nella prima parte. È il caso, solo per citare alcuni tra gli esempi più significativi, della discussione sull'involontarietà che si svolge nel IX libro (857b9-864c9) e del «proemio più bello e migliore» (887c5-907d3), cioè la trattazione teologica premessa alle leggi sull'empietà<sup>69</sup>, le quali forniscono un fondamento filosofico alle norme che seguono.

Ma il dialogo è costellato nella sua interezza da “intermezzi”, digressioni relativamente autonome, inserti incidentali di carattere parenetico-protretico che contengono insegnamenti basilari di vario genere sulle questioni più importanti della vita umana, elementi di visioni del mondo riassuntive e sintetiche<sup>70</sup>, che solo alcune volte coincidono con i proemi. Nei loro contenuti essenziali questi interventi racchiudono dottrine platoniche basilari e qualificate, già trattate in maniera filosoficamente più avvertita in dialoghi precedenti. In alcuni casi Platone impiega a questo scopo strumenti di tecnica dialogica, non sempre necessariamente vincolati a digressioni: interruzioni dell'andamento del discorso, rimandi al già detto, deviazioni o divagazioni che hanno generalmente la funzione di sottolineare l'importanza del punto in questione, come a rimarcare che in quel frangente si tratta di uno snodo cruciale del dialogo o di un approfondimento su nuove basi di questioni già anticipate in maniera provvisoria. Spesso il passaggio è

68. Cfr. *infra*, PAR. II.1.

69. Sul punto cfr. Schütrumpf (2013, pp. 194-5): è inadeguata la definizione in termini di *excursus* per la trattazione dell'involontarietà nel IX libro, se con ciò si intende una digressione che offre informazioni aggiuntive ma di cui si potrebbe fare a meno; quella parte è invece fondamentale in ordine al concetto stesso di azione giusta.

70. «Flashes of sublimity» (Laks, 2000, pp. 266-7).

sottolineato dall'invocazione a un dio o dalla constatazione di un presunto intervento divino.

Alcuni esempi: 682e8-683c5: l'Ateniese rimarca che dopo la deviazione, o divagazione (*πλάσσει*, 683a3), che ha preso in considerazione fondazioni di città e costituzioni, il discorso si ricollega a questioni poste in precedenza (l'analisi della costituzione spartana), riprendendo dal principio, per comprendere quali leggi salvino la città; Megillo si dichiara pronto a intraprendere un lungo cammino, costituito da una seconda indagine e nuovi ragionamenti sulla legislazione. 641c8 ss.: l'Ateniese si dilunga a spiegare che per dimostrare l'efficacia educativa dei simposi bisognerebbe porre la questione della musica e ancor prima della *paideia* nel suo complesso, e forse sarebbe il caso di lasciar perdere l'argomento; ma sia Megillo che Clinia insistono perché si prosegua, richiamando i loro vincoli con gli Ateniesi, e ciò prelude alla capitale definizione della *paideia*. 688a-e: nell'introdurre la tesi cruciale per cui causa della rovina degli stati è l'ignoranza l'Ateniese interrompe un discorso sulla preghiera, richiamando la precedente tesi circa la necessità che la legislazione sia orientata alla totalità della virtù e preannunciando decisivi sviluppi dell'indagine, alla cui prosecuzione in tal senso Clinia e Megillo assentono<sup>71</sup>.

Spesso vengono proposte anticipazioni di temi cruciali poi ripresi e approfonditi. Questa tecnica dell'avvicinamento graduale è una strategia retorica non inconsueta in Platone. Si tratta di introdurre a grandi linee dottrine presumibilmente difficili da accettare per l'interlocutore, o perché scomode o perché inusuali (o entrambe le cose), predisponendolo e facendolo convenire su punti che prepareranno ulteriori concessioni e accordi.

Il piano dell'intero dialogo, dalla classifica dei beni al consiglio notturno, è anticipato in sintesi poco dopo l'inizio (631b3-632d1), senza che questo venga reso esplicito (*infra*). Il tema cruciale dell'unità della virtù, in cui il dialogo culmina, è introdotto progressivamente, a partire dalla critica al coraggio come virtù isolata (630 a ss.). La definizione provvisoria di *paideia* e di virtù come sinfonia tra ragione e desideri fornita all'inizio del II libro (653a-c) si rivela decisiva nell'analisi storica delle costituzioni condotta nel terzo, in quanto opposto della suprema ignoranza e fonte di salvezza per gli stati (688e-689e). La critica alle legislazioni doriche, passaggio assai delicato di fronte a un cretese e uno spartano, iniziata da subito

71. Altri esempi di *excursus* a 797a1 ss.: il discorso sulla ginnastica è interrotto da una digressione sui mali del cambiamento in generale (797d8 ss.), preceduta da avvertenze dell'Ateniese circa il carattere strano e insolito del discorso che seguirà, per pronunciare il quale ci vorrà un certo coraggio. Carattere di inserto hanno anche la perorazione della piacevolezza della vita giusta (660b1-664b2) e il discorso sulla legislazione nel IX libro (857b4-859b5). Si vedano inoltre 631b3-632d1; 644d7-645c6; 780d8-783d3; 810c3-812a9.

(625c ss.), diventa gradualmente sempre più aspra (cfr. 666d-667a). L'indagine teorica dei primi due libri sull'educazione musicale permette di comprendere, nella ricostruzione storica del III libro, i motivi della vittoria dei Greci contro i Persiani e la decadenza di Atene. La dottrina di dio come principio, termine e fine, misura di tutte le cose, del moto circolare eterno e della giustizia punitrice, asse portante della teologia del X libro, è anticipata per sommi capi nel discorso ai coloni del IV libro (715e7-716b7).

Nel V libro, dopo il proemio generale costituito dal discorso rivolto ai coloni, comincia la parte legislativa vera e propria. Come si è già anticipato, non si tratta di un vero e proprio codice; solo in alcuni casi le prescrizioni presentate hanno una forma che si avvicina in maniera definitiva a un articolo di legge, mentre in altri si tratta di indicazioni di massima, di istruzioni sommarie, di modelli cui il legislatore potrà e dovrà conformarsi. La seconda parte del V libro (734e3-747e11) tratta la collocazione geografica della nuova *polis*, la selezione e distinzione in classi dei cittadini, la divisione e distribuzione del territorio. La prima parte del VI libro descrive le principali magistrature e la loro istituzione (custodi delle leggi, cariche militari, consiglio (*boule*), incarichi religiosi, magistrati preposti al controllo della città e del territorio (astinomi e agronomi), sovrintendenti all'educazione, giudici nei tribunali), i criteri della relativa scelta, le procedure elettive, ordinarie ed eccezionali. La transizione all'istituzione delle leggi (768d7-e3) è segnata da uno dei predetti inserti (769a1-771a4), di grande importanza perché contiene precisazioni fondamentali sulla natura dell'opera legislativa e sulla necessità di una sua continua correzione, espresse in un celebre paragone con la pittura (*infra*, PAR. 9.2). Qui è visibile l'intersecarsi di due piani, costituiti dalle istruzioni vere e proprie per i futuri legislatori, formulate in un appello di natura proemiale (770b4-771a4), e da quelle in forma dialogica rivolte a Clinia e Megillo (768c3-770b3), analoghi sul piano drammatico degli ipotetici destinatari del dialogo, essi stessi legislatori o consiglieri politici.

Nella seconda parte del VI libro (771a5-785b9) vengono esposte le leggi relative al culto, ai matrimoni, alla vita pubblica delle coppie, alla procreazione, alla proprietà e alla schiavitù. Il VII libro intraprende la discussione delle norme relative all'educazione, a partire dall'embrione, con le prescrizioni riguardanti musica, danza, ginnastica, poesia, discipline matematiche e astronomiche, caccia. L'VIII libro, oltre a contenere leggi concernenti le feste religiose, le esercitazioni belliche e ginniche, il comportamento sessuale, è incentrato principalmente sulle norme relative all'organizzazione economica dello stato (leggi agricole, sull'artigianato, approvvigionamento e distribuzione dei prodotti del suolo, regolamentazione del mercato, dei

traffici commerciali). Il codice penale di Magnesia occupa il IX libro e parte del X; nel IX, furto sacrilego, sovversione della costituzione, alto tradimento e furto ai danni dello stato, omicidio, violenza fisica, ferimenti, oltraggi e comportamenti ingiuriosi, e all'inizio del X, reati contro la proprietà. Nel IX libro, a interrompere apparentemente l'andamento dell'esposizione, si trova quella che viene spesso definita, in modo in parte fuorviante, una "digressione" circa la volontarietà e l'involontarietà dei comportamenti ingiusti. Non si tratta in effetti di un *excursus* la cui collocazione è accidentale, ma di una premessa che costituisce la fondazione teorica della normativa penale relativa agli omicidi e affini (*supra*, n. 69). Trattazione, questa, di grande importanza, in quanto riconsidera in un contesto diverso, specificamente giuridico, e con diversi esiti, una tematica di origine socratica, cruciale per l'etica platonica e ripetutamente affrontata in precedenti dialoghi, con i quali l'interprete deve necessariamente confrontarsi.

Sempre all'interno del codice penale, in quanto necessaria premessa alle norme relative all'empietà, si trova, nel X libro, un'altra interruzione dell'esposizione, costituita da un corposo inserto teologico (885b2-907d3), o meglio un proemio più approfondito di altri, volto a confutare l'ateismo e incentrato sulla dimostrazione di tre tesi fondamentali: gli dèi esistono, si prendono cura degli uomini e non possono essere influenzati o corrotti. È l'Ateniense stesso a definire in termini di proemio alle leggi sull'empietà (907d4) la parte persuasiva volta alla dimostrazione delle tesi in gioco, precedente lo schema normativo; quest'ultimo si estende per una parte molto più ridotta sino alla fine del libro (907d4-910e4). Ciò conferisce una posizione particolare e un'autonomia relativamente maggiore al X libro, non a caso trattato talvolta come unità quasi a sé stante. L'attenzione rivolta a questo libro dalla tradizione e dalla critica deriva dal fatto che in vista dei suoi scopi Platone tratta temi fondamentali quali l'anima, il movimento e le sue specie, l'escatologia, tutti necessari per una fondazione di livello relativamente elevato delle tesi fatidiche. Qui compare per la prima volta una figura sinora ignota ai dialoghi e assai problematica, quella di un'anima del mondo cattiva, inevitabilmente oggetto di animate discussioni sin dall'antichità (*infra*, PAR. 75.1).

Al proemio segue dunque, alla fine del X libro, la legge sull'empietà. Nell'XI libro si tratta del diritto di proprietà, del diritto commerciale, con la regolamentazione dei contratti e degli scambi, e familiare (tutela degli orfani, testamento e diritto ereditario, ricusazione dei figli, interdizione dei padri, trascuratezza verso i genitori), e si introduce infine una serie di leggi di vario contenuto (932e1-958c6), sino alle prescrizioni relative alla sepoltura (958c7-960b5).

A questo punto l'indagine potrebbe ritenersi conclusa, ma l'Ateniese ribadisce la necessità di considerare in che modo il sistema prodotto potrà essere salvaguardato e conservato, senza la qual cosa il complesso dell'opera rimarrà incompiuto. La parte finale del dialogo contiene perciò una serie di indicazioni allusive circa le funzioni dell'organo deputato a tale scopo, il consiglio notturno. È a questo punto, da 960c2 in poi, che la trattazione, per lungo tempo quasi un monologo dell'Ateniese interrotto da sporadici interventi di Clinia e Megillo, torna, non a caso, a una forma prevalentemente dialogica<sup>72</sup>, concludendosi in maniera quasi-aporetica, secondo un modulo simile a quello dei dialoghi cosiddetti giovanili, per ragioni che si cercherà di chiarire. Nelle ultime pagine del dialogo l'Ateniese osserva che sarebbe vano fissare per iscritto ciò che deve essere appreso dai futuri componenti del consiglio e più in particolare stabilirne i tempi (968d3-6).

Qui vengono sollevate difficoltà in cui si confondono due aspetti in prima istanza diversi: da un lato si tratta di fissare i "decreti attuativi" dell'istituzione del consiglio notturno, dall'altro di mettere per iscritto le conoscenze che si devono possedere per far parte di quest'organo. Ci si trova dunque di fronte al problema costituito dall'intrinseca difficoltà di fissare per iscritto in maniera definitiva le dottrine più elevate e di prevedere tempi precisi per il consolidarsi definitivo di un sapere che, come insegna la *VII Lettera*, si accende d'improvviso dopo lungo studio (*infra*)<sup>73</sup>.

Il cerchio si chiude ribadendo ciò che era stato annunciato nel I libro circa l'orientamento complessivo della legislazione verso la virtù e l'intelletto: si sottolinea che è necessario puntare a uno scopo unico (962d7-9), che è la virtù, costituita da quattro parti, con l'intelletto a loro guida, e che il consiglio svolge nella città precisamente tale funzione (964e-965a). Dato che la partecipazione a questo consesso richiede competenze precise su questioni divine di fondamentale importanza, in particolare la virtù e la sua unità, cui l'Ateniese si limita ad accennare, i suoi membri debbono essere educati convenientemente e scelti con attenzione; compito per cui sarebbe ancora richiesta la partecipazione del protagonista principale, che Megillo afferma dunque, con l'approvazione di Clinia, di non voler lasciar

72. Friedländer (2004, p. 1185).

73. I paralleli con la *VII Lettera* sono evidenti: allusione a una lunga *συνουσία* (968c6); momento cruciale (*καίρως*, 968e1) in cui si genera la conoscenza (cfr. *Ep.* VII 341c-d). Non si tratta soltanto dell'impossibilità di precisare i tempi dell'apprendimento (così invece Schöpsdau, 2011, p. 604), indicati peraltro nella *Repubblica*, e sono invece implicite le motivazioni della critica della scrittura e del rifiuto di scrivere sui principi supremi; cfr. *infra*, PAR. 8.4; di diverso avviso Tarán (1975, p. 22).

andare, nell'intenzione di renderlo partecipe della futura fondazione della città. Secondo uno schema spesso ricorrente nei dialoghi, quello del «non lasciar andare il filosofo»<sup>74</sup>, la conclusione fa presagire un prosieguito e il dialogo rimane aperto. E se ciò che resta senza un esito definito è, sul piano drammatico, la partecipazione fattuale dell'Ateniese all'impresa, in realtà a rimanere aperto è ciò che motiva la necessità di coinvolgere l'Ateniese, vale a dire le sue conoscenze superiori, consistenti nella determinazione dell'oggetto supremo di conoscenza, quell'uno attinente alla virtù, cui tutto deve essere rivolto; competenza che, unica, garantirebbe la selezione dei componenti del consiglio, necessaria per la salvezza e conservazione di ciò che è stato realizzato. Sino a che non si sarà individuata questa fonte di salvezza, il complesso dell'opera, definito nei termini di un intero (ἅλουν, 960c1), rimarrà purtuttavia incompiuto (ἀτελής). Un'incompiutezza che si riferisce al sistema legislativo progettato, ma forse, in via allusiva, anche all'opera letteraria appena composta<sup>75</sup>.

La conclusione del dialogo, con la descrizione appena abbozzata del consiglio notturno, si salda così all'inizio, dove questa figura era stata annunciata (632c-d). La natura solo allusiva della relativa trattazione sancisce dunque in un altro modo l'incompiutezza del dialogo, che rimanda oltre sé stesso. La grotta di Zeus, di fatto, non è stata raggiunta.

Va notato, a sottolineare ancora una volta come alle *Leggi* presieda un piano preciso, che l'andamento complessivo del dialogo appare già prefigurato in un passaggio del primo libro (631b3-632d1), laddove l'Ateniese corregge Clinia esponendogli il modo corretto di trattare la questione della legislazione. Il legislatore deve *a*) disporre le norme in accordo con una fondamentale classificazione dei beni in divini e umani e in vista di questi beni, subordinando i secondi ai primi; al culmine di questi ultimi si situa il *nous* egemone, l'intelligenza che guida. Nel delineare i compiti fondamentali del legislatore (dispensare premi e pene, biasimo e lode nelle varie vicissitudini della vita umana, insegnare e definire ciò che è bello/buono e ciò che non lo è, distribuire onori a seconda del grado di osservanza delle leggi) l'Ateniese individua *b*) gli ambiti principali della legislazione: matrimoni, nascita ed educazione dei figli, controllo dei traffici commerciali di spesa e acquisto, distribuzione di onori e comminazione di pene, e al termine prescrizioni relative alla sepoltura. Alle leggi trovate il legislatore *c*) porrà poi, come pre-

74. Messo in luce in particolare da Thomas Szlezák (1988, *passim*).

75. Che dovrebbe essere, secondo le indicazioni del *Fedro* (264c2-5; 268d3-5), un intero organico e armonico.

sidio, dei custodi, alcuni dei quali agiranno in base alla saggezza (*φρόνησις*), altri tramite l'opinione vera (*ἀληθῆς δόξα*), in modo che l'intelligenza posta a guida mostri che le norme si conformano a giustizia e temperanza, non a ricchezza e desiderio di onori.

Questa scansione mostra puntuali corrispondenze con i successivi sviluppi, benché poi nel loro concreto svolgimento questi si rivelino molto più complessi e articolati rispetto al piano genericamente abbozzato. Al punto *a*) possono esser fatti corrispondere i primi tre libri, nei quali si individua la virtù come scopo ultimo della legislazione e oggetto dell'educazione (*paideia*) dei cittadini, trattandola sia in relazione alle passioni fondamentali (piacere e dolore, desiderio e amore), sia sul piano dell'analisi storica, dove la causa della salvezza degli stati viene individuata in una sintesi tra libertà, concordia e intelligenza (*nous*, 701d9; cfr. 693b1-5), con quest'ultima in primo piano (*infra*, PAR. 3,9). Gli ambiti individuati in *b*) corrispondono sostanzialmente a quanto trattato nell'ordine: matrimoni ed educazione (VI-VII); organizzazione economica (VIII); disposizioni penali (IX e in parte X), sino alle prescrizioni relative alla sepoltura (XII 958c7-960b5). Nell'indicazione contenuta in *c*), infine, è inequivocabilmente prefigurata la descrizione finale del consiglio notturno, cui si allude di sfuggita anche nel libro X (908a).

## II

## Riferimenti storici

Se si pone, come doveroso, la debita attenzione al contesto storico, le *Leggi* sono tra i dialoghi platonici, date la loro ricchezza e la loro mole, quello che offre il maggior numero di elementi di considerazione. La questione può essere analizzata da vari punti di vista: in che misura gli avvenimenti dell'epoca e le vicende biografiche di Platone possono avere ispirato o favorito la composizione del dialogo? Sino a che punto le legislazioni vigenti nella Grecia del IV secolo, ad Atene e non solo, si rispecchiano nel sistema di leggi proposto? Riflettono le *Leggi* l'intenzione da parte di Platone di influire direttamente sulla realtà storica a lui contemporanea? In seconda istanza, qual è stato l'eventuale influsso delle *Leggi* sui fatti storici, la vita politica e ciò che è possibile ricostruire delle legislazioni dell'epoca?

Se si enfatizza la dimensione ideale della riflessione platonica, non riducibile a una risposta a situazioni contingenti, si può essere portati a ridimensionare l'importanza di eventuali connessioni con il contesto storico

dell'epoca. L'influenza di quest'ultimo appare meno rilevante anche nel caso in cui si considerino le *Leggi* come lo sviluppo di una prospettiva – più concreta ma pur sempre teorica – da sempre presente a Platone e ribadita esplicitamente nel dialogo: data l'intrinseca impossibilità di realizzazione di un modello perfetto, considerato lo scarto che in ogni caso permane tra ideale e reale, e anche, in punto di fatto, di un ideale possibile (il governo di chi possiede il sapere), qual è la migliore soluzione alternativa; cosa è possibile realizzare in determinate condizioni e in un tempo non troppo lontano. Nel caso più specifico, anche la “seconda” città delle *Leggi* non appare essere un progetto immediatamente traducibile senza residui nella realtà storica (*infra*, PAR. II.I). La menzione di una “terza” città possibile riapre però la questione, rendendo più urgente una considerazione dei dati storici. Qualunque sia l'interpretazione che si dà della filosofia platonica in generale e del suo livello di idealità, è difficile – a meno di rifiutare l'attendibilità del complesso di testimonianze in nostro possesso – negare che il contesto storico abbia condizionato sotto molti aspetti la riflessione di Platone e che egli abbia cercato di influire, più o meno direttamente, sulla realtà storico-politica, del suo tempo o magari del tempo a venire, e auspicato una realizzazione, anche parziale, dei suoi progetti. Tutto ciò non giustifica però molte delle conclusioni cui sono giunte alcune indagini incentrate sui rapporti di Platone con la realtà storica del suo tempo.

Alla lontana, il contesto storico in cui visse Platone segnò profondamente le sue convinzioni politiche. Il IV secolo a.C. è in Grecia l'epoca della *stasis*, delle lotte intestine nelle città, del predominio delle eterie, da Platone condannate senza appello<sup>76</sup>, e dei conflitti interni tra le città greche; ma in questo periodo è ancora viva la minaccia costituita per i Greci da popoli stranieri. Un'idea basilare che attraversa la riflessione politica di Platone è quella dell'unità della *polis*: unità che significa concordia interna e rifiuto della divisione intestina, della *stasis*, entro le singole città e tra le stesse città greche. L'unità della *polis* rappresenta un baluardo contro *tutti* questi pericoli. Il motivo, in primo piano nella *Repubblica* e in dialoghi come il *Menesseno*, mantiene la sua centralità anche nelle *Leggi*, in particolare nel III libro, nell'analisi delle ragioni della vittoria dei Greci sulla Persia. Nel IX libro (856b-c), trattando del reato di sovvertimento della costituzione, l'Ateniese ammonisce con forza che il nemico più terribile per la città è chi la assoggetta a un'eteria e risveglia la *stasis*. L'accento batte ripetutamente, nel dialogo, sulla concordia interna (*homonoia*) e sull'amicizia (*philia*),

76. Plato *Theaet.* 173c-d; *Pol.* 365d; *leg.* 856b; cfr. Sartori (1958).

sulla necessità che la *polis* sia internamente coesa, se intende opporsi con successo anche ai nemici esterni. In uno dei passaggi (739b-e) che attestano una continuità con la *Repubblica*, si afferma con risolutezza che il modello rimane quello che prevede di stabilire leggi aventi lo scopo di rendere la città quanto più possibile “una”, sia pure di un’unità di secondo grado<sup>77</sup>.

Si è dunque ipotizzato che Platone cercasse di influire a qualche titolo sulla politica ateniese del suo tempo, e parti del progetto delle *Leggi* sono state interpretate in questo senso<sup>78</sup>. Quanto agli avvenimenti relativi al periodo in cui fu composto il dialogo, negli anni intorno al 350 la Grecia vede incombenti due pericoli simultanei e paralleli: oltre alla minaccia ancora proveniente dalla Persia e dalla Caria, l’ascesa della potenza macedone, cui le città greche tentano di opporsi in vari modi. Nelle *Leggi* si è dunque individuato un tentativo di propagandare, accanto a un modello di costituzione mista da tradursi sul piano politico nel governo delle città, l’ideale di unità greca a guida spartano-ateniese in opposizione alla minaccia costituita dalla Macedonia, e da parte di alcuni si è cercato di rafforzare questa tesi decifrando allusioni a fatti storici particolari e concreti. Il più importante politico ateniese dell’epoca fu Eubulo, che propugnò l’istituzione di una lega contro Filippo (349-346) e che è stato avvicinato all’Accademia. Alcuni hanno dunque visto nelle *Leggi* una proposta riformatrice indirizzata a Eubulo in favore di una oligarchia moderata<sup>79</sup>, altri ancora hanno invece sostenuto la tesi di un orientamento filomacedone dell’Accademia<sup>80</sup>. Rimane comunque difficile individuare un preciso indirizzo politico di Platone e degli Accademici.

L’altro fronte è costituito dalla Sicilia, indissolubilmente legata alla biografia di Platone. Ha avuto un certo credito la tesi secondo cui sarebbe stato il fallimento dell’esperienza siciliana, conclusasi nel 361, a portare Platone a concepire un progetto politico più concreto, dovuto a rassegnazione o a «malinconia senile»<sup>81</sup>. Il coinvolgimento di Platone e degli Accademici nelle vicende politiche siracusane è un dato reale, come mostrano in par-

77. La prima *polis* e *politeia* è quella della *Repubblica*, caratterizzata dall’unità. Se si segue la lezione tradita ἡ μία (739e4) si tratterà della città che è “una”, ma a un grado inferiore; *infra*, PAR. II.1.

78. Espressione estrema di questa tendenza sono gli studi di Dusanic (1979; 2001; 2002; 2010, *infra*).

79. Bearzot (1981); per Eubulo cfr. anche Dusanic (2001, pp. 236-9).

80. Si veda Trampedach (1994, p. 147, n. 16), con rimandi a Bernays, Markle, Isnardi Parente, Engels.

81. È la discussa tesi di Wilamowitz (1920). Declino senile, in altro senso, secondo Müller (1951, pp. 184-90). Vedi invece, di recente, Horn (2013, pp. 19-21).

ticolare le lettere del *corpus* (soprattutto la *VII* e la *VIII*, documenti che si presumono in buona parte attendibili, a prescindere dal problema della loro autenticità); ma più specificamente si è sostenuto che porzioni del dialogo sarebbero state concepite in vista delle riforme da introdurre a Siracusa. Assai dubbia rimane però una diretta correlazione tra le *Leggi* in particolare e le esperienze siciliane. La dichiarazione dell’Ateniese che da giovani certe cose si vedono male, da vecchi invece con maggiore acutezza – si intende la necessità che sia la legge a governare (715d8-e1) –, sempre che si possa interpretare in senso autobiografico, non permette comunque di individuare con precisione il momento corrispondente a questa “giovinezza”. Stando alla *VII Lettera* (324a-b; 334c), quel che Platone intendeva realizzare a Siracusa già dal primo viaggio (389/8) era asservire la Sicilia non a uomini, ma alla legge; la stessa idea, dunque, che governa l’impianto delle *Leggi*<sup>82</sup>. L’idea di un governo della legge è un’opzione alternativa all’ideale in assoluto preferibile, costituito dal governante che è legge animata, e non l’esito di una particolare esperienza fallimentare; un’eventualità, dunque, molto probabilmente presente a Platone sin dalle sue prime delusioni rispetto alla politica dell’epoca, costituite dal governo dei Trenta e dalla democrazia successivamente restaurata. Nel suo senso più profondo, inoltre, la legge che deve governare non va identificata con il *corpus* delle leggi positive scritte, ma con la regola dell’intelletto (*infra*, PAR. 9.4).

Esiste poi una tradizione relativa a una concreta attività di Platone come legislatore, sia pure abortita.

Diogene Laerzio III 23 (Panfila) testimonia che gli Arcadi e i Tebani in occasione della fondazione di Megalopoli (368/67) avrebbero invitato Platone a redigere le leggi; il filosofo avrebbe però rifiutato una volta appurato che essi non avevano l’intenzione di realizzare l’uguaglianza da lui auspicata nel senso dell’*isonomia* (cfr. Aelian. *Var. Hist.* II 42). Secondo un’altra tradizione un analogo rifiuto sarebbe stato opposto agli abitanti di Cirene a causa della loro prosperità (Plut. *ad princ. iner.* I; cfr. Aelian. *Var. Hist.* XII 30).

L’attendibilità storica di queste notizie va tuttavia distinta dal problema se Platone ritenesse concretamente attuabili i suoi progetti politici e legislativi e se abbia mai avuto l’intenzione di tradurli in atto (eventualmente, nella misura possibile e secondo modalità e tempi tutti da determinare).

82. Cfr. anche Shorey (1914, p. 353): «It is the height of naiveté to suppose that Plato really expected to establish the kingdom of philosophy in Sicily»; Annas (2017, pp. 30-1 e n. 59).

Per quanto riguarda, nello specifico, il progetto elaborato nelle *Leggi*, il problema non può essere disgiunto da una risposta alla questione della sua effettiva attuabilità agli occhi di Platone (*infra*, CAP. II).

È importante ribadire che l'unità della *polis* svolge per Platone una funzione positiva sia all'interno che all'esterno, garantendo la possibilità di condurre in successo la guerra, ove necessario, sia contro una città, sia contro una potenza straniera, se si tratta di tutti i Greci. A ciò si collega strettamente l'ideale di libertà (*ἐλευθερία*), intesa *anche* come indipendenza della *polis* da influenze esterne che ne minacciano la sovranità e, a un livello più generale, della Grecia rispetto ai barbari (687a; 693a1: *δουλεία*, servitù, qui intesa come asservimento ai Persiani). Un motivo fondamentale del III libro delle *Leggi* è l'idea che ciò che permise ai Greci di opporsi con successo all'invasione persiana fu l'unità tra le città greche, con in primo piano il comune impegno di Ateniesi e Spartani, e che viceversa la mancanza di unità, quando si verificò la rottura del patto tra le città doriche, fu causa di rovina della potenza dei Greci tutti (690d-e), in quanto dette fiducia ai Persiani, che ne percepivano la debolezza (692c).

Sembra possibile una contestualizzazione storica di questa posizione. È plausibile, in questo caso, che Platone si riferisse alla situazione del momento e che l'ideale di concordia proposto potesse rappresentare un appello all'unità, in funzione panellenica<sup>83</sup>. Altre corrispondenze più precise restano allo stato di congetture.

Analogo discorso vale per i discepoli di Platone. È da sempre assai dibattuta la questione della natura, della struttura organizzativa, e delle finalità dell'Accademia. Se anche non si ritiene che i suoi scopi prevalenti fossero di natura essenzialmente politica – la formazione di una classe dirigente in funzione del governo delle città –, ben attestata è una tradizione che testimonia un'attività in campo politico e legislativo degli Accademici, o comunque di personaggi a qualche titolo riconducibili all'Accademia (ma sempre con molte incertezze circa il loro effettivo grado di appartenenza all'istituzione)<sup>84</sup>. Quanto di questa attività possa avere costituito il riflesso o l'applicazione di dottrine e norme contenute nelle *Leggi* è stato oggetto di discussione. La ricchezza del materiale contenuto nel dialogo ha incoraggiato la ricerca di riscontri di questa attività sul piano storico e di tracce

83. Cfr. Schöpsdau (1994, p. 398), che rimanda a contributi di Aalders e Dusanic.

84. Trampedach (1994, p. 145) ne individua quattro gruppi: 1. politici, forse Accademici; 2. Accademici, forse politici; 3. Accademici e politici (incerti); 4. Accademici e politici (certi).

di un'effettiva influenza sui sistemi legislativi o sulla politica estera di varie città, in alcuni casi nel tentativo di individuare un retroterra di orientamento platonico delle varie norme considerate. Anche in questo caso gli esiti sono stati molto diversi e discutibili.

Già Plutarco nell'antichità sostenne (*Dion* 53, 2) che Dione avrebbe cercato di realizzare una costituzione su modello spartano-cretese, un misto di democrazia e regalità. Che Dione abbia puntato a realizzare una costituzione mista è stato sostenuto anche dai moderni<sup>85</sup>, ma l'ipotesi rimane assai dubbia. È forse possibile, invece, individuare nelle *Leggi* riferimenti a eventi in cui Dione fu coinvolto.

Nel v libro, trattando delle condizioni iniziali della colonizzazione, si accenna alla «terribile e pericolosa contesa» (736c7-8) riguardante la divisione della terra e la cancellazione dei debiti (provvedimenti tipici della democrazia ateniese), alla quale i nuovi coloni hanno la fortuna di poter sfuggire, dal momento che la città è di nuova istituzione. Il tema è cruciale, perché il desiderio di ricchezza eccessiva e l'insaziabilità (736e3) sono per Platone la causa maggiore di ogni male; il loro esito, la contrapposizione portata all'estremo tra ricchi e poveri, è ciò che mina alla radice l'unità della *polis* (*resp.* 555c-556e; *leg.* 919b). L'accento al pericolo che consegue a provvedimenti del genere motiva l'indicazione dell'Ateniese di procedere con molta cautela e a piccoli passi qualora si debba, in una situazione meno fortunata di quella dei coloni, attuare un cambiamento in direzione di una redistribuzione delle terre e di una remissione dei debiti da parte dei più ricchi.

Non è improbabile in questo caso un'allusione al conflitto che ebbe luogo tra Dione ed Eraclide a Siracusa nel 356 a.C., quando a seguito della restaurazione della democrazia l'assemblea popolare decise, su iniziativa di Eraclide, una redistribuzione delle terre che suscitò la decisa opposizione di Dione e rimase lettera morta; è però sconsigliabile trarre da questo passo la conclusione che Dione mirasse a realizzare nella sua azione un ideale peculiarmente platonico<sup>86</sup>.

85. Così Berve (1957, pp. 110-1), che si serve delle *Lettere* di Platone per la sua ricostruzione; nell'*VIII Lettera* (*Ep.* VIII 354a-355a), infatti, indirizzata a familiari e amici di Dione (già morto), la cui autenticità è molto controversa, il consiglio di trasformare la tirannide in regalità è basato su idee centrali delle *Leggi*: sovranità assoluta della legge rispetto agli uomini, temperamento misurato di libertà e servitù, dio come misura e legge; von Fritz (1968, pp. 110-5), con distinguo; Muccioli (2001, pp. 224-5); ma cfr. Trampedach (1994, pp. 118 ss.). Contrario già Sprute (1972, pp. 306-10).

86. Plut. *Dion* 37, 5; 48, 6. L'azione di Dione è stata considerata un'applicazione di ideali platonici anche da punti di vista opposti, a seconda dell'interpretazione che si dà dell'atteggiamento di Platone verso la redistribuzione delle terre: positivo, in quanto distri-

Altre figure i cui nomi sono venuti in ballo sono quelle dell'oratore ateniese Licurgo, allievo di Platone secondo un'antica tradizione (Diog. Laert. III 46; [Plut.] *Mor.* 841b)<sup>87</sup> e di Demetrio Falereo, che governò ad Atene e introdusse riforme, tra cui l'istituto dei *nomophylakes*, centrale nelle *Leggi* (*infra*, PAR. 4.4.1), promulgando norme contro il lusso e lo spreco; in quest'attività legislativa sarebbe visibile, anche mediamente, l'influenza del dialogo platonico. Questi casi sono ancora più dubbi<sup>88</sup>.

In definitiva, che l'Accademia platonica costituisse di fatto una vera e propria "potenza politica" e che l'innegabile attività in questo campo di alcuni Accademici abbia portato all'attuazione di programmi e ideali politici, legislativi e costituzionali di origine platonica nella realtà storica rimane tutto da dimostrare. Analisi accurate hanno chiarito come in molti casi le presunte corrispondenze siano basate su vaghe somiglianze o dati storici incerti e su congetture non verificabili<sup>89</sup>.

buzione equilibrata sulla base delle *Leggi* (von Fritz); negativo, in quanto misura tipica della tirannide, in base a *resp.* 566a ss. (Berve). Nessuna delle due interpretazioni è convincente, perché il rifiuto della redistribuzione può essere semplicemente motivato dai tradizionali interessi aristocratici (Trampedach, 1994, p. 116).

87. Nell'unica orazione di Licurgo pervenutaci, la *Contra Leocratem*, si è ritenuto (Renchan, 1970) di individuare influssi platonici, anche terminologici, e in particolare paralleli con le *Leggi* (incompletezza strutturale della legge; presenza di Tirteo, e altri). *Contra* cfr. Trampedach (1994, pp. 130-1). Ha ribadito su altre basi questa tesi Allen (2000), pur ritenendo inappropriati molti dei paralleli addotti da Renchan; influssi delle *Leggi* sarebbero visibili nell'idea della funzione rieducativa della pena e nell'uso del verbo *κολλᾶζειν*, nonché nell'uso della poesia come "nobile menzogna". Merita ancora attenzione una testimonianza di Filisco (IV a.C.), autore di una *Vita di Licurgo* (in Olympiod. *In Gorg.* 198, 1-4 Norwin): Licurgo realizzò molte cose che solo chi ha ascoltato Platone potrebbe realizzare.

88. Morrow (1960b, p. 9): la legislazione di Demetrio mostra chiare influenze platoniche per il tramite di Aristotele e Teofrasto; *contra*, Trampedach (1994, pp. 253-4).

89. Cfr. in particolare Trampedach (*ivi*, *passim*).

# Il I libro. Il fine della legislazione

## I.1

### La trama del I libro

Le tattiche argomentative dell'Ateniese sfuggono facilmente all'attenzione. Il passaggio da un tema all'altro è spesso motivato da ragioni occasionali, ed è difficile dipanarne il filo conduttore. Secondo un principio guida esemplarmente descritto nel *Lachete* (187e ss.) e lì riferito al modo di condurre la discussione da parte di Socrate, spesso una questione contingente o particolare viene trasformata in una di più ampio respiro, sino a toccare temi fondamentali. Di frequente la transizione da un tema a un altro avviene insensibilmente, sfruttando il consenso ottenuto dagli interlocutori su idee generalmente condivise e ribaltando le loro posizioni. È quanto avviene a partire dal I libro, in cui la discussione su istituti particolari delle legislazioni sotto esame (sissizi, simposi) viene ampliata ed estesa ai temi più generali della virtù, dell'educazione, della finalità della legislazione.

Questo, in estrema sintesi, il filo conduttore del I libro. Da subito il tema del dialogo viene individuato nelle leggi e nella costituzione; partendo da un istituto particolare solitamente ritenuto tipico di Creta e Sparta, i pasti in comune, o sissizi<sup>1</sup>, l'Ateniese pone la più ampia questione della finalità complessiva della legislazione. Secondo Clinia la legislazione deve essere orientata alla guerra, tesi che l'Ateniese confuta portandolo a convenire che essa deve invece mirare al bene e alla virtù nella sua totalità e proponendo di conseguenza una classificazione gerarchica dei beni in cui il coraggio, virtù tipicamente bellica, occupa l'ultimo posto. È dunque dal coraggio che ricomincia l'indagine. L'Ateniese ne amplia il campo d'azione, estendendolo alla lotta contro i piaceri; ciò porta a trattare la temperanza (*sophrosyne*), venendo

1. Sui sissizi cfr. Arist. *Pol.* 1263b-1264a: mediante i sissizi il legislatore ha realizzato la comunanza dei beni; 1271a-1272a: differenze tra Creta e Sparta; 1329b-1330a: istituzione utile per uno stato ben ordinato. Cfr. già Plato *resp.* 416e.

posto il problema di cosa, nella legislazione cretese-spartana, la promuova. Megillo esalta la legislazione spartana, che bandisce pratiche presumibilmente intemperanti quali i simposi, ma l'Ateniense ventila la possibilità di un uso positivo di questa istituzione e della connessa pratica del bere, attribuendo ad essa un'efficacia pedagogica e con ciò insensibilmente passando a trattare dell'educazione, a partire dalla sua definizione. La *paideia* è una corretta formazione del buon cittadino diretta alla virtù e alla giustizia; ma poiché, in base a un precedente accordo, l'essere virtuosi consiste nell'essere migliori di sé stessi, per spiegare l'apparente paradosso di questa consueta formulazione viene introdotta l'immagine di una marionetta mossa da fili, che descrive l'anima e le sue dinamiche interne; ciò porta a definire la legge come guida della ragione rispetto alle opposte trazioni delle passioni. Su queste basi si ritorna alla questione dell'utilità dei simposi e del vino, individuata nella loro capacità di suscitare audacia e impudenza, grazie a cui l'uomo può esercitarsi in quel controllo delle passioni in cui consiste la temperanza.

## I.2

## Il tema dell'indagine

Come è stato più volte rilevato, «dio» (θεός) è la prima parola delle *Leggi*, ed è l'unico caso nei dialoghi<sup>2</sup>. La prima domanda rivolta dall'Ateniense a Clinia è se le loro leggi risalgano a dio o a un uomo, e il cretese opta per la prima alternativa, ripetendo il termine per due volte («a dio, straniero, a dio», 624a3-5): Zeus per Creta, Apollo per Sparta. In questo modo l'intero dialogo è posto sotto il segno della divinità e viene preannunciata la centralità della teologia elaborata in seguito, in particolare nel x libro<sup>3</sup>. Meno di frequente si è notato che, mentre Clinia identifica immediatamente il θεός con divinità specifiche del pantheon greco<sup>4</sup>, il dio dell'Ateniense non è *un* dio, ma quel dio che si profilerà nel seguito, non riconducibile a nessuna delle divinità tradizionali. L'opposizione iniziale non è tra uomo e dio in universale, ἀνθρώπος e θεός, ma tra «dio» e «uno tra gli uomini» (τις ἀνθρώπων):

«Dio, o uno tra gli uomini, ospiti, è tra voi responsabile di aver stabilito le leggi?» (624a1-2).

2. Il dialogo più "pio" secondo Strauss (1975, p. 2). «Dio» è l'ultima parola nell'*Apologia di Socrate*.

3. Burnyeat (1997, pp. 8-9). La ripetizione è una formula rituale, cfr. Bacchyl. *Epin.* 3, 21.

4. Friedländer (2004, p. 1129).

Già questo inizio preannuncia dunque una nuova teologia, in cui la suprema divinità assumerà tratti non personalistici, venendo a coincidere con l'intelletto supremo (*nous*) (*infra*, PAR. 7.9).

Da subito il tema principale su cui verterà la conversazione è introdotto e precisato dall'Ateniense: si discorrerà di costituzioni e leggi, considerato che i suoi due interlocutori sono stati allevati in sistemi legislativi prestigiosi. La questione è posta in modo radicale, vertendo sul senso di istituti quali i sissizi, e della ginnastica, disciplina che include l'addestramento bellico. Clinia individua l'orientamento e la finalità di *tutte* (ἅπαντα, 626a6) queste istituzioni legislative, pubbliche e private, nella guerra, in vista della quale il legislatore ha prescritto di conservare (φυλάττειν, 626b1) le leggi. Viene così delineato l'argomento generale del dialogo, individuato nella finalità del sistema legislativo e nel suo mantenimento. L'indicazione, apparentemente incidentale, relativa alla custodia e alla conservazione, anticipa in realtà un punto decisivo, filo conduttore delle *Leggi*: per Platone ogni realtà storica è soggetta a corrompersi (cfr. *resp.* 546a ss.); e proprio per questo, pur in un contesto di decadenza apparentemente inevitabile, è necessario sforzarsi di conservare leggi e costituzioni buone; di qui la denominazione, comune a *Repubblica* e *Leggi*, di «custodi» (φύλακες) per i governanti (nelle *Leggi* in particolare i *nomophylakes* e i membri del consiglio notturno), nonché l'insistenza continua sui concetti di «salvezza» e custodia<sup>5</sup>. Verso la fine del dialogo, infatti, proprio nel momento in cui termina la descrizione delle misure legislative, l'Ateniense fisserà un punto fondamentale: l'esposizione della legislazione sembrerebbe in quel momento terminata, ma l'opera sarebbe incompiuta se si trascurasse di indagare come potrà essere preservato il sistema che si è prodotto: il fine delle azioni umane non consiste solo nel produrre e nell'istituire qualcosa, ma nell'assicurarne la custodia e la salvezza. Di qui la trattazione del consiglio notturno, deputato principalmente a questo compito di salvaguardia.

### I.3

#### La virtù e le virtù. Un primo abbozzo

Da qui in poi l'Ateniense è impegnato a confutare la tesi di Clinia secondo cui la città ben governata è quella ordinata in vista della guerra e della sopraffazione delle altre città. Si tratta invece di mostrare che il miglior legislatore emanerà le leggi in vista del bene supremo, che è la pace accompagnata da

5. σωτηρία e φύλακη, cfr. *resp.* 502d1; *leg.* 654d; 683a-b; 960b7, *passim*.

benevolenza (628c). Il punto viene poi precisato contrapponendo – non senza visibili forzature, frequenti nell’interpretazione dei poeti da parte di Platone – Tirteo e Teognide, il primo dei quali ha esaltato unicamente il coraggio nella guerra esterna, mentre il secondo ha valorizzato la virtù suprema che è la perfetta giustizia, cui si uniscono tutte le altre e che si dispiega in occasione della guerra civile (629b8-630d1)<sup>6</sup>. La legislazione deve dunque mirare alla virtù *nel suo insieme* (630d-e; πρὸς πᾶσαν ἀρετήν, 630e2-3) e non a una sua parte – che sarebbe, se si accetta l’impostazione di Clinia, il coraggio. Ciò porta a una classificazione gerarchica dei beni (631b3-d2), divisi in beni divini (le virtù, giustizia, saggezza, temperanza, coraggio) e beni umani (beni corporei, salute, bellezza, vigore fisico, e beni esterni, ricchezza accompagnata da saggezza); i secondi devono essere orientati ai primi e tutto culmina nel *nous*/intelligenza, cui spetta l’egemonia. Una classificazione, questa, in gran parte già preannunciata nell’*Eutidemo* (278e ss.) e nel *Menone* (78c ss.), che ha largamente influenzato la successiva tradizione. L’indagine deve a questo punto ricominciare da principio (632d9), mirando inizialmente alla definizione del coraggio e indagando per stabilire quale sia, nella legislazione cretese, lo scopo di pasti in comune, esercizi ginnici e altre pratiche di addestramento istituite in vista di questa virtù, quali la criptia (κρυπτεία, 633b9)<sup>7</sup>. In questo frangente è lo spartano, non a caso, l’interlocutore. Ma l’Ateniese (come già Socrate nel *Lachete*, 191c-d) amplia il campo d’azione del coraggio, considerato come la capacità di lottare non solo contro le paure, ma anche contro i desideri e i piaceri (633c-d). Si arriva così a trattare, dopo il coraggio, la temperanza (*sophrosyne*, 635e6), verificando come essa sia presente all’interno delle costituzioni cretese e spartana, di cui si è postulata l’eccellenza. Megillo rileva che la legislazione spartana ha bandito del tutto i piaceri (637a), ma l’Ateniese cerca di stabilire che è necessario esercitarsi anche in essi, scopo per il quale il vino risulterà utile. Segue dunque un elogio della pratica del bere, in un simposio che sottostia però a precise regole e sia guidato da un capo sobrio e assennato (638c-640e). Ma quale vantaggio, domanda Clinia, ne verrà per i privati o per la città relativamente all’educazione (641a-b)?

In questo modo viene introdotto il passaggio al tema generale dell’educazione; l’Ateniese nota infatti, di rimando, che per rispondere bisognerebbe trattare il tema della musica, che a sua volta implica quello della *paideia*.

6. Per l’uso di Tirteo cfr. anche *infra*, PAR. 2.2.

7. Cfr. Plut. *Lyc.* 28; una caccia agli iloti che giovani armati praticavano di notte, uccidendo chi incontravano.

Insensibilmente avviene qui per la prima volta, tramite un'assimilazione tra simposio e coro, l'individuazione del secondo come luogo privilegiato dell'educazione<sup>8</sup>. L'importanza dello snodo è sottolineata dall'iniziale riluttanza dell'Ateniense a trattare un tema così difficile; questo suo atteggiamento suscita interventi relativamente lunghi di sollecitazione da parte di Clinia e Megillo (642b2-643a1). L'Ateniense prova allora a definire la *paideia* e la sua capacità, secondo un'indicazione metodologica frequente in Platone: definire una cosa è individuare appunto la sua capacità, la sua *dynamis*: l'educazione è un allevamento/formazione (τροφή, 643d1) che in modo giocoso conduce l'anima ad amare ciò rispetto a cui l'uomo da adulto dovrà possedere in modo compiuto l'eccellenza (*arete*) in un determinato campo. Non è però in questione semplicemente un'educazione di tipo tecnico, ma la virtù del cittadino perfetto, che sa comandare e obbedire secondo giustizia; si tratta, in altri termini, della sapienza (*sophia*) accompagnata da intelligenza e giustizia (644a).

## I.4

## L'anima e la marionetta

Con ciò sono emerse le quattro virtù fondamentali già richiamate a 631c-d, risalendo in ordine inverso a partire dal coraggio. La questione centrale che guida il percorso è, dunque, cosa significhi essere buono (o eccellente), *agathos*, qualifica che tradizionalmente identifica il buon cittadino in possesso dell'*arete*, e come si divenga tale. L'Ateniense richiama allo scopo un'idea generalmente condivisa, su cui si è già concordato in precedenza (626e): buono è chi è capace di dominare sé stesso, cattivo/vizioso l'opposto (644a5-7). In questa circostanza non si sottolinea l'aspetto paradossale, altrove individuato da Platone in questa concezione, che consiste nella scissione interna del soggetto in due componenti<sup>9</sup>; a venire in primo piano è piuttosto l'unità del soggetto (ἕνα [...] ἡμῶν ἕκαστον, 644c4). Ciò dà però l'occasione all'Ateniense di proporre come chiarimento un'immagine celebre e assai discussa, quella della marionetta (θαῦμα, 644d7)<sup>10</sup>.

8. Cfr. Prauscello (2014, p. 112).

9. Cfr. Plato *resp.* 430e-431e.

10. Sull'immagine della marionetta come descrizione delle dinamiche psicologiche si vedano in particolare Görgemanns (1960, pp. 119-23); Bobonich (2002, pp. 260-7); Mesch (2005); Laurent (2006); Frede (2010, pp. 116-26); Kamtekar (2010, pp. 141-3); Müller (2013, pp. 54-9 e 64-5); Moore (2014); Sauv  Meyer (2015, pp. 172-8); Schofield (2016). Una diversa prospettiva su questa immagine, nella sua connessione con l'educazione corale, si trova in Kurke (2013).

ATEN. «Consideriamo ciascuno di noi, esseri viventi quali siamo, come una marionetta (*θαύμα*) degli dèi, fatta o per loro divertimento o per qualcosa di serio: di come stiano le cose in proposito non siamo infatti a conoscenza, ma sappiamo comunque questo, che queste affezioni (*πάθη*), che sono dentro di noi come certe corde o fili, ci tirano, essendo opposte le une alle altre, verso azioni opposte, laddove si trova il divisorio che separa la virtù dal vizio. Il discorso ragionevole (*λόγος*) afferma che ciascuno deve seguire sempre una sola di queste trazioni e non abbandonarla in nessun modo, e opporsi alle altre corde; questa è l'aurea e sacra guida del ragionamento (*λογισμός*), appellata legge comune della città, e mentre le altre sono dure e ferrigne, questa è flessibile, perché è d'oro, le altre sono invece simili alle più svariate forme» (644d7-645a4).

Il termine *θαύμα*, che designa la marionetta, è legato al «meravigliarsi» (*θαυμάζειν*) suscitato da entità inerti che si muovono come esseri viventi, quali i giocattoli semoventi. L'immagine, da Platone in poi molto diffusa<sup>11</sup>, può essere interpretata in due prospettive differenti, a seconda che si metta in rilievo l'aspetto per cui una marionetta è mossa dall'esterno (benché viventi, gli uomini sono paragonabili a oggetti artificiali nelle mani di altri e privi di reale autonomia) o si dia maggior peso alle sue dinamiche interne, funzionali a descrivere i rapporti tra le forze che operano nell'uomo. È di fatto il secondo aspetto quello che qui trova maggiore espressione, poiché tramite questa immagine viene introdotta la dottrina dell'anima composta, che serve a spiegare (cfr. 645b1-3) la formula «dominare sé stessi» e costituisce il presupposto per la definizione di virtù in termini di sinfonia che seguirà nel II libro. La successiva ripresa dell'immagine (803c; 804b) mostra però come essa, oltre a mettere in rilievo la complessità interna del soggetto, si presti anche a esprimere l'idea che l'uomo sia come un giocattolo *costruito* (e non anche *mosso*) dal dio<sup>12</sup>.

Dentro di noi, dunque, ci sono due consiglieri opposti e privi di intelligenza, piacere e dolore, e inoltre opinioni sul futuro, paura se attesa (*ἐλπίζ*) di un dolore, fiducia/audacia (*θάραρος*) se di un piacere. Siamo marionette

11. Luoghi in Schöpsdau (1994, p. 237) (Filone alessandrino, Orazio, Persio, Marco Aurelio, Gellio, Clemente).

12. Frede (2010, p. 116) sottolinea che il paragone non implica che l'agire umano sia *diretto* dal dio; in questo senso l'immagine di giocattoli semoventi risulterebbe più calzante di quella di marionette mosse da un burattinaio. Va però detto che di fatto è la dinamica delle corde la più significativa. In seguito (903d ss.) dio è paragonato a un giocatore di *petteia* che sposta le anime dopo la morte in luoghi migliori o peggiori in base alla condotta liberamente scelta in vita, secondo la legge e l'ordine del fato. La vita umana si gioca in questa tensione, in parte presente anche nell'immagine della marionetta, tra destino immutabile stabilito da un'entità superiore e libertà di scelta individuale.

fatte dagli dèi per gioco o per qualche motivo serio, guidate da queste affezioni (πάθη: passioni, ma sono incluse le attività razionali), analoghe a fili (σμήρινθοι) che tirano in direzioni opposte. Si ha qui una prima definizione della legge, la cui anomalia è sottolineata dall'ammissione di Clinia di seguire a stento l'argomento: il calcolo, o ragionamento (λογισμός), su ciò che è meglio e peggio in relazione a piacere e dolore, quando diventa dogma comune della città, si chiama "legge" (νόμος, 644d3). Bisogna, come indica il discorso ragionevole (λόγος) che può essere appreso da un dio o da chi conosce, assecondare la guida di questo *logismos*, che è chiamato legge comune (κοινὸς νόμος) della città, ed è una corda elastica (μαλακή) in quanto aurea, mentre gli altri fili sono duri e ferrigni, dalle forme più svariate (παντοδαποῖς εἶδεσιν, 645a4). L'opposizione tra elasticità aurea e rigidità ferrea sta a significare la diversità strutturale tra la capacità decisionale della componente razionale, in grado di scegliere tra diverse alternative, e la monodirezionalità del desiderio (e del conseguente piacere e dolore), che in quanto tale è intenzionato di volta in volta a un unico oggetto e dunque capace di motivare solo l'azione nella sua immediatezza; se nell'anima si trovassero solo le affezioni di piacere e dolore, ognuno agirebbe in base a ciò che immediatamente procura piacere e rifuggirebbe da ogni dolore. Per questo piacere e dolore sono «privi di senno» (ἄφρονε, 644c7)<sup>13</sup>. Solo il calcolo razionale può ponderare e valutare cosa sia peggio e cosa meglio. La componente razionale è mite e non violenta perché, come verrà precisato in seguito (690b-c), il suo dominio, che è poi quello esercitato dalla legge, è secondo natura, e non contro natura. A seconda della trazione che si segue, ci si troverà dalla parte della virtù o da quella del vizio.

Problematico è qui il rapporto tra *logismos* e *logos*. Il *logismos*<sup>14</sup> soppesa piaceri e dolori, ed è uno dei fili, dunque rappresenta una delle parti in gioco, mentre il *logos* è la (ragionevole) indicazione che si deve seguire una sola trazione, cioè quella, appunto, del *logismos* (644e4-6; 645a4-5). *Logos* è dunque una sorta di "metaistruzione"; a 645b4 è il discorso vero (λόγος ἀληθής) riguardante il sistema delle trazioni, dunque la comprensione della struttura generale, di cui il *logismos* è una componente. Questo discorso, o

13. La varietà di forme propria di questa componente ricorda l'immagine dell'anima presentata come bestia policefala nella *Repubblica* (588b-d). L'*epithymia* è irrazionale (ἄλογιστον), *resp.* 439d4-8.

14. Su cui vedi Sauvé Meyer (2015, pp. 176-7): λογισμός è a cavallo tra calcolo, ragionamento come attività, giudizio come esito. Mi sembra però eccessivo escludere che possa indicare anche la ragione come facoltà; l'attività può tranquillamente rappresentare la parte-funzione-capacità, e la dinamica descritta potrebbe essere espressa in termini di facoltà.

istruzione, dovrà guidare la vita del privato cittadino, e dovrà esser posto dalla città come legge regolatrice, sia al proprio interno che nei confronti delle altre città.

È evidente come l'immagine proposta rappresenti, dato che la funzione animoso-irascibile non è isolata come parte, o specie dell'anima, o comunque si voglia dire, una semplificazione rispetto alla tripartizione canonica della *Repubblica*. Ciò ha indotto alcuni interpreti a parlare di una nuova psicologia platonica e di un abbandono della precedente teoria. Indubbiamente l'immagine presenta, come si è già accennato, un modello più unitario<sup>15</sup>, suscettibile di espandersi tutt'al più in una dicotomia. Più dubbio è che essa implichi una effettiva resipiscenza di Platone, ed è forse possibile spiegarla tenendo conto del contesto drammatico e dei possibili destinatari dei dialoghi<sup>16</sup>. Nella *Repubblica* la tripartizione, in particolare in relazione al problema della autonomia della parte animosa, necessitava di un'introduzione graduale, impossibile nel contesto delle *Leggi* e con interlocutori inesperti del tema. Rispetto ai possibili destinatari del dialogo, il senso di questa proposta semplificata può consistere nell'avvertire che con i loro futuri interlocutori, potenziali ricettori del progetto politico-legislativo<sup>17</sup> (simili nel migliore dei casi a Clinia e Megillo), non sarà possibile – o comunque non si renderà necessario – ricorrere a una dottrina che presuppone già conoscenze e attitudini di un certo livello. La tripartizione dell'anima sembra del resto implicata nella trattazione dell'involontarietà del IX libro (863a ss.; anche 870a-d), dove il *θυμός* trova adeguato spazio in quanto appare giuridicamente rilevante la categoria dell'omicidio compiuto per

15. Bobonich (2002, p. 261); Sauvé Meyer (2015, p. 172).

16. Sostenitore di un unitarismo psicologico distinto sia dalla dicotomia che dalla tricotomia e di una irriducibile diversità della psicologia delle *Leggi*, in cui l'anima è un agente unitario e indivisibile, da quella della *Repubblica*, dove le parti sono agenti indipendenti, nonché della superiorità della prima è Bobonich (1994; 2002, pp. 261 ss.); argomenti contrari in Gerson (2003); Kahn (2004); Laks (2005), di cui cfr. l'appendice *Sur la psychologie des Lois*. Laks, in risposta a Bobonich, distingue tra la teoria "omuncolare" delle parti dell'anima e la divisione psichica effettivamente teorizzata da Platone; la prima, che concependo tali parti alla stregua di soggetti agenti autonomi attribuisce funzioni superiori alle parti inferiori (capacità razionali alla parte appetitiva), non è enunciata esplicitamente da Platone, ha semmai valore di metafora, ed è a lui attribuibile solo come implicazione; la seconda è invece espressamente tematizzata nella *Repubblica* e non è oggetto di ritrattazione nelle *Leggi*. A favore della tripartizione anche nelle *Leggi* sono Saunders (1962); Gerson (2003); Kahn (2004); Brisson (2012, pp. 292-300); Fossheim (2013, pp. 90-3); possibilista Stalley (2003, p. 178); con riserve Müller (2013); ribadita recentemente anche da Wilburn (2013), con resoconto della bibliografia precedente. Se si considera il *Timeo*, in cui opera la tripartizione (cfr. *Tim.* 70b-71b; 77b-c), un dialogo cronologicamente vicino alle *Leggi*, l'ipotesi di una resipiscenza diventa ancor più improbabile (cfr. comunque argomenti contrari in Bobonich (2002, cap. IV).

17. Cfr. *infra*, CAP. II.

ira. Qui si distinguono nettamente il θυμός e l'ἡδονή (ἡδονήν γε [...] οὐ ταῦτόν τῳ θυμῷ, 863b6), alludendo alla possibilità che il primo sia un'afezione (πάθος) o una parte (μέρος, 863b3) dell'anima, e si configurano due diverse situazioni interne all'anima: dominio da parte dell'ira o delle passioni<sup>18</sup>. L'alternativa tra afezione o parte può rimandare a dispute interne all'Accademia (cfr. anche a 898ae-899a le alternative possibili circa i modi in cui l'anima muove il sole, e le varie opzioni possibili circa il modo d'intendere l'unità della virtù)<sup>19</sup>. Nulla indica, in ogni caso, che Platone preferisca πάθος a μέρος (Laks, 2005). Se Platone avesse abbandonato la partizione, avrebbe avuto poco senso alludere all'alternativa; ma parlare di "parti" avrebbe complicato le cose, e per questo l'Ateniense si limita a un'allusione. Per la definizione di ingiustizia che verrà proposta nel IX libro (863e) come tirannia esercitata da passioni di cui fa parte il *thymos*, è irrilevante se esso costituisca una parte separata (Gerson, 2003, p. 153). La semplificazione dicotomica è efficace in quanto sufficiente a spiegare la formula "esser più forti di sé", e nella misura in cui la coppia piacere-dolore quali afezioni supreme è in grado di inglobare il *thymos* nella sua valenza principale di ira come afezione dolorosa (cfr. 864b1-4). La tripartizione si presta a essere semplificata in tal senso qualora le due parti inferiori siano sussunte sotto l'unico denominatore di anima irrazionale, come avviene nella successiva tradizione platonica. Il *Fedro* mostra del resto come due descrizioni delle dinamiche interne all'anima, una più semplificata, una più elaborata, possano convivere all'interno del medesimo dialogo: nel primo discorso di Socrate l'opposizione è tra la *doxa* e l'*epithymia* (*Phaedr.* 237d6-238a2), mentre nel secondo si introduce la classica tripartizione, e questa difformità è dovuta a una differenza di livello teorico tra i due *logoi*. Per la psicologia semplificata delle *Leggi* è sufficiente, nella maggioranza dei casi, la dicotomia<sup>20</sup>. È poi fondato, in generale, il principio ermeneutico in base al quale, essendo impossibile che in ogni dialogo Platone riproponga tutti i dettagli di una dottrina, in particolare quando non hanno valore esplicativo, l'assenza di certi elementi non può essere indizio di un loro abbandono.

Significativa è anche l'indicazione che la componente razionale, il *logismos*, è mite, ed essendo bella non può essere violenta, perciò necessita di aiutanti (645a5-b1; ὑπηρετών). Non è precisato chi siano gli aiutanti in questione, ma se lo scopo è

18. Diversa la posizione di Sassi (2008), secondo cui il *thymos* nelle *Leggi* è una tra le altre passioni, in una contrapposizione fondamentalmente dicotomica tra piacere e dolore (in cui rientra l'ira), per cui l'impressione di una divisione tripartita sarebbe fuorviante. È però molto impegnativo rinunciare alla dimostrazione dell'autonomia della parte animosa condotta nella *Repubblica* (439e-441c), che non appare inficiata dalla semplificazione – comprensibile per i motivi visti – delle *Leggi*. Certamente è assente dalle *Leggi* l'idea di un soccorso portato alla ragione dal *thymos* nella lotta contro il desiderio, ma si tratta di una dinamica fenomenologicamente così evidente da sconsigliare l'ipotesi che Platone l'abbia abbandonata. Cfr. anche Sauvé Meyer (2012).

19. Schöpsdau (2011, p. 301) rimanda in proposito a Görgemanns (1960, p. 137) e Graeser (1969).

20. Görgemanns (1960, pp. 122, n. 2; 137).

far prevalere il ragionamento nei confronti dell'opposta trazione, deve necessariamente trattarsi di una terza forza; viene spontaneo un collegamento con la *Repubblica*, dove la parte razionale necessitava del *thymos* per sottomettere i desideri<sup>21</sup>. Il *thymos* nelle *Leggi* è visto prevalentemente nel suo aspetto negativo in quanto ira incontrollata (Brisson, 2012, pp. 298-9), ma in qualche caso anche come forza positiva nella tensione verso la virtù e come giusta irascibilità nei confronti di chi persiste nell'errore (731a-d), e in generale l'ira non esaurisce la complessità della funzione animosa.

L'immagine della marionetta in particolare (ma in generale la concezione platonica nelle sue varie formulazioni) pone infine il problema se si dia un'entità superiore a entrambi i "filii", che opera la loro trazione, cioè l'anima come principio attivo e autonomo, distinto sia dalla ragione che dal desiderio. La proposta unitaria, in base alla quale l'anima è una «unified agency» (Bobonich), è alternativa sia alla bipartizione che alla tripartizione, ma è ragionevole obiettare che se Platone avesse voluto sottolineare l'unità, avrebbe probabilmente scelto un'immagine diversa (Müller, 2013, p. 65). Una prospettiva del genere può portare verso la nozione di libera volontà, dove l'anima sarebbe, nella sua indipendenza, in possesso di autonomia decisionale in una delle due direzioni, potendo scegliere se seguire la ragione o i desideri (ivi, pp. 61-2 rimanda a Baumgarten, 1998, pp. 171-264, in partic. pp. 250-2). Per una tesi del genere, che rimane anacronistica per la greicità, non sembrano però esserci sufficienti sostegni testuali. Il sé dell'anima è sempre, in Platone, la componente razionale.

## I.5

## Pudore e vino

Dopo l'acquisizione descritta si può tornare alla questione dell'utilità del bere e dell'ubriachezza. Bere vino rende eccessive le passioni (amori, ire, piaceri e dolori, 645d), ma più radicalmente intacca le funzioni sensoriali-intellettuali (sensazioni, ricordi, opinioni, pensieri), rendendo così l'uomo quasi un bambino incapace di padroneggiare sé stesso. Qual è allora il vantaggio che ne deriverà? È fondamentale in proposito la distinzione di due specie di paura (646e7 ss.): una è l'attesa dei mali, l'altra il timore della cattiva fama o opinione di cui si gode presso gli altri, cioè la vergogna (*αἰσχύνη*), che è contraria alle sofferenze, ma anche ai piaceri più grandi, a differenza della paura usuale, che è tale solo rispetto ai dolori attesi.

21. Schöpsdau (1994, p. 236) ipotizza il pudore (*αἰδώς*). Cfr. Sauvé Meyer (2012, p. 322 e n. 14), paura e audacia (2015, pp. 183-4), per altre ipotesi sull'identificazione degli aiutanti: la legge (Nightingale; Klosko; Renaut); la decisione/deliberazione (Bobonich, Wilburn).

A cosa pensi l'Ateniense quando sostiene che la vergogna è contraria ai piaceri non è immediatamente chiaro. La paura (1) nel primo senso è tale rispetto alla sofferenza; la seconda specie di paura (2) è il timore di apparire persone di poco conto. È dunque *anche* paura nel primo senso, in quanto si teme la sofferenza che verrebbe dalla cattiva fama, ma al contempo tale paura fa sì che, per evitare questo esito (per esempio, apparire immoderato agli occhi degli altri, o vigliacco se si fugge in battaglia), si rinunci a determinati piaceri: quelli corporei propri dell'intemperanza, cui probabilmente l'Ateniense allude parlando dei «piaceri più grandi» ma anche, si può presumere, quelli consistenti nell'evitare i dolori che potrebbero derivare da un esito sfavorevole della battaglia, quali ferimenti, morte; essa è così anche, in un certo senso, *opposta* alla prima, in quanto, nello spingere a un comportamento virtuoso, diviene una forza morale con valore propulsivo. Il primo tipo sarà opposto al coraggio in senso stretto, il secondo, piuttosto, all'impudenza (*ἀναιδεια*, 647a10). Il coraggioso avrà paura (2) ma non paura (1), il vile l'opposto. Questo ampliamento dell'ambito della paura rende il concetto equivoco e spiega, in seguito, la diversa posizione di Aristotele: il coraggioso non è tale rispetto a tutti i mali, e chi lo definisce tale rispetto a un male come la cattiva fama (*adoxia*) parla solo per metafora (*Eth. Nic.* 1115a7-14).

Ciò punta a una prima forma di unità della virtù, appena accennata, tramite lo sviluppo di un nesso tra *andreia* e *sophrosyne*: un ingrediente del coraggio è la paura dell'ignominia, dunque una forma di pudore: per essere coraggiosi bisogna essere anche temperanti. Il pudore (*αἰδώς*, 647a10), infatti, garantisce vittoria e salvezza in guerra; e come per diventare coraggiosi bisogna esercitarsi venendo a contatto con la paura secondo le forme previste dalla legge (*μετὰ νόμου*, 647c4), così è necessario far allenare il soggetto mettendolo a contatto con l'impudenza, per far sì che vinca i piaceri e diventi perfettamente coraggioso, ma anche temperante (*σώφρων*, 647d3), in quanto combatte contro piaceri e desideri.

Ora, non c'è una pozione che suscita la paura e che il legislatore potrebbe eventualmente usare per saggiare il coraggio e la viltà (647e1-650b10). C'è invece una bevanda che stimola l'audacia e dunque permette di esercitarsi con sicurezza rispetto all'impudenza, producendo pudore. Il legislatore si gioverà dunque di questa bevanda, il vino, che induce (649b3-4) franchezza (*παρρησία*), senso di libertà (*ἐλευθερία*) e mancanza di paura (*ἀφοβία*), dunque audacia: bisogna esercitarsi tanto nella paura quanto nel suo opposto. Di più, la dimensione giocosa dei simposi rende questa pratica innocua e praticabile senza rischi, a differenza di altre più pericolose (650a). Questa conoscenza delle nature e degli *habitus* delle anime è quanto di più utile vi sia;

e l'arte che se ne prende cura è la politica (τέχνη πολιτική, 650b7-9). Con questo promettente approdo alla politica intesa come *technè* si conclude il I libro.

## I.6

## Una preparazione graduale dell'indagine

Il primo libro si caratterizza per la gradualità dell'indagine condotta. L'Ateniense segue un modulo tipico dell'argomentazione dialogica del Socrate platonico: si parte da una questione particolare (l'utilità dei sissizi) per giungere a un tema di portata universale: il fine della legislazione, che comporta poi una classificazione e una prima definizione dei concetti fondamentali di educazione, bene e virtù, legge. Con ciò si obbedisce inoltre a una delle norme che regolano il corretto argomentare secondo Platone: definire l'oggetto proprio della ricerca prima di stabilirne altre proprietà.

Al conoscitore dei dialoghi non può sfuggire che si tratta di prime approssimazioni e definizioni provvisorie, che preparano però il terreno ai successivi sviluppi. L'Ateniense si mantiene a un livello abbastanza superficiale, ma in più punti gli interlocutori stentano comunque a seguirlo. La classificazione dei beni, che pure verrà in seguito a costituire un riferimento privilegiato della tradizione platonica, è apparsa spesso poco rigorosa, suscitando perplessità (*infra*, CAP. 10); provvisoria è anche la definizione di *nomos* come calcolo dei piaceri e dei dolori, che in seguito verrà approfondita. Semplificata, rispetto alla tripartizione della *Repubblica*, è l'immagine che descrive le dinamiche interne all'anima. In questa parte del dialogo è predominante un concetto di virtù che è maggiormente alla portata degli interlocutori (salvo la spiegazione del suo aspetto paradossale), in quanto introdotto dallo stesso Clinia (626e2-6) e sedimentato in una formula nota e usuale: l'essere migliori di sé, espresso poi con varie formule (vincere sé stessi, 626e2; essere migliori di sé stessi, 626e7; 645b2); concezione che, come poi esplicita l'Ateniense, implica un conflitto interno all'anima, in quanto presuppone tensioni opposte dei "fili" interni. Progressivamente si delinea, a partire da esempi sul piano politico, facilmente comprensibili a Clinia (dopo un conflitto, concordia tra le parti in luogo della discordia civile), un differente modello di virtù come armonia interna (627e-628d), in cui il conflitto è rimosso, e che troverà via via piena espressione, implicando un'elaborazione volta a precisare meglio la complessità interna dell'ani-

ma<sup>22</sup>. Ugualmente percepibile è un primo movimento verso il tema dell'unità della virtù; l'Ateniense amplia da subito il campo d'azione del coraggio, delineandone il nesso con la *sophrosyne*. Anche in questo caso si anticipa un tema che ritornerà in fine di dialogo – pur se rimane senza soluzione –, alludendo alla sua importanza fondamentale. Tramite l'introduzione dell'idea di piacere e dolore come “fonti” che zampillano naturalmente e costituiscono il riferimento indispensabile di qualsiasi indagine sulle leggi, vengono poi poste le basi per trattare il tema dell'educazione (637d-e).

Graduale è anche il modo in cui prende corpo l'idea di un'arte legislativa orientata, come ogni altra *techné*, a un preciso scopo<sup>23</sup>. Le legislazioni doriche hanno un preciso orientamento (cfr. 625e) – sia pure sbagliato, in quanto indirizzato a una virtù considerata isolatamente, e per giunta la meno importante –, e questo determina una loro superiorità, almeno formale, rispetto ai sistemi legislativi dell'epoca, costituiti da conglomerati casuali di norme sconnesse, che rispondono unicamente a bisogni particolari (ὄθ' ἂν ἕκαστος ἐν χρεῖα γίγνηται, 630e4-5). Progressivamente, però, si intensifica sempre più la critica alle legislazioni doriche, che proseguirà nel II libro, e si delinea la volontà di Platone, pur con una certa simpatia di fondo, di ripensare e rifondare i valori tradizionali che sono alla base di quei sistemi. Appare dunque evidente come il suo proverbiale filolaconismo non sia niente di più che una tendenza o una generica simpatia, volto comunque al superamento delle forme storiche<sup>24</sup>.

Figura fondamentale del I libro è quella del simposio, contraltare e integrazione dei sissizi spartani come la pace lo è della guerra, e la *sophrosyne* del coraggio; e ciò nella misura in cui esso è legato indissolubilmente a una corretta regolamentazione dell'uso del vino e il vino è un farmaco potenzialmente utile per la *sophrosyne*. Gli accenni in proposito contenuti nel I libro preparano la trattazione che nel secondo culminerà nel cosiddetto “coro di Dioniso” (*infra*, CAP. 2). La distinzione di due tipi di paura, uno dei quali legato al coraggio, mostrerà la sua utilità nell'analisi storica del III libro, quando il pudore risulterà essere la componente fondamentale nella vittoria dei Greci contro gli invasori, come preannunciato a 647b3-5 (*infra*, CAP. 3).

22. Ha insistito sulla compresenza di queste due diverse concezioni Sauvé Meyer (2015, pp. 85-6; 185-6; 192-3).

23. Idea poi fatta propria da Aristotele: cfr. Schofield (2006, p. 181).

24. Nel VII libro, che verte sulla *paideia*, l'interlocutore è sempre Clinia, mentre Megillo non interviene quasi mai. Ciò può indicare che Sparta non è l'interlocutore migliore per quanto riguarda l'educazione; cfr. Schöpsdau (2003, p. 499).

La chiusa del I libro contiene infine una significativa connotazione della politica come arte del prendersi cura (*θεραπεύειν*) delle anime grazie alla conoscenza delle loro nature e dei loro stati abituali (*φύσεις καὶ ἕξεις τῶν ψυχῶν*, 650b7)<sup>25</sup>. È qui importante il plurale, perché si tratta di distinguere e riconoscere vari tipi di anime, individuando per ciascuna il trattamento adatto, secondo l'indicazione che si trova nel *Fedro* (271c-272b) e che identifica il buon retore. Nel contesto specifico questa notazione si riferisce alla messa alla prova dei soggetti partecipanti al simposio per saggiarne e svilupparne la capacità di autocontrollo; essa ha però una portata assai più ampia, in quanto può essere considerata uno degli aspetti fondamentali del programma complessivo delle *Leggi* anche nella loro dimensione retorica<sup>26</sup>. Il principio delineato trova infatti applicazione a vari livelli; nei proemi, vista la loro natura retorica, per quanto riguarda il modo corretto di rivolgersi ai differenti destinatari; nel codice penale, quando si tratta di considerare le disposizioni interiori dei soggetti agenti e gli aspetti intenzionali del loro agire; nella legislazione in generale, laddove si devono, come prescrive il *Politico* (308b ss.), equilibrare le differenti e opposte disposizioni alla virtù proprie dei cittadini<sup>27</sup>.

25. Cfr. Plato *Gorg.* 464b-c per l'idea dell'arte politica come cura dell'anima. Richiama l'importanza di questa definizione Brisson (2012, p. 281).

26. Cfr. anche Prauscello (2014, pp. 87-8 e *passim*).

27. Cfr. ad es. 773a-b (*infra*, PAR. 10.4).

## Il II libro. *Paideia* e cori

### 2.1

#### Una definizione della *paideia*

L'aver stabilito che la pratica simposiale correttamente regolata salvaguarda la *paideia* (653a) offre l'occasione per definire e caratterizzare meglio quest'ultima. Secondo la nuova definizione si tratta del primo sopravvenire della virtù nei fanciulli in una fase prerazionale (τὴν παραγινόμενην πρῶτον παῖσιν ἀρετὴν, 653b1-2), che avviene abituandoli a provare, mediante sensazioni di piacere, amore per ciò che deve essere amato e, mediante sensazioni di dolore, avversione per ciò che deve essere rifiutato. La nuova definizione permette anche una migliore caratterizzazione della virtù – nella sua interezza (σύμπασσα, 653b6) – in termini di sinfonia/accordo tra ragionamento (*logos*) e passioni<sup>1</sup>. Una volta acquisita la consapevolezza razionale di ciò in cui consiste la virtù, seguirà l'accordo tra le componenti dell'anima *proprio perché* si è stati correttamente abituati<sup>2</sup>. Solo se queste concordano su quale sia l'oggetto del loro desiderio, e dunque si realizza l'armonia interna, si ha la compiuta virtù. Questa nuova caratterizzazione, ancora sommaria, dell'*arete* anticipa un tema che si rivelerà decisivo, nel seguito del libro e successivamente nell'analisi storica delle costituzioni del III libro, poiché nell'opposto della virtù così definita, cioè nella dissonanza di piacere e dolore con la ragione, verrà fatta

1. Cfr. Plato *resp.* 401e-402a; Arist. *pol.* 1334b.

2. Questo è il senso che il testo restituisce con l'inserzione di <τῶ>: συμφωνήσωσι τῶ λόγῳ <τῶ> ὁρθῶς εἰθισθαι (653b5), congettura risalente in ultima analisi alla traduzione di Ficino e adottata oggi da vari autori: cfr. Schöpsdau (1994, pp. 256-7), cui si aggiungono di recente Kurke (2013, p. 164, n. 28); Sauvé Meyer (2015, p. 210). Seguendo il testo tradito, il senso è che le affezioni concordano con il ragionamento riconoscendo di essere state ben educate, cosa che implicherebbe l'attribuzione ad esse di una capacità razionante (non problematica, però, se la si intende in senso metaforico).

consistere la «suprema ignoranza», causa di rovina per il singolo e per le città, in assoluto e nella storia (688e-689e).

Poiché però alla stirpe umana sono connaturate la fatica e la sofferenza (ἐπίπονον πεφυκὸς γένος, 653d1), gli dèi istituirono per gli uomini, quali pause dai dolori, le feste e, quali compagni di feste, le Muse, Apollo musagete (dunque le divinità che presiedono alla cultura in senso lato, alle arti e alle scienze) e per l'appunto Dioniso, il dio del vino (653c7-d5). Ad Apollo, Muse e Dioniso sono consacrati i tre cori che saranno introdotti in seguito (664b-665b). Viene qui anticipato il motivo, che si rivelerà decisivo nella teologia del x libro, della cura degli uomini da parte degli dèi, i quali hanno agito mossi a compassione (οἰκτίραντες, 653d1), allo scopo di rinnovare il piacere originario – evidentemente destinato a disperdersi, perché sopraffatto dal dolore e dalla fatica della vita quotidiana – e con esso la stessa *paideia* (653c7-9). Il piacere è legato al ritmo e all'armonia che caratterizzano la musica, i canti e le danze, chiamati, con paretimologia, «cori» (χορούς, 654a4) in relazione alla gioia (χαρά, 654a5): movimenti ordinati, propri, tra i viventi, solo dell'uomo, che nella sua fanciullezza, in continua inquietudine, proferisce suoni (φθέγγεσθαι, 653e1) e produce movimenti scomposti simili al danzare.

Il lettore moderno è qui posto di fronte all'unità di canto, danza e poesia caratteristica della *choreia* greca (cfr. 654b3-4: la χορεία è un sinolo di ὄρχησις e ᾠδή). La paretimologia proposta ha, come sempre in Platone, forte valenza evocativa, in questo caso del piacere legato alle attività corali, che si rivela poco dopo fondamentale in quanto esse assumono valenza educativa nei giovani (659e-660a). Costoro, ancora incapaci di sopportare l'impegno (σπουδή, 659e3) rivolto alla realizzazione della predetta sinfonia in cui consiste la virtù, sono perciò bisognosi di un ausilio che si presenta in forme piacevoli, analogo a una dieta basata su cibi gustosi oltre che efficaci. La considerazione delle arti musicali, indiscutibilmente legate alla dimensione estetica, permette di introdurre insensibilmente il concetto di «bello» (καλόν), passando progressivamente dalle valenze estetiche a quelle morali. Chi è stato educato in modo bello è capace di cantare e danzare in modo corrispondente, e danza e canta in modo bello se canta cose belle e danza cose belle (654b6-c2). La corretta *paideia*, intesa sia come processo educativo, sia come condizione che ne risulta, consiste nel suscitare e nel provare piacere (χαίρειν, 654c7) per ciò che è bello. Ma allora, per salvarla, sarà necessario sapere che cosa è il bello nel canto e nella danza, nelle melodie e nelle figure (654d5-7; 654e9-10). Anche in questo caso è basilare l'idea della *salvanguardia e custodia* (σωτηρία, 653a3; φυλακή, 654d8)

dell'educazione; se essa consiste nel provare piacere, si tratta di un processo che va continuamente rinnovato. Ma nella definizione di questa bellezza risultano centrali la virtù e il suo opposto: dal momento che vi sono figure e melodie del coraggioso così come del vile – poiché la *choreia* consiste in *imitazioni* di caratteri e comportamenti (μιμήματα τρόπων, 655d5) –, belle saranno le prime, brutte le seconde, e più in generale belle, dell'anima come del corpo, saranno quelle prossime alla virtù, brutte quelle prossime al vizio (655a4-b6). Con ciò l'Ateniese colloca saldamente il bello nell'oggetto della *mimesis* e nella qualità etica di ciò che viene rappresentato.

Il concetto di *mimesis* qui in gioco è a cavallo tra riproduzione imitativa e, nel senso originario del *termine*, rappresentazione e impersonificazione<sup>3</sup>. Si tratta non solo della forma artistica che nei suoi contenuti imita e riproduce caratteri e comportamenti, ma del fatto che l'esecutore *impersonifica* nella rappresentazione quei caratteri, identificandosi con essi, e in base all'analisi di Platone ne viene plasmato (*infra*, CAP. 5)<sup>4</sup>. Tramiti fondamentali della *paideia* sono l'*esecuzione* corale dei partecipanti e gli effetti che essa produce su questi ultimi, dunque il suo aspetto performativo<sup>5</sup>.

Il fatto di aver posto una connessione tra piacere e bello impone all'Ateniese di precisare che non può però essere il piacere il criterio per stabilire cosa è bello – opinione bollata come *empia* (655d2) – e la correttezza della musica. Vi sarà infatti chi ritiene bello ciò che è bello e brutto ciò che è brutto e se ne servirà in modo conforme, e

ATEN. «per noi sarà meglio educata nell'arte dei cori e nella musica una tale persona, o invece chi sia in grado ogni volta di conformarsi adeguatamente con il corpo e con la voce a ciò che viene concepito come bello, ma non si rallegri per le cose belle né abbia in odio quelle non belle? O colui che non sia del tutto capace di conformarsi correttamente con la voce e con il corpo < a ciò che è bello >, né di concepirlo, ma sia nella correttezza quanto al piacere e al dolore, amando le cose belle e disdegnando le cose non belle?» (654c4-d3).

È dunque possibile che qualcuno abbia una corretta opinione in merito al bello trasmessa dall'educazione e riesca ad adeguarvisi nell'esecuzione, ma non provi un piacere corrispondente, mentre altri non sapranno realizza-

3. Cfr. Koller (1954), secondo cui alle origini *mimesis* indica non l'imitazione ma la rappresentazione, ed è circoscritta alla musica e alla danza; parziale correzione in Keuls (1978, pp. 9-32). *μίμησις* nel senso di copia/imitazione non si trova comunque prima di Platone.

4. Hatzistavrou (2011, pp. 362-6).

5. Halliwell (2002, p. 76); Prauscello (2014, pp. 107 ss.).

re esecuzioni altrettanto adeguate dal punto di vista tecnico, ma avranno reazioni appropriate quanto all'attrazione per il bello e alla repulsione per il brutto.

Il passo è tutt'altro che perspicuo<sup>6</sup>, ma il punto fuori discussione è che l'opinione corretta circa il bello e il suo opposto deve essere in armonia con corrispondenti sensazioni, rispettivamente di piacere e dolore. È infatti possibile (655d5-656a5) avere una natura non correttamente orientata, o abitudini non corrette, e in questo caso si proverà piacere per forme non corrette, sia che si ritengano brutte le forme belle, sia nel caso in cui, consapevoli del giudizio negativo delle persone assennate circa le forme brutte, ci si vergogni del piacere che si prova per queste e ipocritamente si lodino le forme belle. Decisivo nel concetto platonico di imitazione come impersonificazione è il fatto che provando piacere nel riprodurre le forme opposte al bello si finisca per assimilarsi ad esse (δμοιοῦσθαι, 656b4) – come chi, passando il suo tempo in compagnia di persone viziose, finisca per goderne (656b1-3) –, venendone forgiato in modo corrispondente il carattere, secondo quanto era già stato teorizzato nella *Repubblica* (395a-397e). Ciò significa che il giudizio relativo al bello e al suo opposto rischia di essere influenzato dal piacere o dal dolore che si prova (cfr. anche 657c5-6).

Laddove ci saranno buone leggi sull'educazione musicale – come in Egitto, dove le forme artistiche, opera di un dio o di un uomo divino rimangono immutate da millenni – non sarà dunque permesso insegnare ciò che, con il ritmo, la melodia o le parole, semplicemente procura piacere (656c). Appare perciò errato il criterio prevalente per cui si deve ritenere il più sapiente e far vincere negli agoni chi procura il massimo del piacere. L'intenzione di fondo è dunque quella di evitare che il piacere soggettivo di un singolo o quello del maggior numero di persone (657d-e) venga a costituire il criterio di definizione del bello. Nel VII libro (802c-d) l'Ateniese nota che qualsiasi forma musicale, anche non temperata e ordinata, può diventare piacevole, se ad essa si è stati abituati da quando si era bambini sino all'età della ragione.

Non si deve però neanche giudicare troppo in fretta (658a4 ss.); l'Ateniese sembra concedere, in un primo momento, che il criterio di giudizio possa essere comunque il piacere, purché si tratti di quello proprio dell'uomo virtuoso, che dovrà venir prodotto nelle anime dei giovani. Se infatti in un agone artistico si adottasse il criterio del massimo godimento procurato agli spettatori per proclamare il vincitore, e uno si esibisse in una rapsodia

6. Esauriente discussione in Sauvé Meyer (2015, pp. 219-22).

(come Omero), uno in citarodia, uno in tragedia, uno in commedia, uno in uno spettacolo di marionette, i bambini darebbero la vittoria alle marionette<sup>7</sup>, i ragazzini alla commedia, la massa, i giovani e le donne alla tragedia, i vecchi (dunque i tre presenti) alla rapsodia omerico-esiodica (658b7-e4). Per i tre presenti e per quelli della loro età meriterebbe la vittoria colui al quale è stata assegnata da loro, perché il loro *ethos* (gr. ἔθος con la epsilon, «abitudine»: 658e3) appare essere il migliore. L'Ateniese concorda dunque con i più nel sostenere che la musica va giudicata secondo il piacere, non però quello di chiunque capiti, bensì quello dei migliori, che si distinguono per educazione e virtù (659a1-4).

Questa provvisoria e qualificata concessione al piacere come metro di giudizio sembra però essere in seguito categoricamente ridimensionata, in favore della verità oggettiva come criterio proprio (667e-668a; *infra*). Ciò non toglie che il piacere provato dall'uomo virtuoso sarà, se questi è realmente tale, quello corretto e potrà dunque di fatto essere assunto a criterio. La precisazione dell'Ateniese non è dunque in contraddizione con le sue precedenti affermazioni<sup>8</sup>. Si rivela sullo sfondo l'intenzione di Platone di garantirsi il ruolo di *arbiter*.

I giudici devono giudicare in base a saggezza e coraggio ed essere non discepoli, ma maestri degli spettatori. Si ribadisce dunque anche per questa via la tesi secondo cui la *paideia* consiste nel condurre i fanciulli verso il discorso giusto (ὀρθὸς λόγος, 659d2), proclamato tale dalla legge (dal *nomos*, 659d2, che è la legge, ma anche il canto, la melodia propria del virtuoso, di cui si sta parlando) e garantito dall'esperienza delle persone più vecchie. Grazie all'assonanza e alla parentela etimologica<sup>9</sup> si stabilisce (659e1) che i *canti* (ᾠδαί) sono *incantesimi* (ἐπωδαί) per l'anima e che il legislatore dovrà persuadere, o altrimenti costringere, i poeti a riprodurre in forme piacevoli, nei ritmi, le figure e, nelle armonie, le melodie proprie degli uomini saggi e coraggiosi, come quando si somministrano a persone malate cibi adatti alla cura che risultano anche gradevoli.

7. Cfr. Plato *Gorg.* 464d-e: in una competizione tra medico e cuoco volta a stabilire chi si intenda di alimentazione i bambini (o adulti irragionevoli come bambini) darebbero la vittoria al cuoco. Anche in questo caso il criterio è il piacere provocato dalla *techné* adulatoria.

8. Si può rinvenire un'analoga apparente tensione nella posizione del IX libro della *Repubblica* (581e-583a), secondo cui metro di giudizio della vita più felice e piacevole è di fatto considerato il filosofo, in quanto l'unico ad avere esperienza di tutti i vari tipi di vita possibili, benché il criterio (κριτήριον) dichiarato e oggettivo risieda nella ragione e nella saggezza (λόγος, φρόνησις, 582a4-6).

9. *Infra*, CAP. 5.

Quest'ultimo paragone, se preso alla lettera, sembra implicare che il bello morale non sia di per sé fonte di piacere, e scindendo apparentemente il piacevole e il virtuoso prelude alle difficoltà che emergeranno nella discussione immediatamente successiva circa l'effettiva possibilità di una vita che unifichi i due momenti. Non è precisato quali siano le forme musicali che imitano i comportamenti virtuosi, ma si tratta probabilmente delle armonie dorica e frigia, secondo quanto già trattato nella *Repubblica* (*infra*, CAP. 5)<sup>10</sup>. E in linea con la *Repubblica* è anche l'idea che si debba esercitare un controllo ferreo sulle composizioni che costituiscono il nerbo dell'educazione.

Facendo leva sul conservatorismo delle legislazioni doriche, Clinia afferma che la prassi educativa ideale sin lì delineata si realizza solo a Creta e a Sparta, implicitamente negando la limitazione dell'Ateniese all'Egitto, ma è a sua volta smentito dall'Ateniese, che precisa come egli non si riferisca a realtà attuali e anzi afferma la necessità di ricorrere, dove necessario, al biasimo, anticipando così le sue successive critiche alle legislazioni cretese e spartana (660b1-d4). Gradualmente la critica alle legislazioni doriche, già avviata nel I libro, diviene, pur con toni urbani, sempre più radicale: cretesi e spartani condividono l'idea che il malvagio possa vivere piacevolmente (662c); i cretesi, si dirà dopo, non sono partecipi del «canto più bello» (666d).

## 2.2

## Vita giusta e vita piacevole

L'Ateniese ribadisce la sua posizione sui beni, confermando il nesso virtù-felicità (qui, in particolare, temperanza e giustizia) e la svalutazione dei beni esterni e corporei. La poesia dovrà proclamare la felicità del giusto e l'infelicità dell'ingiusto.

Nella dimostrazione che segue si confondono tesi somiglianti e/o complementari, le cui implicazioni non sono sempre chiare. Le principali formulazioni sono: 1. la vita ingiusta è una vita infelice e spiacevole, a prescindere dall'eventuale possesso di quelli che comunemente sono ritenuti beni; 2. la vita giusta è la più felice e anche la più piacevole.

10. Nella *Repubblica* (398c-400c) vengono ammesse solo due armonie, la dorica che imita il coraggio e la frigia che imita la temperanza. Cfr. nelle *Leggi* 802d-e (forme appropriate al genere maschile e a quello femminile).

ATEN. «Voi costringete i poeti a dire che l'uomo buono (*ἀγαθός*), essendo temperante e giusto (*σώφρων καὶ δίκαιος*), è felice e beato (*εὐδαιμών καὶ μακάριος*), che sia grande e forte o piccolo e debole, che sia ricco o no; qualora invece sia più ricco di Cinira e di Mida, ma sia ingiusto, sarà infelice e vivrà da sventurato» (660e2-6).

Questa formulazione sembra contenere in ultima analisi un'ambiguità che si rifletterà in una secolare disputa sul tema *an virtus ad felicitatem sufficiat*: alla lettera, non è escluso che alcuni tra i beni (corporei o esterni) non elencati possano costituire una condizione necessaria di felicità<sup>11</sup>. Ma l'incompletezza della lista dei beni non basta per eliminare la netta impressione che l'essere virtuoso sia considerato condizione *sufficiente* per l'*eudaimonia*.

Apparentemente l'Ateniese tesse l'elogio della presunta costrizione operata nelle città doriche sui poeti. Nell'argomentare la presenza delle fatidiche tesi nei poeti l'Ateniese si appoggia a citazioni letterali di Tirteo (660e7 ss.), integrandole però surrettiziamente con continui *suoi* riferimenti alla necessità che l'uomo eccellente descritto dal poeta posseda la giustizia e con ciò rivelando come ironico il riconoscimento appena tributato. La forzatura operata sul testo del poeta è, una volta di più, piuttosto evidente; nulla, nei passaggi citati, sembra corroborare la posizione dell'Ateniese:

«“non farei memoria” dice il vostro poeta, se si pronuncia in modo corretto, “né menzione di un uomo” che non faccia e si procuri con giustizia tutto ciò che viene detto bello, e che essendo tale, “appressandosi al nemico brami lo scontro”, mentre se è ingiusto, non mi auguro si spinga “alla vista della sanguinosa strage”, né a vincere, nella corsa, “il tracio Borea”, né che mai gli sopravvenga nessun altro dei cosiddetti beni» (660e7-661a4).

In sintesi (661a-662a), quelli che vengono normalmente reputati beni (salute, bellezza, ricchezza, acutezza delle facoltà sensoriali, potere tirannico, lo stesso essere al riparo dalla morte, rimanendo in vita il più a lungo possibile) sono mali per chi ne usufruisce senza possedere la giustizia e la virtù intera. Quelli chiamati mali sono tali solo per i giusti, ma beni per gli ingiusti; quelli normalmente ritenuti beni sono beni per i giusti, ma mali per gli ingiusti. Chi posseda quei beni, ma sia ingiusto e tracotante, sarà infelice e sventurato.

11. Bobonich (2002, pp. 213-4).

Come è stato notato anche di recente<sup>12</sup>, le tesi formulate, mentre escludono categoricamente ogni possibile felicità per l'ingiusto, non danno una risposta univoca a problemi che segneranno – non a caso – le dispute etiche nei secoli a venire, quali, ad esempio, se l'impossibilità di esercitare la virtù per difetto di alcuni beni, esterni o corporei, comprometta la felicità del virtuoso, o se si dia una gradazione nella felicità. Crea problemi, in particolare, la tesi per cui i cosiddetti mali sono mali per i virtuosi, che appare in contrasto con quella della felicità incondizionata del giusto, formulata appena prima (e da Platone messa apertamente in relazione al caso di Socrate; ad es. *apol.* 41c-d). Oltre al carattere retorico della perorazione, va tenuto presente che il punto cui l'Ateniese tiene maggiormente è la dimostrazione, immediatamente successiva, che la vita ingiusta è anche spiacevole e svantaggiosa; tesi che lascia impregiudicate le questioni riguardanti la felicità del giusto.

Mentre Clinia è disposto a convenire che la vita di chi possessa i beni menzionati – ai quali l'Ateniese aggiunge il coraggio (661e1), inteso evidentemente nell'accezione ordinaria sinora riscontrata nella legislazione dorica, confermando con ciò che *quel* genere di coraggio è compatibile con l'ingiustizia e la tracotanza<sup>13</sup> –, ma sia ingiusto e prepotente, sarà una vita vergognosa, è solo meno propenso a concedere che costui vivrà male (κακῶς, 662a5) – e ciò evidentemente per l'ambiguità, insita nel termine, tra il significato di “vivere male” e quello di “vivere in modo immorale”<sup>14</sup> –, mentre rifiuta con determinazione la possibilità che questo tipo di vita sia spiacevole e svantaggioso. L'Ateniese deve dunque, a questo punto, dimostrare la coincidenza tra la vita più giusta e quella più piacevole<sup>15</sup>.

Va sottolineato un apparente slittamento tematico nella direzione impressa al dialogo dall'Ateniese. La costrizione operata sul poeta (τὸν ποιητικόν, 660a4-5), di cui l'Ateniese parla sino a 660a, riguarda il ritmo e l'armonia, le figure (σχήματα, 660a7) nei ritmi e le melodie (μέλη, *ibidem*) nelle armonie, che devono riprodurre le caratteristiche proprie degli uomini saggi e coraggiosi; elementi, dunque, strettamente musicali, la cui connessione con le virtù da riprodurre non è immediata ed evidente. Nel successivo dialogo con Clinia l'Ateniese parla della costrizione operata negli stati dorici sui poeti, costretti a *dire* che il virtuoso è felice e beato an-

12. Una sintesi della questione in Sauvé Meyer (2015, pp. 256-8).

13. Cfr. già 630a-b.

14. Nonostante le profonde differenze tra i due personaggi, la posizione di Clinia è sotto certi aspetti analoga a quella di Trasimaco nel primo libro della *Repubblica*, perlomeno quanto al non ammettere che la giustizia sia una *kakia* (*resp.* 348c).

15. Degli argomenti che vanno da 662c5 a 664b2 sono state offerte diverse ricostruzioni; si vedano Stalley (1983, pp. 62-4); Schöpsdau (1994, pp. 298-305); Sauvé Meyer (2015, pp. 264-78).

che se debole e povero, l'ingiusto, invece, infelice; la costrizione riguarda qui dunque un *contenuto esprimibile nel discorso*. Insensibilmente è qui già operante la tesi che sarà argomentata più avanti (669b-670a) e che rappresenta un punto decisivo qualificante dell'esposizione, cioè l'unità inscindibile di ritmo, armonia/melodia e parole/testo che deve caratterizzare l'educazione musicale in senso lato, disattesa invece nell'ordinaria pratica dell'epoca. I contenuti esprimibili nel discorso non sembrano però avere un riscontro effettivo nella poesia dorica, se è vero che l'Ateniense deve forzare i versi di Tirteo, nei quali non si dice nulla a proposito della giustizia, per leggersi la sua tesi<sup>16</sup>. Come si è visto, le frasi di Tirteo sono estrapolate dal contesto, e lo testimonia l'immediato passaggio al futuro nell'auspicio che loro, i fondatori della nuova città, «persuaderanno e costringeranno» (πέισετε καὶ ἀναγκάσετε, 661c6) a dire «le stesse cose che dice lui» (ἅπερ ἐγώ). Questo spiega la successiva discussione sulla piacevolezza della vita virtuosa (660b1-662a8), che rispetto alla trattazione riguardante i cori e l'educazione musicale ha il carattere di un inserto. A Platone doveva presentarsi il problema della difficoltà per la poesia di veicolare contenuti relativamente complessi e articolati, cosa che in questo caso lo porta a creare l'occasione per presentare un *logos* persuasivo e argomentato, un'istruzione retorica per i futuri governanti.

Nella tesi proposta alla discussione il conoscitore dei dialoghi riconosce immediatamente un tema centrale della filosofia platonica, trattato in particolare nel *Gorgia* e nella *Repubblica*, e consistente nella dimostrazione della preferibilità incondizionata della vita giusta rispetto a quella ingiusta, anche sotto il profilo della piacevolezza. Che si tratti di un punto decisivo è indicato dal fatto che per chi *anche solo afferma* che il malvagio può vivere in modo piacevole o che le cose giuste differiscono da quelle vantaggiose e profittevoli è previsto il massimo della pena (662b4-c5; cfr. già *resp.* 392b). Si acuisce al contempo la polemica contro i costumi di cretesi e spartani, inclusi dall'Ateniense tra i sostenitori della tesi incriminata. Per questo nella relativa argomentazione (662b1-664b2), sebbene in questa parte del dialogo prevalga ancora la dimensione dialogica, Clinia e Megillo non giocano di fatto nessun ruolo; l'Ateniense mette qui in atto la tecnica dell'interrogazione fittizia, facendo intervenire inizialmente come interlocutori immaginari gli stessi Zeus e Apollo (662c5-663a2), gli dèi cui si erano ricondotte sin dall'inizio le legislazioni cretese e spartana.

A loro viene posta la domanda se la vita più giusta sia anche la più piacevole, o se le due siano distinte. Se essi optassero per la seconda alternativa, si potrebbe ulteriormente chiedere quale delle due vite sia più felice, e qualora

16. Non diversamente da quanto già accaduto nel I libro (Schöpsdau, 1994, p. 295).

sostenessero la maggiore felicità di chi vive piacevolmente, la loro risposta suonerebbe «fuori luogo» (ἄτοπος, 662d6). Ciò si spiega, probabilmente, se si pensa che per Platone la vita degli dèi, per consenso generale felici e beati, non è “piacevole”, ma consiste in una condizione intermedia priva di piaceri e dolori<sup>17</sup>. Non potendo attribuire un’assurdità agli dèi, l’Atheniese opera un cambio degli interlocutori fittizi, attribuendo ora la risposta assurda a un padre e al legislatore, cui comunque si rivolge con l’appellativo di “padre”. L’obiezione a questa risposta si basa sulla constatazione che ogni genitore vuole naturalmente che i suoi figli siano felici, ma li educa alla giustizia, non alla vita piacevole; segno che tutti identificano la felicità con la giustizia e non con il piacere<sup>18</sup>. La scelta della coppia padre-legislatore come interlocutori si spiega pensando che solo a un padre si può attribuire senza riserve il desiderio che il figlio sia felice (nella mentalità comune non è così ovvio che il legislatore desideri la felicità dei sudditi), ma che in questa occasione si intende dimostrare come il luogo in cui si deve ritrovare operante il principio della contemporanea felicità e piacevolezza della vita virtuosa sia la legislazione; l’Atheniese ha infatti poco prima (660e) attribuito ai legislatori dorici, sia pure con le forzature viste, un’opera di costrizione sui poeti in direzione della tesi della felicità del virtuoso, e per questo egli può ora affermare che chi sostenesse il contrario sarebbe in contraddizione con sé stesso, «padre o legislatore che sia» (662e6-8)<sup>19</sup>.

L’argomento potrebbe essere efficace già a questo livello, posto che l’educazione trasmessa dal padre/legislatore implica che la vita giusta sia la più felice. Il *demonstrandum* è però che la vita più giusta coincida con quella più piacevole. Non è dunque perspicua la domanda posta dall’Atheniese – «qual è mai la cosa buona e bella presente in questa vita (*scil.* la più giusta) lodata dalla legge come migliore del piacere?» (662e10-663a1) –, in cui giusto e piacevole sono ancora distinti e contrapposti. Essa va intesa allora come una domanda retorica senza risposta in cui si pone un’ipotesi assurda, nel senso che la vita giusta è in assoluto preferibile, non già perché in essa ci sia qualcosa di maggior valore del piacere, ma perché, come precisa la domanda dell’Atheniese immediatamente successiva, anch’essa retorica senza risposta, ogni bene reale connesso alla vita giusta sarà anche piacevole: «per il giusto, quale bene potrebbe mai esserci che sia separato dal piacere?» (663a1-2).

17. Cfr. Plato *Phil.* 33b; 55a; *Ep.* III 315c; *Epin.* 985a, e nelle *Leggi* 792d.

18. Naturalmente questo non dimostra l’effettiva coincidenza delle due vite, ma solo l’ampia diffusione di questo convincimento (cfr. Stalley, 1983, p. 63). Un argomento *ex consensu omnium* può però ben essere impiegato in un contesto retorico.

19. Sul legislatore come padre cfr. Gastaldi (1984, pp. 84-5).

L'argomento che segue (663a2-b6) si propone infatti di dimostrare la piacevolezza della giustizia mettendo dapprima in gioco criteri esterni quali la fama e la lode: buona fama e lodi, che conseguono a una condotta di vita giusta, sono piacevoli; cattiva fama è spiacevole<sup>20</sup>. In una domanda retorica si contrappongono, poi, da un lato il non essere ingiusto nei confronti di alcuno e il non subire ingiustizia da nessuno (che a 829a1-3 è detta essere la condizione propria di chi vive felicemente), dall'altro il suo contrario (cioè l'essere ingiusto subendo a propria volta ingiustizia).

ATEN. «Ma il non commettere ingiustizia verso nessuno, né subirla da alcuno, è forse spiacevole, ma buono o bello, mentre l'opposto è cosa piacevole, ma turpe e cattiva (αἰσχρὰ καὶ κακὰ)?»

CLINIA «E come potrebbe?» (663a5-8).

È ovvio per Clinia escludere la piacevolezza della vita ingiusta, presumibilmente perché la seconda opzione presentata implica con evidenza, a differenza della prima, il dolore del subire ingiustizia<sup>21</sup>. Il legislatore non dovrà dunque separare il giusto dal piacevole, perché nessuno farebbe mai di buon grado ciò che porta più dolore che gioia (χαίρειν, 663b5).

L'alternativa presentata non contempla però il caso del giusto che eventualmente subisca ingiustizia. E rispetto ai vantaggi offerti dalla buona fama e dalle lodi l'argomento non è ancora al riparo dall'obiezione che potrebbe essere mossa a partire dalla posizione di Adimanto nella *Repubblica* (362d ss.), in cui si contrappongono come situazioni estreme l'essere giusto avendo fama di ingiusto e l'essere ingiusto avendo fama di giusto. Per essere efficace, l'argomento deve presupporre che il giusto sia sempre riconosciuto come tale e che a questo riconoscimento conseguano onori e buona fama. Poiché Clinia concede che nessuno farà di buon grado (ἔκων, 663b4)<sup>22</sup> ciò a cui ritiene segua maggior dolore che gioia, si tratta allora per il legislatore di convincere chi ritenga che il giusto sia spiacevole e l'ingiusto piacevole, che ciò dipende solo da un errore di prospettiva, da un'illusione ottica che annebbia la visione, per descrivere la quale l'Ateiese impiega il verbo che richiama la pittura a chiaroscuro, o *skiagraphia*,

20. Cfr. *resp.* 362e-363a; *leg.* 732e-733a; 734d-e.

21. Secondo la posizione esposta nel discorso di Glaucone nella *Repubblica* (358e-359b) il non commettere né subire ingiustizia è una soluzione intermedia che non è propriamente un bene, ma è onorata solo da chi, non essendo un "vero uomo", è incapace di essere ingiusto.

22. Secondo Sauvé Meyer (2015, p. 170), contro Stalley (1983, p. 64), si esclude non che qualcuno possa fare qualcosa cui segue maggior dolore, ma che possa farlo *volontariamente*, da intendersi come "di buon grado", più che nel senso dell'intenzionalità.

spesso usato da Platone per indicare una rappresentazione ingannevole (σκιαγραφεῖν, cfr. ἐσκιαγραφημένα, 663c2). L'errore è dovuto alla lontananza dell'oggetto (πόρρωθεν, 663b6) e il giudizio contrastante dipende dal differente osservatore: il giusto appare spiacevole e l'ingiusto piacevole solo all'ingiusto, mentre al giusto apparirà esattamente l'opposto. Ora, avendo il giusto un'anima migliore (βελτίονος, ἀμείνονος, 663c8-d1), il suo giudizio sarà necessariamente quello vero. Il giusto è l'unico ad avere un corretto punto d'osservazione, evidentemente più vicino alla cosa<sup>23</sup>. La vita ingiusta è dunque più spiacevole della vita giusta e pia, e anche se non fosse proprio così (663d6-7), questa sarebbe la più utile menzogna del legislatore per persuadere i giovani a fare il bene<sup>24</sup>.

Queste posizioni si pongono in sostanziale continuità con tesi argomentate da Platone in dialoghi precedenti. L'argomento fondato sulla capacità del giusto di avere la corretta prospettiva su un oggetto lontano è una versione semplificata dell'analisi, condotta nel *Filebo*, del piacere falso, che è tale in quanto basato su un calcolo sbagliato a causa della lontananza<sup>25</sup>. Nell'argomentare la superiorità del giudizio del giusto l'Ateniese gioca, secondo uno schema argomentativo ricorrente in Platone, sulla semantica dei termini e sulla doppia valenza, morale e prestazionale, di *agathos* ("buono, virtuoso", ma anche "bravo, capace, valente"): il giusto è migliore, cioè (moralmente) più buono, più *agathos*, e l'*agathos* in quanto più bravo e valente sarà per ciò stesso più veritiero o più vicino alla verità. Si tratta di una tattica argomentativa vicina a quella del I libro della *Repubblica* (353d-354a), lì già sprezzantemente irrisa da Trasimaco, alla quale però viene in soccorso, in quest'ultimo dialogo, il supporto costituito dal successivo, monumentale edificio concettuale; e probabilmente di minor spessore rispetto a quella seguita nel *Gorgia* (477a-e), dove la qualificazione dell'ingiustizia come malattia dell'anima, per ciò stesso spiacevole e non desiderabile da nessuno, risulta essere uno strumento più efficace, anche sul piano retorico.

23. Argomento simile in Plato *resp.* 582a-583a a proposito del vero piacere, del quale il solo filosofo ha esperienza, essendo dunque arbitro in materia; il piacere diverso da quello dell'intelligenza è ἐσκιαγραφημένη (583b5; cfr. anche 586b8-c1).

24. «A disreputable argument», secondo Stalley (1983, p. 64). Ma il dubbio espresso dall'Ateniese non implica che Platone ritenga effettivamente falsa la tesi e può essere considerata un'ipotesi per assurdo. *Anche ammesso* che ciò sia falso, si tratta di un'idea che se propagandata avrà effetti benefici. Non c'è nel ragionamento una componente mitica dichiaratamente falsa come nel racconto cadmeo.

25. Cfr. Plato *phil.* 41a-42c: τὸ πόρρωθεν [...] ὄραν [...] τὴν ἀλήθειαν ἀφανίζει; cfr. *leg.* 663b6: τὸ πόρρωθεν ὀρώμενον. Evidente il parallelo anche con l'arte metretica del *Protagora* (*Prot.* 356d ss.).

Non è dunque un caso che Clinia non appaia completamente persuaso, quando nota che la verità è bella, ma la relativa persuasione non è facile (663e5-6). L'Ateniese evoca allora il mito di Cadmo, sostenendo che, anche se implausibile, è stato facile persuadere della sua verità (ῥᾶδιον πείθειν [...] ἀπιθανον, 663e5-6). Non è precisato chi siano i destinatari che sono stati facilmente persuasi, ma il riferimento inequivocabile è alla *Repubblica* (414b8-c1), dove il celebre mito è definito una «nobile menzogna», falso ma utile in vista della coesione sociale.

Può sorprendere che nella *Repubblica* Socrate dichiari invece che ci vorrebbe una grande forza persuasiva per farlo credere (414c7). In quello stesso passaggio, tuttavia, egli afferma come un dato di fatto che i poeti hanno persuaso (πειπικασιν, 414c5-6) circa la verità del mito, evidentemente riferendosi alla sua diffusione a livello popolare per quel che concerne la sua prima parte (gli opliti nati dai denti seminati). Difficile da far credere deve probabilmente essere, agli occhi di Socrate, la seconda parte del mito (il mito dei metalli, creazione platonica, 415a1 ss.), tanto che Glaucone ammette non esserci uno stratagemma per renderlo credibile al momento. Nelle *Leggi* Clinia, che non obietta nulla all'affermazione dell'Ateniese circa la facilità con cui il mito è risultato persuasivo, è evidentemente ritenuto essere a conoscenza del mito tradizionale, dunque allo stesso livello del grande pubblico persuaso dai poeti, mentre è ignaro dei suoi più complessi sviluppi, propriamente platonici.

Rispetto ai dialoghi precedenti, l'argomentazione dell'Ateniese si caratterizza più marcatamente in senso retorico, dotata com'è di una certa efficacia persuasiva, ma risulta più carente sul piano teorico<sup>26</sup>. Essa però, come il mito di Cadmo, intende solo costituire un «paradigma del persuadere» (παράδειγμα τοῦ πείθειν, 663e9-664a1), un modello per il discorso che potrà essere proposto, in particolare ai giovani, dal legislatore (663e9), forse nei proemi (non ancora messi in gioco in questa fase), ma soprattutto per bocca dei poeti, dato che in questo contesto erano in questione esattamente i contenuti che da costoro dovranno essere trasmessi. Si tratta di un'istruzione retorica, più che di un *logos* persuasivo, conforme a quello che è il più probabile intento di Platone, nella pratica poetica, mitica e retorica (cfr. 664a6-7: ἐν ᾧδαῖς καὶ μῦθοις

26. La maggiore piacevolezza della vita giusta non dimostra di per sé che quella dell'ingiusto debba essere in assoluto spiacevole (Schöpsdau, 1994, p. 298). Tuttavia, nell'argomento basato sull'autorità del giusto (fatta salva l'eventuale carenza di rigore dimostrativo) si attribuisce a quest'ultimo, nella sua prospettiva, il giudizio, da ritenersi attendibile, che l'ingiustizia sia spiacevole (663c1-5).

καὶ λόγοις): non necessariamente consegnare materiali già confezionati e definitivi, ma mettere a disposizione del legislatore schemi e modelli da seguire.

## 2.3

Il coro di Dioniso e la *paideia*

Una volta stabilito che la vita virtuosa è non solo migliore ma anche più piacevole di quella ingiusta, si è mostrato in che senso il piacere possa rappresentare il criterio e quale sia il corretto discorso (ὀρθὸς λόγος) che l'educazione deve offrire ai giovani. Il discorso sull'educazione può ora continuare (664b ss.), ritornando al tema dei cori, che sono tre<sup>27</sup> e hanno il compito di incantare le anime dei fanciulli, ma deve rivolgersi all'intera città, persuadendola circa tutte le cose belle sino ad allora considerate, e in primo luogo del fatto che *a giudizio degli dèi* la vita più virtuosa è anche la più piacevole. Al coro dei fanciulli (sino ai 18 anni), consacrato alle Muse, si aggiungono quello di coloro che hanno fino a 30 anni, e un terzo coro la cui fascia d'età va dai 31 ai 60 anni. A quelli che hanno superato i 60 anni<sup>28</sup>, incapaci di reggere le fatiche del canto, rimane il racconto di miti (μυθολόγους, 664d3).

Rispondendo alla domanda di Clinia su quale sia la composizione della terza categoria di cori (si tratta di *molteplici* cori per ogni gruppo di età, cfr. χορούς, 664d5), l'Ateniese riassume la discussione precedente, precisando che si tratta del coro di Dioniso, il che lascia perplesso il cretese (664d5-665b6), per ragioni comprensibili; in generale, i cori in Grecia erano composti da persone giovani. Nello specifico, l'Ateniese nota che, se a far parte di questo coro sono persone piuttosto anziane, è difficile non pensare che esse proveranno imbarazzo e vergogna a danzare e cantare; le esecuzioni corali, infatti, avvengono in teatro di fronte alla folla più varia (665d9-ε10). Da una successiva notazione (665ε5-10) si evince che ciò dipende in gran parte, oltre che da un naturale pudore, dalle difficoltà tecniche dell'esecuzione canora, che richiede anche una certa preparazione fisica (cantare in piedi, digiunare), poco compatibile con l'età. La giustificazione dell'ano-

27. L'idea dei tre cori può avere origini spartane: cfr. Plut. *Lyc.* 21 (ragazzi, adulti, vecchi); da ultimo Murray (2013, pp. 117-8). Ma l'organizzazione dei cori in base all'età ha riscontro nelle pratiche ateniesi dell'epoca (Prauscello, 2014, p. 154).

28. Va menzionata una differente interpretazione, secondo cui μετὰ ταῦτα (664d3) non starebbe a significare «oltre i sessant'anni», ma indicherebbe l'aver superato il limite oltre il quale non si è capaci di cantare: cfr. Sauvé Meyer (2015, pp. 282-3).

malia indicata richiede dunque, perché essa sia mostrata come ragionevole (εὐλογον, 665b8), una discussione piuttosto ampia, e solo molto più avanti (671a1-4) l'Ateniese riterrà conclusa la relativa dimostrazione di «soccorso» (βοήθεια, 671a3). In breve, la soluzione consisterà nel confinare l'esecuzione dei canti nell'ambito di un simposio ristretto, di fronte a poche persone con cui si ha familiarità (666c). Qual è dunque la finalità del coro di Dioniso, e come verrà organizzato?

#### 2.4

### Criteri del bello

È necessario che la parte migliore della città, quella più capace di persuadere grazie a età e saggezza, trovi una sede adeguata per proporre i canti di cui è depositaria, che sono i migliori e apportano i massimi benefici (665d1-5). Deve qui trattarsi di coloro che nel coro costituiranno la componente più anziana, restii a cantare con il progressivo avanzare dell'età, quando – a differenza di quanto accade con i giovani, naturalmente propensi all'emissione di suoni e al movimento, che si trasformano poi in canto e danza ordinati (653d-e; 664e; 672c) – subentrano, con la saggezza, esitazione e pudore (665d-e). Per costoro, dopo i trent'anni<sup>29</sup> si ricorrerà al vino nei sissizi, rimedio contro l'austerità della vecchiaia (666b2-6), capace di rendere l'anima più malleabile; i soggetti così predisposti vorranno non solo cantare, ma “incantare”, di fronte a un numero ristretto di persone a loro familiari (ἐν μετριοῖς [...] ἐν οἰκείοις, 666c5-6).

La questione ora introdotta dall'Ateniese è di quale genere di canto e di musica, che dovrà essere a loro adatto e confacente (666d3-7: ποῖαν ἤσουσιν [...] φωνήν; μούσαν [...] πρέπουσαν αὐτοῖς), essi dovranno far uso; domanda che a prima vista sembra riguardare solo la decenza delle forme visibili e udibili in cui si concreterà la pratica dei coreuti. La risposta lungamente elaborata a questa domanda investe tuttavia non solo la forma, ma anche il contenuto della pratica messa in atto dal coro di Dioniso. Va sempre tenuto presente che lo scopo rimasto sullo sfondo è quello di trasmettere ai giovani i

29. Controverso il significato dell'indicazione τετταράκοντα ἐπιβαίνοντα ἐτῶν (666b2), da alcuni (Belfiore, 1986, p. 425) interpretata come «una volta raggiunti i quarant'anni», o anche come «approssimandosi» («allant sur», Brisson, Pradeau, 2006). Si è spiegata l'incoerenza delle indicazioni riguardanti i vari limiti di età del coro di Dioniso (cfr. 664d; 665b; 666b; 670a-b; 671d-e; 812b-c) in base a ragioni editoriali o con un'incertezza di fondo di Platone.

*contenuti* essenziali delle dottrine più belle, *in primis* quello dell'identità della vita virtuosa con quella piacevole. Per questo motivo nella discussione che segue è centrale la questione del nesso tra virtù, piacere e verità in relazione alla pratica imitativa propria dell'arte musicale nel suo complesso. In estrema sintesi, il coro avrà il compito di veicolare contenuti etici cui si accompagna un piacere innocuo, in forme musicali che imitano secondo verità.

I componenti di questo coro sono depositari dei canti più belli e vantaggiosi (665d4-5), e ciò che dovrà essere trasmesso è una «musa più bella» (667a10-b3), o un «canto più bello» (666e1), che i Cretesi non sono arrivati a possedere. In questo frangente la loro inadeguatezza viene fatta nuovamente consistere nella considerazione del coraggio come virtù principale (667a), dunque nel *contenuto* trasmesso dai loro cori, che è, come Clinia riconosce (666d8-10), l'unico canto di cui essi dispongono. È in effetti nella virtù bellica che Clinia aveva correttamente identificato in precedenza, come riconosciuto dall'Ateniese, il fine della loro legislazione (626b-c). Si tratta allora di stabilire in positivo in cosa consista questa musa, indicata appena sopra come l'oggetto della ricerca. L'Ateniese richiama la natura essenzialmente rappresentativa e imitativa della musica (668a6-7), ponendo così il problema del criterio con cui giudicare la correttezza di tale imitazione, e in tal modo mette al centro il tema del piacere, normalmente ritenuto il metro di giudizio della rappresentazione artistica.

Il punto essenziale dell'argomento disposto dall'Ateniese è che il godimento e il piacere (χάρις, ἡδονή, 667b6; 667c6, *passim*) costituiscono un epifenomeno, un'aggiunta, un elemento che sopravviene (συμπαρέπεσθαι e παρέπεσθαι, 667b6; 667d2; 667e2; παρακολουθεῖν, 667c5; ἐπακολουθεῖν, 667e4), distinto dalla correttezza, dalla vantaggiosità e dalla verità di qualcosa (ὀρθότης, ὠφελία, ἀλήθεια, 667b7; 667c1; 667c6). Ciò ribadisce il complessivo atteggiamento di Platone verso l'edonismo: piacere e bene sono essenzialmente separati, essendo il bene *strutturalmente* connesso alla verità ma non al piacere<sup>30</sup>. Solo nel caso di ciò che non può essere giudicato in base ai criteri indicati il piacere può costituire un fine in sé stesso ed essere la cosa più importante, e in questo caso deve trattarsi di un godimento innocuo (χάρις), che può essere chiamato piacere e divertimento (παιδιά) se non produce danni (667e5-8)<sup>31</sup>. Per il resto, ciò a cui si accompagna godimento deve avere an-

30. Plato *Phil.* 65a1 ss.

31. Piaceri non dannosi da cui discende godimento sono citati nella *Repubblica* (*resp.* 357b7-8: ἡδοναὶ ἀβλαβεῖς [...] χαίρειν) come beni desiderabili per sé e non in vista d'altro, in un contesto non impegnativo analogo a quello delle *Leggi*.

che correttezza e utilità, ma queste ultime non consistono nel piacere, bensì nella verità per quanto riguarda l'imparare (μάθησις), mentre in relazione alle arti raffigurative (τέχνην εἰκαστικά, 667c9-d1) viene menzionata solo la correttezza, che consiste nella corrispondenza in quantità e qualità con l'oggetto rappresentato<sup>32</sup>. Più in generale, la *orthotes* si può definire in rapporto al raggiungimento delle finalità proprie di una cosa<sup>33</sup>. L'imitazione non va dunque giudicata con il metro del piacere o dell'opinione non vera (667b-668a), ma in base al criterio della verità. Pertanto la musica, che è imitazione, va giudicata in base al criterio della conformità al bello e della sua correttezza. Sarà a tal fine necessario conoscere l'essenza della cosa che si imita, ciò di cui viene prodotta una rappresentazione somigliante (ἀπεικασία, 668c1; 668d5).

Conoscere la natura della cosa e saper giudicare la correttezza dell'imitazione sono condizioni necessarie per riconoscere se qualcosa è realizzato bene o male (εὖ [...] κακῶς, 668d2). Non è perfettamente chiaro in cosa consista quest'ultimo aspetto, suscettibile di un'interpretazione in senso tecnico o etico. Lo stesso Ateniese riconosce che la cosa non è del tutto chiara (οὐ πάντα σαφῶς, *ibid.*) e necessita di ulteriore spiegazione.

A questo scopo ci si allontana per il momento dal campo strettamente poetico-musicale, e vengono proposte, come esempio, le arti propriamente pittoriche o scultoree, che nel riprodurre il corpo di un vivente dovranno rispettare le sue proporzioni, la disposizione delle parti, i colori e le forme adatte; per far ciò esse dovranno conoscere il «ciò che è» (ὅτι ποτ' ἐστὶ, 668e5) dell'oggetto rappresentato. La scelta delle arti figurative è probabilmente motivata dal fatto che in questo campo risulta più intuitivo e facilmente comprensibile in cosa possa consistere una cattiva rappresentazione. Le arti figurative sono quelle mimetiche e «icastiche» (εἰκαστικά, 667c9-d1), e l'arte icastica è nel *Sofista* (235d1-e2) quella che raffigura correttamente l'oggetto riproducendone le reali proporzioni e con ciò attenendosi il più possibile alla verità<sup>34</sup>. Principalmente alle arti figurative deve riferirsi l'Ateniese già quando afferma, appellandosi all'oggettività del criterio, che l'uguale o il simmetrico sono tali non perché così sembra o piace a qualcuno, ma secondo verità (668a1-4). L'intento di fondo di Platone è quello di trasferire questa oggettività in ambito musicale, dove, in assenza di un criterio condiviso, il piacere soggettivo, naturalmente legato al suono, tende a prevalere.

32. Cfr. anche 668b7. L'uguaglianza quantitativa e qualitativa (ἰσότης [...] τοῦ ποσούτου καὶ τοῦ ποιούτου, 667d5-7) sta a indicare il rispetto delle proporzioni (ἀριθμούς [...] τοῦ σώματος καὶ [...] τῶν μερῶν) ed elementi come il colore e la forma (668d9-e5).

33. Sauv  Meyer (2015, pp. 293-4; 297).

34. Cfr. Halliwell (2002, pp. 65-71).

Se non si conosce la natura della cosa sarà dunque impossibile riconoscere se essa è stata raffigurata correttamente per quanto riguarda proporzioni, colori e forme. In secondo luogo, domanda l'Ateniese, qualora si sappia invece riconoscere la conformità di questi elementi alla cosa raffigurata, si saprà necessariamente per ciò stesso giudicare della sua bellezza o meno (ἔτε καλὸν, 669a3)? In tal caso, risponde Clinia, «pressoché tutti sapremo riconoscere quali dipinti [o “viventi”, ζῶων] sono belli» (669a5-6)<sup>35</sup>, ricevendo l'assenso incondizionato del suo interlocutore (ὀρθότατα λέγεις, 669a7).

Non è al di là di ogni dubbio che quella dell'Ateniese sia una domanda retorica che aspetta risposta negativa, e che tale sia la risposta di Clinia. Alcuni hanno infatti interpretato l'affermazione dell'Ateniese nel senso della completezza dei criteri indicati per giudicare della bellezza di un'opera e la risposta di Clinia come un'approvazione<sup>36</sup>. Ostono però a questa soluzione il modo dell'irrealità (ἄν [...] ἐγγινώσκουμεν, 669a5-6)<sup>37</sup>, e l'improbabilità che l'Ateniese assenta all'idea di una competenza universale sulla bellezza di un'opera artistica. Subito dopo, in effetti, egli raffina i criteri già enucleati a 668c4-d3 (οὐσίαν [...] ὀρθότητα [...] εὖ καὶ κακῶς), riaccomunando su questa base arte pittorica e arte musicale. Il relativo passaggio è di controversa interpretazione:

ATEN. «Non è forse vero, dunque, riguardo a ciascuna immagine, nella pittura, nella musica e dappertutto, che chi si appresti a essere un giudice assennato deve possedere queste tre cose: conoscere in primo luogo ciò che la cosa è, poi, quanto correttamente (ὡς ὀρθῶς) e poi, in terzo luogo, quanto bene (ὡς εὖ), una qualsiasi tra le immagini sia stata realizzata, in parole, melodie, ritmi?» (669a7-b3).

Un'ambiguità di fondo riguarda la nozione stessa di “correttezza”, perché talvolta, come nel passo appena citato, essa sembrerebbe indicare la semplice conformità al modello, bisognosa di integrazione per quanto riguarda gli aspetti estetici ed etici, mentre in altri casi il giudizio circa la *orthotes* sembra implicare anche il terzo dei criteri ora visti, l'εὖ, consistente, come si vedrà subito, nella conoscenza adeguata di armonie e ritmi e dei loro reciproci abbinamenti, nonché nella loro corrispondenza con il testo. Se non si possiede questa conoscenza, come chiarito poco dopo,

35. ζῶων va inteso nel senso specifico di figure dipinte più che in quello di “esseri viventi”. L'Ateniese transita con naturalezza da un significato all'altro; a 668e5 ζῶον deve infatti significare vivente, poiché è ciò che viene imitato (τὸ μιμημένον ζῶον).

36. Hatzistavrou (2011, pp. 375-7).

37. Cfr. Schöpsdau (1994, p. 326) e Sauvé Meyer (2015, p. 304).

«come potrà uno conoscere la correttezza (ὀρθότητα) delle composizioni melodiche, cioè a quale si addice o non si addice l'armonia dorica, e se il compositore vi ha abbinato correttamente o no il ritmo?» (670b3-6).

L'Ateniense mette in evidenza la difficoltà di realizzare questi scopi nella musica (τὸ περὶ τὴν μουσικὴν χαλεπὸν, 669b5-6), sfruttando la derivazione linguistica del termine dalle Muse, contrapposte ai meno degni poeti, e alludendo così al fatto che si tratta di un compito di cui solo una divinità sembra essere all'altezza. In ogni caso, le tre competenze elencate costituiscono nel loro insieme le condizioni necessarie e sufficienti per rispondere alla domanda se qualcosa sia bello o meno. Questo giudizio si rivelerà essere (670e4-671a1) di pertinenza del coro di Dioniso (o almeno di alcuni suoi membri), cui sinora era stato attribuito solo il compito dell'esecuzione. Nel senso indicato, il criterio della buona realizzazione (ὡς εἶ) non coincide, nonostante le apparenze, con il bello (καλόν) precedentemente menzionato, ma è uno dei tre criteri che concorrono a individuarlo nella sua integralità<sup>38</sup>. La conoscenza della musica richiesta al giudice si dispiega dunque su due versanti principali, configurando due competenze in apparenza indipendenti, quella che verte sulla natura dell'oggetto e quella pertinente al campo dell'arte imitativa. La prima è però condizione necessaria della seconda, che si articola in due aspetti anch'essi apparentemente distinti, quello della correttezza e quello della bontà (εἶ) della riproduzione. In cosa consiste, dunque, il terzo criterio? È questo il punto più controverso, circa il problema se «bene» (εἶ) abbia una valenza morale ed etica – nel senso cioè che la rappresentazione mette in luce aspetti caratteristici della virtù – o faccia piuttosto riferimento all'efficacia tecnica, in un senso da precisare.

La qualificazione della bontà dell'imitazione con l'aggiunta «in parole, melodie e ritmi» sembra in prima istanza richiamare aspetti tecnici più che morali. A questo si può obiettare<sup>39</sup> che se così fosse, poiché in seguito (670e) si afferma che il poeta non necessariamente conoscerà il terzo elemento, ciò equivarrebbe a dire che il poeta può fare a meno della conoscenza tecnica. Dovrebbe dunque piuttosto trattarsi del valore sul piano etico. A sua volta, il problema di questa interpretazione è che la spiegazione subito dopo fornita dall'Ateniense in una lunga risposta enumera errori che sembrano essere di tipo tecnico e che sono inoltre compatibili con l'ordinaria conoscenza del compositore, il quale sa produrre ritmi e armonie

38. Insiste con buone ragioni su questo punto Sauvé Meyer (2015, pp. 305-7).

39. Schöpsdau (1994, pp. 322-4).

ma – come si vedrà subito – non li abbina tra loro in modo giusto; o sa come produrre armonie e ritmi o testi poetici (o suoni e rumori), ma realizza composizioni di parole senza musica o di musica senza parole. Ma quali sono, più nello specifico, questi errori?

L'Ateniese li indica come segue:

- dare colori e *melos* propri di donna a parole messe in bocca a uomini (669c4-5);
- abbinare, a *melos* e figure di uomini liberi, ritmi di schiavi e di uomini non liberi (669c5-6);
- dare, a ritmi e figure di uomini liberi, melodie e parole/discorsi opposti (669c3-8);
- attribuire a un *melos* un ritmo o un'armonia non corretti (670b3-6).

Considerate le varie possibilità di combinazione tra gli elementi in gioco (figure e *melos* risultante da armonia, ritmo e testo), gli errori indicati sono esemplificativi e non pretendono di costituire una classificazione sistematica ed esaustiva.

Un caso a parte è costituito dal mescolare, confondendoli, suoni e/o voci di animali e di strumenti, quasi imitassero un'unica cosa (669c8-d6; cfr. *resp.* 396b; 397a-b: imitazioni di versi di animali, rumori di fenomeni naturali o di strumenti artificiali).

Categorialmente ancora diverso dai precedenti (ἔτι, 669d6) è un altro errore di fondo, consistente nel fatto che i poeti separano ritmo e figure dal *melos*, mettendo in versi parole senza musica; la musica dal canto suo separa ritmo e *melos* dalle parole, usando la cetra e l'*aulos* da soli e non in funzione dell'accompagnamento di danza e canto (669d6-670a3).

Le due più significative categorie di errori consistono, dunque, da un lato in abbinamenti sbagliati, laddove i vari elementi vengono combinati (cfr. *resp.* 398d8-9, la necessità che armonia e ritmo siano congruenti – ἀκολουθεῖν – al *logos*-testo), dall'altro nell'uso degli elementi isolatamente l'uno dall'altro. Quest'ultima pratica non incorre evidentemente nel primo errore, ma non dà luogo a un'autentica imitazione, perché, almeno nel caso della musica priva di testo, non rende comprensibile quale oggetto il compositore intenda rappresentare, ricadendo con ciò nel vuoto virtuosismo<sup>40</sup>. Ma i rischi di questa forma non si esauriscono nella semplice inanità del virtuosismo fine a sé stesso (*infra*).

La bontà (εὖ) della realizzazione artistica deve dunque consistere nell'unità delle forme espressive e nella coerenza interna di questi strumenti della

40. Cfr. 669e2-4 e Hatzistavrou (2011, pp. 381-2).

rappresentazione in riferimento al modello imitato. Nel caso dell'imitazione di un uomo coraggioso, ad esempio, si dovrà

- sapere che, rispettivamente, ritmo X, armonia X e testo X corrispondono al coraggio;
- usare in combinazione ritmo X, armonia X e testo X.

Nel problematico passaggio che si segnalava in precedenza (670e4-671a1) si afferma che il poeta (si intende qui quello ordinario) non necessariamente conosce il terzo elemento (τὸ τρίτον), la bellezza dell'opera, anche se ha conoscenza dell'armonia e del ritmo (670e4-6). Ciò deve significare che il compositore conoscerà i vari tipi di armonie e ritmi e le regole per produrli, ma non necessariamente saprà abbinarli ai caratteri e tipi umani corrispondenti; saprà, per esempio, comporre usando come base un'armonia dorica, ma non l'abbinerà, come sarebbe corretto, al carattere coraggioso, o abbinerà a questa armonia un ritmo che ad essa non conviene (670b3-6). La conoscenza di armonie e ritmi riconosciuta al compositore ordinario deve qui dunque intendersi in un senso debole.

Un esempio di questo errore si può rinvenire nella *Repubblica* (400 a-b): Glaucone, che ha una buona conoscenza delle armonie, ignora però quali ritmi imitino quale tipo di vita (e dunque non saprebbe abbinarli correttamente)<sup>41</sup>; per saperne di più, dice Socrate, bisognerà ricorrere a Damone<sup>42</sup>. Questa incompetenza investe sia il compositore che l'esecutore. Si menziona infatti (cfr. *leg.* 670b8-c3) anche il caso di chi sappia eseguire, marciando, determinate movenze ritmiche e sappia cantare melodie con l'accompagnamento dell'*aulos*, ma senza sapere a quale *ethos* corrispondono.

La bellezza complessiva dell'imitazione artistica risulterà dunque congiuntamente dalla conoscenza dell'oggetto (ad es. l'uomo coraggioso che deve essere rappresentato), dalla conformità all'originale e dalla coerenza interna degli strumenti della rappresentazione (armonia, ritmo e testo correttamente abbinati).

Si tratta, allora, per ciò che riguarda il terzo elemento, di aspetti *unicamente* tecnici? La risposta non può che essere negativa, se si riflette su ciò che sta alla base degli errori indicati. Il punto non è esplicitato dall'Ateniese, ma l'abbinamento improprio di un ritmo o di un'armonia al carattere corrispondente deve dipendere da un'insufficiente conoscenza della natura e della struttura interna della virtù che funge da modello e del principio

41. Cfr. Pelosi (2010, pp. 33-4).

42. Cfr. Wallace (2015, cap. 2), sulla teoria di Damone sull'*ethos* musicale. Che poi Damone abbia correlato, catalogandole, armonie ed *ethos* è dubbio (cfr. *ivi*, pp. 32-43).

formale comune alla virtù e agli elementi musicali considerati. Si può pensare che per riconoscere il bello presente nelle armonie sia necessaria una conoscenza epistemica dei rapporti numerici che ad esse presiedono (del tipo di quella concernente la divisione dell'anima quale si ha nel *Timeo* 35b ss.); senza questa conoscenza non è possibile stabilire una correlazione tra le varie armonie – di per sé non difficili da imparare e riprodurre da parte del compositore e dell'esecutore ordinario – e i tipi di carattere e virtù che debbono essere rappresentati. L'altro errore di fondo, quello della musica assoluta, svincolata dal testo, dipende anch'esso da un'ignoranza relativa al rapporto tra forme musicali e contenuti che esse veicolano indipendentemente da ogni testo, il che spiega la diffidenza di Platone; una forma musicale svincolata dal testo può trasmettere inconsapevolmente e surrettiziamente, proprio perché la sua connessione con un contenuto non risulta evidente, un modello negativo.

L'incertezza, da parte della critica, circa la natura tecnica o etica del terzo elemento dipende in gran parte dalla necessaria compresenza e commistione strutturale dei due momenti. La capacità di produrre abbinamenti corretti si traduce in aspetti formalmente "tecnici", ma questa traduzione è il riflesso di una conoscenza del modello che investe la dimensione etica. Solo un'adeguata conoscenza della virtù permette la correttezza e la bontà della riproduzione artistica, e la compenetrazione dei tre momenti costituisce la bellezza complessiva di quest'ultima.

In questo senso il paragone iniziale con la raffigurazione pittorica è in parte fuorviante e va inteso come puramente esemplificativo; mentre è possibile, ad esempio, conoscere una persona, rendersi conto che una sua certa raffigurazione è somigliante all'originale, ma non saper giudicare della bellezza di un ritratto, non è possibile, nella dimensione musicale, parlare di una conoscenza appropriata dell'oggetto e di una consapevolezza della correttezza della rappresentazione che prescindano dal terzo momento, relativo a testo, armonia e ritmo. La successione indicata tramite avverbi temporali, in cui i tre momenti sono isolati l'uno dall'altro (*πρῶτον* [...] *ἔπειτα*, 669b1), serve solo a distinguere formalmente i tre aspetti, in realtà strutturalmente connessi. Ciò è evidente anche nella ricordata ambiguità della nozione di *orthotes*. Quando l'Ateniese parla della correttezza delle melodie (*τὴν ὀρθότητά [...]* *τῶν μελῶν*, 670b4) – dunque del secondo criterio –, di cui i componenti del coro dovranno essere giudici, la identifica esattamente con la capacità di produrre i giusti abbinamenti di armonie e ritmi – dunque con il terzo criterio.

Dove si situa, in definitiva, il valore etico inerente alla bellezza della rappresentazione? Anche se questo aspetto non è in primo piano nella discus-

sione qui condotta<sup>43</sup>, la qualità etica dipenderà con evidenza dal modello prescelto: se oggetto di rappresentazione sono il buon carattere e il comportamento virtuoso<sup>44</sup>, la correttezza della riproduzione in tutti i suoi aspetti tecnici, possibile solo grazie a una conoscenza che va al di là dell'ordinaria *techne* poetico-musicale, garantirà nel modo migliore la trasmissione di modelli etici validi. Il giudizio circa la bellezza dell'opera musicale e il suo valore morale è possibile solo grazie alla compresenza dei tre criteri indicati.

Il problema concreto è però che nel caso delle forme musicali non risulta evidente la connessione con le virtù che l'arte deve imitare. Quali sono le forme musicali e le figure tipiche del coraggio e della temperanza? A queste ci si limita ad alludere a 655a, dove però l'Ateniense dichiara di non voler intraprendere lunghi discorsi (*μακρολογία πολλή*, 655b2). Manca qui la più dettagliata analisi delle armonie musicali e del connesso *ethos* condotta nel terzo libro della *Repubblica* (398c-400c), che rimane sullo sfondo, come mostra un fugace accenno all'armonia dorica, del cui uso i componenti del coro di Dioniso dovranno saper giudicare (670b2-6)<sup>45</sup>. È un altro esempio di come l'esposizione della *paideia* nelle *Leggi* rimanga per vari aspetti al di sotto di quella dell'altro grande dialogo politico di Platone, benché anche in quest'ultimo non si trovi una classificazione dettagliata (cfr. *resp.* 400c).

Quando dunque si precisa nuovamente che la questione di cui i tre si stanno occupando consiste nello stabilire di quale musica debbano far uso i cantori del terzo coro (670a3-6), la risposta riassuntiva è che costoro dovranno essere competenti di armonie e ritmi, giudicandone gli abbinamenti corretti (670b4-6: ὀρθότης τῶν μελῶν [...] καὶ τοῦ ῥυθμοῦ); essi dovranno selezionare quelli adatti alla loro età e condizione, provando piaceri innocui e incantando i giovani.

## 2.5

### La funzione del coro di Dioniso

Nello stabilire le funzioni del coro di Dioniso Platone si propone dunque di andare oltre la figura del poeta tradizionale; i componenti del coro, o almeno alcuni di loro, dovranno disporre di una competenza superiore rispetto

43. Rispetto ad esempio alla *Repubblica*, dove si insiste maggiormente sulla necessità che si imitino modelli virtuosi (395c-396c, e ancora prima 387c-392a).

44. Cfr. *resp.* 401a-b.

45. Si trovano in seguito indicazioni circa i movimenti della danza che riproducono coraggio e temperanza; cfr. 815a-b; 815e-816a; cfr. Pelosi (2010, pp. 58-9).

a quanto normalmente richiesto al poeta ed eserciteranno una funzione giudicante (670a6-b2):

ATEN. «il terzo elemento, se cioè l'imitazione è bella o no, non c'è alcuna necessità che il poeta lo conosca, mentre è pressoché necessario che conosca l'armonia e il ritmo; per quegli altri [*scil.* i nostri cantori], invece, è necessario conoscere tutti e tre, in vista della scelta di ciò che è più bello e di ciò che viene per secondo, o altrimenti non verrà mai in essere per i giovani un adeguato canto che incanta alla virtù» (670e4-671a1).

La capacità di giudicare la reale bellezza dell'imitazione implica le conoscenze descritte in precedenza. Non viene precisato quale sia il livello di questa conoscenza nei componenti del coro di Dioniso, ma essa non può certamente situarsi al di sotto dell'opinione vera, e anzi alcune indicazioni sembrano puntare più in alto. I suoi membri sono uomini divini (666d6-7) e si distinguono per virtù ed educazione (659a1; 670a6-b2); la conoscenza del "che cos'è" e dell'essenza (οὐσία) dell'originale imitato (668a5; 668c4-8; 669a9-b3) dev'essere di livello superiore. È dunque plausibile che del coro facciano parte membri del consiglio notturno, più o meno giovani, esclusi naturalmente gli ultrasessantenni<sup>46</sup>.

L'auspicata unità di musica-ritmo-testo implica in ogni caso che il coro di Dioniso sarà latore in prima persona di contenuti che costituiscono rappresentazioni e imitazioni corrette della virtù, presentati in forme musicali cui si accompagna un giusto piacere. La "musa" di cui si parla non è dunque (o almeno non solo) la "musica suprema" altrove identificata da Platone con la filosofia<sup>47</sup>, poiché in questo specifico contesto essa si realizza in un'effettiva esecuzione corale<sup>48</sup>, ma è *anche* un contenuto di verità che ha per oggetto la virtù, esprimendosi in forme corrispondenti, ed è, in quanto tale, bello.

Il coro di Dioniso riveste dunque un'importanza fondamentale nella *paideia* generalizzata delle *Leggi*; l'Ateniese lo sottolinea presentando la sua descrizione come la realizzazione dei propositi iniziali del discorso svolto (ἄπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχαῖς ἐβουλήθη, 671a2): dimostrare cioè l'opportunità del

46. Si tratta infatti, secondo alcuni (Morrow, 1960b, p. 318, n. 68; cfr. anche ivi, p. 357, ove si rimanda in proposito a Parmenter), di un'anticipazione della figura del consiglio notturno.

47. Cfr. Schöpsdau (1994, pp. 314-5), giustamente critico dell'identificazione operata da altri autori; cfr. ad es. Morrow (1960b, pp. 314-5) e ancora Sauvè Meyer (2015, p. 289).

48. Sulle modalità della *performance* del coro di Dioniso vedi Prauscello (2014, pp. 161 ss.).

“soccorso” portato al coro di Dioniso. Da qui alla fine del secondo libro il discorso torna a riguardare il simposio, il vino e il suo corretto uso.

A prescindere dalla difficoltà di individuare con certezza nel testo il luogo cui rimanda la notazione dell’Ateniese, la descrizione di questo coro rappresenta di fatto il culmine dello sviluppo dell’argomento iniziato già nel I libro trattando il tema dei simposi. A 643a6-7 l’Ateniese, nel definire l’educazione, aveva annunciato di intraprendere una strada che avrebbe infine portato al dio, in quel momento non meglio precisato, ma la cui identificazione con Dioniso è, alla luce degli sviluppi descritti, l’ipotesi più probabile<sup>49</sup>. A seguito della notazione relativa al soccorso diviene infatti evidente, come documenta una serie di paralleli precisi (*infra*), l’identificazione tra le pratiche attinenti al coro e la fenomenologia del simposio descritta in precedenza e dunque tra i membri del coro e i precedenti simposiasti. Il bere (moderato) aveva infatti la funzione di permettere la partecipazione dei più anziani al coro di Dioniso, facendo loro superare l’inevitabile vergogna.

Il legislatore emanerà dunque leggi simposiali che temperino la temerarietà e la svergognatezza (nota bene, gli opposti di coraggio e temperanza), promuovendo pudore e vergogna, coadiuvato da simposiarchi sobri (figura già evocata in precedenza, 640c1-641a2) che dovranno farle rispettare e fare da guida agli altri. In questa circostanza costoro vengono paragonati a strateghi e di fatto considerati a questi ultimi superiori, sempre nel quadro di un superamento della legislazione orientata prevalentemente alla guerra (671d5-e3). Della riunione in oggetto (ὁ σύλλογος ὁ τοιοῦτος, 671a5) si dice che diviene sempre più tumultuosa (θορυβώδης, 671a4; cfr. οὐκ ἀθόρυβος, 640c2) a mano a mano che si procede nel bere; ognuno pecca di eccesso di confidenza (εὐέλπις, 671c4; cfr. ἐλπίδων ἀγαθῶν, 649b2), si eccita, parla in libertà (cfr. παρρησία, 649b3) e non sta ad ascoltare il vicino, diviene più impudente e audace (θαρραλέον, 671c5; cfr. 649c8 e ἀφοβίας, 649b4), non disposto ad accettare l’ordine e il rispetto dei turni; al contempo la maggiore malleabilità dell’anima di chi beve permette agli anziani di cantare e incantare (666b-c), ma anche, in chi è incline agli eccessi, fa sì che essa sia plasmata nel senso del pudore e della vergogna (671b8-d3). Se nel I libro il vino e il simposio servivano solo a saggiare (λαμβάνειν πείραν, 649d8)

49. E generalmente accettata. Congetture differenti: Jaeger: l’idea del bene; Müller: il vino; cfr. Schöpsdau (1994, p. 224); Zeus, secondo Sauvé Meyer (2015, p. 160); ma la grotta di Zeus non viene raggiunta. Sul tema del dionisiaco nelle leggi vedi Panno (2007, parte I). Sulla possibile inclusione di Dioniso e delle Dionisie nella città di Magnesia cfr. O’Meara (2017, pp. 113-4).

la capacità di autocontrollo, promuovendo un esercizio della *sophrosyne*, nella successiva elaborazione la loro funzione è anche quella di permettere di vincere le resistenze dei più anziani verso la pratica del canto, in modo che tutte le forme musicali opportune, assi portanti della *paideia*, possano essere messe in atto. Il vino agisce dunque in una doppia direzione, come mezzo di controllo della propensione alla smoderatezza nella prima fase dell'educazione e come rimedio all'eccessivo pudore negli anziani che hanno perso l'ardore giovanile.

L'Ateniese mette perciò in dubbio la versione secondo cui Dioniso avrebbe dispensato la frenesia bacchica e il dono del vino per togliere il senno agli uomini in quanto reso folle da Era (672b3-c7). Il vino è, invece, non una fonte di divertimento (*παιδιὰ*, 673e8), qualcosa che si possa assumere a proprio arbitrio, ma «un farmaco datoci in vista del pudore dell'anima e della salute e del vigore del corpo» (672d7-9); per questo una città non avrà bisogno di molte viti (674c). Con ciò il simposio praticato secondo la legge ha ricevuto la sua definitiva caratterizzazione nei termini di un esercizio che ha per fine la temperanza (673e). E l'attenersi a modelli immutabili stabiliti dal legislatore (656c-657b) conferisce al coro di Dioniso nella persona dei suoi direttori-simposiarchi (*νομοφύλακες*, 671d5) anche la funzione di mantenimento (cfr. *φύλακῆ*, 654d8), in ossequio al principio fondamentale della necessità di salvaguardare ciò che è ben costituito.

Il simposio-coro di Dioniso a buona guida diviene così la sede propria della più generale *paideia* descritta in questa fase<sup>50</sup>. Il modello qui sviluppato da Platone è quello di un'educazione diffusa e rigidamente regolamentata, che si svolge in una dimensione privata (*ἰδιὰ* a 666e6, è l'opposto, auspicato, del modo dorico di allevare i giovani), impartita in sedi ristrette a piccoli gruppi (666c4-5: *οὐκ ἐν πολλοῖς, ἀλλὰ ἐν μετριοῖς*), ma estesa a *tutta* la città, liberi e schiavi, uomini e donne, che dovranno essere il soggetto e l'oggetto dell'incantesimo descritto, come l'Ateniese ribadisce nell'introdurre le spiegazioni relative al coro di Dioniso

50. Va notato che la figura del simposio non trova posto nella successiva legislazione, cfr. Bartels (2017, p. 113), secondo la quale si tratterebbe, come per la *choreia*, di una semplice illustrazione della *paideia* e dell'*arete*. Ma altrettanto non può dirsi per i cori, presenti nell'educazione (ad es. 799a; 800a; 817e *passim*), cui il simposio è legato. Se a guidarli sono anziani saggi non è necessaria una regolamentazione ferrea stabilita per legge. I relativi luoghi d'incontro potranno essere i *sissizi*, previsti nella legislazione (780a-781d; 783b-c). Secondo Morrow (1960b, p. 357), la commissione che esamina e seleziona inni e danze per le feste religiose (799b) è l'equivalente legale del coro di Dioniso. Per i simposi nell'Accademia platonica cfr. Athen. 4e; 186b; 419c-d; 547f-548a; Plut. *de tuenda san. praec.* 127b; *quaest. conv.* 614b.

(665c2-7). Questo tipo di *paideia* si contrappone alla presunta educazione dorica, che lascia i giovani nelle condizioni di un gregge ammassato allo stato brado:

ATEN. «davvero voi non siete divenuti partecipi del canto più bello. Avete una costituzione adatta a un accampamento, ma non a uomini insediati in una città. Piuttosto, tenete i giovani come puledri condotti al pascolo e ammassati allo stato brado. Nessuno si prende il suo, tirandolo via dai suoi compagni di gregge benché fortemente riottoso e selvaggio, e preponendogli un palafreniere privato (*ιδία*), né lo educa strigliandolo e addomesticandolo» (666d11-e6).

L'obiettivo polemico dell'intera discussione è dunque duplice: da un lato a essere presa di mira è la pratica ateniese, di fatto priva secondo Platone di efficacia educativa. La *paideia* che presenta effettivi modelli di virtù può realizzarsi solo in una città che onora la musica, ma l'autentica musica non si risolve in quella generica sensibilità culturale che è caratteristica di Atene, del tipo, per intenderci, di quella descritta nel celebre discorso di Pericle in Tucide (*Thuc.* II 40). Dall'altro la polemica è diretta contro l'insensibilità culturale delle città doriche (cfr. 666d-667a), contro la loro sordità nei confronti della Musa, che ha ripercussioni decisive nella dimensione politica, come mostra il seguito del discorso dell'Ateniese:

«e dedicando all'allevamento ogni opportuna attenzione affinché uno possa diventare non solo un valente soldato, ma qualcuno capace di amministrare città e stati» (*πόλιν καὶ ἄστυ δυνάμενος διοικεῖν*, 666e6-667a1).

Culmina qui la critica della legislazione orientata solo alla guerra, punto di partenza e filo conduttore dei primi due libri. Non a caso verso la fine del libro (673d7-8) l'Ateniese rimanda a un momento successivo la trattazione completa dell'altra metà dell'arte della danza, la ginnastica, a proposito della quale Clinia e Megillo sono riconosciuti molto più esperti e dunque evidentemente meno bisognosi di persuasione (673c5-8). Una disciplina che nella sua forma più rozza, orientata alla guerra, è tipica degli stati dorici, mentre la descrizione, ancora allusiva, del II libro ha rivelato le sue strette connessioni con la musica e la danza, che verranno adeguatamente esplicitate solo nei libri VII-VIII<sup>51</sup>. Queste analisi permetteranno di comprendere, sul piano storico, l'influenza della musica sulla decadenza o la conservazio-

51. Già in *resp.* 548b-c la timocrazia (Sparta) trascura la vera musa e onora la ginnastica più della musica. Sulla danza vedi *infra*, PAR. 5.5.

ne degli stati e delle forme politiche, quale emergerà nell'indagine storica del III libro.

In sintesi, alla trattazione condotta nel II libro sottostà la convinzione di Platone, persistente sin dalla *Repubblica*, che l'educazione sia strettamente legata alla musica e che questa rappresenti una sede privilegiata per la proposta di modelli di virtù. La musica consiste nell'imitazione, che non è solo raffigurazione, ma impersonificazione, e ha effetti diretti su coloro che la praticano; essa deve perciò qualificarsi in senso virtuoso sia sul piano del contenuto che della forma. La musica nelle forme praticate all'epoca rappresenta invece un ostacolo alla virtù, in quanto ignora modelli positivi o non è in grado di rappresentarli correttamente, arrivando perciò a identificare talvolta la bellezza con il virtuosismo esecutivo, non alieno da "effetti speciali" (*θαυματουργία*, 670a2). La bellezza e il bene non consistono invece nell'abilità esecutiva, ma dipendono dalla bontà intrinseca del modello adottato: «canta bene e danza bene, se inoltre canta cose belle e danza cose belle» (654b11-c1). Sede della nuova *paideia* saranno i cori, concepiti in forma ristrutturata. Quanto all'oggetto, esso sarà costituito da modelli virtuosi ed elevati, caratteri nobili. Contenuto e forma si integrano armoniosamente nel *melos*: a discorsi confacenti ai personaggi devono corrispondere forme espressive, armonie e ritmi correttamente abbinati. La danza costituirà l'altra metà. A tutto ciò si lega l'idea, già propria della *Repubblica*, di una censura sulla produzione poetica, che sarà esercitata da giudici competenti, identificati con una parte dello stesso coro di Dioniso.

Elemento essenziale di questa pratica in vista della virtù è il piacere che la persona prova o meno nel cantare e nel danzare, perché solo se c'è armonia e consonanza tra il piacere che si prova e la bellezza, estetica ed etica, delle forme imitate si realizza quella condizione psichica in cui consiste l'*arete*. Il piacere per le forme belle imitate rinnova il processo educativo originario, che pone l'uomo a contatto con il bello/bene, rendendogli quest'ultimo qualcosa di familiare e riconoscibile.

## Il III libro. L'origine dello stato e l'analisi storica delle costituzioni

### 3.1

#### Una nuova partenza

Nello sviluppo delle *Leggi* il III libro costituisce una nuova partenza. Si tratta di trovare l'origine della costituzione (*ἀρχὴ πολιτείας*, 676a1), e in questo modo viene in primo piano uno dei due grandi temi del dialogo, che erano stati per l'appunto individuati in *politeia* e *nomoi*. Alla fine del libro, in sede riassuntiva, si definisce la trattazione sin lì svolta nei termini di un esame di come una città possa essere governata nel modo migliore e di come un cittadino privato possa condurre nel modo più bello la sua vita (702a7-b1). Una delle ragioni per cui quest'indagine costituisce un motivo di grande interesse risiede nel fatto che nella seconda parte del libro (693d-701d) prende forma, alla luce della storia più recente di Atene e della Persia, l'idea che lo scopo indicato possa essere raggiunto mediante un temperamento di libertà e autorità, tipiche rispettivamente della democrazia e della monarchia. Sin dall'antichità si è dunque individuato in questo testo una delle prime teorizzazioni dell'idea di costituzione mista.

La continuità con la trattazione condotta nei primi due libri è data dal fatto che, dopo aver individuato la virtù quale fine della legislazione, si rende necessario, per trovare il principio della *politeia* nella maniera migliore e più rapida, osservare lo sviluppo storico degli stati nel senso della virtù e del vizio (676a5-6), e ciò permette in seguito di riprendere su altre basi l'analisi della costituzione spartana. A questo proposito viene preso in considerazione il periodo talvolta definito "preistorico", per molti versi anche precostituzionale, la cui analisi è necessaria per comprendere la transizione verso forme costituzionali complete. Quanto all'orientamento della costituzione verso la virtù e il bene, nel corso dell'indagine si esplicita che lo scopo ultimo è quello di comprendere

cosa sia stato ben istituito (καλλῶς, 683b1) e cosa no, ma è qui che il tema della legge ritorna in primo piano, perché si tratta di capire, in vista della felicità della *polis*, quali leggi conservino ciò che si conserva e quali corrompano ciò che si corrompe (683b2-3). Ancora una volta è chiaro come l'indagine condotta oscilli tra due poli, l'istituzione corretta di uno stato e della sua legislazione e la sua conservazione e salvezza. L'analisi storica assume come oggetto dapprima lo sviluppo delle forme costituzionali a partire dal periodo successivo al diluvio universale sino alla guerra di Troia, poi l'evoluzione degli stati dorici, Sparta, Messene, Argo (682e-693c), della monarchia persiana e della democrazia ateniese, con particolare attenzione alle guerre persiane.

Va sottolineata l'importanza che agli occhi di Platone riveste l'analisi storica, grazie alla quale un discorso che rischia di essere vuoto può consolidare la teoria: si indagherà «riguardo qualcosa che è avvenuto ed è dotato di verità» (περι γεγονός τε καὶ ἔχον ἀλήθειαν, 683e8-684a1). Sotto questo aspetto il III libro segna una svolta nella discussione, sino ad allora orientata in senso prevalentemente teorico, e si qualifica nella sua diversità da analoghe analisi presenti nella *Repubblica*, dove l'origine della *polis*, trattata nel II libro, era stata condotta su un piano astratto e l'esposizione delle costituzioni dell'VIII libro era stata di tipo paradigmatico-ideale più che strettamente storico.

Il metodo adottato da Platone in questo frangente combina vari elementi: per il periodo più antico, in assenza di fonti storiche oggettive, si tratta di una ricostruzione altamente speculativa e indiziaria, basata su congetture, intuizioni o deduzioni a priori verosimili (cfr. εἰκός, 681a5) e sulla tradizione (παλαιῶν λόγοι, 677a1, solo però per ciò che riguarda il diluvio)<sup>1</sup>; un'analisi che cerca conferme in elementi esterni, inclusa l'autorità dei poeti. A mano a mano che la ricostruzione si avvicina al presente, è visibile l'uso di fonti più oggettive e in apparenza più attendibili, quali le mitologie spartane (682e). Platone utilizza sicuramente anche fonti non dichiarate, la cui individuazione è sempre problematica (ad esempio la *Ciropedia* di Senofonte, *infra*, o i *Persika* di Ctesia di Cnido). Tra i precedenti di indagini del genere si possono annoverare la cosiddetta "archeologia" di Tucidide e le tesi dei sofisti sull'origine della civiltà<sup>2</sup>.

1. Cfr. i racconti dei sacerdoti egiziani in Plato *Tim.* 22b.

2. In Platone cfr. il mito di Protagora nell'omonimo dialogo (320c-322d) e il *Crizia*; vedi Schöpsdau (1994, pp. 356-9).

## Dopo il diluvio

Poiché il tempo da prendere in considerazione da quando gli uomini sono soggetti a forme politiche (πολιτευόμενοι, 676b3-4) è immenso e altrettanto grande è il numero di stati e delle relative trasformazioni, è necessario cercare di individuare la causa dei mutamenti verificatisi nel corso della storia in una delle due direzioni, verso la virtù o il vizio. Nel VI libro (781e-782b) si ribadirà che o la generazione umana non ha avuto inizio, né avrà fine, o, se ha avuto inizio, il tempo da allora trascorso è incalcolabile (ἀμήχανον, 676b7; 782a3); i cambiamenti avvenuti devono dunque essere stati di ogni genere e numerosissimi.

Torna qui inizialmente un *topos* già presente nel *Timeo* e nel *Crizia*<sup>3</sup>, patrimonio della mitologia greca e tipico anche della riflessione presocratica, quello delle catastrofi cosmiche, calamità naturali o epidemie che distrussero il genere umano, lasciando solo pochi superstiti<sup>4</sup>. Opera in particolare la tradizione relativa al diluvio universale, da Platone combinata con la teoria delle catastrofi. Al diluvio (κατακλυσμός) scamparono solo i pastori che vivevano sulle cime dei monti, “scintille” del genere umano (677b2-3), mentre le città situate nelle pianure o vicino al mare andarono distrutte. Il diluvio coincide con la distruzione delle tecniche e dei relativi strumenti, inclusa la politica. La condizione dei sopravvissuti alla catastrofe è dunque pretecnica (ἀπείρους τεχνῶν, 677b6), ignara quantomeno di tutte le arti connesse ai metalli, e moralmente ingenua, al riparo dal desiderio eccessivo di ricchezze (πλεονεξία, *ibid.*) e dall’ostilità reciproca che caratterizzano i successivi sviluppi; sue attività precipue sono la pastorizia e la caccia.

La menzione di un tempo incalcolabile nella storia dell’umanità serve a mettere in luce come le scoperte fondamentali attribuite ai primi scopritori leggendari (Dedalo, Orfeo, Palamede, Marsia, Olimpo, Anfione, e da ultimo Epimenide cretese, 677d) siano in realtà relativamente recenti (mille o duemila anni, un periodo risibile per Platone), e dunque debbano essere rimaste ignote agli uomini per miriadi di anni. Ai primi scopritori menzionati dall’Ateniese erano associate pressoché tutte le arti che hanno contribuito al miglioramento qualitativo della vita umana (architettura, lettere, musica e poesia, calcolo e astronomia).

3. Plato *Tim.* 22c-d; *Criti.* 109d-112a.

4. Nella mitologia: Deucalione e Pirra; saga di Dardano. Nei Presocratici: Senofane, Filolao, Anassimandro. Cfr. Arist. *Fr.* 13; 53 Rose.

Va notato che, trattandosi di una fase successiva alla catastrofe, l'intento non è quello di descrivere la condizione primitiva originaria dell'uomo quale si ha ad esempio nel mito del *Protagora*, né si tratta, nonostante alcuni paralleli significativi (stadio precedente l'agricoltura, inesistenza di costituzioni, assenza di guerre e sedizioni), dell'idilliaca vita degli uomini al tempo di Crono menzionata nel mito del *Politico*<sup>5</sup>. Piuttosto, la descrizione è orientata alla ricostruzione di uno stadio antecedente da cui derivano le attuali città, leggi e costituzioni (678a7-9), e dunque alla comprensione di «quale necessità di leggi ci fosse per gli uomini di allora e [di] chi fosse il loro legislatore» (679e7-680e1).

### 3.3 Il patriarcato

La condizione descritta è anche prelegale e in parte prepolitica e premorale. La dimensione sociopolitica non è ad essa del tutto estranea, perché gli uomini, ridotti in numero esiguo, erano, proprio per la loro solitudine di fondo, ben disposti gli uni verso gli altri, provando affetto reciproco (678c-e). Sono assenti in questa fase sia la guerra (*πόλεμος*) che la discordia civile (*στάσις*). L'Ateniense riconosce infatti a questa condizione, sia pure con qualche riserva, la qualifica di *politeia* (*πολιτείας* [...] *τρόπος ἐστὶν τις οὗτος*, 680a9) e di *polis* (683a4-5). La forma costituzionale corrispondente a questa primitiva ingenuità non necessita comunque di legislatori e di norme scritte – né può averne, perché è ancora assente la scrittura (cfr. 680a) – ed è basata sugli usi e costumi dei padri. Essa va sotto il nome di «patriarcato» (*δυναστεία*, 680b2), forma che l'Ateniense afferma comunque essere ancora in vigore sia fra i Greci sia fra i barbari, e che egli individua nella descrizione data da Omero della comunità dei Ciclopi, i quali, ignari di assemblee e di istituti politici, esercitano la loro autorità su figli e mogli, incuranti gli uni degli altri:

«Non hanno assemblee di consiglio, non leggi,  
ma degli eccelsi monti vivono sopra le cime  
in grotte profonde; fa legge ciascuno  
ai figli e alle donne, e l'uno dell'altro non cura»  
(*leg.* 680b5-c1 = Hom. *Od.* IX 112-15, trad. R. Calzecchi Onesti).

5. Cfr. *Pol.* 268d-274e. I tratti differenzianti sono notevoli: la descrizione delle *Leggi* è aliena da motivi idilliaci; qui paura, terra desolata e deserto; nel *Politico* prati, clima temperato, frutti in abbondanza; gli uomini erano sotto la tutela del dio. Nel VI libro si parla di un tempo in cui gli uomini si astenevano dalla carne, praticando il modo di vita "orfico" (782c), mentre i sopravvissuti al diluvio praticano la caccia ai fini dell'alimentazione (679a).

*Dynasteia* deve qui indicare, più che una particolare forma strettamente costituzionale, l'esercizio di un potere trasmesso per via ereditaria e non soggetto a controllo (cfr. *resp.* 544d; Arist. *Pol.* 1272b), dal momento che il termine può poi riferirsi sia a un'oligarchia che a una monarchia (cfr. 711d6-e2). In questo caso siamo di fronte a una sorta di costellazione di monarchie, perché ciascun dinasta-patriarca esercita la sua autorità sui sottoposti (moglie e figli) separatamente dagli altri. A differenza che in Aristotele (*Pol.* 1252a), la famiglia rappresenta qui già una prima forma di *polis*.

Sul piano etico questi uomini, più ingenui e intellettualmente inepti, realizzano, paradossalmente, una primitiva forma di coimplicazione delle virtù: più coraggiosi, più temperanti, più giusti (ἀνδρειότεροι, σωφρονέστεροι, δικαιοτέροι, 679e2-3), possiedono dunque tutte le virtù "cardinali" meno la *phronesis* intesa come virtù intellettuale, al cui posto figura una nobile ingenuità (εὐήθεια, 679c3; εὐηθέστεροι, 679e2)<sup>6</sup>.

L'atteggiamento di fondo di Platone nei confronti della εὐήθεια, testimoniato anche altrove (ad es. *Phaedr.* 242e; *resp.* 400e) è ambivalente. L'aspetto positivo consiste nel fatto che le buone abitudini e il buon carattere mettono al riparo dall'ingiustizia, dalla malizia sagace e dal disincanto propri della σοφία, qui intesa nel senso negativo di astuzia sofisticata (679c4-5)<sup>7</sup>, che induce negli uomini diffidenza verso chi la possiede (cfr. ad es. *Ep.* VII 332c; *leg.* 962e6). Anche in seguito (689c6-e2) si fa valere come principio generale che in uno stato è preferibile affidare gli incarichi a persone meno dotate intellettualmente, ma comunque ritenute sagge e assennate, piuttosto che a soggetti con elevate capacità razionali (πάνυ λογιστικοί, 689c9) ed esercitati in sottigliezze, ma ignoranti a causa dell'interno contrasto tra opinione corretta e passioni<sup>8</sup>. Platone, secondo un suo metodo consueto, recupera e quasi insensibilmente fa risuonare l'etimologia originaria del termine in senso positivo e in opposizione all'uso negativo divenuto consueto (si confrontino, nel giro di poche righe, γενναιότητα ἔθη (679b8) e ἀγαθοὶ διὰ τὴν εὐήθειαν (679c2-3))<sup>9</sup>.

Per questa ragione la virtù attribuita a questi uomini appare comunque essere uno stato privo di consapevolezza etica, dovuto a circostanze materiali condizionanti, in particolare all'assenza di metalli, di oro e argento (678e;

6. Cfr. *infra*, PAR. 10.5.

7. Cfr. Castelnérac (2008, pp. 708-9); Platone ha in mente la sofistica e il cattivo uso della dialettica (*resp.* 539b).

8. L'opposto è la malizia arguta (πανουργία, 747c3) dei Fenici e degli Egizi.

9. Cfr. in maniera ancora più chiara *resp.* 400c; Classen (1959, p. 86).

679b), che rende impossibile il desiderio di ricchezze, e all'abbondanza dei prodotti delle attività di caccia e pastorizia (carne, latte, 679a), che soddisfa i bisogni primari senza causare le conseguenze che nella *Repubblica* portavano alla degenerazione della prima città nella città lussuosa (τρυφῶσα πόλις, *resp.* 372e3). La condizione descritta realizza quel giusto mezzo tra povertà e ricchezza (679b-c) che più volte nelle *Leggi* è indicato come causa di salvezza (728e-729a; 744d) e che costituisce una costante nella riflessione politica di Platone, in dipendenza dal principio ontologico della giusta misura.

In effetti la valutazione che l'Ateniese dà di questa forma costituzionale è in buona parte positiva; in essa governa l'elemento più anziano grazie al potere ricevuto dai genitori, ed è questo un criterio fortemente condiviso da Platone (cfr. *infra*, nello stesso libro (690a), il terzo assioma relativo al governare). Un'immagine usata, quella degli «uccelli in un solo stormo» (680e2-3), indica la forte coesione interna del gruppo, in accordo con l'ideale dell'unità della *polis*, e la conformità alla natura di questa realizzazione; il dominio esercitato è definito «il più giusto di tutti» e merita il nome di «regalità» (βασιλείαν πασῶν δικαιοτάτην, 680e3), forma altrove esaltata da Platone come la migliore. Ma l'assenza della virtù intellettuale non può certamente rappresentare una condizione ideale.

### 3.4

#### L'origine della legislazione

È proprio da questa situazione che ha origine la legislazione (νομοθεσία, 681c4), caratteristica dunque di una fase successiva alla *politeia*, presente in precedenza solo in forma embrionale. Una volta attenuatasi, ma non venuta completamente meno e ancora viva nella memoria, la paura, re-taggio ancestrale del diluvio, queste comunità si riuniscono in organismi più vasti, da cui ha origine un'unica grande «casa comune» (μία οἰκία, 681a2). La collocazione topografica di questa fase è alle pendici dei monti, in un'ottica evidentemente ancora prudentiale, cui si accompagna il passaggio all'agricoltura. Ciascuno dei nuclei originari, retti dal più anziano, conserva però norme proprie (681a7-b2), impresse per generazioni sui figli, la cui diversità impone (ἀναγκαῖον, 681c7) un'opera di selezione e amalgama: un gruppo di persone scelte ha il compito di individuare le norme ritenute migliori per la comunità e di sottoporle ai condottieri dei

popoli, quali re, affidandone loro la scelta; sono costoro i legislatori che, instaurati quei regnanti come governanti, trasformano i vari patriarcati isolati in una *prima forma* di aristocrazia (*ἀριστοκρατίαν τινά*, 681d<sub>2</sub>) oppure in una sorta di monarchia regale (*τινα βασιλείαν*, 681d<sub>4</sub>). Viene meno, a questo punto, l'ereditarietà che contraddistingueva il patriarcato. La difficoltà della selezione, da cui deriva la necessità di un legislatore assennato ed equilibrato, è implicita nella diversità di fondo tra le stirpi, riassunta nell'opposizione tra costumi più ordinati (*κοσμιώτερα*) e costumi più virili (*ἀνδρικότερα*, 681b<sub>3-4</sub>); le due qualifiche richiamano infatti l'opposizione naturale tra temperanza e coraggio, il cui amalgama nel corpo sociale rappresenta in Platone uno dei compiti principali e più difficili del politico<sup>10</sup>.

Nel lavoro di selezione e amalgama di norme preesistenti e tra loro diverse è visibile l'analogia con l'incarico che alla fine del libro (702c; cfr. anche 739b) Clinia rivelerà essergli stato attribuito: stabilire la nuova costituzione, scegliendo le leggi migliori tra quelle locali o straniere; analogia che dunque si estende al complesso legislativo sviluppato nei libri successivi attenendosi anche a questa indicazione. Quali saranno i criteri della scelta verrà chiarito in seguito (ad es. 693a; 697b).

Va inoltre notato che qui si assiste alla prima netta distinzione tra governanti e legislatori (se si vuole, del potere esecutivo da quello legislativo), che sorregge l'impianto delle *Leggi* (cfr. 709e ss.: il legislatore e il tiranno; 858a-c): i soggetti cooptati all'interno delle comunità originarie danno origine, sulla base di una comparazione e una valutazione, a una *lex communis* e sanciscono la legittimità costituzionale dei governanti:

«Costoro saranno chiamati “legislatori” e, insediati i governanti e prodotta dai patriarcati una forma di aristocrazia o anche una forma di monarchia regale, vivranno (*οικήσουσιν*) in questa mutata costituzione» (681d<sub>1-5</sub>)<sup>11</sup>.

Si tratta dunque di un'anticipazione in qualche misura preparatoria a ciò che seguirà.

10. Cfr. soprattutto *Pol.* 308c ss.; per la connessione del *κόσμος* alla *sophrosyne* cfr. *Charm.* 159b<sub>3</sub>; *Pol.* 307b<sub>2</sub>; 307e<sub>2</sub>; 309b<sub>4</sub>; 309e<sub>5</sub>; 310c<sub>9</sub>.

11. Secondo altre traduzioni (England; Saunders; Pangle; Ferrari; Poli), sarebbero i legislatori a governare (*οικήσουσιν*, 681d<sub>4-5</sub>) nella fase transitoria del mutamento. Ma i governanti sono stati appena insediati da loro stessi. 681d<sub>3-5</sub> è un periodo sintatticamente ambiguo. È probabile che a *οικήσουσιν* si debba sottintendere un soggetto, la popolazione (cfr. Schöpsdau, 1994, pp. 371-2).

3.5  
Una terza forma

Nella successiva, terza forma costituzionale (681d7 ss.) si riscontrano, secondo l'Ateniense, tutti i tipi e le vicissitudini delle costituzioni e delle città. Dal punto di vista psicologico essa è segnata dall'oblio, ormai completo dato il lungo tempo trascorso, del diluvio, che porta alla fondazione di città presso i fiumi, e da qui al moltiplicarsi della popolazione e delle città e alla navigazione per mare, cui fa seguito la spedizione contro Ilio. Non vengono qui date indicazioni precise di natura strettamente costituzionale, e una specificità della terza forma non risulta chiara: essa è definita «forma di costituzione» al cui interno si trovano tutte le specie e gli accidenti delle costituzioni e degli stati (*πάντα εἶδη καὶ παθήματα πολιτειῶν καὶ ἄμα πόλεων*, 681d8-9). Non può dunque trattarsi di una forma specifica, ma è piuttosto un contenitore al cui interno si può trovare di tutto. Poiché le forme descritte in precedenza erano patriarcato, monarchia, aristocrazia, è stato da alcuni tracciato un parallelo con la democrazia (unica forma rimasta insieme all'oligarchia) come «supermercato» di costituzioni (*παντοπώλιον*) qual è definita nella *Repubblica* (557d8). Sembra però difficile che Platone proietti una forma democratica all'epoca della guerra di Troia<sup>12</sup>; l'intenzione è forse solo quella di sottolineare come le mutate condizioni, che hanno portato al moltiplicarsi delle città, implicino anche una moltitudine di forme costituzionali; il semplice evento della guerra di Troia, in cui molti popoli diversi sono riuniti in un'unica alleanza, ne è un indizio.

Momento importante di questa fase è, dopo la guerra di Troia e il ritorno dei soldati nelle loro città, lo scoppio di rivolte interne, a opera di giovani (*στάσεις τῶν νέων*, 682d7-8), che causarono morti, stragi ed esili<sup>13</sup>. Secondo la sintetica ricostruzione qui presentata dall'Ateniense, è questo il momento in cui avviene la transizione all'epoca "dorica": gli esuli tornarono sotto diverso nome e si chiamarono non più Achei, ma Dori, perché a riunire i rifugiati era stato Dorico (682d5-e6)<sup>14</sup>.

12. Cfr. Schöpsdau (*ibid.*).

13. Cfr. Thuc. I 12, 1-3.

14. Non è chiaro se per questa ricostruzione, in cui si accenna a quella che è comunemente chiamata l'"invasione dorica" della Grecia, Platone usi fonti preesistenti o se si tratti di un suo contributo originale; Schöpsdau (1994, pp. 375-8; 2013, p. 69) propende per la seconda ipotesi. L'Ateniense allude comunque a mitologie ampiamente usate dai Lacedemoni, che intendevano forse sottolineare la continuità tra i Dori peloponnesiaci e gli Achei omerici.

Come già la descrizione omerica del modo di vita dei Ciclopi confermava il ragionamento sviluppato per ricostruire la forma più originaria di governo della comunità, così è per la seconda e terza forma costituzionale (681e): la fondazione di Dardania alle pendici dei monti e non ancora nella pianura, come avverrà per Ilio, rispecchia la fase intermedia nel passaggio dal patriarcato montano allo “stato misto”. Coerente con la sua teoria generale della composizione poetica, Platone utilizza in questo caso Omero come un’ autorità, ma solo in quanto ispirato, in alcuni casi, dal dio: nell’ aver ritenuto un momento fondamentale il passaggio dalle pendici dei monti alla pianura Omero ha intuito, in modo sicuramente inconsapevole, una verità storica<sup>15</sup>.

### 3.6

#### Il quarto *ethnos* e la confederazione dorica: decadenza e rovina

Si sono dunque succeduti, sinora, 1. il patriarcato senza leggi (scritte); 2. l’ aristocrazia o la monarchia regale fondata sulla legge; 3. la forma costituzionale che comprende tutte le rimanenti specie. Il passaggio a una quarta *polis* (o gruppo etnico, ἔθνος, 683a8) segna una cesura rispetto all’ analisi precedente; come sottolinea l’Atheniese (682a8-683a8), che descrive il discorso sino ad allora svolto nei termini di una “deviazione” (πλάγη τοῦ λόγου, 683a3), l’ indagine si sposta consapevolmente su un piano meno congetturale e più propriamente storico, ricollegandosi all’ esame della costituzione spartana, che era stato abbandonato nel I libro; la considerazione viene ora rivolta alla confederazione delle tre città, Sparta, Argo, Messene. La discontinuità è resa manifesta sul piano drammatico dalla sottolineatura del momento topico (il solstizio d’ estate, in cui si compie una svolta decisiva), e inoltre dall’ osservazione che il discorso, come per intervento divino (ῶσπερ κατὰ θεόν, 682e10), è tornato al punto da cui si era allontanato (l’ analisi delle legislazioni doriche), e che le indagini condotte sino a quel punto permetteranno di capire

«che cosa è stato istituito bene e cosa no, e quali leggi salvano ciò che si salva e quali corrompono ciò che si corrompe, e quali cose mutandosi al posto di altre potrebbero rendere felice la città» (683b1-4).

Nonostante la dichiarazione generale di intenti, sarà il primo punto a venire alla ribalta; rispetto al I libro l’ esame sulla correttezza delle leggi viene

15. Su Omero come testimone relativamente attendibile in questo contesto e in generale sull’ importanza della produzione poetica ispirata per la ricostruzione del passato cfr. Tulli (2003).

condotto in relazione non tanto alla capacità di assicurare la felicità, ma a quella di salvaguardare lo stato.

Ma a cosa giovano, in relazione allo scopo descritto, le analisi condotte sino a quel momento? Considerando l'indicazione che l'esame debba riguardare le cause della corruzione, va sottolineato un altro elemento che segna la cesura: delle forme discusse sino a quel punto si è descritta un'evoluzione naturale, ma non si è trattato della loro degenerazione. Il tema della rovina e delle sue cause (e del suo opposto) viene trattato dall'Ateniese solo da quel momento in poi, in relazione agli stati dorici, alla Persia e ad Atene. Poco dopo viene richiamato il principio fondamentale, basilare nella filosofia politica di Platone, secondo cui causa della dissoluzione di un regno o di un qualunque potere è chi lo detiene. Si afferma, in un passaggio assai discusso (683e3-684a1), che il punto, già stabilito in precedenza in via puramente teorica, sarà rafforzato indagando non in astratto, ma in relazione a fatti realmente avvenuti e alla verità storica.

La difficoltà di individuare con precisione il rimando ha portato a ipotesi contrastanti<sup>16</sup>. Sicuramente una tesi in questa precisa forma non è stata sostenuta nel dialogo sino a quel punto. L'affermazione dell'Ateniese che solo ora ci si riferirà a fatti realmente accaduti per avvalorare la tesi proposta esclude che il rimando possa essere alle indagini storiche condotte sino a quel momento nel III libro. Neppure pertinente sembra però il rimando alla *stasis* descritta nel primo libro (626e ss.), perché in essa può prevalere, sia nell'individuo che a livello politico, la parte inferiore; per avvalorare il rimando sarebbe necessario un ulteriore passaggio logico, l'idea cioè che la prevalenza della parte inferiore ha luogo solo se la parte razionale, quella che governa, è insana, vale a dire – in linea con l'intellettualismo delle *Leggi* – per ignoranza; ma nulla del genere è stato detto sino ad allora, e il tema verrà sviluppato poco dopo (688c). Rimane plausibile l'ipotesi di un lapsus di qualche genere, forse di memoria, o probabilmente si tratta di un'associazione mentale e di un'implicazione non sviluppate.

Quanto alla dichiarata utilità delle indagini condotte per comprendere ciò che seguirà, si può pensare che l'Ateniese si riferisca ad alcune anticipazioni che possono costituire solide acquisizioni di base, sia in positivo che in negativo: in positivo, nella costituzione patriarcale il governo retto dai più anziani, la scarsità della popolazione, il giusto mezzo tra ricchezza e povertà concorrevano ad assicurare la virtù e la concordia interna, nonché la pace all'esterno, realizzando la più giusta regalità; nel progressivo allar-

16. Sintesi in Schöpsdau (1994, pp. 386-8).

gamento della comunità la capacità di trascogliere e amalgamare le diverse norme equilibrando abitudini e costumi, con i legislatori che sanciscono formalmente il ruolo dei governanti, ha ancora segno positivo. In negativo, il moltiplicarsi della popolazione e l'oblio della paura del mare portano alla guerra esterna, che a sua volta causa rivolte interne e discordia. La paura del mare funge infatti inizialmente da collante; a mano a mano che essa diminuisce aumenta la possibilità della discordia e della guerra. Navigazione e aumento demografico giocano un ruolo importante in senso negativo, già messo in risalto altrove da Platone<sup>17</sup>.

Stando alla ricostruzione della storia degli stati dorici proposta dall'Ateniese, i monarchi delle tre città, Argo, Messene e Sparta (Temeno, Cresfonte, Procle ed Euristene: gli Eraclidi), stabilirono, in base a leggi comuni che regolavano il governare e l'essere governati, un patto di mutuo soccorso, giurando, i governanti di non inasprire la violenza della dominazione, i governati di non rovesciare i regni, e di venire in aiuto reciproco, sovrani e popolo, qualora gli uni o gli altri fossero vittime di ingiustizia (683c8-684b10). Il dato più importante di questo patto è individuato nel comune impegno preso, secondo cui, qualora una delle città avesse violato le leggi fissate, le altre due sarebbero intervenute in cooperazione contro di essa. I dettagli del patto non sono completamente chiari, ma certo è che esso riguardava sia i possibili pericoli interni alle città che costituivano l'alleanza, sia quelli esterni. I legislatori di allora miravano inoltre a instaurare una certa uguaglianza di beni e realizzarono, pacificamente e senza discordie, quella distribuzione delle terre che in altre città è fonte di malcontento e recriminazioni e rende impossibile un'azione efficace (684d1-e6).

Viene qui richiamato un provvedimento tipico della democrazia ateniese, la redistribuzione delle terre, solitamente connessa all'abolizione dei debiti; provvedimenti criticati nella *Repubblica* (566a1; 566e2), in quanto misure demagogiche caratteristiche del passaggio dalla democrazia alla tirannide. In questo caso, tuttavia, si tratta dell'equa divisione della terra in parti non alienabili o modificabili, che le fonti fanno risalire a Licurgo, mentre qui l'Ateniese la pone alle origini. Una misura, dunque, benvista da Platone, poiché il permanere inalterato della distribuzione originaria, senza che nessuno aspiri ad avere più del dovuto, è il supremo principio di salvezza per la città. Nel v libro (736c) si menziona infatti la contesa, terribile e pericolosa, che inevitabilmente insorge circa la distribuzione delle terre e la cancellazione dei debiti: in una città già esistente qualsiasi

17. Cfr. Plato *resp.* 371b-372c.

mutamento della relativa legislazione non potrà che essere piccolo e graduale e dovrà dunque essere attuato con misura (μετριότης, 736e2); invece, nel progetto in atto nella finzione drammatica, che prevede la fondazione di una colonia *ex novo*, si gode della medesima fortuna che toccò ai colonizzatori già menzionati, gli Eraclidi (685d; 736c). Il principio supremo di salvezza per una città, base di ogni ordine politico, consiste nell'evitare il desiderio eccessivo di ricchezze, e a questo si accompagna la giustizia (μὴ φιλοχρηματεῖν μετὰ δίκης, 737a5). Povertà non è la diminuzione di ricchezza, ma l'aumento dell'insaziabilità (736e2-3). Permane dunque il motivo conduttore della *Repubblica*, che aveva individuato la causa prima della decadenza della *polis* nella *pleonexia* e nel desiderio di ricchezze insinuato nei guardiani<sup>18</sup>.

L'alleanza delle tre città è presentata dall'Ateniese in funzione panelenica, con il proposito (διάνοια, 686b3) di garantire un eventuale soccorso «a tutti i Greci» (τοῖς Ἑλλησιν πᾶσιν, 685c1) contro i barbari, nello specifico l'impero assiro-troiano, rivolto a vendicare la seconda presa di Troia (cioè quella più nota, la prima essendo quella avvenuta a opera di Eracle). Poiché il tema generale è costituito dalle cause per cui uno stato si corrompe, ed essendo la confederazione presentata come un'alleanza di grande peso e potenza (τηλικούτον καὶ τοιούτον, 686b6), la sua rovina costituisce un oggetto esemplare d'indagine; nello specifico si tratta della rovina di Argo e Messene, perché dei tre insediamenti due distrussero la costituzione e le leggi, e solo Sparta rimase intatta (685a).

Platone fa qui riferimento a eventi sicuramente ben noti al lettore dell'epoca, ma per noi poco chiari; i fatti cruciali cui si allude sono: l'assassinio del re di Messene Cresfonte, l'uccisione di Temeno ad Argo<sup>19</sup>, la ricostituzione di Messene come stato indipendente dopo la battaglia di Leuttra, l'instaurarsi della democrazia ad Argo a partire dal 460 a.C. Si tratta in ogni caso della distruzione della regalità e del venir meno del lodevole proposito originario (τῶν βασιλείων φθορᾶς καὶ ὄλου τοῦ διανοήματος, 688c3-4). Nel seguito gli effetti della corruzione verranno descritti in relazione alle guerre persiane.

18. Non sembra dunque esserci, in questo caso, un sostanziale mutamento di vedute in Platone circa il provvedimento di redistribuzione; così invece von Fritz (1968, p. 100) e Schöpsdau (1994, p. 393); l'apparente incongruenza dipende dal diverso punto di vista: se intacca una divisione primitiva (equa), la redistribuzione è fonte di mali; se corregge la successiva divisione iniqua, operata sulla prima divisione equa, è positiva, cfr. 736c e anche Trampedach (1994, p. 116).

19. Cfr. Isocr. *or.* 6, 22; Ephor. *FGrHist* 70F116.

In conformità con il risultato raggiunto nel I libro, la necessità cioè che la legislazione sia orientata alla virtù anziché alla guerra, la causa della rovina non viene individuata nella viltà, l'opposto del coraggio, ma principalmente nella stoltezza e nell'ignoranza (*ἀμαθία*, 688d1; 688e4; *ἄνοια*, 688e6) riguardo alle più importanti questioni umane; con ciò si conferma come la virtù più importante sia la *phronesis* (688e6). Si potrebbe pensare che si tratti di un'ignoranza tecnica su questioni etico-politiche – è infatti ignoranza *intorno* a un oggetto<sup>20</sup> –, mentre l'Ateniese la definisce, in parte inaspettatamente, come un disaccordo tra l'opinione conforme a ragione (*κατὰ λόγον δόξα*, 689a8) e il dolore e il piacere. Stoltezza (*ἄνοια*, 689b3) si ha infatti quando l'anima si oppone alle conoscenze, o alle opinioni, o alla ragione. E si tratta non semplicemente dell'ignoranza, ma dell'ignoranza estrema (*ἐσχάτη*, 689a9) da un punto di vista qualitativo, della più grande (*μεγίστη*, *ibid.*) da un punto di vista quantitativo, perché è propria della parte maggiore dell'anima, essendo la componente che prova piacere e dolore il corrispettivo della massa nella città<sup>21</sup>. Ciò non esclude la possibilità di un'ignoranza "tecnica" relativa a un oggetto, ma nella forma qui descritta il fatto che si tratti di un'opposizione a conoscenze evidentemente ritenute corrette implica che la componente razionale dell'anima sia nel giusto. Si tratta dunque di una ripresa e di una precisazione della concezione esposta in precedenza, che identificava la corretta educazione (653b-c) nell'accordo (*συμφωνία*) tra il *logos* e le passioni; in quel frangente tale condizione veniva a coincidere con la virtù nella sua totalità (*σύμπασα ἀρετή*, 653b6), a sua volta già identificata nel I libro con la *phronesis* e il *nous* egemone (631c5; 631d5). La *phronesis*, dunque, non è solo conoscenza, ma il fatto stesso che sia essa a dominare nell'anima<sup>22</sup>. Il conflitto interno all'anima e la determinazione della virtù come guida assunta dalla parte razionale erano già stati anticipati nell'idea dell'«essere migliore di sé» (626e ss.) e nell'immagine della marionetta, ma la novità sostanziale è ora costituita dall'esplicita definizione della disarmonia

20. Per l'ignoranza tecnica o di fatti è generalmente usato il termine *ἄγνοια* (771e2; 816e5; 819d2; 902a7).

21. Già nel *Protagora* (357e) la *μεγίστη ἀμαθία* viene fatta consistere nell'essere inferiori al piacere; anche in questo caso è visibile una continuità.

22. Cfr. *infra*, PAR. 10.6. Il duplice aspetto della *phronesis* – a) sapere riferito a un oggetto, con un preciso contenuto; b) armonia tra le parti – può corrispondere in ultima analisi alla distinzione tra pratico e teoretico: perché si possa agire efficacemente sul piano pratico quello che si desidera deve essere in armonia con ciò che è indicato dalla *phronesis* a livello intellettuale; essa è, per così dire, una delle parti contraenti e al contempo la loro armonia complessiva. Il motivo permane in parte in Aristotele (*Eth. Nic.* 1139a22-31).

interna in termini di ignoranza. Va inoltre notato che è ancora operante l'analogia, stabilita nella *Repubblica*, tra la parte inferiore dell'anima e il cetto popolare (i πολλοὶ καὶ φαῦλοι, *resp.* 431c10-d1), insieme all'idea della prevalenza della parte appetitiva (πλείστον τῆς ψυχῆς, *resp.* 442a6)<sup>23</sup>.

## 3.7

## Intermezzo: gli assiomi relativi al governare

In questo punto del III libro (690a1-d5) figura un intermezzo riguardante gli assiomi relativi al governare e all'essere governati, considerati validi sia nelle città, grandi o piccole, sia nelle case-famiglia (οἰκία). Si tratta di principi e criteri generalmente condivisi su chi debba comandare e chi obbedire, e chi possa avanzare pretese in tal senso, introdotti dall'Ateniese in quanto permettono di comprendere la fonte dell'errore dei governanti che è stato causa di rovina – nel caso specifico, l'errore compiuto dai sovrani di Argo e Messene, che ha avuto conseguenze negative sulla potenza dei Greci tutti –, ma aiutano anche a capire perché alcune costituzioni abbiano funzionato bene e raggiunto il loro scopo.

L'elenco ha inizialmente carattere descrittivo, non normativo, dal momento che, dopo aver enucleato i differenti principi, tra alcuni di essi l'Ateniese individua una contrarietà *per natura* (πεφυκότα πρὸς ἀλλήλα ἐναντίως, 690d2-3); contrarietà che è fonte di quella *stasis* già individuata come il male maggiore che il legislatore deve curare. Al contempo l'individuazione di questi assiomi chiarisce la loro natura di presupposto indispensabile di cui il legislatore deve avere conoscenza, visto che l'Ateniese irride in questo frangente chi istituisce leggi con eccessiva facilità, evidentemente per ignoranza di questi principi.

Rispetto ad alcuni di questi assiomi viene espressa già in fase di elencazione una valutazione positiva, implicita nel verbo che esprime un dover essere, mentre altri vengono semplicemente esposti; in apparenza nessuno viene in prima istanza criticato o rifiutato. Eccone l'elenco:

1. i genitori governano (correttamente) sui figli;
2. i nobili (γενναῖοι) sui non-nobili;
3. i più anziani devono governare, i più giovani essere governati;
4. i padroni governare, gli schiavi essere governati;
5. il più forte (κρείττων) governa, il più debole (ἥττων) viene governato;

23. Cfr. Saunders (1962).

6. il saggio (φρονούντα) deve governare, chi non sa (ἀνεπιστήμονα) deve essere governato;
7. chi ha sorte favorevole (λαχών) deve governare, chi ha sorte avversa (δυσκληρών) deve essere governato (ciò è definito «giustissimo»).

Dall'elenco emerge una sostanziale indistinzione tra comunità più ristrette e più ampie, tra *oikos* e *polis*, quanto alle modalità del governare e ai soggetti a ciò titolati. L'idea sottostante, tipica di Platone, è che la medesima persona, in quanto il sapere competente è unico e universale, sia adatta al governo in qualsivoglia struttura<sup>24</sup>.

Manca tra gli assiomi quello che vede governare il più ricco; criterio, questo, di fatto vigente in molte città (cfr. 715b), caratteristico dell'oligarchia (*resp.* 550c ss.). Il sesto assioma è definito il più importante, il settimo il più giusto. Dal complesso dei dialoghi, ma anche dalle stesse *Leggi*, è chiaro che Platone condivide, a certe condizioni, tutti gli assiomi, tranne il quinto, che corrisponde alla definizione di giustizia data da Trasimaco nella *Repubblica*. Il secondo può essere valido con restrizioni, in base a come si intenda la nobiltà, se in senso morale o sociale; viene infatti valutato positivamente a proposito della diarchia spartana, ma rifiutato in seguito come principio generale se inteso nel senso dell'appartenenza a un *genos* (715c). Il quarto è dichiarato necessario nel VI libro (777b-778a), salvo definire la corretta forma del dominio da parte del padrone. Il settimo trova il suo senso in relazione alla pratica del sorteggio, che nelle *Leggi* è applicata sia nella forma pura (ad es. in relazione al sorteggio dei lotti, 741b), sia, più spesso, nella modalità di un'elezione preventiva di una rosa di candidati da cui sorteggiare (*infra*, PARR. 4.4; 4.4.3).

La maggiore problematicità si riscontra nel rapporto tra il quinto e il sesto assioma. Apparentemente l'Ateniense approva il quinto, dichiarandolo, con a supporto una citazione di Pindaro, la forma più diffusa tra i viventi e conforme a natura; ma poi, contrapponendo ad esso il sesto, proprio in polemica con Pindaro – non a caso usato nel *Gorgia* da Callicle a sostegno della propria posizione (cfr. *Gorg.* 484b) –, mostra dove si annida la contraddizione di cui è parola subito dopo: l'evidente differenza tra l'essere più forte e l'essere saggio, e tra l'essere governato e l'essere ignorante, rende i due assiomi incompatibili, e dunque il fatto che sia la prevalenza del più saggio ad essere conforme a natura toglie valore alla tesi per cui secondo natura è la legge del più forte. L'ambiguo rapporto tra le nozioni di più forte e migliore era già stato indicato allusivamente nel I libro (627b1-2), quando l'Ateniense aveva espresso dubbi circa il fatto che il peggiore potesse essere più forte (κρείττον) del migliore,

24. Idea che sarà criticata da Aristotele, cfr. *Pol.* 1252a; Schütrumpf (1991, pp. 175-82).

lasciando subito cadere la questione perché troppo grande da trattare in quel frangente. Dal momento che, se si intendono gli assiomi in senso prescrittivo, la presenza del quinto rappresenta un elemento di disturbo<sup>25</sup>, si può pensare che, considerato il dubbio espresso nel I libro, l'assioma possa essere condiviso da Platone previa interpretazione di *κρείττων* nel senso del migliore in generale, e non semplicemente del più forte in senso callicleo-trasimacheo<sup>26</sup>. Di fatto, però, un successivo richiamo a questa citazione di Pindaro (715a) rivela che il dominio del *κρείττων* è inteso nel senso della sopraffazione violenta ad opera di chi ha preso il potere.

Sembra assente nella lista degli assiomi quella che risulta essere la dottrina cardinale delle *Leggi*: che cioè a governare debba essere la legge, e a obbedire i cittadini. Per questo motivo va sottolineato che nell'enunciazione del sesto assioma viene proclamata, insensibilmente, la sua coincidenza con il dominio della legge:

ATEN. «eppure questo, sapientissimo Pindaro, io almeno non direi proprio che viene ad essere *contro natura*, ma *secondo natura*; intendo il governo della legge, per sua natura esercitato su soggetti consenzienti, e non violento» (690c1-3).

Non essendo immediatamente conseguente che il dominio esercitato dal più sapiente sia anche accettato di buon grado, né che l'accettazione volontaria dei sudditi abbia luogo solo nei confronti di governanti saggi, si deve vedere all'opera, nella concezione della *phronesis* che governa, l'idea poco prima esposta, che cioè essa consista nell'armonia e nella consonanza interna più che nella virtù intellettuale della parte dirigente.

L'introduzione degli assiomi rivela la sua portata euristica nel corso dell'indagine storica, come sottofondo alla spiegazione del perché la costituzione spartana si sia salvata, mentre le altre si siano corrotte, nonché alla proposta di una mistione di autorità e libertà quale forma costituzionale migliore.

### 3.8

#### Una fonte di salvezza: la costituzione mista

L'errore dei sovrani di Argo e Messene è individuato nella disarmonia (*διαφωνία*, 691a5), precisata tuttavia, sul piano degli eventi storici – con un apparente sfasamento rispetto alla concezione esposta –, come incoerenza

25. Schöpsdau (1994, p. 419).

26. Cfr. 917a4: *κρείττους οἱ ἀμείνους τῶν χειρόνων*.

tra il giuramento prestato, che non fu da loro rispettato, e il comportamento tenuto di fatto (691a3-8). Questa disarmonia è comunque definita nei termini dell'ignoranza (691a5-7), e la causa della rovina è costituita ancora una volta dalla *pleonexia* rispetto alle leggi vigenti (*πλεονεκτεῖν τῶν τεθέντων νόμων*, 691a4), che da quanto detto a 692b – che cioè con Temeno e Cresfonte i giuramenti non bastarono per tenere a freno una giovane anima da cui scaturì la tirannia – si evince aver causato una trasformazione in tirannide. Il nesso tra *pleonexia*, ignoranza e disarmonia si spiega in riferimento all'idea che il desiderio in eccesso costituisce una forma di ignoranza in quanto dominio della componente inferiore dell'anima, sede del relativo desiderio legato al piacere, secondo la concezione dell'ignoranza (*amathia*) appena esposta. La *diaphonia* dei sovrani dorici tra parola e azione può rientrare in questa concezione, evitando il sospetto di una semplice omonimia, se la si interpreta come un conflitto tra la ragione, che si esprime nel giuramento prestato, evidentemente ritenuto giusto, e l'insorto desiderio di potere, che ha portato alla tirannide.

Nell'analisi degli errori compiuti dai sovrani di Argo e Messene trovano applicazione gli assiomi (*παρὰ ταῦτα ἀμαρτόντες*, 690d6). L'Ateniese non precisa espressamente quali siano quelli da loro infranti; è però piuttosto evidente che, avendo agito con stoltezza, essi hanno violato il sesto assioma (691a) e, avendo prevaricato, hanno agito in conformità del quinto; poiché di questa stoltezza si parla in relazione a un'anima giovane e non sottoposta a rendere conto (*νέα καὶ ἀνυπέυθυνος*, 691c7-d1), anche il terzo assioma risulta disatteso<sup>27</sup>.

In parallelo con le ragioni della rovina, si analizzano i motivi per cui Sparta, all'opposto, si conservò. Viene qui fornita un'analisi più precisa di aspetti costituzionali, a partire dalla quale è tradizionalmente invalsa la caratterizzazione della forma spartana come costituzione "mista".

Se nell'analisi condotta dall'Ateniese si ricercano i motivi di una caratterizzazione in questo senso, vanno sottolineati alcuni indicatori linguistici: si dice che un uomo (Licurgo) in cui la natura umana era mescolata (*μειγμένη*, 691e2) a quella divina mescolò (*μείγνυσιν*, 691e3), nell'istituire la gerusia, la saggia potenza dell'elemento anziano con il vigore sfrontato della nobiltà e così temperò il potere «incandescente» (*φλεγμαινοῦσα*, 691e3, come la città lussuosa di *resp.* 372e) dei sovrani, decretando l'identico valore di voto dei due organi. Non è forse un caso che una natura "mista" di umano e divino realizzi una mistione salvifica.

27. Cfr. Schöpsdau (1994, pp. 423-4).

Il punto essenziale di questa misura è dunque l'equilibrio dei poteri (si direbbe oggi un sistema di "controlli e contrappesi"), che comunque mantiene la forma costituzionale della regalità, sia pur controllata<sup>28</sup>. Peraltro, da come descritto, il sistema di controllo non sembra valere reciprocamente tra i vari organi, ma serve solo a limitare il potere dei re, considerato che il mutamento politico significativo viene per Platone sempre dall'alto, dunque dai detentori del potere; la presenza di più organi decisionali garantisce in ogni caso che nessuna carica (*ἀρχή*) possa eccedere i suoi limiti, secondo una ben precisa indicazione: non si devono istituire poteri troppo grandi e non mescolati (*οὐ δεῖ μεγάλας ἀρχὰς οὐδ' ἀμείκτους νομοθετεῖν*, 693b2-3).

Ancor prima di Licurgo, l'istituto spartano della diarchia è visto come l'effetto della cura di un dio che ha applicato il principio della misura (691d-e). Ugualmente positivo l'eforato, se è vero che chi lo introdusse è definito il terzo salvatore (692a3; Teopompo?) e che esso funzionò da freno alle pulsioni negative del potere, immettendovi la potenza della sorte. L'idea di fondo è che i poteri debbano essere misurati e non troppo grandi, affinché uno stato possa essere libero, assennato e concorde in sé stesso. Il principio guida risiede dunque nell'assicurare la giusta misura grazie a una giusta mistura, che in questo caso si dice essere stata causa di salvezza non solo per Sparta, ma anche per il resto della Grecia. Si può poi evincere dal testo che l'elogio della costituzione spartana delle origini ha a che fare con la realizzazione di alcuni degli assiomi relativi al governo enunciati in precedenza: i sovrani soddisfano il secondo (nobiltà, cfr. *γενναίους*, 690a6 e *ῥώμη κατὰ γένος*, forza che deriva dalla schiatta, 692a1), la gerusia, evidentemente, il terzo (anziani, 690a6-7), l'eforato il settimo (la sorte, cfr. *κληρωτῆ δύναμις*, 692a6). Ma soprattutto, tenendo presente l'idea che l'ignoranza, errore supremo, consiste nella disarmonia interna, l'armonia tra le componenti costituzionali garantita a Sparta equivale – a prescindere dalla presenza della virtù intellettuale nei singoli poteri – alla *phronesis*, e dunque alla realizzazione del sesto assioma, il più importante<sup>29</sup>.

Se è pur vero che il senso della mistione sembra consistere prima di tutto nel suo essere una misura temperata del potere, e che la costituzione spartana così descritta rimane comunque ascrivibile al genere della regalità (*σύμμεικτος βασιλεία*, 692a7), l'idea di una costituzione definibile come

28. Cfr. un parallelo preciso in Plato *Ep.* VIII 354b-c: il freno dell'eforato alla tiranide, introdotto da Licurgo, ha salvato la regalità; la legge fu signora degli uomini e non viceversa.

29. Schöpsdau (1994, p. 429).

mista in riferimento alla mescolanza di diverse forme di governo è però implicita quando nel IV libro Megillo, in risposta alla domanda dell'Ateniese su quale sia il tipo di *politeia* vigente nella sua città, non sa rispondere in maniera definita:

«mi sembra infatti somigliare a una tirannide [...] e talvolta mi sembra essere la più democratica di tutte le città. Ma d'altronde, dire che non è un'aristocrazia è totalmente assurdo, e inoltre in essa v'è una regalità a vita, che è detta la più antica di tutte» (712d4-e2).

I tre poteri di Sparta sono senz'altro riconducibili a forme costituzionali: i re alla monarchia, i geronti all'oligarchia o aristocrazia, gli efori alla democrazia, dal momento che l'eforato introdotto da Licurgo è detto essere prossimo a un potere assegnato per sorteggio, procedura tipica della democrazia<sup>30</sup>.

Nella concezione platonica di una mistura equilibrata si fondono così, in definitiva, l'idea di una mescolanza di forme costituzionali e quella di un temperamento del potere tramite un controllo degli organi di governo, volto a realizzare la giusta misura. Non ci si può del resto attendere che in un periodo storico in cui il problema della divisione dei poteri è ancora di là da venire – salvo la distinzione posta nelle *Leggi* tra governanti (esecutivo) e legislatori (legislativo) – i confini tra una costituzione mista in senso tecnico e un sistema politico basato sul controllo (reciproco o meno) di organi distinti siano ben definiti. Sembra comunque che il punto ritenuto da Platone più importante sia il secondo, in linea di principio realizzabile anche in una costituzione tecnicamente non mista. In riferimento al primo aspetto e in termini più generali, l'autentica costituzione mista preferita da Platone si rivelerà essere quella tra monarchia e democrazia<sup>31</sup>.

Le tesi enunciate in astratto vengono verificate storicamente, con particolare riferimento alle guerre persiane. Secondo la ricostruzione fornita dall'Ateniese, fra le tre città doriche solo Sparta difese la Grecia dall'assalto persiano, salvandola insieme agli Ateniesi ed evitandone la schiavitù incombente. Argo non partecipò alla difesa e Messene fu addirittura d'im-

30. Aristotele (*Pol.* 1265b33-1266a1) menziona la posizione di alcuni, non meglio identificati, i quali ritenevano la costituzione mista la migliore di tutte le costituzioni e lodavano nella costituzione spartana una mescolanza di monarchia (i re), oligarchia (la gerusia), democrazia (gli efori, perché eletti tra i membri del popolo).

31. Nel VI libro (756e9-10) l'Ateniese descrive la procedura prevista per l'elezione del consiglio (bulè) come intermedia tra democrazia e monarchia; *infra*, PAR. 4.4.3.

pedimento all'intervento di Sparta, portandole guerra e causando il ritardo degli spartani, giunti fuori tempo alla battaglia di Maratona (698e)<sup>32</sup>. L'Ate-niese fa consistere l'errore storico compiuto, che alimentò il disprezzo verso i Greci da parte dei Persiani, gonfiandone l'audacia, nel non aver temperato i poteri, facendone da tre uno (μετριάσαι τὰς ἀρχὰς καὶ μίαν ἐκ τριῶν ποιῆσαι, 692c4). Il passaggio è ambiguo, e potrebbe alludere, nell'espressione «fare una di tre», alla mistione propria della costituzione spartana tra re, geronti, efori; considerato però che l'audacia indotta nei Persiani deve derivare piuttosto dalla mancanza di unità delle *poleis* greche, sembra più probabile un'allusione al fatto che le tre monarchie non raggiunsero unità d'intenti, evidentemente perché due dei tre governanti (quelli di Argo e Messene) guardarono ai loro interessi personali e non al bene comune<sup>33</sup>. Se è così, il temperamento delle cariche di governo ha a che fare, più che con forme costituzionali particolari – possibilmente riconducibili, come nel caso degli istituti spartani, a democrazia, monarchia, oligarchia –, con l'idea di una necessaria limitazione del potere, in chiunque lo detenga. La mistione che Platone ha in mente consiste dunque in primo luogo in un equilibrio delle componenti, in una giusta misura che solo accidentalmente ha a che fare con una specie particolare di *politeia* – l'uomo regale del *Politico* o il gruppo dei filosofi guardiani nella *Repubblica*, almeno nella fase precedente la decadenza, realizzano la giusta misura e non hanno bisogno di organi di controllo. Detto altrimenti, la costituzione mista risulta essere la soluzione preferibile nel contesto di una considerazione realistica, consapevole della difficoltà che un singolo o un gruppo ristretto si attenga alla giusta misura senza superare i limiti.

Anche nelle successive analisi si rivela come l'interesse di Platone sia rivolto non tanto alle forme costituzionali in quanto tali, con intento classificatorio, ma ai principi basilari di autorità, incarnato nella monarchia, e libertà, tipico della democrazia<sup>34</sup>. Né vi sono elementi strettamente monarchici a Magnesia. Non a caso Aristotele critica Platone (*Pol.* 1266a5-28) perché la sua idea di costituzione mista risulta dalla mescolanza di due sole forme costituzionali<sup>35</sup>. Già nella *Repubblica*, del resto, l'analisi delle forme

32. Così anche nel *Menesseno* (240c-d). La notizia di una guerra messenica nel 490 a.C. non è altrimenti testimoniata e rimane storicamente dubbia. È probabile che Platone faccia uso di una fonte filospartana intesa a giustificare il ritardo; cfr. l'esauriente discussione in Schöpsdau (1994, pp. 441-4).

33. Cfr. Plato *Ep.* VIII 354a-c: i re di Argo e Messene si erano trasformati in tiranni.

34. Cfr. Stalley (1983, p. 120); Trampedach (1994, pp. 243-4).

35. Su questo punto cfr. Simpson (2003), con ulteriore letteratura.

costituzionali condotta nell'VIII e nel IX libro mirava, più che a individuare specifici meccanismi tecnici, a descrivere una fenomenologia della vita dell'uomo e della città, di tipi caratteriali umani e condizioni interne dell'anima, in base al principio per cui la città costituisce un prolungamento dell'individuo.

Nel ribadire che i poteri debbono essere temperati e non troppo grandi, l'Ateniese precisa ancora meglio il compito del legislatore:

«Bisogna pensare una cosa del genere, che una città deve essere libera (ἐλευθέραν), assennata (ἔμφρονα) e amica a sé stessa (ἑαυτῇ φίλην) e che il legislatore deve legiferare mirando a questo (693b3-5) [...] ma si deve considerare che quando diciamo che bisogna mirare all'essere temperanti (σωφρονεῖν), o alla saggezza (φρόνησιν), o all'amicizia (φιλίαν), questo scopo non è diverso, ma è lo stesso, e non ci confonda il fatto che possono venire ad esserci molte altre parole simili» (693c1-5).

Dato parzialmente nuovo è che l'Ateniese, rispondendo con ciò in maniera più precisa alla domanda fondamentale dei libri I e II, individua come scopo della legislazione (πρὸς ταῦτα βλέποντα, 693b4-5) libertà, assennatezza e amicizia, che da questo momento in poi formeranno una triade inscindibile<sup>36</sup>. Tutte e tre hanno già fatto via via a vario titolo la loro comparsa; la *philia* richiama l'armonia interna più volte auspicata, e può in questo senso rappresentare l'analogo della giustizia. Delle virtù "cardinali" manca solo il coraggio, e tutto ciò conferma la tesi argomentata in precedenza, secondo cui la legislazione deve essere orientata alla totalità delle virtù, mentre quella che mira unicamente al coraggio considerato in isolamento, già retrocesso in ultima posizione, è la più sbagliata. In questo senso va letta la notazione che i Dori, pur avendo vinto varie battaglie di terra e di mare, si difesero in modo vergognoso (692d); ciò implica che, pur nel loro errore di fondo, essi devono avere avuto quel coraggio che Clinia e Megillo individuavano come virtù principale, e che qui non viene considerato positivamente. Il comportamento *anche* coraggioso di una città sarà assicurato, in ogni caso e soprattutto, dal possesso delle altre virtù (*infra*).

Nuova è invece l'idea dell'ἐλευθερία in relazione alla polis intera. La precisazione che, a fronte di nomi talvolta diversi, lo scopo è sempre il medesimo, se da un lato sembra semplicemente ribadire l'idea dell'unità dell'*arete*, dall'altro serve forse proprio a giustificare questa nuova aggiunta, anticipando la stretta connessione dell'ἐλευθερία con le altre virtù. Nel

36. Cfr. 693c-e; 694b; 701d.

seguito, a partire da 693d2, si inaugura un'analisi più strettamente legata alle forme di costituzioni esistenti, e ciò ha la sua motivazione nel fatto che lo scopo descritto trova la sua realizzazione grazie a un temperamento di monarchia e democrazia.

Due sono dunque le madri delle costituzioni, da cui tutte le altre sono nate, la monarchia e la democrazia, che hanno trovato la loro realizzazione apicale, il loro culmine (ἄκρον, 693d5) rispettivamente presso i Persiani e presso i Greci. La costituzione migliore dovrà risultare da entrambe, se dovranno esserci libertà (ἐλευθερία, 693d8) e amicizia accompagnata da saggezza (φιλία μετὰ φρονήσεως, 693e1). Se non partecipa di entrambe queste forme una città non potrà mai essere ben governata.

## 3.9

## Libertà e autorità: Grecia e Persia

La nozione che viene in primo piano è dunque quella di giusta misura (τὸ μέτριο, 693e6) nella mistione di due forme di governo. L'Ateniense riconosce che la costituzione laconica e quella cretese realizzano più di altre, in particolare di quella ateniese e di quella persiana dei suoi tempi, in passato anch'esse più misurate, la giusta misura in questo senso. Si tratta però di capire quale sia l'elemento caratteristico delle due forme che entra a costituire la mescolanza. Subito dopo, quando l'analisi si volge a trovare conferme sul piano storico, si trova un chiarimento: oggetto della mescolanza sono libertà e schiavitù/asservimento, dei quali sotto Ciro si era realizzata la giusta misura (τὸ μέτριον [...] δουλείας καὶ ἐλευθερίας, 694a3-4). Godendo i Persiani, grazie ai governanti, di libertà e uguaglianza, tra di loro regnava anche amicizia concorde. Questa libertà e questa uguaglianza, non facilmente riscontrabili sul piano storico<sup>37</sup>, si misurano in primo luogo in riferimento a situazioni belliche, poiché loro conseguenza sono dette essere l'amicizia tra generali e soldati e la propensione dei soldati ad affrontare di buon grado i pericoli, che tornerà in primo piano con Dario (695d). Gli effetti principali sono dunque il coraggio, non nominato espressamente, e l'efficacia in ambito bellico. Ma questa libertà è anche quella li-

37. È possibile in questo caso un influsso della *Ciropedia* di Senofonte (cfr. I, 2, 15; 8, 1, 4; 8, 5, 24 (libertà); I, 3, 18; 2, 1, 15; 2, 1, 30; 2, 3, 16 (uguaglianza); 8, 2, 19; 8, 1, 48 ss. (*philia*). La figura di Ciro quale sovrano ideale fu al centro dell'attenzione dei Socratici. Antistene scrisse più di un'opera dal titolo *Ciro*, cfr. *SSR* V A, 84-87 Giannantonio.

bertà di parola (*παρρησία*, 694b3) che Ciro concedeva, insieme agli onori, a chi fosse saggio e capace di consigliare; il sovrano metteva in tal modo a disposizione e in comune la sua saggezza (*τοῦ φρονεῖν δύναμις*, 694b4-5) e la sua intelligenza (*νοῦ κοινωνία*, 694b6), realizzando proprio i tre ideali esposti in precedenza: *eleutheria*, *philia*, *nous*.

Per quanto riguarda la ricostruzione storica si ricava nel complesso l'impressione che si tratti di un'esposizione costruita a tavolino da Platone. Vengono in primo piano, nel discorso, elementi costitutivi della democrazia, l'uguaglianza e la libertà, quest'ultima intesa sia come l'opposto di un comando dispotico, nel caso delle truppe, sia come libertà di parola. Sotto questo profilo la libertà è con chiarezza l'elemento caratteristico della democrazia. Non si spiega invece in cosa precisamente consistesse la *δουλεία*; essa sembra manifestarsi nell'asservimento, che si deduce essere volontario, dei soldati e dei sudditi ai generali e al sovrano, cioè nel riconoscimento di buon grado della loro autorità; certo è che essa rappresenta l'elemento caratteristico della monarchia. Se nella propaganda ateniese dell'epoca è assai diffusa la contrapposizione tra la libertà, tipicamente greca, e la schiavitù, tipicamente persiana (del resto confermata anche dall'Ateniese, cfr. 699e), qui la *δουλεία* è vista nel suo aspetto positivo di riconoscimento dell'autorità, dunque di sottomissione alla legge, che caratterizza anche (*infra*, 698a-b) l'antica costituzione attica<sup>38</sup>.

Secondo una lettura differente<sup>39</sup>, fermo restando che libertà e uguaglianza (e *philia*) sono tipiche della democrazia, il principio caratteristico della monarchia sarebbe costituito dall'intelligenza e dalla saggezza (*phronesis*): la *δύναμις τοῦ φρονεῖν* è infatti la capacità peculiare di Ciro, che mettendola in comune realizza il fine della legislazione precedentemente indicato, *ἐλευθερία, φιλία, νοῦ κοινωνία* (694b6). A questa conclusione può spingere anche 693d8-e1, dove si dichiara la necessità della compresenza sia di monarchia sia di democrazia se dovranno esserci *ἐλευθερία [...] καὶ φιλία μετὰ φρονήσεως*; si ha dunque l'impressione che l'*eleutheria* e la *philia* corrispondano alla democrazia, la *phronesis* alla monarchia. Tuttavia, se è vero che un monarca come Ciro può rappresentare l'incarnazione della saggezza, nulla dice che quest'ultima sia la caratteristica tipica della monarchia, e nel secondo passo citato non si è autorizzati a scindere *ἐλευθερία [...] καὶ*

38. La declinazione in positivo della *δουλεία* è in Platone sempre connessa alla legge (Schöpsdau, 1994, p. 492) o alla divinità; cfr. l'arte del servire gli dei (*ὑπηρευτική*) nell'*Eutifrone* (13d ss.).

39. Krämer (1959, p. 208); Aalders (1968, p. 43); cfr. anche Lisi (1985, pp. 250-4); contrario Schöpsdau (1994, p. 453): il principio opposto alla libertà, il principio monarchico, non è la *phronesis*, ma la *δουλεία*.

φιλία da μετὰ φρονήσεως, associando le prime alla democrazia e la seconda alla monarchia, poiché si tratta dei tre scopi unitariamente realizzati dalla corretta mistione tra le due forme.

Anche in questo caso, pur essendo in questione una mistione tra monarchia e democrazia, si tratta non soltanto delle forme costituzionali e delle relative modalità di governo, ma anche e soprattutto dei principi che esse incarnano agli occhi di Platone; a proposito della monarchia persiana nella sua migliore realizzazione non si parla di costituzione mista, come poi nemmeno nella democrazia ateniese al suo apice. L'atteggiamento "democratico" di Ciro è una sua disposizione caratteriale rimessa al suo arbitrio; non ci sono organi tipici della democrazia cui spetti un esercizio di controllo sul potere, come avviene invece nella costituzione spartana.

Già con Ciro sono però poste le premesse perché l'equilibrio si rompa (694c5-e5). Perennemente impegnato in guerra, egli non si occupò in maniera adeguata dell'educazione dei figli<sup>40</sup>, delegandola a donne ed eunuchi. Queste li allevarono senza mai proibire loro nulla e costringendo tutti a lodare qualunque cosa essi dicessero o facessero.

La pseudoeducazione descritta è quella costantemente riprovata da Platone<sup>41</sup>, basata sul *laissez-faire* ciò che si vuole e adulatoria. Vengono così ribadite l'importanza di una corretta *paideia* e la critica di un principio tipicamente democratico deplorato da Platone, che lo interpreta come licenza incondizionata; si mette inoltre in guardia dai pericoli di un *habitus* orientato unicamente alla guerra, che porta inevitabilmente a trascurare l'educazione. Il nodo cruciale del passaggio è la perdita di misura nella libertà, ora divenuta eccessiva. Il contrasto che si delinea è quello tra l'austera durezza dei Persiani, pastori (nota bene, come i primi sopravvissuti al diluvio) solo per necessità indotti alla guerra (εἰ στρατεύεσθαι δέοι, 695a5) e la mollezza e il lusso dei Medi, la τρυφή con-

40. Παιδείας δὲ ὀρθῆς οὐκ ἤφθαι τὸ παράπαν, 694c6-7. Già Ateneo (504e-505a) intende οὐκ ἤφθαι nel senso che Ciro non ricevette un'educazione corretta (così varie traduzioni); in questo modo è però difficile capire come avrebbe potuto divenire saggio. Si deve piuttosto intendere che Ciro non dedicò adeguata attenzione all'educazione; subito dopo, infatti, è spiegato che il suo errore consisté nell'aver delegato ad altri l'educazione dei figli. È possibile che qui si tratti di una polemica contro la *Ciropedia*, in cui Ciro dichiara di avere educato i suoi figli secondo la stessa educazione da lui ricevuta (Schöpsdau, 1994, p. 464). Sul tema della trascuratezza dell'educazione dei figli da parte dei politici cfr. Plato *Lach.* 179c-d; 180b; *Prot.* 319e-320b; *Meno* 93b-94e.

41. Cfr. già Plato *Lys.* 207d-210c.

tinuamente osteggiata da Platone<sup>42</sup>. Con i figli di Ciro, dunque (Cambise e Smerdi, il secondo non citato espressamente), accadde che uno uccise l'altro, poi, impazzito per ubriachezza e mancanza di educazione, fu spodestato dai Medi (Dario e i sei) e dal cosiddetto "eunuco" Gomata (694c5-695b8)<sup>43</sup>.

Elementi democratici caratterizzano ancora l'azione di governo di Dario, il quale, allevato secondo un'educazione non lussuosa, divise il potere, fissò leggi e introdusse una certa uguaglianza per mezzo di un tributo, realizzando nei Persiani *philia* e senso della comunità (695c6-d6).

Da notare che grazie alla benevolenza in tal modo realizzata nell'esercito furono conquistati altri territori (695d4-6), così come sotto Ciro il legame profondo tra strateghi e soldati aveva esteso il dominio su altri popoli (694a4-5); in questo modo si segnala ulteriormente che la virtù dispiegata in guerra è la conseguenza di altre virtù più importanti. L'eccesso di dispotismo, che compromette la concordia e lo spirito comunitario, costringe invece a ricorrere ai mercenari, poiché i popoli sottomessi non hanno alcun desiderio o zelo di combattere (697d-e); quei mercenari che già nel I libro erano stati descritti come carenti di tutte le virtù, pur essendo capaci di combattere. Anche nella gestione della guerra, dunque, sia pur respinta come fine della legislazione, risulta decisivo l'orientamento alla virtù nel suo complesso prima che al coraggio<sup>44</sup>.

Dopo Dario, però, Serse ricadde nell'educazione lussuosa, andando incontro alla medesima sorte di Cambise<sup>45</sup>. Qui l'accento è posto sugli effetti necessariamente deleteri che sulla virtù hanno la ricchezza e la tirannide (695d6-696a1). In una successiva ricapitolazione (697c5 ss.) acquista rilievo la polarità di libertà e dispotismo: la corruzione dei Persiani derivò dall'eliminazione della libertà, che fu sottratta al popolo, mentre furono sviluppati in eccesso l'elemento dispotico e la schiavitù; con ciò andò in rovina lo spirito amicale e comunitario. Sull'altro versante, l'osservazione congiunta della costituzione attica e delle vicende

42. Ciò ricorda i ruvidi guerrieri della *Repubblica* (422a-d), «cani duri», facilmente vittoriosi contro quelli («pecore molli») di una città ricca. Anche qui si è visto un influsso della *Ciropedia* (Schöpsdau, 1994, p. 469).

43. Cfr. Herod. III 61 ss.

44. Va ricordato che all'epoca di composizione delle *Leggi* l'egemonia militare spartana era giunta al termine, e Sparta non rappresentava più un modello neppure da questo punto di vista.

45. L'immagine negativa di Serse è ampiamente diffusa nella tradizione greca; luoghi da Erodoto, Isocrate, Demostene in Schöpsdau (1994, p. 477; 2013, p. 81, n. 22).

storiche ateniesi durante le guerre persiane offre esempi di come la completa libertà rispetto all'autorità dei governanti possa sortire effetti ancora peggiori.

Dell'antica costituzione attica (πολιτεία [...] παλαιά, 698b4-5) a carattere timocratico, basata sulle quattro classi di censo (risalenti a Solone), non vengono messi in rilievo, in questo frangente, elementi democratici<sup>46</sup>, mentre l'accento cade sull'elemento (monarchico) dell'autorità, in connessione con il pudore; qui autorità significa infatti, come nella precedente analisi della monarchia persiana sotto Ciro, sottomissione alla legge (δουλεύοντες τοῖς νόμοις, 698b6) dovuta alla presenza di un pudore che è padrone (δεσποτῆς [...] αἰδώς, b5-6).

ATEN. «La grandezza di quella spedizione per terra e per mare, incutendoci una paura senza via d'uscita (φόβον ἄπορον), fece sì che ci assoggettassimo a una schiavitù (δουλεία) ancora maggiore nei confronti dei governanti e delle leggi, e per tutte queste ragioni sopravvenne in noi un forte senso di amicizia (φιλία) reciproca» (698b7-c3).

Torna qui in gioco la concezione del pudore come paura della vergogna sviluppata nei primi due libri. La paura è in effetti l'elemento ossessivamente dominante del racconto, il collante che tenne insieme i Greci e permise loro di opporsi all'ingente forza persiana; è questo un tratto che differenzia la ricostruzione degli eventi data da Platone rispetto ad altre fonti, quali Erodoto, Tucideide, Lisia<sup>47</sup>.

Secondo il racconto dell'Ateniese, la potenza dell'esercito persiano provocò una paura senza via d'uscita che cementò la *philia*; Dati inviò agli Ateniesi un messaggio terrificante (λόγον φοβερόν, 698d2-3); la notizia sbigottì (ἐξέπληγτην, 698d7) i Greci; la paura delle leggi (φόβος ἐκ τῶν νόμων, 699c2) suscitò la *philia* reciproca; gli Ateniesi pensavano che non ci fosse per loro alcuna salvezza, né per terra né per mare (699a-b); il timore (δέος) si impadronì anche del vile, solitamente ἄφοβος (699c5-6; il paradosso del vile privo di paura è evidente), che solo per questo cooperò alla difesa delle cose più importanti. La percezione di un'assenza di vie di salvezza è sottolineata dal ripetersi di termini quali ἄπορος e ἀπορία (699b2, b4, b5). Più avanti (782e-

46. Faticosamente deducibili (cfr. Schöpsdau, 1994, pp. 487-90) dalla connessione tra le quattro classi di censo e la *philia*, sviluppata nel V libro (744a-d), e in questo caso tendenti piuttosto a una caratterizzazione in senso aristocratico dell'antica democrazia attica (cfr. Plato *Menex.* 238d).

47. Schöpsdau (1994, pp. 492-3).

783a) la paura – insieme alla legge e al discorso vero – verrà detta essere uno dei tre maggiori rimedi alle malattie costituite da un erroneo orientamento dei tre desideri fondamentali (mangiare, bere, piaceri erotici).

Vanno però distinti due tipi di paura che tendono a confondersi nella narrazione: da un lato l'ovvia paura – nel senso più immediato – suscitata dall'esercito persiano, dall'altro la paura nel senso di timore e assoggettamento all'autorità della legge, che ebbe l'effetto di promuovere la coesione interna. Va sottolineato che il secondo genere di paura è l'unico a esercitare un effettivo potere anche sull'uomo vile (*δελός*, 699c6), di cui l'Ateniese dice che altrimenti in quelle circostanze non avrebbe difeso la patria, le tombe e gli altari, cioè le cose sacre e più care. Questa paura rappresenta anche l'elemento dispotico all'interno di una costituzione in cui predomina la libertà. Nell'Atene di allora era ancora forte l'elemento dell'autorità, mescolato adeguatamente con quello della libertà, e questa mistione è ciò che assicura il successo, anche in guerra. Il popolo era infatti caratterizzato da un asservimento volontario alle leggi (700a3-5). A questo serve dunque la peculiare accentuazione da parte di Platone della componente fobica: più che il semplice coraggio o la potenza militare sono il pudore e l'assoggettamento alle leggi, che si accompagnano al timore degli dèi, l'unica via di salvezza<sup>48</sup>. Se la lode degli Ateniesi non è smaccata come nell'esagerazione ironica del *Menesseno* (*Menex.* 240a-e), si sottolinea pur sempre che con questa disposizione d'animo gli Ateniesi riuscirono a opporsi ai Persiani confidando unicamente in sé stessi e negli dèi (*εἰς αὐτοὺς μόνους [...] καὶ τοὺς θεοὺς*, 699b7-c1). Nella polarità libertà-autorità, ad Atene il piatto della bilancia inclina decisamente verso la libertà, e ciò è causato dalla mancanza di pudore, dunque dall'assenza di paura; l'asservimento alla legge nella fase iniziale è in gran parte dovuto alla normale paura per la minaccia incombente dell'esercito persiano, ma il fatto che l'Ateniese sottolinei come ciò non sarebbe bastato per indurre i cittadini alla difesa della patria fa comprendere che la paura, la cui mancanza spinge all'eccessiva licenza, è piuttosto quella legata al pudore. Il punto stabilito nei primi due libri, la connessione tra coraggio e pudore, mostra ora la sua rilevanza ai fini dell'analisi costituzionale. Al tempo stesso, un assoggettamento alla legge dovuto solo al pudore non sembra soddisfare tutti i requisiti della volontarietà, in quanto in esso persiste un elemento di eteronomia. Platone conduce pur sempre il suo ragionamento

48. Un parallelo significativo nel senso della conciliazione di timore pudorato, libertà e assoggettamento alla legge si trova in Erodoto (VII 104), dove Demarato dice a Serse che il piccolo esercito greco ha resistito al ben più imponente esercito persiano perché gli Spartani, sebbene siano liberi, temono la legge padrona più di quanto i Persiani temano Serse.

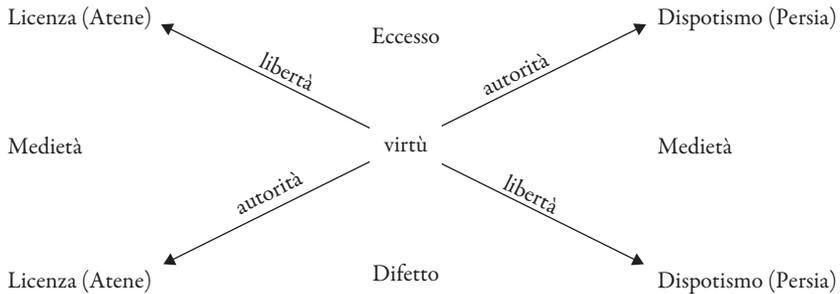
su un piano di moralità inferiore, dove il comportamento virtuoso è in gran parte indotto dall'esterno, e i suoi effetti benefici vengono misurati prevalentemente in relazione alla guerra: questo genere di virtù assicurò il dominio stabilito dai Persiani sotto Ciro su altri popoli padroni, la conquista di territori da parte di Dario, la vittoria degli Ateniesi contro i Persiani. Sul piano drammatico, la regola dialogica fa sì che l'Ateniese ragioni sempre tenendo presente il punto di vista dei suoi interlocutori e in base alla loro precedente convinzione della guerra come fine, benché essi abbiano espresso il loro consenso alle sue critiche. Il punto è che *anche* sotto quel profilo la costituzione deve mirare non al coraggio *simpliciter*, ma alla mistione di autorità e libertà, da cui discenderà il coraggio in guerra; non a caso l'Ateniese ripropone a Megillo (696b4 ss.) la questione del fine partendo dal coraggio e mettendone in luce il potenziale dannoso, se esso non è accompagnato dalla *sophrosyne*, per rafforzare poi l'idea che gli onori più grandi tributati dal legislatore spettano ai beni dell'anima, qualora in essa si trovi la suddetta virtù.

L'Ateniese ribadisce espressamente che la giusta misura (μετρίότης, 701e4) è quella tra libertà e dispotismo, incarnati rispettivamente nella costituzione ateniese e in quella persiana, che hanno portato al culmine (701e6: ἐπὶ τὸ ἄκρον) queste forme<sup>49</sup>. Entrambi i popoli, quando hanno temperato la libertà con l'autorità (gli Ateniesi nella loro opposizione alla Persia) o l'autorità con la libertà (i Persiani con Ciro e in parte con Dario), hanno goduto di effetti benefici, mentre quando hanno inclinato verso gli estremi non hanno tratto alcun giovamento da nessuno dei due elementi. L'implicazione sembra essere che in ultima analisi il fattore determinante sia la mistione equilibrata, a prescindere dalla particolare forma costituzionale: una monarchia la cui autorità è temperata appare equivalente a una democrazia la cui libertà di fondo si coniuga con l'asservimento volontario alle leggi. Il giusto mezzo può essere realizzato sia in una monarchia che in una democrazia, perché la materia rispetto a cui esso si definisce è costituita non da forme costituzionali, ma da principi regolatori della vita politica, la libertà incondizionata e l'autorità dispotica. La dottrina del giusto mezzo non è qui definita nei termini tecnici del giusto mezzo tra eccesso e difetto, quale si trova nei resoconti sugli insegnamenti non scritti di Platone e poi in Aristotele, ma si presta agevolmente a una descrizione in base alla categoria della medietà come illustrato nella FIG. 3.1<sup>50</sup>.

49. Cfr. Plato *Ep.* VIII 354e.

50. Cfr. Gaiser (1962, pp. 277-8). Sul *metron* nel III libro e in generale nelle *Leggi* cfr. Krämer (1959, pp. 194-220).

FIGURA 3.1  
Il principio della medietà



Un eccesso di autorità equivale a un difetto di libertà (dispotismo), e un eccesso di libertà a un difetto di autorità (licenza, anarchia). Da notare però che il nome spettante alla medietà è di nuovo “libertà” (individuata come fine della legislazione) e che anche la schiavitù può avere un’accezione positiva. Si tratta di uno di quei casi in cui il nome può designare sia il giusto mezzo, sia l’eccesso o il difetto. In questo senso la libertà è anche schiavitù – rispetto alla legge –, mentre la libertà eccessiva è l’opposto dell’asservimento.

Un altro aspetto importante da sottolineare nell’analisi storica condotta è che il valore degli Ateniesi viene messo espressamente in relazione con l’educazione e la pratica musicale, riprendendo tematiche già trattate. È l’ambivalenza semantica del termine *nomos* a permettere all’Atheniese l’introduzione del discorso sulla musica.

ATEN. «Secondo le antiche leggi il nostro popolo non era padrone di alcunché, ma in certo modo si asserviva volontariamente ai *nomoi*».

MEG. «A quali dici?» ATEN. «Prima di tutto a quelli della musica di allora» (700a3-7).

Uno di questi modi del canto aveva propriamente il nome di *nomos*<sup>51</sup>, secondo una connessione tra *nomos* e *ode* che molto più avanti l’Atheniese stesso definirà strana (*ἄτοπον*, 799e10), quando fisserà per legge che nessuno possa violare le norme relative al canto e alla danza. All’epoca, si dice

51. *Nomos* come canto e legge: 799e; 700b; 722d; 734c (*infra*, PAR. 9.4).

(700a7 ss.), non era consentito l'uso di una specie di melodia al posto di un'altra, e l'autorità di giudicare sulle questioni musicali era riservata ai competenti. Col tempo si è verificata una confusione generale di specie e modi musicali e la competenza è stata sostituita dal criterio del piacere, a prescindere dalla qualità di chi lo prova<sup>52</sup>. Conseguenza ne è l'illegalità (*παρανομία*, 700e5; 701a6), dovuta alla mancanza di timore della cattiva opinione di cui si gode presso chi è migliore, dunque alla spudoratezza e all'eccessiva libertà. In linea con la concezione dell'ignoranza come male supremo esposta in precedenza, la causa dell'errore è comunque di natura intellettuale (*ὕπ' ἀνοίας*, 700e1), perché la mancanza di pudore è ingenerata dalla presunzione di sapienza (*σοφίας δόξα*, 701a6): non si teme l'opinione altrui perché si crede di sapere (*ὡς εἰδότες*, 701a7). L'errore è dunque involontario (*ἄκοντες*, 700e1).

Le analisi dei libri precedenti circa l'importanza fondamentale della musica mostrano ora, sul piano dell'analisi storica, le loro ripercussioni in campo politico: l'ignoranza in questione è partita dalla musica (*ἤρξε [...] ἐκ μουσικῆς*, 701a5); dall'eccesso di libertà e dal non riconoscimento dell'autorità in campo musicale è derivato, in un crescendo, l'analogo atteggiamento nei confronti dei governanti, dei genitori, delle leggi e da ultimo verso gli dèi. La vittoria degli Ateniesi è derivata dall'asservimento alla legge, che a sua volta è posto in relazione con le pratiche musicali dell'epoca: non era lecito, allora, usare una forma di melodia in luogo di un'altra, e competenti erano i giudici, non la folla (700b7-c7; cfr. 658e6-659c7). È qui che Platone conia il fortunato termine di «teatrocrazia», subentrata al posto dell'aristocrazia (701a2-3).

In definitiva, la prospettiva che guida l'indagine di Platone non è tanto quella di un'analisi tecnica delle costituzioni nei loro meccanismi istituzionali, ma piuttosto quella di una descrizione sul piano storico di comportamenti che sono l'effetto di un sistema di leggi, volta a confermare teorie che inizialmente hanno solo carattere speculativo. La limitazione a due forme fondamentali non è, e non vuole essere, una descrizione storica esaustiva, ma è fortemente orientata verso i concetti sottesi da queste due forme, quelli di libertà e dispotismo/autorità.

A partire dal IV libro, la domanda posta dall'Ateniese circa l'effettiva utilità dell'analisi condotta, volta a stabilire quale sia il miglior governo di una città e quale la migliore vita di un privato (702a7-b3), troverà una risposta e un'applicazione concreta nel sistema legislativo.

52. Cfr. *supra*, PAR. 2.1.

## Lineamenti di una filosofia della storia

Il III libro rappresenta uno dei luoghi più significativi per ogni eventuale tentativo di ricostruzione di una filosofia della storia in Platone<sup>53</sup>. Il carattere mitico della gran parte dei luoghi dei dialoghi che offrono indicazioni in tal senso non permette una ricostruzione sistematica e coerente, ma si possono isolare alcuni motivi di fondo ricorrenti.

Uno di questi è senz'altro l'idea di un'epoca d'oro della storia dell'umanità, in cui gli uomini non si governavano da soli, ma erano sotto la tutela diretta degli dèi, come un gregge guidato da pastori, in una condizione di beatitudine. Nel IV libro delle *Leggi* (713a-714b, *infra*, PAR. 9.6) si accenna al mito di Crono, trattato più estesamente nel *Politico*, che rimanda a una fase ancora più lontana da quelle prese in esame nel III libro. L'esposizione del III libro copre un arco di tempo più limitato della storia umana, successivo al diluvio, ma comunque incalcolabile. Comprende infatti sia fasi comunque molto lontane dal presente, estese per periodi di tempo molto lunghi, sia avvenimenti storici molto recenti – l'ascesa e la decadenza dell'impero persiano e della confederazione dorica – svoltisi in periodi molto limitati. A queste due fasi così diverse fa riscontro la tensione tra una narrazione di tipo mitologico e una a carattere più strettamente storico, più vicina al tipo tucidideo, di eventi particolari. Si mescolano così avvenimenti per la ricostruzione dei quali si può contare su testimoni attendibili, e descrizioni tipico-ideali, a carattere universale e di natura congetturale, di forme storiche del vivere umano. Nella fase più antica descritta nelle *Leggi*, successiva al diluvio, gli uomini si governano già da soli, e la loro non è propriamente una condizione di beatitudine garantita dalla vicinanza del dio. In origine gli uomini non eccellevano né per la virtù né per il vizio, ma al contempo la loro situazione appare, per la sua beata ingenuità, più vicina alla prima che al suo opposto. La legge che governa l'evoluzione storica a partire da questa fase è quella di un graduale incremento simultaneo della virtù e del suo opposto. Nel corso del tempo il progresso della conoscenza legato allo sviluppo delle tecniche ricrea le condizioni per il manifestarsi del vizio; il desiderio di ricchezza smisurata, che in Platone è proprio della parte inferiore dell'anima, e che è l'origine ultima dei mali delle

53. Quanto alla ricostruzione di una filosofia della storia di Platone non sembrano superate, al momento, le analisi di Gaiser (1962, parte II, pp. 203-89).

città, trova ora modo di alimentarsi, e proprio grazie allo sviluppo di alcune delle tecniche medesime (arti del tessere *vs* arti legate ai metalli), che rappresentano altrettante forme di sapere. Il sapere agisce dunque in senso negativo, ma al contempo prende forma una virtù intellettuale impossibile alle origini. Il compimento della filosofia è possibile solo nella fase presente, in cui virtù e vizio hanno raggiunto il loro apice. Tra le varie tecniche-arti, anche quella politica emerge gradualmente nel corso della storia, evolvendosi da forme più elementari a forme più elaborate. La legislazione ne rappresenta uno dei momenti più avanzati. Nella fase primitiva dell'umanità non c'è ancora bisogno di leggi (o almeno di leggi scritte), ma questo essere al di sopra della legge è ancora una condizione ingenua, non certo ideale. Nelle fasi successive l'incremento del vizio è parallelo all'origine della legislazione, che rappresenta l'analogo dell'antica reggenza da parte degli dèi. Il *nomos* come regola dell'intelletto (714a) sarà la guida cui l'umanità deve affidarsi. Nel momento storico attuale solo il sapere filosofico al suo massimo livello permetterebbe una rivitalizzazione di quella fase prelegale, ma si tratta di un'eventualità assai improbabile, come emerge chiaramente dal *Politico* (*infra*, PAR. 9.1). Seppure l'evoluzione storica sembra svolgersi nel segno del lento declino, essa è piuttosto caratterizzata da una tensione interna tra decadenza e progresso; nell'attuale fase è possibile la degenerazione estrema degli stati ma anche, di conseguenza, l'istituzione di forme sommamente virtuose. Le lotte tra gli stati e le guerre intestine nelle città si originano dal desiderio di potenza e di ricchezza, e ad esse può porre fine solo il predominio della virtù intellettuale, della *phronesis* basata sull'individuazione della giusta misura, del *metrion*, che è anche concordia interna dell'anima, da realizzarsi nella dimensione politica; in questo senso la storia prolunga e riproduce il conflitto interno all'anima dell'uomo tra i desideri della parte irrazionale e la guida della ragione. È nella fase presente della storia umana che si gioca la partita tra la virtù e il vizio nelle loro forme estreme; per legge ineluttabile tutto tende a corrompersi, ma proprio la virtù al culmine del suo sviluppo consente di opporsi a questa tendenza sul piano storico-empirico per realizzare e conservare, nella misura possibile, ciò che sia stato ben realizzato. Questa opposizione si riconduce alle categorie di immutabilità-mutamento, riproducendo una struttura ontologica di fondo del pensiero platonico. A fronte di una realtà sottoposta a un perenne divenire si deve cercare di realizzare forme il più possibile stabili e immobili, nel segno dell'unità e della virtù. Il caso dell'Egitto citato nel II libro (656c-657b), con l'indicazione di un periodo di dieci-

mila anni in cui le forme artistiche (e di conseguenza quelle politiche, in base all'analisi ivi condotta) sono rimaste immutate, segnala che l'idea di una progressiva decadenza nella storia dell'uomo – ammesso che questa descrizione lineare sia adeguata – non investe comunque, per Platone, gli sviluppi possibili al momento in un arco di tempo ristretto, e dunque non agisce come fattore di depotenziamento di un'azione politica incisiva. Nell'attesa, forse, di un nuovo cataclisma.

## La fondazione e l'organizzazione della *polis*

I primi libri delle *Leggi* mostrano come l'istituzione dello stato risponda non semplicemente a un'esigenza di mera sopravvivenza, ma di conseguimento e mantenimento costante della virtù (707d1-6). Per questo nella fondazione di una città è necessario considerare tutte le condizioni esterne e materiali che favoriscono tale scopo.

Nella descrizione della struttura organizzativa della *polis* si intersecano due prospettive la cui convivenza nelle *Leggi* è sempre problematica: la fondazione di una città *ex novo* e la modificazione di una realtà già esistente<sup>1</sup>. Nella finzione drammatica, la cui cornice è la deduzione della colonia cretese, l'adozione della prima prospettiva si impone, ma inevitabilmente considerazioni realistiche legate alla seconda opzione, ritenuta forse più probabile, vengono spesso in primo piano. La considerazione di entrambi gli aspetti diviene decisiva quando si cerca di dare risposta alla questione della effettiva realizzabilità del progetto delle *Leggi*.

### 4.1

#### Condizioni esterne

All'inizio del IV libro, dopo la rivelazione dell'incarico ricevuto da Clinia, la fondazione della città può procedere dalle origini. Il primo punto riguarda la collocazione geografica. Vi sono infatti luoghi più o meno favorevoli a seconda delle condizioni climatiche (venti, sole, acque) e della fertilità del suolo (cfr. 745d-e), fattori che producono effetti migliori o peggiori non solo sul corpo, ma anche sull'anima. La questione non è posta in astratto, perché il compito affidato dai Cnossi a Clinia lo pone ora nella condizione di essere lui stesso a dettare l'andamento del discorso. È l'Ateniense che

1. Questa tensione è già presente nella *Repubblica*; cfr. Annas (2017, pp. 23-9).

pone le domande, ma inizialmente è Clinia ad avere cognizione di causa e a fornire i dati essenziali. Ben presto, però, l'Ateniense riprenderà le redini del discorso.

La scelta cade su un luogo pressoché deserto, una volta abitato, ma da lunghissimo tempo spopolato (704c). Ciò permette una totale libertà di scelta quanto agli ulteriori requisiti<sup>2</sup>. Il sito si trova sull'isola di Creta, a circa 80 stadi dal mare (ca. 14 chilometri). L'estensione del territorio non è precisata<sup>3</sup>. La città è provvista di porti nella zona limitrofa, ma non vi sono altre città vicine, ed è ubicata in un territorio fertile che le garantisce tutti i prodotti necessari, accidentato più che pianeggiante, non ricco di legname atto alla costruzione di navi (704b4-d2; 705c1-6). Come l'Ateniense chiarisce in risposta a Clinia (704d3-705b6; 705d3-707b3), queste condizioni, nel loro complesso favorevoli al conseguimento della virtù, soddisfano in gran parte, ma non interamente, i requisiti di un modello ideale, e ciò risulta coerente con la natura di secondo livello del progetto delle *Leggi*. In positivo, la scarsità di legname impedisce la trasformazione della città in una potenza navale; la relativa fertilità mette al riparo dalla necessità di esportare prodotti che causerebbero di rimando l'afflusso di oro e argento, e di conseguenza la corruzione dei costumi; la vicinanza solo relativa al mare costituisce una garanzia rispetto alle insidie rappresentate dai traffici commerciali e agli effetti negativi da questi provocati sui caratteri degli uomini, ma è valutata dall'Ateniense come pur sempre maggiore di quanto necessario. Nonostante quest'ultima riserva le caratteristiche descritte non rendono la città inguaribilmente inadatta al conseguimento della virtù (ὁ ἀνίατος [...] πρὸς ἀρετῆς κτήσιν, 704d3).

Il motivo dominante è dunque quello del mare come elemento di corruzione dei costumi, in quanto fomite del commercio, che a sua volta produce ricchezza, ritenuta da Platone il pericolo maggiore. Negli anni in cui furono composte le *Leggi* Atene era ancora la maggiore potenza navale della Grecia. Ma anche rispetto alla condotta in guerra, l'Ateniense argomenta come l'inevitabile tendenza alla costituzione di una forza navale produca effetti negativi, quali la trasformazione del tradizionale oplita, abituato a resistere sul terreno di battaglia, in marinaio pronto a fuggire di fronte al pericolo grazie al supporto offerto dalla presenza a breve distanza di navi su cui può agevolmente risalire in ritirata (706b-707b). Di pari passo va l'importanza

2. Piérart (1974, p. 5).

3. Aristotele nella *Politica* (1265a13-17; 1276a27-30) afferma che il numero dei cittadini in armi richiederebbe una superficie smisurata come quella di Babilonia.

assunta nel combattimento navale dai rematori, gente di basso profilo morale (οὐ πάνυ σπουδαίων ἀνθρώπων, 707b2). Le risorse per l'alimentazione vengono in Magnesia dalla sola terra, non dalla terra e dal mare (842c).

## 4.2

La popolazione della *polis*

Un secondo punto essenziale riguarda la popolazione, quell' «esercito di cittadini» (στρατόπεδον τῶν πολιτῶν, 708a2) che costituirà la nuova colonia. Qui la posizione espressa dall'Ateniense appare aperta e non dogmatica, disposta a considerare tutti i pro e i contro. Nella finzione drammatica, Clinia dichiara che la popolazione sarà costituita da Cretesi e da Greci provenienti dal Peloponneso, peraltro già insediati a Creta (708a3-9). L'Ateniense pone allora un'alternativa problematica (708b1-d7): nella fondazione di una colonia si danno due possibilità; o essa avviene al modo di uno sciame, con una sola etnia (γένος) proveniente da un'unica regione, in seguito a una guerra civile o a una guerra esterna che comporta l'emigrazione dell'intero corpo sociale; o si tratta di un *genos* composito (παντοδαπὸν, 708d2). Nel primo caso la concordia interna sarà maggiore, ma minore la propensione ad accettare nuove leggi, da cui la tendenza a rifarsi alle vecchie, quelle stesse che hanno portato una parte dei cittadini ad emigrare (708c6-7), costretti dalle discordie interne (στάσεσιν βιάζομενον, 708b5); nel secondo caso i cittadini accetteranno più facilmente nuove leggi, ma saranno insopportanti come cavalli che sbuffano, dovendo sopportare a fatica lo stesso giogo. Sembra così che l'istituzione di nuove leggi debba necessariamente entrare in contrasto con uno dei requisiti principali individuati in precedenza, la concordia interna, o *philia*, dello stato. Il fatto che dopo aver posto l'alternativa l'Ateniense ribadisca come una corretta legislazione sia lo strumento migliore in vista del conseguimento della virtù (708d6-7) sembra però indicare che in ogni caso la seconda opzione si rende preferibile; del resto una *homonoia* non fondata su buone leggi non è destinata a durare, mentre il seguito mostrerà come una buona legislazione possa cementare la concordia interna. Si era già visto in precedenza (cfr. 681c-d; *supra*, PAR. 3.4), trattando dell'origine della legislazione, come l'opera dei primi legislatori fosse consistita proprio nel scegliere le norme migliori dei vari gruppi o stirpi riunitisi per la prima volta in una comunità più ampia.

Più avanti l'Ateniense indica come necessità preliminarizzare quella di una purificazione (καθαρμός, 735b3), analoga a quella di un pastore che sepa-

ra i capi sani del suo gregge da quelli malati<sup>4</sup>, in ossequio al principio che una parte corrotta finisce per rovinare quella sana. La presenza costante di misure di epurazione nei dialoghi politici è uno tra gli indizi che rivelano intenti concreti da parte di Platone<sup>5</sup>. L'epurazione migliore è anche la più dolorosa, e si ottiene tramite l'esilio o la morte dei criminali incurabili; una purificazione più mite consiste nell'allontanamento, eufemisticamente chiamato "deduzione di colonia" (*ἀποικία*, 736a2), dei soggetti malati. In quanto misura radicale e preliminare è questo uno dei casi più significativi in cui – nonostante la finzione drammatica, che impone l'ipotesi di una fondazione *ex novo* – riceve molta attenzione l'azione operata su una città già esistente. Nella situazione immaginata nel dialogo il problema si pone diversamente, poiché sarà sufficiente mettere alla prova (*διαβασανίσαντες*, 736c2) i potenziali cittadini tramite la persuasione, respingendo i malvagi e accettando i buoni.

Si deve prima di tutto stabilire il numero dei cittadini, concordando in quante classi essi andranno suddivisi e quanto grande debba essere il loro numero (737c1-738b1); a loro andranno assegnate la terra e le abitazioni. Il territorio sarà quello adeguato a garantire il nutrimento adatto a soggetti temperanti, dai desideri moderati; la quantità di popolazione sarà quella sufficiente per difendersi dalle ingiustizie dei vicini aggressivi e per soccorrere i buoni vicini vittime di ingiustizia. Il numero, non dei cittadini (che può ammontare, secondo diverse stime proposte, a 12.000 (maschi adulti) o 30.000), considerato che nella città vivono anche meteci e schiavi, ma dei proprietari terrieri (*γεωμόροι*, 737e2), dei focolari domestici (*ἔστιάι*, 740b3) o abitazioni/famiglie (*οἰκῆσεις*, 740d4) viene individuato in 5.040 (cfr. anche 919d), in base al criterio della divisibilità ottimale, poiché, come l'Ateniese nota espressamente, è questo il numero che ammette più divisori, sino a 59, comprendente tutti i primi numeri dall'1 al 10. Tale numero dovrà rimanere invariato. Ogni proprietario terriero forma una coppia con il lotto (*κλήρος*) assegnatogli.

Come Platone sia arrivato al numero preciso di 5.040 è oggetto di discussione. Per trovare un numero che ammette più divisori possibili la via più semplice ed economica è quella di moltiplicare tra loro i primi numeri. 5.040 è infatti il prodotto dei

4. Sulla metafora del pastore in ambito politico cfr. 713d. Sulla purificazione come purga cfr. Plato *soph.* 226d.

5. Cfr. Plato *resp.* 540e ss.; *pol.* 293d; 308c. Non casuale è la scarsa importanza politica delle tribù come tali, salvo nell'amministrazione della giustizia e nella vita religiosa; cfr. Morrow (1960b, pp. 122-3).

primi numeri dall'1 al 7, ed è dunque divisibile per qualunque combinazione risulti dalla moltiplicazione di qualsiasi di questi numeri per qualunque altro, singoli o molteplici. Perché il numero ideale debba essere quello che contiene più divisori appare, nell'immediato, più chiaro: il collante che tiene insieme i cittadini è un sistema di appartenenze e identità multiple, teso a impedire il formarsi di gruppi definiti chiusi in sé stessi; identità che possono essere attivate a seconda dei contesti e delle circostanze<sup>6</sup>. Nel sistema delle *Leggi* viene posta in essere una molteplicità di raggruppamenti definiti in base a criteri diversi; ogni nucleo farà parte contemporaneamente di più gruppi, tenuti insieme da motivazioni e interessi di volta in volta differenti, in modo tale che, in senso distributivo, tutti condivideranno qualcosa con altri. Si parla in proposito di attività di guerra e di pace, di contratti e cose in comune, suddivisioni e contribuzioni (738a). Uno dei criteri messi in atto è l'assegnazione di un dio o un demone alle varie suddivisioni. Ciò permette che «i cittadini fraternizzino reciprocamente grazie ai sacrifici, familiarizzino e si conoscano tra loro» (738d). Platone deve dunque essere partito da questa esigenza basilare: un numero contenuto di nuclei familiari, che evita gli effetti negativi prodotti dalla sovrappopolazione e permette la conoscenza reciproca di un maggior numero possibile di cittadini; e un numero con più divisori possibile, per evitare la logica delle fazioni e rafforzare la coesione interna. 5.040 ammette inoltre come divisore il 12, che ha un ruolo importante nelle varie suddivisioni, nonché l'11, posto che semplicemente si sottraggano due unità (5.038 : 11 = 458; cfr. 771c). Il sistema duodecimale ha un ruolo preminente, in corrispondenza con i mesi dell'anno e le rivoluzioni dell'universo (771b): il territorio è diviso in dodici settori; si attribuiscono dodici lotti a dodici dèi e la parte attribuita a ciascun dio è chiamata *phyle* (745e1), tribù; ci sono dodici feste per i dodici dèi eponimi delle dodici tribù (828b-c) e dodici nutrici nell'educazione dei bambini dai tre ai sei anni; i prodotti della città, agricoli e zoologici, vengono divisi in dodici parti e ridistribuiti (847e); dodici revisori (*euthynoi*) esaminano tutte le magistrature dopo averle divise in dodici parti (946c). Si tratta, come è stato detto, di iscrivere la vita politica nel tempo cosmico<sup>7</sup>.

Sono previste misure per evitare gli opposti della sovrappopolazione o del decremento demografico dovuto a svariate cause: nel primo caso, deduzione di colonie; nel secondo, ricorso forzato e a malincuore alla cooptazione di cittadini dall'educazione "bastarda" (740e-741a); si aggiungono dispositivi per l'incremento o la limitazione delle nascite. Strettamente connesse sono le misure volte a una procreazione responsabile (*infra*). Il territorio è sacro agli dèi (741c) e i lotti di terra vengono distribuiti a sorte, ma rimangono

6. Vedi in proposito Jones (1990).

7. Piérart (1974, p. 67, n. 127) rimanda a Lévêque, Vidal-Naquet (1964, p. 144); cfr. Reverdin (1945, p. 63).

no possesso di tutta la città e sono coltivati in comune, al fine di cementare l'unità; sono inalienabili e indivisibili, e vengono trasmessi a un solo erede scelto tra i figli (*infra*).

La popolazione di Magnesia<sup>8</sup> è costituita da:

a) aventi cittadinanza a pieno titolo (*πολίται, ἄστοι*<sup>9</sup>), che hanno accesso alle cariche pubbliche e ai quali è riservato il possesso di lotti di terra e case<sup>10</sup>. Non vengono in effetti definiti strettamente i requisiti per la cittadinanza, e la questione è controversa. Molto probabilmente la cittadinanza è definita dall'appartenenza a una delle 5.040 famiglie, coestensiva dunque con il possesso terriero<sup>11</sup>;

b) stranieri residenti, o meteci (*ξένοι μέτοικοι*, 850a-c). A differenza che ad Atene, i meteci non sono sottoposti a tasse speciali (*μετοίκιον*, 850b3), né devono avere un patrono (*προστάτης*)<sup>12</sup>. La residenza è concessa a chi voglia e possa risiedere, che sia in grado di esercitare un mestiere o professione (*τέχνη*). La permanenza non può però superare i vent'anni dopo l'iscrizione all'anagrafe, al termine dei quali il meteco riparte portando con sé i suoi beni, a meno che non abbia acquisito particolari benemerienze, nel qual caso può prolungare il suo soggiorno per tutta la vita. A costoro è concesso l'esercizio del commercio in dettaglio (*ἑρῶς*), e ciò allo scopo di evitare che questa attività, malvista da Platone, sia svolta dai cittadini. I meteci non detengono diritti politici. Nell'ambito del diritto privato e della giustizia penale sono per loro talvolta indicati trattamenti differenziati rispetto ai cittadini e agli stranieri di passaggio<sup>13</sup>;

c) stranieri in visita temporanea (*ξένοι εἰσεπιδημοῦντες*). Sono distinti in quattro categorie (952d5 ss.) e vanno in generale accolti con benevolenza, in particolare quelli delle ultime tre: 1. gli estivi, commercianti; potenziali portatori di innovazioni, e dunque visti con una certa diffidenza, vanno tenuti a distanza e adeguatamente sorvegliati; 2. osservatori culturali di spettacoli e feste religiose; 3. ambasciatori con un incarico pubblico; 4. osservatori delle istituzioni, delle leggi, dell'educazione (filosofi e scienziati), che entrano in contatto con i più saggi, imparando ed eventualmente in-

8. Su cui vedi Knoll (2013).

9. Non c'è nelle *Leggi* sostanziale differenza tra i due termini, cfr. 869d e Morrow (1960b, p. 112, n. 51).

10. Cfr. Arist. *Pol.* 1329a-b.

11. Samaras (2013, p. 175). Un'analisi sfaccettata del tema della cittadinanza a Magnesia è Prauscello (2014).

12. Piérart (1974, p. 81).

13. Cfr. 845c; 866c; 880c; 917d.

segnando. Costoro, tra i quattro tipi di stranieri che possono arrivare nella città, sono i veri osservatori (*ἄνθρωπος θεωρός*, 953a3) e per loro sono previste la massima cura e la migliore accoglienza. L'ideale del dialogo e dell'apertura permea in qualche misura anche il rapporto di Magnesia con le altre città, pur sottostando a ben precise regole restrittive;

*d*) schiavi (776b-778a)<sup>14</sup>. Sono possesso di cittadini e meteci, che esercitano su di loro il diritto di proprietà (914e). Possono essere oggetto di compravendita; non devono essere della stessa patria, ed è opportuno che siano di lingua diversa. Vanno educati correttamente, nel loro e nel proprio interesse. Costituiscono un banco di prova della giustizia, perché il giusto si riconosce da come tratta persone nei confronti delle quali sarebbe per lui facile commettere ingiustizia. Bisogna punirli più che rimproverarli, dare loro ordini più che dialogarci, tenerli a distanza e non scherzarci. Anche per loro sono previste, rispetto ai cittadini, pene differenziate. L'atteggiamento di Platone verso gli schiavi risulta ambivalente, perché da un lato lo schiavo passa per un soggetto malato nell'anima, dall'altro si ammette che alcuni di loro possano essere per virtù superiori ai loro padroni (776d-e). Viene dunque in parte riconosciuto il carattere contingente della schiavitù.

## 4.3

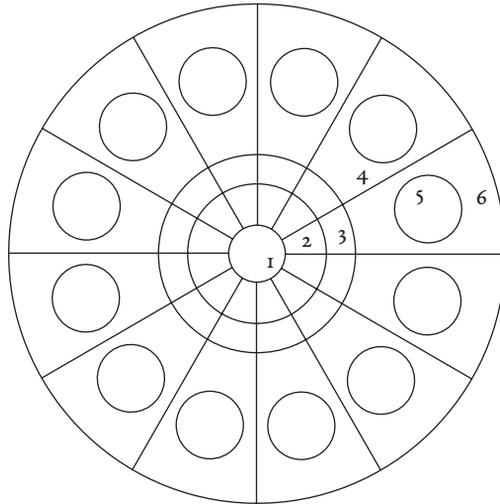
## L'organizzazione territoriale

La configurazione del territorio è circolare, in cerchi concentrici; l'acropoli è posta il più possibile al centro (cfr. FIG. 4.1). Ciò intende replicare la circolarità dell'ordine cosmico. Contrariamente alla maggior parte delle città greche (ma come Sparta<sup>15</sup>), la città non è circondata da mura, rifugio per i cittadini che è causa di "mollezza", in quanto li invita a non opporsi ai nemici (778d-779b); la sicurezza è garantita da fortificazioni, fosse e trincee, e le stesse case dei cittadini sono disposte in modo da costituire un unico muro perimetrale, vero baluardo della *polis*. L'intero territorio è diviso in dodici settori che si irradiano dal centro (745b-c); al centro di ciascun settore si trova un villaggio (*κώμη*), con i suoi templi, dedicati alle divinità patronali,

14. Sulla schiavitù in Platone e nelle *Leggi* vedi Morrow (1939); Gernet (1964); Saunders (1992, pp. 215-6; 334-48) (relativo codice penale); Bertrand (2001); Panno (2007, pp. 183-201); Prauscello (2014, pp. 59-64) (sull'educazione degli schiavi a Magnesia).

15. Cfr. Lysias, *or.* 33, 7.

FIGURA 4.1  
La configurazione di Magnesia



1. Acropoli (ἀκρόπολις)
2. Città (ἄστυ)
3. Sobborghi (προάστειον)
4. Campagna (χώρα)
5. Villaggio (κώμη)
6. Dodicesima parte dell'intero (δωδεκατημόριον)

Fonte: rielaborato da Piérart (1974, p. 22).

e la sua agorà. La tradizionale agorà ateniese, simbolo della democrazia, non ha un rilevante ruolo politico; ve ne sono diverse, oltre a quella comune (849e), situate alla periferia e vicino ai porti (952e), in funzione commerciale, accessibili agli stranieri e interdette ai cittadini<sup>16</sup>. In questo modo le attività commerciali e artigianali sono spazialmente separate da quelle che devono essere praticate dai cittadini a pieno titolo. Intorno all'agorà comune, che ha una funzione religiosa in quanto centro di riunione dei cittadini, si trovano vari santuari, presso i quali vengono eletti i magistrati<sup>17</sup>, a testimonianza della sacralità della giustizia.

16. Piérart (1974, pp. 30-2); vedi *infra*.

17. Cfr. 753c; 755e; 766b; 767c-d; 945e-946a.

Uno degli scopi della suddivisione del territorio consiste nel garantire l'uguaglianza dei lotti sotto il profilo produttivo grazie a un complesso meccanismo(745c-e): i lotti con terreno meno fertile sono più estesi, quelli più fertili meno estesi; ogni lotto viene poi diviso in due<sup>18</sup>, e il lotto assegnato in uso al singolo sarà costituito dalla metà del lotto più vicino al centro e dalla metà più lontana, poi il successivo lotto dalla metà di quello che è secondo in ordine di distanza dal centro e dalla metà del lotto che è secondo in ordine di distanza dalla periferia, e così via. Ogni cittadino possiede due abitazioni, una vicina al centro, cosa che facilita la partecipazione alla vita pubblica, l'altra nella campagna e vicina ai confini, perché sia resa più agevole la lavorazione della terra. L'ideale platonico consiste nella realizzazione di un equilibrio armonico tra città e campagna, vita pubblica e privata, in una *polis* la cui economia è essenzialmente agricola<sup>19</sup>.

## 4.4

L'organigramma della *polis*. La scelta delle magistrature

L'istituzione delle magistrature (*ἀρχῶν καταστάσεις*, 751a2), con la strutturazione degli organi di governo, viene trattata nel VI libro. Senza ancora entrare nel merito delle norme, si tratta di stabilire l'organigramma della *polis* (cfr. FIG. 4.2).

Alla base di questa costruzione si pone la concezione che Platone ha del cittadino compiuto, sin dal primo libro definito nei termini di colui che sa governare ed essere governato secondo giustizia (*ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐπιστάμενον μετὰ δίκης*, 643e6). La generica denominazione di *ἄρχοντες* comprende dunque non solo le più alte cariche di governo, ma anche coloro che ricoprono cariche e uffici pubblici con funzioni dirigenziali. Le cariche spettano anche alle donne, che possono accedervi a partire dai quarant'anni (785b).

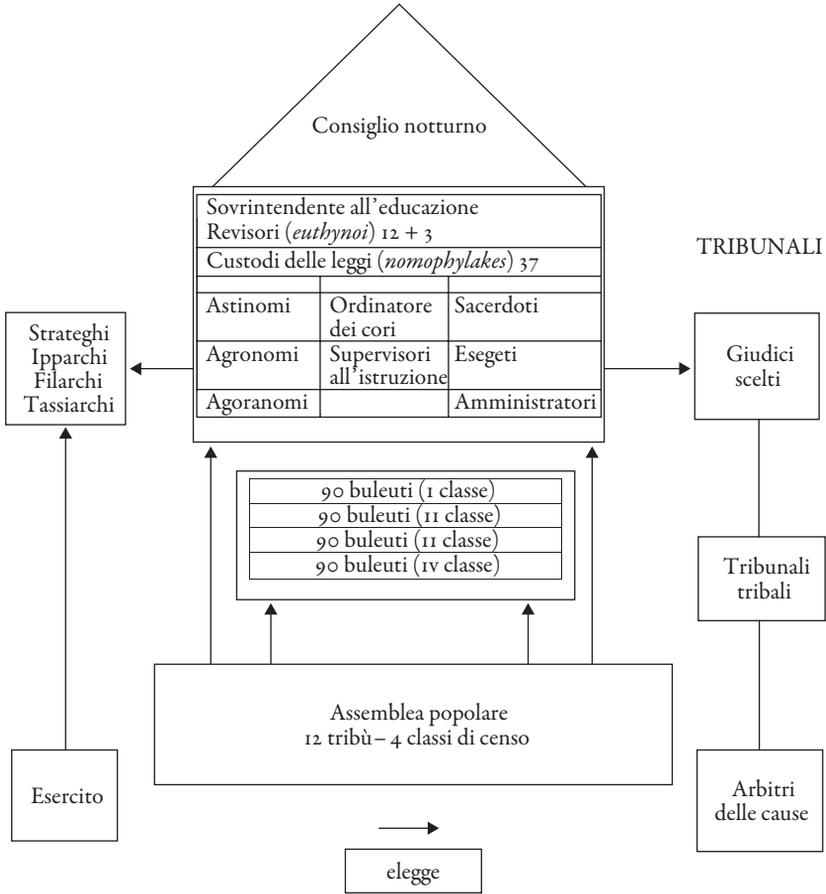
Non è chiaro, però, se le donne abbiano accesso a *tutte* le cariche<sup>20</sup>. Quelle definite con precisione sono la sorveglianza sulla procreazione (783e-784b); gli incarichi sacerdotali (*ἱερείων*, 741c3; 759a2: custodia dei templi; 800b1: vigilanza sulle norme relative al canto; 828b4: sulle feste religiose); l'educazione dei bambini (794a-b; *ἀρχοῦσαις*, 795d1; 813c8). Resipiscenze sostanziali rispetto alla *Repubblica* appaiono improbabili, perché l'uguaglianza di principio tra i sessi proclamata in quel dialogo, dove rappresenta una delle tre celebri ondate-scandalo, si fonda su principi dialettici

18. Misura prevista anche da Aristotele (cfr. *Pol.* 1330a14-16).

19. Piérart (1974, pp. 40-1; 47-8).

20. Schöpsdau (2003, p. 497).

FIGURA 4.2  
L'organizzazione di Magnesia



Fonte: rielaborato da Schöpsdau (2003, p. 353).

(cfr. *resp.* 451b-457c). Si deve dunque pensare che in linea di principio non vi siano restrizioni, ma di fatto ciò non viene mai apertamente proclamato. Nei passaggi relativi all'esercizio dei diritti politici si parla sempre, comunque, di cittadini maschi<sup>21</sup>. In un progetto più realistico quale quello delle *Leggi*, un'idea per l'epoca così rivoluzionaria non poteva trovare facilmente posto.

21. Piérart (1974, p. 76); sul ruolo delle donne cfr. Levin (2000).

Le cariche vengono assegnate in gran parte per elezione, in parte per sorteggio, in parte combinando i due criteri; in alcuni casi è previsto il ricorso a oracoli. Questa combinazione mira a realizzare un temperamento di elementi democratici (il sorteggio) e aristocratici (l'elezione, cfr. *Menex.* 238d), sempre sotto il segno della divinità. Il voto è generalmente esteso a tutti i cittadini, con eccezioni relative ad alcune cariche (ad es. il sovrintendente all'educazione); in alcuni casi partecipare all'elezione è obbligatorio pena sanzioni, previste più spesso per gli appartenenti alle classi più elevate (nell'elezione della bulè, *infra*), normativa che va nuovamente in direzione di un criterio aristocratico.

#### 4.4.1. I CUSTODI DELLE LEGGI (*NOMOPHYLAKES*)

La scelta della maggior parte delle magistrature è considerata un compito relativamente agevole e rapido, mentre nelle condizioni considerate al momento della fondazione immaginata è necessario uno sforzo più intenso per eleggere per primi i cosiddetti "custodi delle leggi", i *nomophylakes*. Si tratta di una delle cariche più importanti, considerato che non solo l'istituzione, ma anche la salvaguardia delle leggi è fondamentale<sup>22</sup>.

L'esistenza di una magistratura di questo genere ad Atene all'epoca di Platone è controversa. Funzioni di custodia della costituzione e delle leggi erano proprie dell'Areopago (Arist. *Ath. Pol.* 4,4; 8,4; 25,2), e ciò avrebbe ispirato la concezione di Platone<sup>23</sup>. La complessità delle funzioni e la lacunosità delle informazioni impediscono di stabilire corrispondenze precise con istituti ateniesi. Alcuni dei compiti attribuiti nelle *Leggi* ai *nomophylakes* erano svolti ad Atene dagli arconti.

Nella finzione drammatica si prevede che costoro saranno eletti in numero di trentasette, diciannove tra i coloni, diciotto tra i Cnossi (tra cui lo stesso Clinia); a elegerli saranno cento Cnossi e cento tra gli altri coloni, prescelti tra i più anziani e i migliori (752e-753d).

È plausibile che il numero 37, che non è un divisore di 5.040, intenda sottolineare l'assenza di ogni possibile connessione con i sottogruppi in cui è divisa la città, quale si avrebbe ad esempio con 3 custodi per 12 tribù<sup>24</sup>. Nell'*VIII Lettera* (*Ep.* VIII 356d) Platone (?) consiglia invece ai Siracusani di nominare, dopo aver dato alla città una costituzione e leggi, *nomophylakes* in numero di 35, che è un divisore di 5.040.

22. Analisi dettagliata in Piérart (1974, pp. 152-207).

23. Morrow (1960b, p. 211); Dusanic (2002, p. 346).

24. Cfr. Schöpsdau (2003, p. 367).

Una volta a regime, la procedura diventa più complicata (753b-d): vi partecipano tutti i cittadini che portano armi, con voto palese scritto che prevede una preselezione con progressivo restringimento dei candidati, prima 300, poi 100, sino ai fatidici 37 nella terza votazione. Costoro devono avere non meno di 50 anni e restare in carica per non più di 20, comunque non oltre i 70 anni (755a). I dieci più anziani custodi delle leggi fanno parte del consiglio notturno.

Vista la loro importanza fondamentale, le funzioni dei custodi delle leggi sono molto numerose e attengono principalmente all'ambito legislativo, ma anche a quello giudiziario e a quello della politica economica. Rispetto alla legislazione primitiva, essi hanno il compito di mettere le leggi alla prova (*βασανίζοντας*, 957b3), correggerle quando necessario, colmare le lacune delle leggi solamente abbozzate, riempiendole di sostanza (cfr. 771b-c; 772a-c; 828b; 840e-842a; 840d; 957a-b).

Si indicano qui solo alcune tra le loro funzioni più rilevanti: mantenere inalterato il numero dei nuclei familiari in 5.040, a fronte di cali o aumenti delle nascite, tramite appropriate politiche demografiche; gestire i documenti e i registri relativi alla situazione patrimoniale dei cittadini, riferendone ai giudici (855a) e procedendo a eventuali confische in caso di eccessi; sempre a questo riguardo, fissare insieme agli agoranomi i limiti delle transazioni commerciali (849e) e regolare gli scambi commerciali al dettaglio, che possono spingere le persone all'eccesso, fissando i limiti di un giusto guadagno (920a-c); giudicare relative accuse di avidità di guadagno (*αισχροκέρδεια*) in spregio delle leggi intentate da qualunque cittadino (754d-e), contese circa le separazioni di coniugi che non hanno avuto figli e riconciliazioni matrimoniali (784b-c; 930a), cause di interdizione di padri (930); tutela degli orfani (924b) e dei genitori trascurati dai figli (932a-c). Insieme ai giudici i *nomophylakes* sono arbitri della pena capitale per casi di sovvertimento della costituzione, profanazione e saccheggio di templi, omicidi (855c; 871c-d), accuse contro i revisori (948a). Sorvegliano ed eventualmente censurano, insieme ai sacerdoti, con opportune sanzioni (800a-b), eventuali innovazioni in ambito musicale e poetico (799b; 801c-d; 817c-e).

#### 4.4.2. L'ESERCITO

L'esercito di Magnesia (755b3-756b6) è composto da fanteria e cavalleria; non vi sono combattenti di mare né mercenari. Al vertice delle cariche militari sono posti tre strateghi, cui sono subordinati due ipparchi, comandanti in capo della cavalleria, i filarchi, comandanti dei contingenti di cavalleria forniti dalle dodici tribù, dodici tassiarchi, uno per ogni tribù, comandanti dei reggimenti di opliti. Le elezioni avvengono per alzata di mano su una

rosa di candidati preselezionati, con proposte e controproposte; a votare sono tutti i componenti dell'esercito, in un sistema non perfettamente lineare. In generale, Platone intende ripristinare l'identità tra cittadino e soldato che all'epoca andava declinando e bandire del tutto il ricorso a milizie mercenarie<sup>25</sup>.

#### 4.4.3. IL CONSIGLIO (BOYAH)

Il consiglio (βουλή, 756b7 ss.) è composto da 360 consiglieri, probabilmente 30 per ognuna delle dodici tribù (in modo analogo ad Atene), suddivisi in quattro gruppi di 90, corrispondenti alle quattro classi di censo. Non è però precisato che rapporto ci sia tra il numero di 30 e le quattro classi, e 30 non è divisibile per 4<sup>26</sup>. Per eleggerli, tutti gli aventi diritto (in linea di principio tutti coloro che hanno la cittadinanza) partecipano obbligatoriamente almeno a qualcuna delle votazioni, con complessi distinguo che hanno lo scopo di assicurare un ruolo importante anche alla sorte. L'elezione è infatti regolata anche da meccanismi di sorteggio, tipici della democrazia; i 90 vengono sorteggiati su 180 preselezionati in una sorta di elezioni "primarie" (κλήρωσις ἐκ προκρίτων<sup>27</sup>), ma è prevista una maggiore presenza e influenza dei membri delle classi più elevate, che hanno più obblighi di voto, pena ammende. Al contempo l'uguale rappresentanza delle quattro classi, senza paralleli nella Grecia antica, esclude il predominio dei più ricchi, tipico dell'oligarchia.

I 360 consiglieri sono il corpo di guardia della città (vrb. φρουρέω, 758b1), bisognosa, come una nave, di una guida costante. Sono di fatto in carica come pritani, a rotazione, solo un mese all'anno, 30 alla volta, poiché deve essere loro garantita, in particolare a quelli provenienti dai ceti meno abbienti, la possibilità di curare gli affari privati e le abitazioni (758a-b). Il numero di 360 rappresenta un'approssimazione ai giorni dell'anno, allo scopo di far sì che ognuno possa rivestire per un giorno la carica di pritano. Platone riprende così l'istituzione ateniese della pritanìa, adattandola al sistema duodecimale<sup>28</sup>. Compiti della bulè sono la cura delle relazioni con le altre città e la gestione delle ambascerie, la vigilanza sui rivolgimenti politici interni, cui è connessa la facoltà di convocare rapidamente e sciogliere le assemblee, la sorveglianza del territorio (in cooperazione con altre magistrature).

25. Morrow (1960b, p. 158). Sul disprezzo per i mercenari cfr. *supra*, 630b.

26. Morrow (*ivi*, p. 173, n. 50).

27. Cfr. Isocr. *or.* 7, 22; Arist. *Pol.* 1298b9; Piérart (1974, pp. 95-8).

28. Piérart (*ivi*, p. 103).

Trova qui applicazione l'indicazione costituzionale del III libro, poiché è espressamente detto che il sistema elettivo così concepito intende realizzare una medietà tra democrazia e monarchia (756e9-10). Tramite una citazione dell'antica massima secondo cui l'uguaglianza produce amicizia (ἰσότης φιλότης, 757a5-6), si ribadisce l'esigenza primaria della concordia interna. È però questa la sede in cui diviene inevitabile apportare una precisazione fondamentale riguardo al concetto di uguaglianza (757a6-758a2), distinguendone due specie omonime: quella aritmetica, che assegna a tutti in ugual misura, immediatamente qualificata come inferiore rispetto a quella «più vera e migliore», non facile da comprendersi, che attribuisce secondo una giusta misura di più e maggiori onori a chi è superiore per virtù ed educazione, di meno al minore, in modo conforme alla loro natura. È in base a questa uguaglianza, politica, che attribuisce il giusto per natura a soggetti disuguali, che va istituita la *polis*<sup>29</sup>. In questa circostanza si chiarisce infatti che l'uguaglianza democratica produce in realtà discordia, in quanto l'assegnazione di onori uguali a soggetti per natura disuguali diventa disuguaglianza, se priva di misura (τοῖς γὰρ ἀνίσοις τὰ ἴσα ἄνισα γίγνοιτ' ἂν, εἰ μὴ τυγχάνοι τοῦ μέτρου, 757a2-4): il virtuoso parificato all'uomo di poco conto non può essergli amico – l'idea sottesa deve essere che chiunque si indigna se riceve in pari misura a chi ritiene meriti di meno.

Il ragionamento appare controintuitivo, perché si può pensare che la disuguaglianza prodotta dalla uguaglianza geometrica produca anch'essa discordia, invidia e risentimento sociale, e che sarebbe difficilmente accettata da chi ottiene di meno. Opera qui una precisa convinzione di Platone, fatta valere nella *Repubblica* nei confronti della potenziale accusa di irrealizzabilità (*resp* 456c; 502c): ciò che è conforme a natura deve essere in quanto tale realizzabile. Essendo dunque secondo natura questo tipo di disuguaglianza, la si potrà fare accettare usando la giusta persuasione, mentre la disuguaglianza prodotta dall'uguaglianza aritmetica, essendo contro natura, non potrà essere in nessun caso accettata dai migliori.

La prospettiva più realistica del progetto delle *Leggi* si manifesta però nel riconoscimento della necessità concreta di far uso, sia pure nella minore misura possibile, anche dell'uguaglianza aritmetica, che si esprime nel sor-

29. È controverso se si tratti dell'uguaglianza «geometrica» di cui si parla nel *Gorgia* (508a), distinta da quella aritmetica. Cfr. anche *resp*. 558c; *Isocr. or.* 7, 21-22. Nel definire omonime (757b2) le due forme di uguaglianza, che hanno lo stesso nome ma effetti opposti (ὁμωνύμοι [...] ἕργω [...] ἐναντίων, 757b2-3), Platone è vicino alla successiva definizione aristotelica di omonimia; esse sono però definite anche «paronime» (παρωνυμιοσι, 757d6), in senso diverso da Aristotele, come aventi un significato derivato ma deformato (cfr. *soph.* 268c).

teggio, e ciò per evitare lo scontento della massa<sup>30</sup>. La sorte (*κλήρος*, 741b5), infatti, è comunque un dio. L'assegnazione di cariche per sorteggio è opposta a quella per merito e perciò può intendersi in negativo come basata su un criterio "aritmetico"; il sorteggio considera come uguali i soggetti ad esso sottoposti, e dunque è quantomeno analogo a una distribuzione ugualitaria che non tiene conto del merito. Il sorteggio avviene comunque solo al termine delle primarie, in cui i migliori si suppone siano stati già pre-selezionati, e la percentuale del 50% (90 su 180) garantisce, per probabilità statistica, che molti tra i migliori siano sorteggiati.

Va chiarito in che modo il sistema di elezione previsto possa realizzare un'uguaglianza geometrica, sia pure temperata; sembra infatti strano che un'elezione a suffragio quasi universale possa rispecchiare il diverso merito quanto a virtù. È allora opportuno entrare nei dettagli della procedura di voto<sup>31</sup>. È previsto che tutti possano votare per tutti; i membri della prima classe sono obbligati a votare per tutte le classi, e così quelli della seconda, sia pure con minori sanzioni se non adempiono all'obbligo previsto (ma limitatamente all'elezione della quarta classe); quelli della terza sono obbligati a votare per le prime tre classi; quelli della quarta sono obbligati solo all'elezione della prima e della seconda classe. Il sistema così concepito avrà quasi certamente per effetto 1. il massimo livello di partecipazione nell'elezione delle prime due classi, che poi decrescerà nell'elezione della terza classe (poiché la quarta non è obbligata) e in quella della quarta (poiché la terza e la quarta non sono obbligate). Inoltre 2. assicurerà una maggiore partecipazione complessiva della prima classe, a decrescere sino alla quarta. Questo garantirà che, posto che la divisione in classi rispecchi una differenza del merito, *a*) i migliori abbiano maggiore rappresentanza e maggiori responsabilità; *b*) tutti partecipino e si sentano coinvolti, in particolare la quarta classe, che vota anche i rappresentanti della prima. I minori obblighi delle classi inferiori permettono di realizzare un equilibrio tra la necessità di partecipare alla vita politica e quella di attendere ai propri interessi: conflitto, come è noto, altamente problematico nella storia ateniese.

La configurazione di uno degli organi costituzionali più importanti della città cerca dunque, espressamente, di realizzare quella medietà tra monarchia e democrazia (*μέσον [...] μοναρχικῆς καὶ δημοκρατικῆς πολιτείας*, 756e9-10) che era stata individuata nell'analisi storica del III libro come modello ideale e fonte di salvezza. Va però notato che, mentre nella medietà ideale descritta in relazione alle forme costituzionali la componente democratica rappresentata dalla libertà, opposta all'autorità propria della monarchia, è

30. Su questo compromesso cfr. Lisi (1985, pp. 169-71).

31. Descritta anche da Aristotele, *Pol.* 1266a14-20.

un ingrediente necessario e costitutivo, la componente democratica data dalla sorte, descritta in relazione alle procedure di elezione, è solo un espediente dovuto alla necessità, in mancanza di meglio. In questa sfasatura si riassume la tensione tra due aspetti diversi che si confondono nella nozione di democrazia: libertà nell'agire e uguaglianza che si traduce nel diritto esteso di voto.

#### 4.4.4. L'ASSEMBLEA POPOLARE

Esiste anche a Magnesia, come ad Atene, un'assemblea popolare (ἐκκλησία), le cui attribuzioni e i cui rapporti con la bulè non sono definiti con chiarezza. Quest'organo è menzionato per nome solo due volte (764a3, riguardo all'elezione degli agoranomi; 850b8, dove deve pronunciarsi sulla richiesta di prolungamento di soggiorno di un metèco)<sup>32</sup>. Si può però presumere che esso entri in gioco quando si tratta di situazioni in cui è coinvolta l'intera popolazione. Si tratta di un organo prevalentemente elettivo. Rispetto ad Atene, il consiglio e l'assemblea sono privati della funzione legislativa, che spetta ai *nomophylakes*. Tuttavia, almeno nel caso di modifiche alle leggi relative al culto, si prescrive che tutto il popolo sia chiamato a pronunciarsi (772c-d). È probabile che l'assemblea popolare eserciti una funzione giudiziaria nelle cause pubbliche (cfr. δημοσίων ἐγκλημάτων, 767e9), in cui tutto il popolo è coinvolto (767e-768a, *infra*)<sup>33</sup>. Assemblee (σύλλογοι, 758d2), ordinarie o straordinarie, vengono convocate dai pritani a salvaguardia della città rispetto a improvvisi pericoli esterni e interni (758c-d).

#### 4.4.5. ALTRE MAGISTRATURE: SACERDOTI, AGRONOMI, ASTINOMI, AGORANOMI

Altre magistrature sono i sacerdoti, amministratori del culto religioso e custodi dei templi e dei santuari; gli agronomi, deputati alla cura del territorio, e gli astinomi, che si occupano della città vera e propria, sovrintendendo alla cura delle strade, degli edifici pubblici, dei porti; gli agoranomi, che attendono al buon ordine del mercato. Anche tra questi alcuni sono

32. Secondo Morrow (1960b, p. 157) ciò è dovuto al fatto che Platone dà per scontata la presenza di quest'organo.

33. Morrow (1960b, pp. 264 ss.). Contrario Piérart (1974, pp. 441-4), che attribuisce questa funzione ai tribunali tribali; ma nel relativo passo si parla di πλήθος (768a1) e di δήμος (768a5) e tutto lascia pensare che ci si riferisca a un organo centrale, cfr. Schöpsdau (2003, p. 435).

eletti, altri sorteggiati, o entrambe le cose, da tutte le classi, sempre al fine di incrementare la concordia (758d10-759b7).

I sacerdoti e le sacerdotesse (759b7-760a5) vengono sorteggiati all'interno di un gruppo preselezionato di soggetti fisicamente integri e di buoni natali, aventi non meno di sessant'anni; sono costoro a gestire, secondo le norme mutuate da Delfi, il culto, del quale alcuni di loro, in numero difficile a determinarsi (3 o forse 12), sono esegeti a vita (759e2; distinti da questi sono gli indovini, *μάντις*, a mala pena menzionati, cfr. 828b4; 871d1); custodiscono i templi (*νεωκόροι*, 759a-b) e regolano le feste religiose insieme ai custodi delle leggi (828a-b); gestiscono la materia musicale attinente agli dèi, sorvegliando indebite innovazioni nei canti e nelle danze in loro onore (799a-b).

Gli *agronomi* costituiscono un presidio a guardia (*φρουραί*, 760a7) del territorio circostante la città; sono 60 frurarchi e giovani tra i 25 e i 30 anni, in numero difficile a determinare, causa indicazioni contraddittorie nel testo (720 o più probabilmente 144). Svolgono funzioni urbanistico-militari, ma anche giudiziarie. Tra queste (760e-762b), la fortificazione del territorio in funzione difensiva; la cura delle acque e dei loro flussi in vista dell'irrigazione necessaria alla fertilità del suolo e anche con funzioni di abbellimento; la costruzione di ginnasi e terme per il ristoro e la salute dei lavoratori dei campi; l'amministrazione della giustizia in cause attinenti a questioni agricole. Costoro vivono in comunità, praticano sissizi, cacciano, acquisendo conoscenza capillare del territorio; conducono una vita misera e di stenti per imparare a servire piuttosto che a comandare (762b-e). In questo caso sono visibili analogie con la criptia spartana richiamata nel I libro (633b) – gli agronomi infatti sono chiamati anche «cripti» (763b7) –, ma anche, in parte, con l'efebia ateniese. Essi servono a rotazione ogni mese in uno dei dodici settori in cui è diviso il territorio, procedendo dapprima verso destra (oriente)<sup>34</sup>, poi alla fine dell'anno in direzione inversa per un altro anno, in modo da acquisire conoscenza delle caratteristiche di ogni zona nelle diverse stagioni dell'anno. Si tratta di una carica che non ha riscontri precisi nelle istituzioni ateniesi<sup>35</sup>, come mostra tra l'altro il fatto che su di essa Platone si diffonde nel dettaglio.

Gli *astinomi*, in numero di 3, appartenenti alla classe più elevata, sono anch'essi selezionati con metodo misto di elezione e sorteggio. Si occupano

34. Cfr. Plato *Tim.* 36c; *Epin.* 987b.

35. Una menzione di questa carica nella *Politica* di Aristotele (1321b27-30; 1331b13-17) potrebbe essere un riferimento proprio alle *Leggi*. La tripartizione aristotelica *astinomi-agoranomi-agronomi* sarebbe dovuta a Platone, cfr. Piérart (1974, pp. 272-3); Schöpsdau (2003, p. 408).

della città vera e propria, curando le strade, gli edifici, le acque, il deflusso delle acque piovane, la nettezza urbana (779c).

Con le stesse modalità sono eletti gli *agoranomi*, in numero di cinque, dalla prima e dalla seconda classe di censo. Loro compito fondamentale è la salvaguardia dell'ordinamento del mercato stabilito per legge (controllo delle vendite di merci e animali e relative sanzioni, 849b) e la cura di edifici e fonti della piazza, dell'agorà. A differenza degli agronomi, l'esistenza di entrambi gli incarichi è attestata in molte città greche, Sparta inclusa<sup>36</sup>.

#### 4.4.6. IL SOVRINTENDENTE ALL'EDUCAZIONE

Vi sono poi magistrati che sovrintendono alle due branche dell'educazione, la musica e la ginnastica, arbitri delle competizioni musicali e ginniche, anch'essi selezionati con sistema misto di elezione e sorteggio. La carica ritenuta di gran lunga la più importante tra le più elevate (765e1-2), e non a caso solo elettiva, è quella di sovrintendente all'educazione nel suo complesso (ὁ τῆς παιδείας ἐπιμελητῆς πάσης, 765d4-5), anch'essa creazione originale di Platone, senza riscontri nella Grecia dell'epoca, se si eccettua la carica di *παιδονόμος* a Sparta, che aveva comunque funzioni molto più limitate<sup>37</sup>. Requisiti indispensabili sono l'avere non meno di cinquant'anni e l'essere padre di figli legittimi. Il sovrintendente viene scelto tra i custodi delle leggi ed eletto mediante uno scrutinio segreto (unico caso nelle *Leggi*) che si tiene presso il tempio di Apollo e a cui partecipano tutti i magistrati meno i membri della bulè e i pritani; la carica ha durata quinquennale. Fa parte di diritto del consiglio notturno, anche dopo l'abbandono della carica (951e).

#### 4.4.7. I REVISORI (*EUTHYNOI*)

Gli *euthynoi*, o revisori, costituiscono una delle magistrature più importanti.

Ad Atene le *euthynai* (lett. «raddrizzamenti») erano procedure di rendiconto del proprio operato cui gli amministratori pubblici dovevano sottostare davanti ai revisori dei conti (*λογισταί*) al termine del loro mandato, cui potevano seguire azioni giudiziarie in caso di malversazione, corruzione e analoghi. Gli *euthynoi* valutavano le accuse ricevute dai cittadini ed eventualmente le inoltravano ai giudici competenti (i quaranta o i tesmoteti).

36. 10 agoranomi ad Atene, Arist. *Ath. pol.* 50, 2; Morrow (1960b, p. 185).

37. Cfr. Xenoph. *Lac. pol.* 2, 2; Plut. *Lyc.* 17, 2; Morrow (1960b, p. 325).

Platone ridefinisce le prerogative di questa carica, attribuendo agli *euthynoi* la sorveglianza generale sull'operato dei magistrati ( $\tau\omega\nu$  ἀρχόντων ἄρχοντα, 945c1); oltre a giudicarli, essi hanno il potere di condannarli a morte (946e). La loro importanza è decisiva, conformemente all'idea che la conservazione e la salvaguardia sono più importanti della messa in atto. Proprio all'interno della descrizione delle loro competenze viene infatti ricordato il principio fondamentale che governa la dissoluzione delle cose:

ATEN. «Sono molte le situazioni decisive per la dissoluzione della costituzione, come di una nave, o di un animale, che definiamo, con molti nomi, “canapi”, “fasciature”, “tendini” e sono un'unica natura disseminata in più luoghi. E una è questa situazione decisiva, e non la meno importante, per la salvezza o la dipartita di una costituzione che si sia dissolta» (945c3-d1).

L'idea di fondo è che molte possono essere le cause di rovina, ma è in effetti unico, di una sola natura, il principio della dissoluzione, benché venga chiamato in molti modi; allo stesso modo la salvezza può essere garantita da un principio unico perché la *polis* è come una nave<sup>38</sup>, ma, ancora più precisamente, come un vivente, dunque un'entità organica retta da un principio unitario. Anche questa idea riprende un punto decisivo della *Repubblica*, che cioè ai fini della conservazione o della decadenza risulta determinante non il comportamento delle classi inferiori, ma quello dei guardiani in quanto guida-principio (l'intelletto, *infra*). Principio che del resto era già stato ribadito in precedenza anche nell'analisi storica del III libro:

ATEN. «Ma un regno si dissolve, per Zeus, o un potere fu mai dissolto da altri, se non da loro stessi?» (*scil.* quelli che lo detengono) (683e3-5).

L'organo più importante sarà dunque quello costituito da coloro che, dovendo sorvegliare i governanti, dovranno essere migliori di questi ultimi, in modo tale che la giustizia tenga insieme e dia unità a tutte le attività politiche; se ciò non avviene, le magistrature si frantumano, non mirando più tutte allo stesso fine; la città diventa, da una, molteplice, si riempie di discordia e va in rovina. Il principio dell'unità della *polis*, volto a evitare la *stasis* quale male supremo, rappresenta ancora, come nella *Repubblica*, l'idea guida<sup>39</sup>.

38. Un celebre paragone con la nave anche in Plato *resp.* 487e-489c.

39. Sull'unità della *polis* della *Repubblica* opera di riferimento è Arends (1988).

Gli *euthynoi*, di età compresa tra i 60 e i 75 anni, sono uomini straordinari, in possesso di ogni virtù (945e3), e ciò è manifesto nella posizione di privilegio loro riservata: sacerdoti di Apollo ed Helios, vivono nel recinto a loro sacro, e a loro sono riservati onori funebri particolari<sup>40</sup>; non ci sono per loro pianti e lamenti, ma solo felicitazioni (*εὐδαιμονίζοντας*, 947c1-2); indossano una veste bianca (947b4-5), indumento proprio degli dèi (956a)<sup>41</sup>. Va notato che essi (o meglio, i primi tre che poi ne designeranno altri) vengono comunque eletti, con una complicata procedura<sup>42</sup>, dall'intera popolazione (945e3-946d6) e che anch'essi possono essere oggetto di accusa pubblica, giudicati da un tribunale di giudici scelti (*ἐκλεκτῶν δικαστήριον*, 948a3-4) e privati dell'incarico e degli onori, qualora in loro prevalga a un certo momento la natura umana, rendendoli malvagi (947e-948b).

L'organo più anomalo e sotto certi aspetti più importante, vertice delle istituzioni ma senza funzioni dirette di governo, è il consiglio notturno, che richiede una trattazione a parte (*infra*, CAP. 8).

#### 4.4.8. L'AMMINISTRAZIONE DELLA GIUSTIZIA

Sebbene la funzione giudiziaria come tale sia ben distinta dalle altre, il potere giudiziario non è rigidamente distinto da quello esecutivo e legislativo. L'esercizio della giustizia è una forma del comandare/governare (*ἄρχειν*, 767a-b) e la giustizia è amministrata in qualche misura da chiunque rivesta cariche; tutti possono divenire giudici in determinate circostanze, e anzi la condizione di cittadino contempla espressamente l'esercizio del diritto di partecipare alla funzione giudicante (*συνδικάζειν*, 768b2-3). In alcuni casi (tribunali tribali, seconda istanza di una *dike*, 768b5) la scelta avviene per sorteggio, ma sono previste procedure di docimasia per i tribunali più importanti (767c2-e3).

Secondo la distinzione vigente in Atene tra la *dike* e la *graphe*, le due forme principali di procedimento giudiziario sono rappresentate dalle cause tra privati, intentabili solo dalle parti lese, e da quelle pubbliche, intentate da chiunque voglia, nell'interesse comune per un danno arrecato allo stato (ad es. sovvertimento della costituzione, 856c; furto ai danni dello stato, 857b; empietà, corruzione di magistrati, alto tradimento,

40. Si veda in proposito Brisson (2005).

41. Analogie con la sepoltura dei filosofi in Plato *resp.* 540b-c; cfr. Schöpsdau (2011, p. 542).

42. Il primo anno sono in numero di 12, poi ogni anno ne vengono eletti altri 3.

856e; diserzione, 943a; ma anche delitti contro determinati soggetti che rivestono ruoli pubblici). Le cause tra privati prevedono tre gradi di giudizio (766e3-767c4; 956b-d); a gestirle sono in prima istanza vicini e amici con cognizione di causa, chiamati «arbitri» (δαιτηταί, 956c1) piuttosto che «giudici» (δικασται); poi, in appello, tribunali “tribali” (di *phyle*), forse strutture decentrate<sup>43</sup> i cui giudici vengono estratti a sorte; in ultima istanza, un tribunale di giudici scelti qualificati e il più possibile incorruttibili (768b6-c2; ἐκλεκτοί, 938b5; 946d7; 948a3-4; 956d1; cfr. *Ep.* VIII 356d7-e2).

Delle cause pubbliche è resa partecipe la popolazione (forse l'intero *demos* nella figura dell'assemblea), che giudica dall'inizio alla fine dopo l'istruttoria condotta da tre dei più alti magistrati (767e-768b). Ma anche nel caso di contenziosi tra privati è richiesta la maggior partecipazione possibile.

Nel campo dell'amministrazione della giustizia, a parte possibili innovazioni relative a singoli istituti e procedure, va segnalato un aspetto specificamente platonico. L'idea di fondo è che giudicare correttamente e in maniera adeguata rappresenta un compito non facile, che richiede tempo, lentezza procedurale e una ripetuta istruttoria (766e1-3; πολλακίς ἀνακρίνειν), affinché i termini della causa divengano evidenti. Si intravede qui una polemica contro il modo usuale di procedere della giustizia, quando l'Ateniense definisce il giudice dell'istruttoria “muto” (766d4)<sup>44</sup> rispetto alle parti in causa, evidentemente perché nella prassi ordinaria questa figura aveva finito per svolgere una funzione di pura facciata. La richiesta di un tempo maggiore risponde certamente alla normale esigenza di una dettagliata conoscenza delle fattispecie, ma è da mettere più in generale in relazione con l'idea platonica che la giustizia rappresenti una condizione interiore dell'anima e che – come mostra in particolare la trattazione dell'involontarietà nel IX libro – la pena debba essere comminata considerando le intenzioni dell'agente, cosa che richiede una certa capacità di introspezione psicologica, analoga a quella del buon retore nel *Fedro* (271a-272b). Per questo i giudici di Magnesia sono oggetto di un'accurata selezione; la previsione di giudici estratti a sorte è confinata ai tribunali tribali, il cui giudizio rimane comunque appellabile, e può intendersi come una limitata concessione alla democrazia.

43. Cfr. Schöpsdau (2003, pp. 429-33), contro Morrow (1960b, pp. 257-61), per il quale si tratta di strutture centrali.

44. Cfr. Il giudice «sonnacchioso» della *Repubblica* (405b-c).

## Regole sul comportamento sessuale

Con le regole relative al comportamento sessuale si intende normare sia i rapporti omosessuali sia quelli eterosessuali. Si tratta da un lato di un controllo rispetto al loro eccesso, dall'altro della proibizione in assoluto di certe pratiche. Vengono qui in primo piano motivi già trattati da Platone nei dialoghi erotici. Il complesso dei comportamenti ritenuti illeciti e dannosi è riassunto nella figura dell'«Afrodite disordinata» (ἄτακτος, 840e4), analogo dell'Afrodite volgare (πάνδημος) del *Simposio*<sup>45</sup>. In questi passi delle *Leggi* Platone sembra dare una risposta di massima al problema della distinzione tra *philia* ed *eros* in termini di differente intensità, definendo il secondo come una *philia* impetuosa (σφοδρόν, 837a9). Stabilire i confini tra le due passioni rimane però problematico<sup>46</sup>.

Come già nel *Liside* (214a-216b), si distinguono due tipi di *philia*, una tra simili e una tra contrari, dove però il criterio per stabilire la somiglianza o l'opposizione fa riferimento principalmente all'età, venendo con ciò richiamata la figura dell'*eros paidikos*, vigente in Grecia in varie forme tra un adulto e un ragazzo. In continuità con i dialoghi erotici, la distinzione di fondo è di fatto quella tra il desiderio del corpo dell'amato e quello rivolto invece alla sua anima, affinché questa divenga migliore e virtuosa. L'omosessualità nei rapporti fisici è contro natura (836c), o comunque non apporta nulla alla virtù (836e). La distinzione tra *eros* e *philia* non sembra qui così netta, poiché in entrambi i casi si tratta di *eros* (ἐρῶν, 837c1; ἐρώμενος, 837d1): si parla infatti di un terzo amore "misto" tra questi due (μειχθεῖς ἐξ ἀμφοῖν τρίτος ἔρως, 837d1-2), nel senso di una compresenza di entrambe le pulsioni. È chiaro, in ogni caso, come il rapporto che l'Ateniese auspica venga permesso dalla legge, che lo si chiami *philia* o *eros*, sia quello casto (ἀγνεύειν, 837c8), che rispetta e onora le virtù della temperanza, del coraggio, della saggezza, della nobiltà.

Osta però a una simile realizzazione la difficoltà che i cittadini, nonostante tutte le norme che promuovono la moderazione, controllino i desideri non casti – per Platone il piacere sessuale è il più intenso tra i piaceri corporei (*resp.* 403a; 573a-b). L'Ateniese propone perciò quello che chiama un «artificio» (τέχνη, 837e9), esemplificandolo in riferimento alla forma più riprovevole del desiderio sessuale, cioè l'incesto. Il motivo per cui l'a-

45. Cfr. Plato *symp.* 180d ss.

46. Cfr. Prauscello (2014, p. 13 e n. 12, con rimandi alla letteratura sul tema; pp. 73 ss.).

stenersi da rapporti incestuosi è in genere qualcosa che avviene volontariamente e di buon grado è la potenza propria del timore della cattiva fama legata ad atti del genere, cioè la vergogna della pubblica riprovazione, cui ognuno viene educato nella società a tutti i livelli. Il legislatore che voglia assoggettare i desideri descritti dovrà dunque “sacralizzare” (καθιερώσας [...] τὴν φήμην, 838d6; 839c3-4) questa pubblica riprovazione mediante una legge che prescrive, secondo natura (839a6), di astenersi dall'accoppiamento tra maschi, proibisce di disperdere il seme o di immetterlo in un grembo non adatto (che non sia cioè quello della propria moglie).

Una legge del genere sarebbe con tutta probabilità ritenuta al di là delle possibilità umane, data la diffusa pratica della sessualità, generalmente ritenuta un fatto naturale (φύσιν ἔχειν, 839d3). Come spesso accade in Platone a fronte dello scetticismo e dell'incredulità che fanno ritenere impossibili certe misure, si argomenta, per rendere salda questa norma, la sua conformità alla natura (κατὰ φύσιν, 839a6), in questo caso in base al dato biologico del comportamento degli animali. Più precisamente, *a*) quanto alla proibizione di rapporti omoerotici, il fatto che non si dia omosessualità tra animali; *b*) quanto al controllo dei desideri sessuali eccessivi, il darsi nel regno animale di periodi determinati riservati all'accoppiamento in vista della procreazione. Da ciò discende la necessità di attenersi a queste norme in base al presupposto che l'uomo non può essere peggiore delle bestie. La possibilità è ulteriormente argomentata, secondo modalità retoriche, in base all'esempio di atleti, pur ineducati, che hanno saputo rinunciare ai piaceri in vista della vittoria nelle gare; esempio che sembra voler suscitare l'orgoglio dei giovani (ἀδυνατήσουσι καρτερεῖν, «saranno incapaci di fermezza», 840b8) rispetto alla loro capacità di emulazione in vista di una «vittoria molto più bella», quella che conduce alla felicità (840b5-c2)<sup>47</sup>. Benché non espressamente definito tale, il carattere retorico di questo discorso, che l'Ateniese qualifica come «dotato di persuasività» (πιθανότης, 839d8-9), sembra farlo rientrare nel genere dei proemi.

Bisogna però ragionare in base all'incapacità di fatto degli uomini di dominare (κατακρατεῖν, 840e6) il desiderio erotico; a fronte di questa situazione si dà allora una soluzione di ripiego. Sembra cioè che l'artificio di cui l'Ateniese parlava possa essere ancora raffinato, come indica anche l'uso del verbo μηχανάσθαι (840e7), escogitare uno stratagemma, per qualificare la

47. La canalizzazione del desiderio verso l'attività fisica (841a-b) sembra essere in questo caso non lo strumento per limitare l'istinto sessuale, ma la conseguenza del pudore indotto dalla norma che, disabituando a questi comportamenti, limita la dipendenza.

seconda normativa (δέυτερον, 840e6; 841b6). Lo stratagemma consisterebbe allora nell'accettare, a livello di costume e di norme non scritte, questo genere di rapporti, purché avvengano di nascosto<sup>48</sup>, ferma restando la pubblica riprovazione, che renderà più rari questi comportamenti, affievolendo l'abitudine e dunque la dipendenza dai corrispondenti desideri e piaceri. La soluzione di ripiego per quanto riguarda la legge sembra consistere nell'accontentarsi di una sola tra le due norme (o divieto dell'adulterio, pena la privazione di onori, ἀτιμία, o divieto assoluto dell'omosessualità; 841c8-e4).

#### 4.6

### L'organizzazione economica

L'economia di Magnesia<sup>49</sup> è fondata prevalentemente sull'agricoltura, in quanto produttrice delle risorse primarie indispensabili alla vita umana, e all'esercizio di questa attività è legata la condizione di cittadino a pieno titolo. Se nella *Repubblica* la classe dei crematisti, produttori di ricchezza, ai quali è concessa la proprietà privata, comprendeva al suo interno indistintamente commercianti, artigiani, agricoltori, nelle *Leggi* queste attività vengono differenziate, proprio in base al principio di competenza stabilito nella *Repubblica*: i limiti della natura umana rendono impossibile dedicarsi contemporaneamente a più occupazioni, ed è questo che fa di ciascuno un solo uomo, non molti (846d-e; 847b). È il *possesso* del lotto a determinare la condizione di cittadino, che ha per dovere principale quello della sua cura. Possesso, e non proprietà, perché il lotto, il cui valore non viene comunque mai precisato<sup>50</sup>, è inalienabile in quanto parte proporzionale di un bene pubblico, e non può dunque considerarsi una proprietà privata nel senso moderno del termine, di cui si possa disporre a proprio piacimento<sup>51</sup>. È riconosciuto il diritto alla proprietà individuale, ad esempio quella di schiavi e animali – sempre con l'avvertenza che è preferibile il possesso della giustizia nell'anima (913a-b). Nel senso che si è cercato di precisare è comunque sancita la sacralità della proprietà privata e del patrimonio: «nessuno tocchi, per quanto è possibile, le mie ricchezze» (913a3-4) è una massima che ha valore generale.

48. Cfr. Plato *Hi. ma.* 299a; *Phil.* 65e-66a.

49. Sul tema si vedano Danzig, Schaps (2001); Pradeau (2001); Schrieffl (2013).

50. Saunders (1961, pp. 37-9).

51. Pradeau (2001, p. 154).

La già ricordata indivisibilità del lotto, contraria alla pratica, più diffusa all'epoca (non solo ad Atene, ma in generale in Grecia), di divisione tra molteplici eredi, serve a evitare l'incremento numerico dei lotti dovuto alla loro parcellizzazione. I lotti non possono essere confiscati, perché devono rimanere gli stessi e in numero uguale (855a). A questo scopo vengono introdotte misure relative ai casi in cui il possessore subisca una pena (morte, esilio) che lo priverebbe del possesso, quali il sorteggio tra gli eredi (856d).

L'agricoltore è dunque distinto dall'artigiano e dal commerciante, attività in ogni caso indispensabili a qualche titolo, che per legge possono però essere svolte solo da meteci e stranieri, adeguatamente sorvegliati da agoranomi, agronomi e astinomi (848a; 919c; 920a). In maggior conto è tenuto il cetο, sacro ad Efesto e Atena, degli artigiani (*δημιουργοί*), che organizzano la vita con le loro *technai*, e lo stesso vale per il mestiere del soldato. Meno di buon occhio è vista da Platone l'attività commerciale in generale. Il commercio al dettaglio (*καπηλεία*), tuttavia, non è di per sé disdicevole, in quanto ha la funzione di fornire risorse a tutti e di rendere uniforme e misurata la ricchezza, al quale scopo serve la moneta (918b-c)<sup>52</sup>. Ci sono perciò a Magnesia una piazza del mercato comune (849a-e) e mercati per gli stranieri, situati appena fuori della città (952e). Nel commercio è però insito il rischio di degenerazione nella ricerca eccessiva di ricchezze. Vige dunque il divieto di import-export, salvo per ciò che riguarda gli strumenti bellici, di cui sono arbitri ipparchi e generali (847d), o quelli utili alle attività e ai mestieri consentiti, in ogni caso non a fini di lucro.

Benché non si tratti del divieto di proprietà privata nella stessa forma della *Repubblica*, il possesso di oro o argento è proibito, ed è consentito solo disporre della moneta necessaria per gli scambi giornalieri, che ha corso legale unicamente nella città (742a). È lecito solo il prestito che non obblighi alla restituzione del capitale, né sono previste azioni giudiziarie relative a questi scambi; tantomeno è permesso il prestito a usura (742c; 849e; 915e). È inoltre vietata la contrattazione sul prezzo nelle vendite, che non può variare nell'arco della stessa giornata (917b-c).

L'economia di Magnesia rimane dunque un'economia monetaria e di mercato, ma con precise limitazioni e un forte controllo operato dall'alto. Le misure indicate hanno lo scopo di impedire il formarsi di grandi ricchezze e, all'opposto, l'eccessivo impoverimento di alcuni, perché – ferma

52. Cfr. Skultety (2006, pp. 192 ss.); l'attività commerciale è secondo natura (*κατὰ φύσιν*, 918b2); le relative attività possono essere gradite e amabili (*φιλον, ἀγαπητόν*, 918e4-5).

convinzione di Platone ribadita nelle *Leggi* (728e-729b; 919b-c) – bisogna essere virtuosi per essere felici, ma è impossibile essere virtuosi e al contempo molto ricchi (742e4-7). A livello sociale la ricchezza esagerata e l'eccessivo impoverimento di alcuni fomentano entrambi la discordia (*διάστασις* piuttosto che *στάσις*, 744d4), come già insegnava la *Repubblica* deplorando la contrapposizione tra una città dei ricchi e una dei poveri (*resp.* 422e-423a; 551d). La ricchezza corrompe l'anima con il lusso, la povertà causa dolori che originano l'impudenza (919b-c; cfr. anche 728e-729a). È dunque posto un limite sia alla povertà che alla ricchezza; il primo è costituito dal valore del lotto, che non può diminuire, il secondo dal quadruplo di questo valore, e ogni eccedenza va ridistribuita alla città e agli dèi (744d-745a)<sup>53</sup>. Sono di conseguenza previste diverse classi censitarie (*τιμήματα ἄνισα*, 744b5), come nella costituzione soloniana in numero di quattro, corrispondenti rispettivamente al valore del lotto, al doppio, al triplo e al quadruplo. A queste vanno assegnate onori e cariche secondo il criterio dell'uguaglianza geometrica, che realizza l'autentica giustizia (757c, *supra*).

Traendo la città le sue risorse dalla terra e non dal mare, e considerata l'organizzazione del territorio, basata sulla suddivisione dei lotti, un posto di rilievo è occupato dalle leggi agricole. Particolare attenzione è posta ai rapporti dei possessori di lotti con il vicinato: non è lecito spostare i confini del lotto (843a) o superare i confini del proprio, né per agricoltura né per pastorizia, deviare acque nei propri terreni (844a) o inquinare, raccogliere frutti dalle piante dei vicini. Molto dettagliata è la normativa che regola la raccolta dei prodotti e le sanzioni delle relative trasgressioni.

#### 4.7

### Diritto di famiglia

Le scelte riguardanti il matrimonio (771e-776b) devono essere fatte in vista non del piacere personale, ma dell'utile della città (773b)<sup>54</sup>. Gli uomini devono sposarsi tra i 25 e i 35 anni (772d-e; ma fra i 30 e i 35 secondo 721b; 785b), pena sanzioni pecuniarie e privazione dell'onore

53. Per spese pubbliche, dunque. Non sono in effetti previsti meccanismi di ridistribuzione della ricchezza tra cittadini, ma solo un controllo sui limiti, cfr. Danzig, Schaps (2001, p. 146).

54. Cfr. Plato *resp.* 458c-461c.

(ἀτιμία, 774a-c), le donne tra i 16 e i 20 (785b). La normativa tende a prevenire l'unione tra figli di famiglie molto ricche o potenti; è vietato dare o ricevere dote (742c; 774c-d), allo scopo di evitare soggezione psicologica nell'uomo. La procreazione è un dovere, in vista dell'immortalità del genere umano (721b-c; 773e; 783e), e deve aver luogo nell'arco di dieci anni (784b); il numero esatto e sufficiente di figli è fissato a due, un maschio e una femmina (930c)<sup>55</sup>, ed è previsto l'aborto in caso di eccessiva prolificità (740d). Qualora non si procrei, sono previsti strumenti per favorire l'incremento delle nascite (onori, ammonimenti, sanzioni; 740d-e; 783d; 784b-d). Il concepimento deve avvenire in condizioni di sobrietà, in vista della salute del nascituro (775b-e). In generale le prescrizioni hanno finalità eugenetiche. Vigilano sul rispetto delle norme donne incaricate della sorveglianza sui matrimoni (784a ss.) – figure ignote nella legislazione del mondo greco. La separazione tra coniugi è prevista per incompatibilità di carattere o per mancanza di figli; nel caso in cui una riconciliazione risulti impossibile si deve cercare di contrarre un altro matrimonio (929e-930a-b). Norme precise (922a-932d) regolano il diritto ereditario, la tutela degli orfani, la ricusazione dei figli, gli onori da tributare ai genitori o la loro interdizione.

## 4.8

## Magnesia: oltre Atene e Sparta

Buona parte degli organi di governo e delle cariche in cui si struttura l'organizzazione politica di Magnesia è ispirata a istituti ateniesi o spartani; altri organi sono creazioni originali di Platone, senza precedenti nel mondo greco o comunque costituiscono trasfigurazioni radicali di istituti esistenti, rimodellati all'interno di un sistema in modo tale che ogni somiglianza finisce per risultare solo superficiale.

Molti tratti dell'organizzazione politica dell'Atene classica sono riconoscibili, quali ad esempio la divisione della popolazione in quattro classi, ispirata a Solone<sup>56</sup>; la suddivisione in tribù (*phylai*), organi come la bulè o

55. Aristotele critica invece Platone per non aver previsto misure del genere, cfr. *Pol.* 1265a38-40; critica legittima solo se si intende l'assenza di una definizione rigida del numero di figli da non superare. Viene invece lasciata alle più alte autorità, di volta in volta a seconda delle circostanze, l'adozione di misure che garantiscano il mantenimento costante di 5.040 nuclei familiari (740c-d).

56. Morrow (1960b, pp. 135-6).

magistrature come gli *euthynoi*. Alla legislazione spartana sono riconducibili la divisione del territorio, il divieto di ricchezze, i sissizi, il controllo sul sistema educativo da parte dello stato – temperato però dalla dimensione privata della *paideia* (*supra*, PAR. 2.5 e *infra*, CAP. 5) –, il ruolo di maggiore rilievo della componente femminile, come per le donne spartiate<sup>57</sup>, forse la condizione degli schiavi, assimilabile a quella degli iloti spartani<sup>58</sup>; e più in generale, in riferimento non tanto a singoli istituti, ma a un principio di fondo, quello della “mobilitazione permanente” dei cittadini<sup>59</sup>, rifiutata però nella forma spartana della militarizzazione in un costante stato di guerra.

Tuttavia, è assai significativo che gli organi supremi di Magnesia siano anche quelli più originalmente platonici, difficilmente riconducibili all'esistente. Per i custodi delle leggi (*nomophylakes*) la questione è controversa (*supra*), ma certamente non si tratta della riproduzione di una funzione già esistente con quelle precise competenze. Ciò è ancora più evidente nel caso degli *euthynoi*, propriamente la carica più alta dello stato, incomparabilmente più importante della corrispondente magistratura ateniese in quanto suprema incarnazione della giustizia, cui spetta il giudizio sugli altri governanti – benché gli *euthynoi* non siano comunque al di sopra della legge (*ἀνυπεύθυνος*, 761e5), ma suoi servitori<sup>60</sup>, anch'essi sottoponibili a giudizio e chiamati a “rendere conto” del loro operato. La creazione in assoluto senza precedenti, non confrontabile con istituti storici, il consiglio notturno, è anche la meno realistica e la più utopistica (*infra*, PAR. 11.3).

La sintesi di Atene e Sparta prodotta da Platone corrisponde in parte a quella medietà tra democrazia e monarchia che l'analisi storica del III libro ha rivelato essere la costituzione preferibile. Come si è visto, questa medietà equivale a un temperamento di due principi, quello di libertà e quello di autorità. Ma l'ideale di *eleutheria*, centrale nell'ideologia ateniese, viene rimodellato in profondità. In un sistema in definitiva fortemente autoritario, qual è quello delle *Leggi* agli occhi dei moderni, sembra fuori luogo parlare di libertà. Ma libertà per Platone non coincide con il diritto individuale di autodeterminarsi (in termini platonici, il fare ciò che si vuole). La libertà

57. Piérart (1974, p. 75).

58. Morrow (1960b, pp. 149-50), con debite differenze quanto alla limitazione dei possedimenti.

59. Veyne (1982); cfr. 807c-e.

60. Cfr. 715c8: i governanti sono servitori delle leggi (*ὑπηρέτας τοῖς νόμοις*); qui non si parla di cariche specifiche, ma dei governanti in generale.

coincide piuttosto con l'asservimento alla legge, che è affrancamento dalla schiavitù nei confronti di governanti non titolati a governare e interessati a perseguire solo ciò che essi ritengono il loro utile. L'*eleutheria* è però anche, secondo l'ideale greco della *scholē*, affrancamento dalle necessità della vita quotidiana, ad Atene funzionale alla partecipazione più ampia possibile ai processi decisionali in campo politico, ma in Platone orientata in ultima analisi al conseguimento della virtù<sup>61</sup>. Questo ideale può realizzarsi nella costituzione di Magnesia in quanto determinate attività, quelle "banausiche", sono demandate a meteci e schiavi. In nessuna città come in Magnesia c'è abbondanza di tempo libero e di ciò che è necessario, secondo quanto l'Ateniese proclama con orgoglio (828d). Attenzione è posta alle garanzie che consentono la partecipazione alla vita politica della maggior parte dei cittadini, che si concretano in particolare in un altro aspetto dell'*eleutheria*, la possibilità di scelta nell'elezione delle cariche e la partecipazione ai processi decisionali in campo politico e giudiziario nella misura più larga possibile, secondo meccanismi che però garantiscono in molti casi un maggiore peso dei ceti più elevati, salvaguardando un principio aristocratico fondato sulla proporzione geometrica.

Tratto tipicamente democratico, mutuato dalla pratica ateniese – benché si tratti di un elemento importante anche nell'eforato spartano (*supra*) –, è il ricorso al sorteggio nell'elezione delle cariche. Si tratta di una pratica in generale malvista da Platone in riferimento all'Atene dell'epoca, perché contraria al principio di competenza, ma essenziale se temperata in un sistema elettivo. Il sorteggio ha un ruolo non indifferente, benché raramente da solo, nei meccanismi di selezione, ad esempio nell'elezione della bulè (756e), che mira a evitare lo scontento della massa ed è espressamente detta realizzare l'auspicata mistione di democrazia e monarchia. Ma nella selezione degli organi supremi (*euthynoi*) il ruolo della sorte tende a essere annullato. Platone è disposto ad accettare parzialmente questo meccanismo tipicamente democratico in quanto, nel contesto di una politica orientata in senso teologico, la sorte rappresenta pur sempre un elemento di origine divina<sup>62</sup>.

La sorte (κλήρος, 741b5), che regola la distribuzione dei lotti, è un dio; la *tyche* è guidata da dio, 759c (cfr. 856d-e: il sorteggio a Delfi degli eredi di proprietà di esi-

61. Cfr. nelle *Leggi* soprattutto 806d-808c e 738b; 763d; 828d; 831c; 832d; 855d; 961b, e anche 694e.

62. Cfr. Ehrenberg (1927).

liati). Il criterio della sorte è uno degli assiomi relativi al governare (690c5-8). Un sistema misto di elezione e sorteggio regola la selezione di agoranomi, astinomi, sacerdoti e sacerdotesse (759b7-760a5), ordinatori dei cori (765a-c). Sono estratti a sorte i giudici dei tribunali tribali, seconda istanza di una *dike* (768b5).

Nell'organizzazione della nuova *polis* non si tratta però solo di apportare correzioni a istituti esistenti o di aggiungerne di nuovi; il risultato finale è una sintesi originale in cui trovano la loro realizzazione principi filosofici specificamente platonici.

# Plasmare come cera (πλάττειν οἶον κήρινον) Le norme sulla *paideia*

## 5.1

### La *paideia*. Elementi basilari

Il tema della *paideia* non si esaurisce nei primi due libri, ma percorre l'intero dialogo<sup>1</sup>. La sua trattazione è condotta su due piani, secondo i due diversi orientamenti presenti nelle *Leggi*, uno più generale e astratto, un altro in cui ci si propone di tradurre le indicazioni teoriche in leggi concrete. Se nei primi due libri prevale, come si è visto, il primo aspetto, i cui punti culminanti sono la definizione formale del concetto e l'individuazione degli scopi ultimi dell'educazione, l'esposizione del VII libro si misura più direttamente con la concreta necessità di legiferare in merito, entrando nei dettagli. Sotto questo profilo la fissazione in leggi della *paideia* mostra, secondo l'Ateniense, seri limiti rispetto a quanto si può invece realizzare con l'insegnamento e l'ammonimento (διδασχῆ, νοουθέτησις, 788a4), perché una legislazione minuziosa concernente ciò che avviene nell'ambito della vita privata, con la sua varia e imprevedibile casistica di piccoli eventi, porterebbe a frequenti trasgressioni, disabituando al rispetto della legge (788b-c). Nel campo della musica, ad esempio, uno dei rami fondamentali dell'educazione, il legislatore non può emanare norme troppo dettagliate, pena il ridicolo (800b), ma solo tipi e modelli (τύποι, ἐκμαγεῖα); solo a grandi linee (τύποις, 816c2) deve trattare delle forme di danza consentite. Nonostante la difficoltà di legiferare in tali ambiti, l'Ateniense riconosce che il tema non può essere sottaciuto, vista l'importanza fondamentale della *paideia* (788c).

Nessun'altra opera platonica, inclusa la *Repubblica*, si diffonde di conseguenza sulle modalità dell'educazione come le *Leggi*. Nella sua ossatura

1. Sulla *paideia* delle *Leggi* in generale vedi Morrow (1960b, pp. 297-398); Stalley (1983, pp. 123-36); Laurent (2000); Cleary (2003); Jouët-Pastré (2006, pp. 55-83); Russon (2013). Sull'educazione musicale cfr. Pelosi (2010, pp. 14-67, *passim*).

fondamentale, la *paideia* delle *Leggi* non differisce da quella della *Repubblica*: suoi architravi sono la musica e la ginnastica<sup>2</sup>, poi le discipline scientifiche, i *mathemata*. Ma a differenza che nella *Repubblica*, a Magnesia l'educazione è estesa a tutti i cittadini a pieno titolo, e anche per questo motivo nelle *Leggi* si trova una trattazione più ampia, più ricca di dettagli anche rilevanti, almeno per ciò che riguarda le prime fasi del processo, ma che tuttavia si differenzia sensibilmente quanto all'esposizione dei *mathemata* supremi, arrestandosi a un livello inferiore a quello di altri dialoghi (*infra*).

La *paideia* si occupa anche degli stadi primordiali dell'individuo, e dunque il giusto accento è posto sulle prime fasi della vita; ciò porta a una maggiore considerazione delle passioni fondamentali, piacere e dolore, considerate fattori motivazionali di maggior peso ai fini della promozione di una virtù popolare, o demotica, di livello inferiore a quella filosofica.

Sul piano sociale è poi importante sottolineare l'obbligatorietà della *paideia*. L'educazione non è lasciata alla discrezionalità dei genitori, in quanto i figli sono detti appartenere, piuttosto che a loro stessi, alla città. È inoltre coerente con la prima "ondata" della *Repubblica*, quanto consapevolmente innovativa, la sua estensione, nella massima misura possibile, al sesso femminile<sup>3</sup>:

ATEN. «la mia legge dirà che tutto ciò che vale per i maschi vale anche per le femmine, e che le femmine devono esercitarsi nelle stesse discipline» (804d7-e1).

ATEN. «È necessario che da noi il genere femminile abbia parte quanto più possibile all'educazione e alle altre attività insieme a quello maschile» (805c7-d1).

Il fondamento teorico di questa posizione risiede nella (qualificata) uguaglianza di capacità naturali dei due sessi (meglio motivata nella *Repubblica*, cfr. *resp.* 450d-457c), a conferma della quale si portano dati storici concreti, quali la familiarità delle Sauromatidi/Amazzoni con le attività belliche (804d-805a), mentre sul piano pratico essa è motivata dalla considerazione che, qualora non si ricorresse alle donne, le potenzialità della *polis* si ridurrebbero di circa la metà, cosa che costituirebbe un «sorprendente errore» (805b1).

Nelle *Leggi* si trova esposta con chiarezza una tesi fondamentale dell'antropologia platonica, quella che forse meglio di tutte spiega l'importanza primaria rivestita dalla *paideia*:

2. Cfr. Plato *resp.* 376e.

3. Cfr. 804d-806c.

ATEN. «l'uomo, diciamo, è domestico, e tuttavia diventa solitamente l'animale più divino e più domestico se gli capita di avere una corretta educazione e una natura fortunata; se invece viene allevato in maniera non adeguata o non bella diviene il più selvaggio tra quanti ne genera la terra. In vista di ciò, il legislatore non deve lasciare che sia secondario né accessorio l'allevamento dei fanciulli» (766a1-6).

La fiducia ottimistica di Platone nelle possibilità dell'educazione si esprime nella convinzione che «coloro che sono stati correttamente educati divengono perlopiù buoni» (σχεδὸν ἀγαθοί, 644a8). Sembra cioè che fra i tre fattori di virtù divenuti poi canonici nella tradizione (natura, esercizio, insegnamento razionale<sup>4</sup>), ma già di fatto presenti in Platone, anche se non in forma schematica, la disposizione naturale, nonostante tutto, sia meno importante o comunque controllabile e modificabile; certo è che nelle *Leggi*, a confronto con la *Repubblica*, essa passa in secondo piano<sup>5</sup>. Il carattere (ἡθός) si forma grazie all'abitudine (ἔθος), e questa è data dalle consuetudini, dalle usanze in cui si cresce e si è allevati.

## 5.2

## La primissima educazione. Definizione

I bambini sono però, tra tutti i piccoli degli animali, i più difficili da trattare, essendo astuti, ribelli e insolenti, in quanto in loro la fonte del pensiero non è ancora strutturata (808d-e). Per questo l'educazione – che in questa fase è ancora τροφή, allevamento, e non propriamente *paideia* – deve cominciare da subito, perché il neonato è plasmabile come cera; ma ancora prima della nascita (788d) una sua forma iniziale può essere impartita già nel ventre della madre, mediante movimenti appropriati della gestante, passeggiate e strumenti analoghi; e ciò in ossequio al principio per cui l'inizio è la metà del tutto, pur con il rischio di suscitare il ridicolo (789e1).

L'educazione impartita al neonato consiste in una prima forma di ginnastica, equivalente a una sorta di cura omeopatica: il movimento costituito dal cullare, abbinato a melodie del tipo delle ninne-nanne, è un rimedio contro l'inquietudine naturale causata da un moto interno di paura e follia (φοβερὰν καὶ μανικὴν κίνησιν, 791a2-3), che viene dominato dalla maggiore forza di quello, analogo, che viene impresso; in tal modo si

4. Luoghi principali in Müller (1975, pp. 234 ss.).

5. Schöpsdau (1994, p. 223). Lo studio della matematica, ad esempio, fa progredire nettamente oltre le capacità naturali, risvegliando l'intelletto; cfr. 747b; 819c-d.

produce una serena tranquillità (γαλήνην ἡσυχίαν, 791a3) che predispone già al coraggio, in quanto impedisce che l'anima si abitui alla paura<sup>6</sup>. Nei primi tre anni di vita si tratta dunque di preservare il bambino dall'eccesso di paure e dolori, realizzando una prima forma di tranquillità dell'anima (εὐθυμον, 792b7)<sup>7</sup> che consiste in uno stato intermedio (μέσον, 792d2) tra i piaceri e i dolori; si deve infatti evitare anche la condizione opposta di totale rimozione del dolore e di incremento del piacere, che è la maggior fonte di corruzione (792c). Va sottolineato che già in questa fase la condizione auspicata, consistente in questa medietà, è quella caratteristica della vita felice propria degli dèi (792d4-5)<sup>8</sup>, cui l'uomo deve assimilarsi nei limiti del possibile. La corretta educazione può dunque assicurare al bambino già nei primi anni di vita una condizione analoga, sia pur molto lontanamente, a quella divina.

## 5.3

## Piacere e dolore

Il tema di una *paideia* di livello più avanzato è presente nel dialogo dal principio alla fine: inizialmente, nella questione posta circa l'utilità dei sissizi e dell'educazione ginnico-militare impartita a Creta e Sparta, poi a proposito dei simposi, istituto più tipico di Atene; da questo punto di partenza si approda in tempo relativamente breve a una definizione vera e propria. La domanda circa l'efficacia dei simposi posta nel primo libro è il modo per passare quasi insensibilmente, alla maniera socratica, da una questione apparentemente di poco conto (περὶ συμφοῦ, 642a1) come l'ubriachezza a un tema cruciale, introdotto con un espediente consueto in Platone, cioè il passaggio dal significato letterale di un termine, παιδαγωγεῖν nel senso di «condurre (un simposio)» – idea formulata dall'Ateniese: «un simposio deve essere guidato da persone sobrie» (640d4-7) – a quello tecnico di παιδαγωγία come «educazione dei fanciulli» (641a3-c7)<sup>9</sup>. In tal modo un dubbio di Clinia circa l'effettiva uti-

6. Su questo processo di movimento «omeopatico» cfr. Pelosi (2010, pp. 16-8).

7. Schöpsdau (2003, p. 515) rimanda all'*euthymia* di Democrito, ma il termine sembra qui usato in modo non impegnativo.

8. Cfr. Plato *Phil.* 33b; *Epin.* 985a.

9. Sul termine ἀγωγή, «conduzione», nelle *Leggi* spesso sinonimo di παιδεία, cfr. Morrow (1960b, pp. 301-2, n. 14); Patterson (2013, p. 175); l'usuale designazione del sistema educativo spartano con questo termine è probabilmente dovuta proprio all'influenza delle *Leggi*.

lità civica e politica di un simposio adeguatamente sorvegliato viene disolto, in quanto la questione si trasforma in quella, più generale, della corretta educazione da impartire, non al singolo fanciullo, ma alla totalità dei soggetti destinati a divenire uomini virtuosi, con evidenti ricadute anche nella conduzione della guerra: l'ennesimo caso in cui l'Ateniese si adegua, per scopi dialettici, alla prospettiva bellica dei due compagni di dialogo, pur rifiutandola in linea di principio.

Come si ricorda sul finire del I libro, non si può trattare il tema del simposio senza la musica, e la musica senza la *paideia* nel suo complesso; ciò richiederebbe però una grande quantità di discorsi, tali da suggerire l'opportunità di lasciar perdere il tema in favore di un discorso sulle leggi. L'esitazione dell'Ateniese, che rimarca la difficoltà del compito (643a), è un altro *topos* drammatico ricorrente quando si vuole sottolineare l'importanza del tema che sta per essere introdotto. E conformemente al metodo d'indagine più volte raccomandato da Platone, si tratta prima di tutto di *definire* cosa sia la *paideia*, individuandone la capacità tipica di produrre effetti di un certo genere (ὀρισώμεθα παιδείαν τί ποτ' ἐστὶν καὶ τίνα δύναμιν ἔχει, 643a5)<sup>10</sup>.

La definizione fornita in questo frangente la fa consistere nel corretto allevamento che tramite il gioco porta l'anima del fanciullo (*παῖς*) ad amare ciò che, una volta divenuto adulto, lo renderà eccellente nell'attività che deve svolgere (643c8-d3). Questa caratterizzazione generale fa emergere la connessione anche etimologica tra *παῖς* (fanciullo), *παίξιν/ παιδιὰ* (giocare/scherzare e gioco), *παιδεία* (educazione), mediante un'analogia con quanto accade nel dominio della tecnica: educazione è, dunque, un insegnamento giocoso impartito ai fanciulli, propedeutico a ciò di cui si occuperanno da grandi e che si serve, in attività tecniche, di strumenti-giocattolo in scala ridotta prodotti a imitazione di quelli reali, trasmettendo contemporaneamente le prenozioni (*προμανθάνειν*, 643c4) basilari<sup>11</sup>. In questo modo è al tempo stesso delineata quella compenetrazione tra serietà e scherzo che investe la vita umana nel suo complesso<sup>12</sup>. La componente giocosa è fondamentale, perché essenziale è il momento dell'associazione al piacere dell'attività praticata; non solo in quanto facilita l'apprendimento, ma perché ciò garantisce che, venendo quel piacere riprodotto in età adulta nell'esercizio compiuto dell'attività in questione,

10. Cfr. *supra*, PAR. 2.1.

11. Ciò è quanto accade anche nell'educazione egiziana, cfr. 819a-d e anche *resp.* 536d-537a: l'apprendimento non deve essere forzato, e i ragazzi devono imparare le varie discipline giocando.

12. *Infra*, PAR. 11.4.

quest'ultima sia anche desiderata e amata di per sé stessa. Tipicamente platonico è, in questo sviluppo concettuale, il passaggio dalla dimensione tecnica, efficace a fini esemplificativi, a quella etico-politica. L'Ateniense precisa infatti, andando contro l'uso linguistico comune, che la qualifica di *paideia* non va riferita a qualsiasi attività tecnico-artigianale illiberale (sia pure competente, cfr. τινὰ σοφίαν, 644a4) o che abbia di mira la ricchezza e il potere, ma solo a quella che infonde il desiderio di divenire un perfetto cittadino, capace di governare ed essere governato secondo giustizia. Con ciò si radicalizza la tradizionale idea aristocratica secondo cui la *paideia* mira, più che a impartire un'abilità di tipo tecnico-professionale, alla formazione culturale e all'educazione del carattere, orientandola però decisamente nel senso della virtù concepita alla maniera di Platone. Se nel I libro questa provvisoria definizione adempie già al compito di stabilire la funzione positiva dei simposi, all'inizio del secondo (653a5 ss.) si trova un ulteriore approfondimento concettuale orientato in direzione della virtù etico-politica. Piacere e dolore sono le prime sensazioni esperite dai fanciulli e rappresentano la forma in cui per la prima volta virtù e vizio sopravvivono all'anima. A ciò segue una seconda definizione di *paideia*, come quella «virtù che nella sua prima forma sopravviene ai fanciulli» (παιδείαν δὲ λέγω τὴν παραγιγνομένην πρῶτον παισὶν ἀρετὴν, 653b1-2). Se cioè una forma virtuosa (in una modalità che si tratterà di stabilire, ad esempio un'armonia musicale) viene prodotta nell'anima del fanciullo, essa produrrà, nella fase dello sviluppo prerazionale, una sensazione di piacere o, all'opposto, una forma viziosa susciterà una sensazione di dolore. L'educazione deve far sì che da subito si provi avversione per ciò che deve essere odiato e attrazione per ciò che deve essere amato.

Come avviene però che si provi, ad esempio, dolore anziché piacere per forme convenienti (o all'opposto, piacere anziché dolore per forme sconvenienti)? Essenziale è, in questo processo, l'abitudine (ἔθος), che forma il carattere (ἦθος). Si tratta di abbinare forme piacevoli a ciò che è giusto, e forme spiacevoli al suo opposto, come un medico nel somministrare una dieta cerca di abbinare sapori gradevoli a cibi salutari, per abituare il paziente a desiderare ciò che per lui è bene e a rifiutare istintivamente ciò che è dannoso (659e-660a). Solo una volta acquisita compiutamente la consapevolezza razionale, l'accordo del ragionamento con le passioni costituirà la totalità della virtù. La *paideia* giovanile si arresta prima, sulla soglia della ragione compiuta, perché, quanto alla saggezza (φρόνησις) e alle opinioni vere (ἀληθείς δόξαι), è già una fortuna se esse sopravvivono in prossimità della vecchiaia (653a-b).

## 5.4

## Educazione musicale

La prima educazione è *musicale* nel senso di arte delle Muse e di Apollo (654a6-7), in quanto basata su due elementi fondamentali, il ritmo e l'armonia, peculiari della creatura umana. Due tendenze caratterizzano infatti ogni animale giovane, quella a muoversi e quella a emettere suoni vocali, ma mentre negli altri viventi ciò accade in maniera disordinata, l'uomo, benché all'inizio gridi e si muova disordinatamente (672b-c), è l'unico a poter percepire un ordine nel movimento e nei suoni, ordine cui è associato un senso di piacere. Di qui le peculiari creazioni della danza e del canto, e in particolare la *choreia*, in quanto abbinamento di canto e danza; il collegamento con il piacere viene garantito, con procedimento tipico di Platone<sup>13</sup>, dalla riconduzione dell'etimologia di χορός (coro), in questo caso forzata, a χαρά (gioia) (654a). L'educazione deve dunque trasformare i movimenti disordinati in movimenti regolari e ordinati.

Il fatto che χορός e χορεία in origine indichino una danza circolare rimanda in questo frangente a una teoria centrale esposta in altri dialoghi, nel *Timeo* in particolare (cfr. *Tim.* 43a; 90a-d). Il movimento regolare dei circoli dell'anima immortale legati al corpo umano viene turbato nel contatto disordinato con gli elementi esterni che provocano il fenomeno della sensazione e delle passioni. Una retta educazione corregge i movimenti sbagliati tramite l'insegnamento delle armonie e dei movimenti circolari che governano l'universo. Ciò fa sì che ogni parte dell'anima riceva movimenti appropriati e ad essa affini, e alla parte divina dell'uomo sono affini i pensieri e le circolazioni dell'universo. Questi pensieri immortali e divini rendono la natura umana partecipe dell'immortalità nella misura consentita all'uomo e conducono all'*eudaimonia*. Nel x libro delle *Leggi* (897e-898a) verrà fondata la corrispondenza tra i moti circolari dell'universo e il moto circolare della mente (νοῦς)<sup>14</sup>.

La *paideia* implica la capacità di determinare ciò che è bello in relazione al canto e alla danza, dunque le figure e le movenze, le melodie, le armonie. A sua volta, bello è ciò che rispecchia la virtù o sue immagini, brutto ciò che rispecchia il vizio (655b), a prescindere dal piacere che se ne prova a livello soggettivo. Ai poeti sarà dunque consentito insegnare e comporre

13. Altre etimologie nelle *Leggi*: 643a; 659d-e: ὠδὴ-ἐπωδὴ; 679c-d: εὐήθεια; 714a; 957c: νόμος-νοῦ διανομή.

14. Cfr. anche Kurke (2013, pp. 142-6).

usando solo ritmi, melodie, parole attinenti alla virtù, che esibiscono una correttezza per natura, e non ciò che semplicemente procura diletto (656c). La piacevolezza dell'arte è comunque garantita dalla corretta educazione, secondo il meccanismo già descritto di associazione del virtuoso con il piacevole mediante l'abitudine instillata sin dall'infanzia. Il piacere rimane in ogni caso il criterio di giudizio, con la precisazione però che non deve trattarsi del piacere del primo che capita, ma piuttosto

«la Musa più bella è quella che diletta i migliori, educati in maniera adeguata, e soprattutto, chi si distingue per virtù ed educazione» (658e7-659a1)<sup>15</sup>.

A ciò è legato, dato che per Platone la virtù è immutabile, il divieto di innovazioni in questo campo, da cui discende la necessità di tradurre in leggi le suddette forme. La musica in quanto imitazione dei costumi è condizione della sussistenza e stabilità della legge e della costituzione, e dunque non deve essere modificata, perché il cambiamento porta con sé il disprezzo per l'antico (797a ss.; cfr. τὸ ἀρχαῖον ἄτιμον, 797c5-6; e anche 656c). Per questo l'Ateniese si spinge, giocando sulla doppia semantica di νόμος tra legge e melodia, all'affermazione, da lui stesso qualificata come strana (ἄτοπον), secondo cui i canti (ᾠδαί) sono leggi (799e10-11).

I poeti e i compositori saranno persuasi, o costretti, a riprodurre solo quei ritmi, figure, melodie che sono propri di uomini saggi e coraggiosi. Non è casuale la menzione in particolare delle due virtù, coraggio e temperanza, *andreia* e *sophrosyne*, che ancora una volta vengono in primo piano in associazione e in opposizione (659a; 660a); si tratta infatti delle virtù più facilmente traducibili in forme visibili e udibili, a differenza della giustizia e della virtù intellettuale<sup>16</sup>.

Ulteriore caratterizzazione della *paideia* è poi quella di attrarre e condurre i fanciulli verso ciò che la legge indica come discorso corretto (ἡ παιδῶν δλκή τε καὶ ἀγωγή πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον, 659d2-3), con la garanzia offerta dalle persone più anziane ed esperte. Quando dal piano delle forme udibili e visibili si passa a quello del *logos*, del contenuto della poesia, la costrizione operata sui poeti riguarderà principalmente il rapporto tra virtù e felicità e la corretta classificazione dei beni, enunciata

15. Il piacere è qualcosa che consegue (667e-668a), e dunque non può costituire il metro di giudizio, che è invece la verità. Cfr. *supra*, PAR. 2.1.

16. Cfr. in Plato *resp.* 399a-c le due armonie, quella pacifica e quella bellica, rispettivamente tipiche di persone temperanti o coraggiose (σωφρόνων, ἀνδρείων); *Lach.* 188d (armonia dorica).

nel I libro. Essi dovranno proclamare che il virtuoso è fortunato e felice, che i presunti beni (salute, bellezza, ricchezza, potere) sono tali solo per il giusto, mali per l'ingiusto (660e-661a). Questo dovrà essere il contenuto dei canti dei cori, differenziati in tre tipi in base all'età (dei fanciulli, coro di Apollo; di quelli che hanno sino a trent'anni, coro delle Muse; da trenta a sessanta, coro di Dioniso), ma tutti rivolti alle anime giovani e plasmabili (νῆαις [...] ψυχαῖς καὶ ἀπαλαῖς, 664b4-5)<sup>17</sup>. Si riprende qui insistentemente (659a; 664b; 665c; 666c) un'immagine già usata da Platone nel *Carmide*, espressa nell'accostamento etimologico tra canto-cantare (ᾄδειν) e incantesimo-incantare (ἐπᾄδειν). L'incantesimo, tradizionalmente una pratica "magica", funziona come una vera e propria tecnica di terapia dell'anima e di persuasione retorica<sup>18</sup>.

Vista la compenetrazione tra poesia, danza e musica, la forma di una buona educazione consisterà nell'abbinare correttamente al testo (*logos*) e ai caratteri in esso descritti le corrispondenti melodie e armonie, i ritmi e le movenze (669b-e). Se i meccanismi educativi descritti sembrano rivolti principalmente a fanciulli in età ancora plasmabile, il processo di formazione si protrae in realtà per un tempo molto più lungo, investendo i componenti dei cori.

ATEN. «È necessario che siano educati sino a esser capaci, ciascuno di loro, di seguire i movimenti ritmici fondamentali e le note delle melodie affinché, considerando le armonie e i ritmi, scelgano quelli adatti quali è conveniente siano cantati da persone della loro età e della loro condizione, e così li intonino [...] e divengano guide per i più giovani a un giusto amore per virtuosi costumi; educati sino a tal punto, avranno con ciò maneggiato una educazione più precisa di quella rivolta alla massa e di quella degli stessi poeti» (670d1-e4).

Si tratta di un'educazione permanente, nella misura in cui i componenti dei cori devono divenire essi stessi educatori e incantatori dei giovani. In questo modo viene fornito un fondamento alla rivalutazione del vino e alla funzione, già richiamata nel I libro, del simposio ben guidato da per-

17. Cfr. *supra*, PAR. 2.5.

18. Sull'ἐπᾄδειν e l'ἐπᾄδειν cfr. Plato *Charm.* 155e-157c, e inoltre, nelle *Leggi*, 773d; 812c; 837e; 887d; 903b; 944b; Lain-Entralgo (1958); Belfiore (1980); Morrow (1960b, pp. 309-12), per l'effetto di incantamento proprio dei cori ditirambici in Grecia; Stalley (1994, p. 168); Pelosi (2010, pp. 26-8). Cfr. anche Helmig (2003): l'ἐπᾄδειν non è una semplice metafora, e trova applicazione in ambito sia pedagogico, sia politico, sia filosofico, indirizzata dunque ai fanciulli, ai cittadini, ma anche agli intellettuali; gli stessi proemi delle leggi sono paragonabili a incantesimi; Mouze (2005, pp. 165-8).

sone sobrie, istituto cui viene riconosciuta una potenzialità educativa. Il terzo coro, infatti, è costituito da anziani riservati e pieni di pudore, poco inclini al cantare, e solo il «farmaco» del vino, ammorbidendo la loro austerità, li indurrà non solo a cantare in modo confacente, ma a «incantare» (666a-e).

## 5.5

## Educazione ginnica e danza

La ginnastica è definita come la tecnica del condurre alla perfezione del corpo il movimento proprio del gioco della danza (673a7-10). Sembra non figurare espressamente nelle *Leggi* l'idea fondamentale della *Repubblica* (410b ss.) secondo cui, lungi dall'elementare e intuitivo abbinamento tra ginnastica e corpo, musica e anima, anche la ginnastica è indirizzata all'anima; anzi, lo schema proposto distingue due tipi di *mathemata*, la ginnastica, relativa al corpo, e la musica, praticata in vista del benessere dell'anima. È però difficile pensare che Platone abbia abbandonato una concezione più complessa e articolata per tornare all'opposizione più ordinaria; quest'ultima, piuttosto, risulta più comprensibile nel contesto del momento. La ginnastica è infatti ulteriormente divisa in danza (ὄρχησις) e lotta (πάλη, 795e1), e la danza, che è imitazione di bei corpi e belle anime (815b1), è divisa a sua volta in una forma che è imitazione dell'espressione della Musa poetica, consistente nella riproduzione attraverso figure/gesti (σχήματα) di ciò che viene detto (816a5-6, considerata una *techne*)<sup>19</sup>, e in un'altra, praticata in vista della buona condizione del corpo (εὐεξία), dell'agilità e della bellezza, dunque non imitativa. La prima forma sembra con evidenza connessa a un'influenza esercitata sull'anima. Essa riproduce aspetti di magnanimità e libertà (μεγαλοπρεπές, ἐλεύθερον, 795e2-3), e in questo senso, dunque, la danza imita caratteri, secondo il significato originario del *mimos*; si tratta degli stessi cui è orientata l'educazione musicale nella *Repubblica*<sup>20</sup>, e a 791c4-6 l'Ateniese afferma che la ginnastica nei movimenti è una pratica utile per i giovani in relazione a una parte della virtù *dell'anima* (il coraggio).

Difficilmente si riesce a ricostruire una chiara classificazione, sistematica e univoca, della danza, di cui pure si propongono divisioni secondo

19. Cfr. Plato *Crat.* 423a-b.

20. Plato *resp.* 395b-402c; 402c; vedi Schöpsdau (2003, p. 526).

il metodo diairetico. Va tenuto presente che il greco *ὄρχησις* include una gamma di movimenti ritmici ben più ampia rispetto alla nostra nozione di danza (ad es. movenze nelle processioni e negli esercizi militari, 796c; 831b). La divisione fondamentale è tra una specie che ha a che fare con ciò che è elevato (*σπουδαῖον*, 814e5) e imita bei corpi e belle anime, e una rivolta a ciò che è di basso profilo (*φᾶύλον*, e4), che imita corpi brutti. La prima si distingue, in base alla consueta opposizione di *sophrosyne* e *andreaia*, in una danza pacifica (*εἰρηνική*, 814e9), o emmelia (*ἐμμέλεια*, 816b6-8), propria di un'anima temperante, e in una bellica, chiamata «pirrica» (815a2), imitazione delle movenze guerresche tipiche di un'anima coraggiosa<sup>21</sup>. La danza bacchica, imitazione degli ubriachi (Pan, sileni, satiri), è distinta da entrambe e ritenuta inadatta ai cittadini (815c-d)<sup>22</sup>. La specie volgare ha a che fare con quanto attiene alla commedia (816d3-9), che comprende ciò che è brutto-turpe (*αἰσχρόν*) nel linguaggio, nei pensieri, nei corpi, e che in quanto opposto di ciò che è serio (*σπουδαῖον*) costituisce l'ambito del ridicolo (*γελῶν*). È solo in parte sorprendente il fatto che quando deve descrivere la specie volgare della danza l'Ateniese la individui nella commedia, poiché di questa dovevano far parte posture disordinate e grottesche, talvolta oscene<sup>23</sup>, l'opposto della *taxis*, dei movimenti ritmici e armoniosi prescritti da Platone. Si pone poi la questione se il genere volgare possa comprendere al suo interno anche la (cattiva) tragedia o coincida *tout court* con la commedia<sup>24</sup>.

A parte il sovrintendente all'educazione, definito la carica più importante (*supra*; 765d), ed eventualmente i componenti del coro di Dioniso nello svolgimento della loro funzione pedagogica, le figure degli educatori che svolgono compiti di *routine* non hanno grande rilievo, essendo in que-

21. Sull'emmelia vedi Prauscello (2014, pp. 173-82).

22. La collocazione della danza bacchica nello schema diairetico è problematica, come nota lo stesso Ateniese (815c5-7); in quanto inadatta non può rientrare nel genere elevato, e dunque è stata spesso considerata una specie del genere volgare; non si spiega però, in questo caso, perché essa sia trattata nell'ambito del genere elevato e perché l'Ateniese rimarchi la difficoltà della sua collocazione; cfr. Schöpsdau (2003, pp. 587-8).

23. Quali il *kordax*, danza comica sfrenata e sconcia eseguita da ubriachi. Cfr. ad es. Aristoph. *Nub.* 537-40; *Vesp.* 1484 ss.; *Lys.* 82.

24. Per la prima opzione propende lo schema di Lisi (1985, p. 138); contrario Schöpsdau (2003, pp. 588-9), per mancanza di un'esplicita dichiarazione in tal senso. In effetti la tragedia *come genere* ha qualcosa di nobile e serio (cfr. *σπουδὴ τραγική*, 838c4; Patterson, 1982, p. 79), ed è alla tragedia che Platone paragona la sua opera, *infra*, mentre la commedia in quanto ridicolizzazione malevola dell'altro è come tale deplorabile, e sono ammesse solo forme di satira scherzosa e benevola (816d-e; 829c; 935b; *infra*).

sto caso determinanti i modelli predefiniti che vengono trasmessi, più di chi è deputato alla loro trasmissione. I maestri delle varie discipline sono stranieri residenti pagati dallo stato (804c-d; 813e).

## 5.6

## Poesia, commedia e tragedia

Nel trattare dell'educazione riguardante le lettere (*γράμματα*) e di ciò che in proposito i giovani devono apprendere e i maestri insegnare (810a6-b1), l'Ateniese pone ai custodi delle leggi e al legislatore il problema di come servirsi degli insegnamenti dottrinali dei poeti senza accompagnamento della lira (*άλυρα*), messi per iscritto, alcuni in versi, altri in prosa privi di ritmo e armonia. Questi scritti sono infatti definiti pericolosi (*σφαλερά*, 810b7), e qui, una volta tanto acutamente, Clinia nota che l'imbarazzo (*ἀπορήσειν*, 810c4) attribuito dall'Ateniese al legislatore riguarda in realtà lui stesso. L'Ateniese, infatti, è consapevole di dire cose opposte all'opinione dei molti (810d3-4) e alle pratiche correnti. Come sempre, la sua esitazione prelude alla discussione di un punto della massima importanza, che verrà però esaurito in poche ma decisive indicazioni (concluse a 812a3).

Le pratiche educative richiamate consistono nell'imparare a memoria interi poeti o, in alternativa, selezioni antologiche (*κεφάλαια ἐκλέξαντες*, 811a2) costituite dall'insieme di parti capitali e di interi discorsi, cosa che renderebbe esperti ed eruditi (*πολυπειρία, πολυμαθία*, 811a4-5). La pericolosità di questo sistema d'insegnamento consiste, dal punto di vista del contenuto, nel fatto che molto di ciò che le dottrine in questione propugnano è stato detto bene, ma molto all'opposto; ciò implica che sul piano formale la polimazia sia *di per sé* negativa, non tanto in quanto dispersiva, ma perché mette sullo stesso piano gli eventuali contenuti positivi e il loro opposto. La critica platonica sembra riguardare in questo caso più la pratica educativa che non i poeti come tali, in quanto si riconosce che nel materiale a disposizione si può trovare anche del buono. Tuttavia le successive precisazioni dell'Ateniese vanno in direzione diversa, individuando i contenuti che dovranno essere trasmessi principalmente negli stessi discorsi tenuti dai partecipanti sino a quel momento, non privi di una ispirazione divina (*ἐπιπνοια θεῶν*, 811c9) e simili a una forma di poesia. Si tratta dunque di scritti in prosa, sussunti sotto il genere della poesia grazie a un'estensione semantica del termine *ποιητής*, che più spesso designa la poesia canonica. Sono questi discorsi assai misurati (*μετριώτατοι*, 811d4) che fungeranno da modello (*παράδειγμα*, 811d6) per i maestri, i quali

dovranno trasmettere ai loro discepoli questi contenuti o idee analoghe che trovino nei poeti e mettere per iscritto analoghi discorsi uditi a voce, imparandoli loro stessi per primi e servendosi di collaboratori che condividano le loro valutazioni. Ciò implica che *a*) le stesse *Leggi* sono considerate un testo alcune parti del quale possono essere imparate a memoria e costituire un contenuto primario dell'educazione; in proposito si può pensare in particolare ai veri proemi o al lungo discorso protrettico rivolto ai colonizzatori di Magnesia (715e7-734e2)<sup>25</sup>; ma che comunque *b*) questo testo, con i principi in esso esposti, potrà costituire un insostituibile modello per altri possibili materiali pedagogici<sup>26</sup>. Anche in questo caso siamo di fronte a un'innovazione, dato che all'epoca di Platone non era abituale l'uso di scritti in prosa nell'ambito dell'istruzione scolastica<sup>27</sup>. Analogamente a quanto avviene per l'intera legislazione e per i miti, Platone presenta qui un paradigma educativo e non un testo dogmatico concluso una volta per tutte, proponendosi, conformemente alla sua idea della poesia come ispirazione, quale autentico poeta ispirato dalla divinità, antagonista ai tradizionali depositari dell'arte poetica. La prescrizione di un apprendimento mnemonico non contrasta con la svalutazione, altrove evidente, della memoria meccanica e con la negazione del potenziale educativo del testo scritto, trattandosi di insegnamenti impartiti a ragazzi in una fascia di età compresa tra i 10 e i 13 anni (809e7-810a2).

L'identificazione con il poeta tradizionale, in forma riveduta e corretta, prosegue nelle indicazioni relative a commedia e tragedia, in cui figurano una breve quanto densa perorazione rivolta ai poeti "seri", ospiti in visita alla città, e una notazione sull'autentica tragedia, la migliore e la più bella, che ha fatto molto discutere.

I brevi accenni relativi alla commedia (816d3-817a1) suonano in parte familiari al conoscitore dei dialoghi platonici: è necessario, dato che i cori, tragici e comici, cantano e danzano, conoscere ciò che riguarda i corpi brutti e i pensieri cattivi in relazione all'imitazione prodotta dalla commedia nel linguaggio, nel canto e nella danza, poiché la conoscenza del serio implica quella del suo opposto (τὰ ἐναντία μαθεῖν, 816e1), e solo se si conosce il ridicolo (μανθάνειν, 816e4) si possono evitare i corrispondenti comportamenti<sup>28</sup>. L'idea espressa richiama da un lato il *topos* platonico-accademico dell'unità della scienza dei contrari, dall'altro la tesi dell'identità di poeta

25. Männlein-Robert (2013, p. 128).

26. Cfr. Erler (2007, p. 280).

27. Görgemanns (1960, pp. 7-17).

28. Cfr. Plato *resp.* 452d-e: il ridicolo è male e stoltezza (κακόν, ἄφρον).

tragico e poeta comico brevemente introdotta da Socrate alla fine del *Simposio* (223d). La condanna del comico in quanto disposizione rivelatrice di invidia e malevolenza formulata nel *Filebo* (49d-50a) rimane in vigore nelle *Leggi*, dove ai poeti è proibito, pena esilio o multa, mettere in ridicolo qualsiasi cittadino ed è tutt'al più consentita una satira scherzosa aliena da malanimo e ira (935a-936b; una cauta concessione alla commedia si ha già in *resp.* 396d-e); emergono però ora le potenzialità conoscitive del genere, sia pure nel senso negativo di ciò che va evitato. Torna qui in primo piano il concetto di imitazione, intesa come *impersonificazione*, che aveva motivato la sua condanna nel III libro della *Repubblica*<sup>29</sup>. Se è vero che la rappresentazione del comico si rende necessaria per garantirne la conoscenza, la *mimesis* nella sua attuazione deve però essere preclusa, per i suoi effetti deleteri, ai liberi cittadini e confinata a schiavi e stranieri salariati (816e5-6; cfr. *resp.* 396a); come si è visto, l'impersonificazione di caratteri negativi porta all'identificazione con ciò che viene imitato, divenendo un'abitudine consolidata e una seconda natura, e provocando così un'estraneazione del soggetto, che da uno diviene duplice (*resp.* 395b-398b). Nel caso del comico l'Ateniese stabilisce una significativa eccezione al consueto misoneismo, prevedendo che nelle relative imitazioni figurino sempre qualcosa di nuovo (*καὶνὸν ἀεί τι*, 816e9), probabilmente per evitare l'assuefazione ai modelli negativi rappresentati<sup>30</sup>. Va notato al tempo stesso che in questo caso il potenziale conoscitivo di questa forma artistica non è legato agli aspetti della *mimesis* performativa, ma piuttosto alla rappresentazione di cui fruisce lo spettatore esterno: mentre l'imitazione come impersonificazione implica identificarsi con il carattere negativo, con le conseguenze indesiderate del caso, la comprensione razionale deve riguardare entrambi i due opposti, come modelli da seguire o da rifiutare<sup>31</sup>. La commedia può

29. Sulle varie accezioni di *mimesis* come rappresentazione (*leg.* VII), riproduzione (*resp.* X), impersonificazione-attuazione (*resp.* III) cfr. Halliwell (2002, cap. I e II); Laks (2010, in partic. pp. 221-3); Hatzistavrou (2011).

30. In alternativa, *καὶνὸν* indicherebbe che qualcosa deve sempre risultare inusuale ed estraniante, cfr. England (1921, II, p. 306).

31. Cfr. Halliwell (2002, pp. 78-80): «what Plato means by recognition and understanding in these contexts must be construed essentially as a matter of rational ethical judgement, rather than understanding a character “from the inside”». La psicologia dell'esperienza mimetica in Platone è dunque differenziata; l'impersonificazione che porta all'identificazione è diversa dall'identificazione intesa come partecipazione simpatetica dello spettatore. Sulla commedia vedi Prauscello (2014, cap. V), anche per le implicazioni relative al corretto modo di parlare che si richiede ai cittadini di Magnesia, alieno dall'insulto e dal turpiloquio. È legge che «nessuno ingiuri nessun altro» (*μηδένα κατηγορεῖτω μηδείς*, 934e3-4), e un comportamento del genere è considerato una forma di follia.

avere un valore educativo in quanto esibisce comportamenti da cui il cittadino deve astenersi.

Quanto alla tragedia, è significativa dal punto di vista drammatico l'inserzione di un dialogo fittizio con poeti tragici che si immaginano giunti in città per chiedere l'autorizzazione a portarvi la loro produzione. La risposta sarà:

ATEN. «Eccellenti ospiti, noi stessi siamo autori di tragedia, quanto più possibile la più bella e la migliore; perché tutta la nostra costituzione (πολιτεία) è stata costituita come imitazione della vita migliore e più bella, ciò che noi diciamo per l'appunto essere realmente la più autentica tragedia. Poeti siete dunque voi, ma poeti delle stesse cose siamo anche noi, vostri rivali e antagonisti (ἀντίτεχνοι καὶ ἀνταγωνισταί) nel dramma più bello, che solo la vera legge (νόμος ἀληθής) è in grado di portare a compimento (ἀποτελεῖν), come è nostra speranza» (817b1-c1).

Solo se i poeti dimostreranno che i loro canti dicono le stesse cose dette dai soggetti cui l'Ateniese fa pronunziare questa risposta, potranno avere un coro (avere cioè la possibilità di rappresentare le loro produzioni).

Non è immediatamente chiara l'identità dei soggetti che proclamano questa sentenza; responsabili del controllo sui canti, sulle danze, sulla produzione dei poeti sono a Magnesia i custodi delle leggi o i sacerdoti (801d), da identificare però con i magistrati, menzionati immediatamente dopo nella risposta, che giudicheranno se le opere di tali poeti siano ammissibili. L'ambiguità circa l'identità del rispondente è dovuta ancora una volta al duplice livello del discorso sviluppato nelle *Leggi*: da un lato i personaggi immaginati, dall'altro Platone come autore. Se nella dimensione drammatica si tratta dei futuri governanti di Magnesia in veste di difensori della loro costituzione, chi realmente può proporsi come autore della più bella tragedia è Platone stesso. Se la tragedia più bella è la costituzione in quanto imitazione della vita migliore, l'ambiguità riguarda la *politeia* stessa di cui si parla, che va identificata *a*) con la costituzione che sarà in vigore a Magnesia (o in altre città) o *b*) con le stesse *Leggi* di Platone in quanto opera letteraria che tratta della *politeia*<sup>32</sup>. A proporsi come rivale e antagonista dei poeti tradizionali può però essere solo lo stesso Platone<sup>33</sup>. Le questioni da chiarire sono: *a*) in che senso la costituzione è imitazione della vita migliore; *b*) perché questa è la tragedia più vera; *c*) in che senso

32. Gaiser (1984, pp. 110-1).

33. Gaiser (ivi, pp. 107-9); Halliwell (2002, cap. 3,1); Erler (2007, pp. 75-8); Männlein-Robert (2013, pp. 131-2).

la vera legge realizza questa tragedia. Un confronto con la *Repubblica* aiuta a dare una risposta.

In quest'ultimo dialogo in particolare (603c-606b) la tragedia tradizionale ha già conosciuto un'aspra condanna. Nel realizzare la sua imitazione il poeta tragico rappresenta uomini in preda a un dolore privo di misura, che dunque seguono il principio irrazionale (e vile) dell'anima, anziché la ragione e la legge, le quali indicano la necessità di una sofferenza moderata di fronte alle disgrazie; il poeta predilige questo genere di rappresentazione perché gli consente maggiore versatilità (πολλήν μίμησιν καὶ ποικίλην, 604e1), in quanto ad essere contrapposte sono qui la semplicità del carattere che obbedisce alla ragione e la multiformità del carattere che segue la parte irrazionale dell'anima; ma soprattutto perché in tal modo si catturano più facilmente gli spettatori, i quali, essendo perlopiù uomini in cui prevale il principio irrazionale, tenderanno a identificarsi con chi cede al dolore, mentre l'atteggiamento misurato risulterà una condizione a loro estranea (ἀλλότριον πάθος, 604e6; 605a2-6). In questo modo viene nutrito e rafforzato l'elemento irrazionale e compassionevole (ἐλεεινός, 606b7) dell'anima, e con ciò si suscita godimento nello spettatore, perché il crogiolarsi nel dolore sembra essere un guadagno ed è fonte di piacere (κερδαίνειν, ἡδονή, 606b3). Il momento dell'identificazione è fondamentale in questo dispositivo artistico, perché lo spettatore, abituandosi a vedere rappresentata questa tendenza, la asseconderà sino ad acquisirla come *habitus* stabile.

Platone è qui consapevole di avere individuato in modo originale un meccanismo di trasferimento dalla rappresentazione drammatica all'anima dell'individuo, visto che presenta questa sua analisi come comprensibile solo da pochi (606b5). In generale l'imitazione poetica nutre e colloca in posizione di comando desideri, dolori e piaceri (606d) a spese della ragione, sovvertendo la gerarchia ideale dell'anima. Analogamente a quanto avviene nelle *Leggi*, questo poeta non dovrà essere ammesso nella città governata da buone leggi (605c), poiché immette nell'anima degli spettatori una cattiva *costituzione* (κακὴν πολιτείαν, 605b8); ma rimane possibile accettare nella città le produzioni poetiche costituite da inni agli dèi o elogi di uomini virtuosi (607a). Anche in questa descrizione del fenomeno artistico vengono impiegate categorie giuridico-politiche: il *nomos* fondamentale è quello che stabilisce l'obbligo di seguire la parte razionale, e la diversa condizione dell'anima che consegue ai due stati abituali è descritta nei termini di una *costituzione*.

Nel parlare di tragedia nelle *Leggi* si va oltre lo specifico genere letterario, se è vero che già nella *Repubblica* (605c-d) il primo fra i trage-

diografi è individuato in Omero. Parlare di tragedia nel passo in esame è apparentemente restrittivo, perché la tragedia imita solo un aspetto della vita: ma in quanto rappresentazione di caratteri e forme del vivere essa può stare per qualunque forma esibisca un'imitazione della vita dell'uomo nel suo complesso. L'elemento fondamentale della forma artistica considerata in generale è dunque la rappresentazione di modi di vita e caratteri umani<sup>34</sup>. Come la tragedia imita caratteri, così si può dire che la costituzione imiti la vita: la costituzione esposta nelle *Leggi* è (stata) una rappresentazione (in questo senso una *imitazione*, μίμησις, 817b4) della vita migliore in quanto, come si è visto, essa è *nomocrazia*, governo della legge; e in quanto la rappresentazione letteraria di questa costituzione è una rappresentazione della vita umana, essa può definirsi tragedia. A sua volta la vera legge nelle *Leggi* è la regola dell'intelletto (νοῦ διανομή, 714a2 e *infra*, PAR. 9.4). Questa regola o legge indica in generale, come il dialogo mostra a più riprese, la necessità di seguire la ragione nel conflitto che si verifica tra quest'ultima e i desideri; in ciò consiste la virtù, e questa è la vita migliore. In tal senso, in quanto la legge governa l'anima, si può parlare di una *buona* costituzione (nel senso di *politeia*) dell'anima, come la buona costituzione della città è quella in cui domina la legge, venendo con ciò ribadita l'analogia strutturale tra l'anima e la *polis*. Nell'ambito specificamente tragico, dove sono in questione principalmente eventi dolorosi, ciò equivale, come si è visto nella *Repubblica*, alla prescrizione di non affliggersi eccessivamente nella sorte avversa; ma la legge più generale va oltre quest'ambito, riguardando la vita dell'individuo (e della comunità) in tutte le sue circostanze, incluso il rapporto con i piaceri e i desideri. Solo questa legge, la regola dell'intelletto, può portare a compimento il dramma e la tragedia più bella. La tragedia più bella sul piano artistico è quella che rappresenta uomini che conducono una vita bella, cioè conforme a virtù, nella quale il non affliggersi eccessivamente nel dolore è solo un aspetto particolare, esemplificativo di quella misura che è legge regolatrice. Questa potrebbe essere il tipo di tragedia che le autorità permetteranno di rappresentare a Magnesia. Ma in quanto le *Leggi* stesse contengono un progetto di costituzione che descrive la vita secondo virtù, governata dalla ragione, Platone può riferirsi qui alla sua stessa opera in

34. I punti di contatto tra la concezione delle *Leggi* e la definizione aristotelica della tragedia (Arist. *Poet.* 1449b24-28) sono messi in rilievo da Laks (2010, pp. 222-5), in particolare: imitazione di azioni (πράξις) in Aristotele e di vita (βίος) nelle *Leggi*, portata al suo compimento (τελεία in Aristotele), in Platone dal *nomos*, cfr. ἀποτελεῖν, 817b8.

corso: una tragedia a lieto fine che merita questa denominazione in quanto esposizione della vita migliore portata al suo compimento; antagonista, dunque, ai fuorvianti modelli rappresentativi della vita propri della poesia tradizionale.

Un esempio di come la nuova produzione di Platone si ponga in antagonismo ai modelli della tragedia si trova già nel *Fedone*<sup>35</sup> nella rappresentazione di Socrate, un modello ideale di virtù in una circostanza apparentemente dolorosa, che avrebbe tutti i requisiti per una messinscena tragica e in cui Platone marca invece esplicitamente la distanza da quel genere, presentando un eroe il cui comportamento realizza un'etica della misura, consapevole del limitato valore della vita umana individuale e fiducioso nell'ordine razionale e finalistico dell'universo. Socrate cerca costantemente di convincere i suoi amici che la sua morte non è un evento che debba suscitare lutto e commiserazione (πένηθος, 59a2; ἔλεος, 58e2, termini chiave della tragedia). Il dolore degli amici deve essere misurato (cfr. *resp.* 387d4-6: l'uomo perbene non considererà un male la morte di un compagno virtuoso). All'inizio Socrate deplora il comportamento lamentoso di Santippe e la fa portare via (59e-60a). Nel finale (*Phaedo* 115a4-5) ironizza su ciò che in quel momento direbbe un «uomo tragico» (ἀνὴρ τραγικός): «ora ormai mi chiama il destino»; e riprende i suoi amici che si lasciano andare al pianto, invitandoli alla quiete e alla fermezza (117c-e). All'alternarsi di pianto e riso (tragedia e commedia) che caratterizza i presenti Socrate oppone un atteggiamento misurato che consiste nell'astenersi da entrambi, lo stesso che nelle *Leggi* (732c1-d7) l'Ateniense prescrive nell'ambito del suo discorso su come si debba trascorrere la vita nel modo migliore, esaltando il comportamento decoroso sia nella buona che nella cattiva sorte (cfr. anche *resp.* 606a-c).

## 5.7

L'educazione più elevata; un accenno ai *mathemata*

La *paideia* esposta nel VII libro culmina nelle discipline scientifiche proprie degli uomini liberi, i *mathemata* (aritmetica, geometria, astronomia). La loro importanza si evince dal fatto che esse sono poste con toni quasi solenni sotto il segno della divina necessità (818b2; 818d8-e2; cfr. 820e) e sono ritenute indispensabili, almeno nelle loro forme basilari, anche per i più, ma restano riservate, a un livello più elevato, ai membri del consiglio notturno, cui si riferisce certamente l'allusione fatta a 818a («certi pochi di cui diremo procedendo verso la fine»). Ciò spiega

35. Cfr. Halliwell (1984, pp. 56-8; 2002, pp. 106-7).

perché non si trovi una descrizione neppure lontanamente esaustiva di una loro architettura di massima, ma soltanto – almeno nella parte del dialogo espressamente dedicata alla *paideia* – alcuni accenni ad aspetti importanti. Va tenuto presente che nel contesto delle *Leggi* si tratta non tanto di descrivere la natura di queste discipline in sé, ma piuttosto di prevedere i modi e i tempi in cui la loro trasmissione potrà essere codificata per legge (e questa esigenza, come vedremo, si prolungherà nella trattazione del consiglio notturno). La difficoltà di questo compito fa sì che l'Ateniense, nell'introdurle, rimandi subito a una codificazione più esatta:

ATEN. «ma quali di ciascuna di queste, quante e quando vanno apprese, e quale insieme a quale altra, e quale separatamente dalle altre, e la loro combinazione complessiva, questo è quanto si deve comprendere correttamente per prima cosa, per poi procedere, sotto la guida di queste discipline, verso le altre» (818d4-8).

«Ma è difficile, Clinia, dopo aver preordinato le cose in questo modo, regolarle per legge; se ti sembra, potremmo legiferarne in modo più esatto in un altro momento» (818e5-7).

Il compito non verrà però portato a termine nel resto del dialogo. In riferimento alle scienze matematiche, si trova nel seguito solo un accenno al problema delle grandezze incommensurabili, che, si dice, sarebbe vergognoso non conoscere (820b4), mentre dell'astronomia, disciplina «mirabile» (*θαυμαστόν*, 822a1), l'Ateniense sottolinea l'importanza fondamentale mettendo in gioco l'idea della razionalità dei moti celesti, che sarà oggetto di trattazione più approfondita nel x libro.

Anche un rapido confronto con l'iter educativo relativo alle discipline più elevate descritto nella *Repubblica* permette di rilevare notevoli differenze, che caratterizzano ancora una volta l'esposizione delle *Leggi* come una trattazione di più basso profilo.

I *mathemata* indicati nella *Repubblica* (521c ss.) sono aritmetica, geometria, stereometria, astronomia, armonica-teoria musicale, culminanti poi nella dialettica. Nel VII libro delle *Leggi* le discipline non vengono definite con i loro nomi tecnici, ma piuttosto come calcoli e numeri, arte di misurazione di lunghezze, superfici e solidi, periodi reciproci degli astri (817e)<sup>36</sup>. Non figurano né la stereometria, che nella *Repubblica* (528a-c) è definita una disciplina non ancora con-

36. Cfr. però *ἀστρονομία*, 967a2.

solidata, né la musica, che non è stata trattata nei suoi aspetti teorici, ma in relazione alle passioni, dunque a un livello inferiore. Nulla è detto circa la scansione temporale dell'insegnamento.

Sembra difficile far dipendere questa assenza di ogni sistematicità solo dalla difficoltà o impossibilità di descrivere l'architettura dei *mathemata*; si tratta certamente di una difficoltà oggettiva, che però si presenterebbe, semmai, in un secondo momento, o potrebbe addirittura essere elusa in una schematizzazione di massima. Piuttosto, si rinuncia a fissare per legge un ordine degli studi pianificato, sia pure in abbozzo. Sul piano drammatico, questo può avere a che fare con la scarsa preparazione degli interlocutori; Clinia ammette da subito la loro inesperienza (*ἀπειρία*, 818e9) in questioni del genere. Ma con ciò rimane aperto il problema generale del perché, da parte di Platone, della scelta di interlocutori che sembrano rendere impossibile una descrizione, anche sommaria, del sistema educativo nel suo complesso.

Nel caso specifico, ciò può dipendere perlopiù dal fatto che per la maggior parte dei cittadini di Magnesia non sembra previsto uno studio tecnico di queste discipline. Una conoscenza esatta è riservata a pochi, gli stessi che faranno parte del consiglio notturno (818a1-3). Riguardo alle discipline matematiche l'Ateniese afferma infatti che i giovani devono sì apprenderele, ma abbinandole al gioco (820d3-6), caso in cui esse saranno di giovamento e non dannose; questo fa pensare a insegnamenti impartiti a un livello piuttosto elementare. Si sostiene inoltre che un'ignoranza in questo campo non è un male così terribile, ed è comunque preferibile a uno studio esperto ed esteso (*πολυπειρία και πολυμαθία*) ma scorrettamente indirizzato (819a1-6). Sembra cioè che, come nella *Repubblica* la funzione propedeutica delle discipline scientifiche nei confronti della scienza dell'Essere veniva in primo piano rispetto al loro uso applicato (*resp.* 521c ss.), così nelle *Leggi* uno studio tecnico dei *mathemata* debba essere propedeutico e concludersi necessariamente nella filosofia, come avverrà per i migliori tra i giovani selezionati per l'organo supremo; in caso contrario esso potrebbe rivelarsi dannoso. È in effetti impensabile che si rinunci a fornire un insegnamento ad alto livello, perché diversamente anche la selezione dei migliori si renderebbe impossibile. Sembra essere questa ambiguità a scoraggiare una fissazione legislativa perentoria, in ultima analisi non conclusa:

ATEN. «devono dunque essere poste tra le discipline necessarie, affinché le nostre leggi non restino lacunose? Siano poste allora come pegni, svincolabili dal resto della costituzione» (820e2-5).

Platone sembra dunque voler lasciare aperta la questione e demandare la scelta ai futuri legislatori, a seconda delle condizioni in cui questi si troveranno a operare. Ciò è ben comprensibile, se si pensa a quali difficoltà potesse comportare, nel progetto di una nuova città, l'istituzione di un sistema scolastico di insegnamento, sia per la natura ancora fluttuante delle varie discipline, sia per la differente considerazione di cui esse godevano nelle diverse città.

## 5.8

## Un'educazione incompleta

La descrizione della *paideia* fornita nelle *Leggi* appare dunque, nel suo complesso, ben lontana dall'essere definitiva. Non è dunque un caso che nella trattazione del consiglio notturno l'Ateniese alluda a un'educazione più esatta di quella precedente (*ἀκριβεστέρα παιδεία*, 965b1). Proprio alla fine del dialogo si accenna alla necessità di trattare ancora il tema della *paideia* e della formazione (*τροφή*, 969a3), compito difficile che comporta grandi rischi. Perché il sogno si realizzi, condizione necessaria è che i custodi siano selezionati ed *educati* convenientemente (*παιδευθῶσι τε προσηκόντως*, 969b8-c1). Viene dunque ribadito il ruolo determinante della *paideia* ai fini della salvezza dello stato e al contempo confermata l'impossibilità, almeno al momento, di una sua descrizione esaustiva. Per comprendere adeguatamente le ragioni dell'omissione si deve dunque rimandare a una più approfondita analisi dei passi relativi al consiglio notturno (*infra*, CAP. 8). L'incompletezza di questa descrizione offre l'occasione per sottolineare un aspetto importante del programma educativo delle *Leggi*: la *paideia* a Magnesia investe tutte le fasi della vita dell'individuo, dal ventre materno alla vecchiaia inoltrata e, destinata com'è a rilassarsi e corrompersi<sup>37</sup>, ha carattere *permanente*. Come in generale è per il sapere filosofico in Platone, si tratta di un processo che necessita di venire continuamente rinnovato e rivitalizzato. Particolarmente indicativa in questo senso è l'attenzione riservata all'apparentemente paradossale ri-educazione degli anziani<sup>38</sup>, sia nella trattazione dei simposi che nella definizione delle attività dei membri del consiglio notturno, organo nella cui descrizione risalta il fatto che è partecipe della *paideia* sin lì trattata (*παιδείας ὁπόσης διεληλύθαμεν κοινωνὸν γεινόμενον*, 968b1).

37. Cfr. 653c8-d1; Pelosi (2010, p. 28).

38. Cfr. Mouze (2005, pp. 215-8).

## Ancora una volta, oltre Atene e Sparta

Come è lecito aspettarsi, il tradizionale modello ateniese esercita su Platone un'influenza importante, ma viene profondamente rivisto e radicalmente rifondato. Musica e ginnastica fanno parte della *paideia* del "buon tempo antico"<sup>39</sup>, ma costituiscono, come già nella *Repubblica*, un tutto organico orientato alla cura dell'anima, con radicale critica del modello puramente fisico-sportivo della ginnastica. Il simposio, istituto tipico di Atene, è debitamente apprezzato a fronte dell'austerità spartana rispetto al bere, ma viene rifondato in senso pedagogico, mediante uno stretto collegamento all'educazione musicale nella figura del coro di Dioniso. Parallela è la netta presa di distanze dall'educazione spartana<sup>40</sup>; Megillo interviene solo due volte nel VII libro, la seconda delle quali per deplorare gli attacchi dell'Ateniese al sistema educativo spartano (806c8-d2), ma non viene tenuto in considerazione da Clinia, che insiste perché si lasci parlare l'Ateniese e rimane il suo principale interlocutore. Anche la caccia, oggetto per eccellenza dell'educazione spartana (633b1-2), sempre in un contesto di finalità belliche, è considerata all'interno della *paideia* quale attività indirizzata a rendere migliore l'anima, per la quale il legislatore dovrà prevedere opportuna lode o biasimo<sup>41</sup>.

39. Cfr. ad es. Aristoph. *Ran.* 729; Schöpsdau (1994, p. 258; 2003, p. 503).

40. Per una critica della tesi secondo cui il programma educativo delle *Leggi* sarebbe in gran parte ispirato a Sparta cfr. Patterson (2013).

41. Cfr. 822d2-824a22. È permessa solo la caccia ai quadrupedi terrestri, con cani, cavalli e i propri corpi. Si allude di sfuggita anche alla caccia in senso metaforico, come caccia che avviene nell'amicizia (*κατὰ φιλίαν*, 823b6), cioè la caccia degli amanti, che può suscitare lode o biasimo; cfr. Plato *soph.* 222a-223c.

## Il codice penale del IX libro

### 6.1

#### Turpe ma necessario

Il IX libro contiene l'esposizione più completa del "codice penale" di Magnesia, anche se norme concernenti sanzioni relative a questa categoria sono disseminate in quasi tutta l'opera. Il libro manca apparentemente di un ordine sistematico e risulta di lettura assai difficile.

In che misura Platone, nel redigere questo *corpus* di norme, sia influenzato dal diritto attico, vista anche la conoscenza imprecisa che si ha di quest'ultimo, non è questione che permetta risposte sicure e definitive; non ci si può aspettare altro, se non che molte delle norme stabilite siano frutto di un'autonoma riflessione e contengano elementi di originalità<sup>1</sup>. Ma al di là dei contenuti delle singole norme, l'apporto originale di questa parte consiste nello sviluppo dei presupposti filosofici che si pongono a fondamento del sistema penale. All'interno del libro si trova un *excursus* di notevole importanza, che tocca vari temi: uno dei suoi aspetti più rilevanti riguarda un problema centrale della filosofia platonica, quello, di origine socratica, dell'involontarietà del male, che la dimensione giuridica costringe ad affrontare in una prospettiva nuova e diversa rispetto ai dialoghi precedenti. E ciò perché, come ricorda lo stesso Ateniese parlando di due specie stabilite da tutti i legislatori in tutte le città (861b3-5), la distinzione tra reati volontari e involontari era all'epoca già operante e ampiamente diffusa.

La necessità di un codice penale è dichiarata inizialmente dall'Ateniese una cosa in linea di principio brutta (*αἰσχροτόν*, 853b4), se calata in una città che si immagina ben governata e correttamente orientata verso la virtù<sup>2</sup>; al-

1. Il confronto più esaustivo si trova in Saunders (1992, pp. 217-333).

2. Cfr. Plato *resp.* 405a-b: indizio di una cattiva educazione e di una città malata sono il gran numero di tribunali e il grande prestigio della giustizia penale.

trettanto certo è però che si tratta pur sempre di una città di uomini, alcuni dei quali saranno inevitabilmente poco flessibili e resistenti a qualunque tentativo di plasmarli (853d).

Ferma convinzione pedagogica di Platone è, come ha mostrato l'analisi della *paideia*, che nella maggior parte dei casi sia possibile educare la persona, plasmandone le disposizioni naturali e orientandole verso giusti scopi. Ne discende l'idea della redimibilità, sia pure con precisi limiti, del reo rispetto a certi reati, così come alcuni soggetti, duri come corno (*κερασβόλος*, 853d2), sono senza appello irrecuperabili (*ἀνίατος*, 735e3; 854e4; 862e1; 941d4; 942a4). Alcune pene possono dunque avere funzione rieducativa, mentre altre sono definitive, onde il frequente ricorso alla pena capitale (*infra*), del cui tribunale specifico si tratta qui e non nel VI libro, a sottolinearne la straordinarietà<sup>3</sup>. Rispetto al diritto attico, l'applicazione della pena di morte è comunque più circoscritta<sup>4</sup>. Essa è del resto considerata in alcuni casi il minore dei mali per il reo, vista la limitata importanza che Platone attribuisce alla vita umana in generale, e in particolare a una vita priva di virtù e perciò indegna di essere vissuta<sup>5</sup>, e nel contempo ha funzione esemplare (*παράδειγμα*, 855a1) per chi rimane.

L'Ateniese comincia la sua rassegna enumerando alcuni tra i reati più gravi, contro gli dèi e contro la città, con relative pene, poi imprime alla discussione una svolta inaspettata, motivata da un intervento di Clinia che lamenta la mancanza di una differenziazione tra furti grandi e piccoli, di cose sacre o profane (857b4-8). Platone deve avere qui in mente in particolare la legislazione ateniese, che differenziava varie categorie di furto. Il paragone di questo intervento a un urto che ha come risvegliato l'Ateniese (857c1) segnala che si tratta di un passaggio topico. L'Ateniese, dunque, dapprima fornisce un'autoanalisi del lavoro che i dialoganti stanno svolgendo, chiarendo in sostanza, con un andamento un po' contorto del ragionamento (857b9-859d1, di cui qui si cerca di estrarre il succo), che non si tratta di una legiferazione in senso stretto, necessitata (*τὸ ἀναγκαιότατον*, 858a5) e resa impellente dalle circostanze, ma – riprendendo il paragone con il buon medico del IV libro – di un'opera di natura pedagogica ed educativa (*παιδεύειν*, 857e4), filosofica (*φιλοσοφεῖν*, 857d2, unica occorrenza nelle *Leggi*), condotta da una prospettiva di insieme (*σύνοψις*, 858c3), che mira a una preliminare raccolta di materiale da costruzione (immagine

3. Schöpsdau (2011, p. 255).

4. Saunders (1992, p. 248).

5. Cfr. Plato *resp.* 406a-407e; 410a; *leg.* 735d-e; 854c-e; 958a.

di Clinia avallata dall'Ateniese, 858a7-c1) da cui trascegliere (*ἐκλέξασθαι*, 858b4; 858b6), riguardante ciò che è meglio (*τὸ βέλτιστον*, 858a4), poiché la legislazione deve consigliare sul bello, il buono e il giusto in vista dell'essere felici (858d6-9). Dopodiché viene introdotto il tema dell'involontarietà.

## 6.2

## L'involontarietà

Il motivo della deviazione è dato dal fatto che l'introduzione di un insieme di norme penali, alcune delle quali assai aspre, rischia di portare, per ragioni che emergono via via nel successivo sviluppo dell'argomento, a una separazione di ciò che è (moralmente) bello da ciò che è giusto, del *kalon* dal *dikaion*, separazione che i più tendono a istituire e che Platone si sforza costantemente di evitare. Questa idea fondamentale dell'etica platonica, la coincidenza del giusto con il bello (morale), è dunque la cornice in cui si inquadra il problema, che diviene impellente nell'ambito della legislazione penale, poiché, se da un lato si ritiene generalmente che la pena sia una cosa giusta, e come tale bella, dall'altro essa è palesemente qualcosa di brutto per chi la subisce, e la grande varietà di norme che infliggono castighi e sanzioni acuisce la contraddizione e la confusione. È questa tensione a causare un'interruzione nell'azione legislativa dello straniero:

ATEN. «quando eravamo in procinto di stabilire numerose norme del genere, abbiamo lasciato in sospenso la cosa, vedendo che queste sono patimenti (*παθήματα*) infiniti per numero e grandezza, i più giusti (*δικαιότατα*) tra tutti i patimenti e i più brutti (*αἰσχίστα*) di tutti» (860b2-5).

Di fronte a quest'apparente contraddizione, per cui ciò che è più giusto è anche in sommo grado brutto, si tratta di stabilire che questi *pathemata* sono invece qualcosa di bello, e a questo soccorre una sorta di sillogismo (859e3-4):

tutto ciò che attiene alla giustizia (*δικαιοσύνης ἔχεται*) è bello;

i *pathemata* inflitti attengono alla giustizia;

i *pathemata* attinenti alla giustizia sono belli.

La premessa maggiore di questo sillogismo è l'esito di un altro ragionamento contratto, in cui al posto dei patimenti figura l'azione (*ποίημα*, 859e7), naturale opposto del *pathema*: un'azione, di quanto partecipa del giusto, di altrettanto partecipa del bello (859e7-9). Ciò supporta l'argomento in

gioco, perché la bruttezza della pena subita è evidentemente tale per chi la subisce, mentre se si considera la questione dalla prospettiva di chi agisce comminando la pena, quest'ultima è una cosa bella in quanto realizzazione della giustizia positiva. L'apparente contraddizione sorge dunque dall'assunzione dei due punti di vista opposti, quello dell'agente e quello del paziente. Platone sfrutta qui la possibilità di correlare la pena subita, definibile con il termine *πάθημα*, all'azione, mettendo in gioco l'opposizione «agire/fare-patire» (*ποιεῖν-πάσχειν*), fondamentale nell'ontologia dei dialoghi (ad es. *soph.* 247d-e): ciò che si subisce, il *πάθημα*, deve avere la stessa natura dell'azione corrispondente. Presupposto qui implicito e caposaldo della dottrina platonica della causalità è infatti che una causa non possa produrre un effetto di natura diversa dalla sua stessa natura (*Phaedo* 96a-101c)<sup>6</sup>.

La tesi che opera sullo sfondo era già stata argomentata nel *Gorgia* (476b ss.): ciò che il paziente (*πάσχον*) subisce è tale quale ciò che l'agente (*ποιούν*) fa, e dunque, se è giusto infliggere una certa pena, altrettanto giusto sarà subirla, e se il giusto è bello, sarà bello e vantaggioso subirla. Nel *Gorgia* questa tesi veniva sviluppata argomentando che la pena libera chi la subisce dall'ingiustizia, considerata una malattia, o meglio *la* malattia dell'anima; nessuno vorrebbe essere malato piuttosto che sano, e perciò la liberazione dall'ingiustizia equivale a una cura medica. L'idea della pena come liberazione da un male trova riscontro nelle *Leggi* poco dopo, quando l'Ateniese ne mette in evidenza la funzione rieducativa:

ATEN. «ogni volta che qualcuno commette ingiustizia, grande o piccola, la legge lo istruirà e lo costringerà a non avere l'ardire di fare volontariamente qualcosa del genere in futuro, o mai in assoluto, o molto meno spesso, oltre alla compensazione del danno. Che ciò avvenga nei fatti o nei discorsi, con piaceri o dolori, oppure onori o disonori, sanzioni pecuniarie o ricompense, o in qualunque modo qualcuno farà odiare del tutto l'ingiustizia e amare, o almeno non odiare, la natura del giusto, proprio questa è la funzione delle leggi più belle» (862d1-e1).

In quanto detto è implicita la risposta all'obiezione mossa poco prima da un anonimo interlocutore (857b9-e2) e conseguente all'assimilazione, operata dall'Ateniese, dei legislatori ordinari a schiavi che curano schiavi, e dei nuovi legislatori (loro stessi) a medici liberi che curano uomini liberi; l'o-

6. Aristotele (*Pol.* 1332a7-27) affronta un analogo problema mediante le categorie della necessità ipotetica condizionata e del «senza ulteriori qualificazioni» (*ἀπλῶς*): la pena è bella perché necessaria, in quanto rimozione di un male; altre azioni, compiute in vista degli onori, e comportamenti analoghi, volte alla produzione del bene, sono bellissimi in assoluto; cfr. Schürtrumpf (2013, p. 196).

biezione dell'anonimo irrideva il tentativo di educare il paziente, quasi lo si volesse far diventare lui stesso medico, anziché semplicemente somministrargli una cura che questi accetta passivamente. Se si sviluppa alla lettera l'analogia, l'esito è che l'ingiusto curato dalla legge, divenendo, qualora sia persuaso e non semplicemente costretto, un soggetto autonomamente capace di non commettere ingiustizia – dove l'aspetto "passivo" della cura equivarrà al semplice ripagare il danno commesso, o alla pena da scontare –, sarebbe a quel punto come un medico che cura e non un semplice paziente.

Ma come avviene la connessione con il tema dell'involontarietà, introdotto a partire da 860c7? L'Ateniese afferma che l'ingiusto è cattivo (ὁ μὲν ἀδικός που κακός, 860d5), ma il cattivo è tale involontariamente. Il principio socratico dell'involontarietà del male viene qui espressamente ribadito<sup>7</sup>. Questa tesi, tra le più controverse e problematiche, è data quasi per ovvia, nella formulazione per cui si è cattivi involontariamente (ὁ κακός ἄκων, *ibidem*), evidentemente perché, stanti le molteplici valenze negative insite nella semantica ordinaria di κακός, nessuno potrebbe mai voler essere tale. Ma se allora "ingiusto" è un male, nessuno sarà volontariamente ingiusto – tesi già sostenuta a 731c2-5, dove nella sostanza si usa l'argomento appena ricordato del *Gorgia* (477a ss.): nessuno si procurerebbe di buon grado (ἐκόν) alcuno dei più grandi mali, tantomeno in ciò che è per lui più degno di essere onorato; ma tale (τιμώτατον) è l'anima, e dunque nessuno può volere che il più grande male alberghi in essa. Tutti gli atti ingiusti sono dunque involontari (πάντα ἀκούσια τὰ ἀδικήματα, 861c8); dire che non è così non sarebbe né legale né pio (νόμιμον, ὅσιον, 861d4).

Che si tratti, in questa forma, di una ferma convinzione di Platone è chiaro dal fatto che l'Ateniese riconduce al semplice desiderio di vittoria o all'ambizione di onori (φιλονικίας ἢ φιλοτιμίας ἕνεκα, 860d9-e1) – dunque a scopi meramente eristici – la tesi, sostenuta da qualcuno, secondo cui gli uomini sono sì involontariamente ingiusti, ma commettono ingiustizia volontariamente (ἄκοντας ἀδίκους [...] ἀδικεῖν ἐκόντας). I sostenitori di questa tesi distinguono tra l'essere ingiusto (involontario) e il commettere ingiustizia (volontario). E poiché nell'*Etica Nicomachea* (1135b19-25) si propone un'analogia distinzione tra le azioni ingiuste (ἀδικήματα) e l'essere ingiusti (ἀδικοί), alcuni hanno ritenuto di individuare Aristotele dietro il τες<sup>8</sup>. A chiunque risalga la tesi citata, ciò che va sottolineato è il fatto che evi-

7. Cfr. Plato *apol.* 37a5-6 (ingiustizia); *Prot.* 345d-e; *resp.* 382a; 413a; 589c; *Tim.* 86e.

8. Cfr. G. Teichmüller (*Literarische Feinden im IV Jh. vor Chr.*, Koebner, Breslau 1881, pp. 165-7), citato da Görgemanns (1960, p. 162, n. 2); Schöpsdau (2011, p. 296), secondo i quali la somiglianza è solo vaga.

dentemente si cercava di risolvere il problema di fondo distinguendo tra l'atto ingiusto commesso e la disposizione interiore, forse nel senso che nessuno vuole essere ingiusto, perché ciò che chi agisce ingiustamente intende non è l'ingiustizia come tale – oggetto dell'intenzione non è infatti quella particolare condizione dell'anima, ma qualcos'altro (il piacere, il potere, la vendetta ecc.); chi è ingiusto è tale in vista di un diverso scopo, e nessuno vorrebbe esserlo se potesse raggiungere il medesimo risultato senza commettere ingiustizia; di fatto, però, volontariamente commette quell'azione. Per l'Ateniese, tuttavia, non ha senso sostenere che si commetta un'azione volontaria in base a una disposizione involontaria (*ἀκουσίως δὲ ἐκούσιον οὐκ ἔχει πράττεσθαι ποτε λόγον*, 860d6).

Tuttavia, la presenza in pressoché tutti i sistemi legislativi (861b3-5, cfr. *supra*) – e con tutta probabilità implicita nella molteplicità di norme punitive che l'Ateniese si accingeva a introdurre – di differenti pene per gli atti ingiusti volontari e per quelli involontari, maggiori per i primi e minori per i secondi, pone di fronte a un dilemma: varrà questa differenziazione anche nella legislazione di Magnesia o l'inesistenza di atti ingiusti volontari comporterà la fissazione di pene uguali per tutti (860e7-861a4)?

#### 6.2.1. DANNI INVOLONTARI

Cruciale è a questo punto l'introduzione del concetto di danno (*βλάβη*; cfr. *βλάβαι*, 861e1), poiché è riconosciuto come non problematico il darsi, nelle relazioni tra cittadini, di numerosi danni involontari, non inferiori in numero e in grandezza a quelli inferti volontariamente; la distinzione tra volontario e involontario è insomma assunta come evidente nel caso dell'arrecare danni. L'Ateniese non ammette però che chi causa un danno involontario commetta involontariamente ingiustizia; piuttosto, ciò non sarà qualificabile come ingiustizia; non ogni danno è dunque un'ingiustizia (862a5-6: *οὐδὲ ἀδικίαν τὸ παράπαν θήσω τὴν τοιαύτην βλάβην*). La mossa di fondo consiste dunque nel separare il danno (oggettivo) dall'ingiustizia, che implica una considerazione della disposizione interna del soggetto agente. Per giudicare un agire come ingiusto sarà necessario considerare la sua modalità e l'*ethos* della persona (*ἦθει καὶ δικαίῳ τρόπῳ*, 862b3), secondo il criterio, già stabilito nella *Repubblica*<sup>9</sup>, della disposizione interna dell'agente; criterio tuttavia integrato, dal momento che ci si muove nella sfera giuridica dei rapporti interpersonali, dalla considerazione del danno oggettivo inflitto ad altri<sup>10</sup>. È infatti espressamente

9. Cfr. Plato *resp.* 443c-e.

10. Görgemanns (1960, p. 136).

contemplata la possibilità che qualcuno procuri un danno agendo secondo giustizia: l'opinione dell'ottimo, in quanto governa nell'anima, è qualcosa di giusto anche quando porta a commettere sbagli e ad arrecare un danno, che però è ritenuto da molti un'ingiustizia involontaria (864a1-8 e *infra*).

Il danno presenta dunque il vantaggio di poter essere oggettivamente quantificato a prescindere dall'intenzione di chi lo ha arrecato; per quanto riguarda le misure legislative di compensazione oggettiva sembra dunque indifferente la distinzione tra volontario e involontario<sup>11</sup>. Se invece si valutano l'*ethos* e l'intenzione dell'agente, si tratterà di stabilire sanzioni differenziate che curino l'ingiusto (distinguendo, ad esempio, tra omicidi premeditati o meno, *infra*) o misure estreme nel caso di incurabilità (862d1-863a2). In questo modo rimane operante la differenziazione tra volontario e involontario, applicata però al danno anziché all'ingiustizia.

#### 6.2.2. CAUSE DI INGIUSTIZIA: GLI *HAMARTEMATA*

D'altro canto l'Ateniese afferma che la legge deve insegnare a chi ha commesso ingiustizia a non commettere più volontariamente (*ἐκόντα*, 862d3) nulla del genere, e dunque sembra ammessa la possibilità di essere volontariamente ingiusti. Che le cose non siano perfettamente chiare e che Platone non ritenga di avere risolto definitivamente la questione è evidente nella richiesta di Clinia di ulteriori spiegazioni circa la differenza tra danno e ingiustizia e tra azioni volontarie e involontarie (863a3-6), alla quale l'Ateniese risponde con un'analisi delle cause degli errori, che sono riconducibili a tre specie (863c1-2: *ἀμαρτημάτων αἰτίαν*; 864b1: *ἀμαρτανομένων τρία εἶδη*): 1. l'ira (*θυμός*); 2. il piacere (*ἡδονή*); 3. l'ignoranza (*ἄγνοια*), a sua volta divisa in: 3.1. ignoranza semplice, causa di colpe lievi; e 3.2. ignoranza duplice, quando all'ignoranza si associa la presunzione di sapienza; questa condizione è causa di errori grandi, se accompagnata da forza e vigore, o, se accompagnata da debolezza, di errori minori (infantili o senili), cui dovranno seguire pene miti.

Va rimarcato che causa dell'essere *kakos* non è solo l'ignoranza e che l'involontarietà non si riduce all'essere ignorante. Del resto, già nel v libro si era stabilito che necessariamente ogni intemperante è tale involontariamente, per ignoranza o per incapacità di autocontrollo, o per entrambe (734b4-5). Una differenza di fondo si pone tra le prime due specie, ira e

11. Cfr. 864e: un pazzo, un malato, un vecchio devono ripagare il semplice danno (*ἀπλῆ βλάβη*), ma essere assolti da altre pene (eccetto l'omicidio).

piacere, che possono essere dominate, e l'ignoranza, che non agisce come una forza contrapposta rispetto alla quale si possa essere superiori o inferiori (863d6-e1)<sup>12</sup>. Tutte, però, possono spingere verso ciò che uno vuole (εις τὴν αὐτοῦ βούλησιν, 863e2-3), o verso l'opposto<sup>13</sup>. Con ciò sono poste le basi per definire giusto e ingiusto.

Ingiustizia è la tirannia esercitata nell'anima dalle passioni, indipendentemente dagli effetti prodotti:

ATEN. «Infatti la tirannia nell'anima (ἐν ψυχῇ τυραννίδα) dell'ira e della paura e del piacere e del dolore e delle invidie e dei desideri, che danneggi in qualcosa o no, la chiamo nel complesso ingiustizia» (863e6-864a1).

La definizione è in linea con la teoria della *Repubblica* (444b1-8), secondo cui l'ingiustizia è un conflitto interno all'anima. Il fatto che si parli di "tirannia" potrebbe far pensare che questi casi ricadano nel novero delle azioni involontarie, compiute per costrizione<sup>14</sup>. Tuttavia, fermo restando quanto stabilito in precedenza, che cioè in tutti i casi citati nessuno è volontariamente cattivo o ingiusto (trattandosi di errori, ἀμαρτήματα, essi devono essere come tali involontari – secondo il principio socratico per cui nessuno è volontariamente in errore, οὐδεὶς ἐκῶν ἔξαμαρτάνει), il fatto che si ammetta la possibilità di esercitare un controllo sulle passioni implica sul piano giuridico una responsabilità che non si configura invece per i delitti commessi per ignoranza (salvo definire in cosa consista quest'ultima), e dunque una punibilità differenziata, come mostrano le successive applicazioni normative. In questo caso la precedente individuazione di ira (*thymos*) e piacere quali cause di errore (863a-b) viene ampliata includendo paura, invidia, desiderio, dolore, per poi ricadere, in una successiva ricapitolazione (864b2-6), nella più familiare opposizione tra piacere (che si associa ai desideri) e dolore (cui si riconducono *thymos* e paura). Mentre la

12. Il conflitto è evidentemente tra ragione e passioni nel primo caso, e sarebbe facilmente traducibile nella tripartizione platonica dell'anima (ragione *vs* ira o *vs* desiderio); mentre nel secondo caso un conflitto è impossibile, perché o l'ignoranza è inconsapevole, o se è consaputa non può agire come forza in senso contrario alla ragione (sarebbe assurdo dire "so che X, ma faccio non-X perché vinto dall'ignoranza").

13. Ciò appare problematico se, come nel *Gorgia*, oggetto del volere (βούλησις) è sempre il bene; come può poi l'ignoranza spingere verso ciò che vogliamo? Si deve pensare che in questo caso l'Ateniense ragioni in base al concetto ordinario di volere (cfr. Görgemanns, 1960, p. 164, n. 1: «empirische *Boulesis*»; *infra*).

14. Secondo la tesi cui si riferisce Aristotele in *Eth. Nic.* 1111a24-25. Gli omicidi compiuti sotto la tirannia del desiderio e del piacere sono però considerati volontari, *infra*.

prima suddivisione è formalmente riconducibile alla tripartizione dell'anima – benché il *thymos* venga considerato solo nel suo aspetto negativo e non si faccia menzione, com'è invece nella *Repubblica*, di una sua possibile alleanza con la ragione –, la seconda opera con lo schema semplificato delle *Leggi*, secondo l'immagine della marionetta del I libro e l'enfasi attribuita a piacere-dolore.

«Giusta» è invece l'opinione dell'ottimo (*ἀρίστου δόξα*, 864a1), qualora essa domini nell'anima, anche se si trova a commettere qualche errore, arrecando danni<sup>15</sup>. Quest'ultima situazione, si dice, è però chiamata da molti, evidentemente in modo improprio, «ingiustizia involontaria». Da ciò sembra si debba concludere che l'ingiustizia sia invece, propriamente, solo quella relativa ai primi due casi di errore (ira-paura e desiderio-piacere), e che la terza (ignoranza) sia errore, ma non ingiustizia, fatta salva la precisazione, non inconsueta in Platone, che non si tratta di discutere sui nomi (864a8-b1)<sup>16</sup>. Tutto il discorso svolto serve a preparare la successiva differenziazione delle pene, al cui fondamento si pone anche il criterio della volontarietà, operante in particolare in relazione agli atti strettamente definibili ingiusti. Ma la volontarietà e l'involontarietà non vengono riferite all'ingiustizia, bensì all'azione di fatto compiuta (ad es. l'uccisione involontaria di un compagno d'armi).

Facendo un bilancio, appare confermata la validità del principio socratico per cui nessuno è volontariamente ingiusto, se ci si riferisce all'ingiustizia come condizione interna dell'anima; ma è possibile commettere volontariamente o con premeditazione un'azione ingiusta (*ἀδίκημα*); se uccidere qualcuno con premeditazione è un'ingiustizia, non si può negare che questa azione ingiusta sia volontaria. Con ciò, però, si verrebbe a dire che è volontario l'*adikema*, eventualità che era stata esclusa. Sembra inevitabile a questo punto ammettere che l'Ate-

15. Cfr. già 631c5-d1: giustizia risulta dalla congiunzione a saggezza e coraggio della *phronesis* che guida.

16. Per tutti cfr. nelle *Leggi* 627c-d. La questione è complicata dal fatto che, richiamando (*εἰς μνήμην* [...] *ἀναληπτέον*, 864b2) le tre specie di errori, l'Ateniense descrive la terza non come ignoranza, ma all'opposto come aspirazione (*ἐφῆσις*) dell'opinione vera verso l'ottimo (da cui l'emendamento in *ἄφῆσις*, “perdita, abbandono”, accettato da Brisson, Pradeau, e da Ferrari, Poli). Alle considerazioni già di Görgemanns (1960, p. 140) e poi di Schöpsdau (2011, p. 305) contro questo emendamento si può aggiungere che difficilmente *ἄφῆσις* può avere questo significato: “abbandono” implicherebbe che si aveva un'opinione corretta, poi perduta, idea non corroborata da nulla nel testo né, soprattutto, accettabile da un punto di vista teorico, perché Platone non userebbe certamente un caso particolare anziché la causa logicamente prima, cioè la mancanza di conoscenza.

niese oscilli tra l'uso ordinario del termine e la più raffinata concettualizzazione platonica<sup>17</sup>.

Nella successiva ricapitolazione (864b-c) le specie di errori vengono a essere cinque, in quanto l'ignoranza viene divisa in semplice (colpe lievi) e duplice (colpe grandi o lievi), dunque: 1. ira-paura; 2. desiderio-piacere; 3. ignoranza semplice; 4. ignoranza duplice accompagnata da forza (colpe grandi); 5. ignoranza duplice accompagnata da debolezza (colpe lievi). Per queste cinque specie vanno stabilite leggi diversificate in due generi: ciò che avviene tramite azioni manifeste e violente, e ciò che è fatto di nascosto con l'inganno (864c4-8). A questo punto, terminata la digressione, viene ripresa e portata a compimento l'istituzione delle leggi.

### 6.3 Casi generali

Non si intende qui dare conto di tutta la complessa casistica, ma si possono raggruppare alcuni casi generali. Nel codice penale l'ignoranza non viene chiamata in causa, né si precisa di che tipo essa sia, se generale (circa la natura dell'azione commessa), delle circostanze, o delle conseguenze. In quanto errore e non ingiustizia, l'ignoranza costituirebbe un fattore di indulgenza (*συγγνώμη*, da cui la mitezza delle pene; 863d3-4), almeno quella semplice. L'ignoranza duplice è comunque classificata come errore. In ogni caso la distinzione non trova esplicita applicazione nella legislazione proposta, dove vengono presi in considerazione soprattutto gli atti ingiusti compiuti per ira e per piacere/dolore. L'ignoranza generale di ciò che è bene, anche se involontaria, non può costituire un fattore di discolta, se è vero che anche gli *adikemata* presuppongono una conoscenza manchevole del bene, eppure vengono puniti.

L'ignoranza non gioca un ruolo esplicito nell'individuazione dell'involontarietà, neanche in quei casi in cui ciò si potrebbe eventualmente ipotizzare, ad esempio in determinati crimini qualificati come involontari: l'uccisione di un soldato amico in guerra (865a-b) potrebbe essere dovuta all'impressione erronea che si tratti di

17. Così come si potrebbe forse dire, riferendosi all'esempio del *Gorgia* (467c), che qualcuno vuole e allo stesso tempo non vuole una cura medica sgradevole; la vuole di fatto ma non la vuole come tale, perché ciò che in realtà vuole è la salute; cfr. anche Plato *Meno* 77b-c; Schütrumpf (2013, p. 206).

un nemico (dunque un'ignoranza delle circostanze), ma anche a un errore materiale, quale l'indirizzare male una freccia, dovuto a un'ignoranza relativa ad aspetti tecnici<sup>18</sup>; gli altri casi citati (agoni pubblici, esercitazioni belliche) non fanno pensare a errori dovuti a ignoranza (ad esempio le conseguenze indesiderate di colpi assestati nella lotta). Il medico che causa involontariamente la morte del paziente è comunque dichiarato puro secondo la legge (865b); non sembra dunque contemplato l'errore per ignoranza colpevole.

#### 6.4 Purificazioni

Nel codice penale riveste un ruolo importante la pratica della purificazione, secondo la convinzione, ampiamente diffusa nella cultura greca, dell'oggettiva contaminazione di chi ha commesso particolari crimini, contagiando con ciò luoghi e oggetti (cfr. 871a). A gran parte delle pene si aggiungono dunque riti di purificazione, del reo o delle città, delle case, dei templi. La purificazione oggettiva di strutture e cose va distinta da quella, di natura etica, del reo, suscettibile di recupero nella comunità, cui in alcuni casi si accompagna la sua rieducazione. La purificazione si rende necessaria in particolare per i casi di omicidio, ma anche per altri reati di empietà, quali l'oltraggio ai genitori (881d-e). Essa avviene mediante pratiche tradizionali, quali il rito delfico (865b); in altri casi tramite l'esilio (864e; 866c; 868a-e), di diversa durata a seconda dei casi, che può avere anche funzione rieducativa; nel caso di omicidi per ira, perché il reo impari a frenarla (867c-d).

Stante il carattere oggettivo della contaminazione, la purificazione vale anche per casi di omicidio involontario (865b: un caso che noi definiremmo "colposo", l'uccisione casuale durante gare o esercitazioni belliche; 869a; 869e), o per omicidi di cui si è riconosciuti incolpevoli, quali quelli compiuti per pazzia, malattia, demenza senile, che prevedono l'esilio (864d-e).

In alcuni casi la purificazione avviene per natura prima che per legge: l'Ateniese ricorda a questo proposito alcuni miti arcaici (865d3-e9), secondo i quali chi ha subito una morte violenta, serbando nell'aldilà un contatto con il mondo terreno, sconvolge il suo assassino, costringendolo ad abban-

18. Cfr. in Arist. *Eth. Nic.* 1111a l'esempio di qualcuno che dia da bere a un altro qualcosa che poi lo uccide. La distinzione aristotelica tra l'agire per ignoranza e l'agire ignorando (1110b25-1111a21) costituisce uno sviluppo di questo problema.

donare la patria per purificarsi; nel caso di omicidi di consanguinei chi ha commesso matricidio rinasce come donna e subirà la stessa sorte a opera dei figli (872e-873a). Ma è prevista anche una purificazione consistente nel gettare nudo in un trivio il reo dopo averlo ucciso e lapidato, lasciandolo privo di sepoltura fuori dai confini del paese (873a-b). La pratica si estende ad animali che hanno causato morti, i quali vengono a loro volta uccisi e gettati fuori dai confini, nonché ad oggetti inanimati (873e-874a) e a case per vari motivi contaminate (877e-878a). La purificazione può in alcuni casi evitare la persecuzione legale del reato, mentre il rifiuto di sottostarvi può portare a un inasprimento della pena.

## 6.5

## Contrappasso e disposizione interiore del reo

L'idea che orienta in alcuni casi la comminazione delle pene è quella, ritenuta conforme a natura, per cui si deve patire ciò che si è fatto, una sorta di "legge del taglione". Quando questa idea viene espressamente formulata, l'Ateniense la collega a racconti mitico-religiosi in cui ha parte essenziale la dottrina della reincarnazione: gli omicidi subiscono, in una successiva vita, la medesima sorte di essere uccisi (870d-e), e in particolare gli uccisori dei parenti (872d-e). Per chi può esserne persuaso, questo racconto serve come proemio, ma l'idea di fondo può trovare applicazione anche sul piano giuridico. Tuttavia, la rilevanza della disposizione interiore ai fini della fissazione della pena comporta l'abbandono in molti casi della *lex talionis* e dunque sanzioni differenziate.

Per molti casi di omicidio è infatti prevista la pena di morte; non sempre, però, la corrispondenza è automatica, in particolare per gli omicidi involontari, ma anche per altre tipologie; omicidi commessi per pazzia, malattia, vecchiaia, condizioni infantili (*supra*) sono puniti, fatto salvo il risarcimento del danno, solo con l'esilio, così come gli omicidi per ira senza premeditazione.

Non è prevista la pena di morte per omicidi di schiavi da parte di liberi, uccisioni per ira dei figli da parte dei genitori, della moglie da parte del marito, di fratelli e sorelle tra loro, omicidi in cui il morente ha perdonato (869d-e; incluso il caso di uccisione dei genitori, 869a), casi di legittima difesa (869d, esclusa l'uccisione di un libero ad opera di uno schiavo; 874b-c, uccisione di un ladro colto in flagrante nella propria casa).

In altri casi la pena ha anche funzione rieducativa: nel caso di omicidi commessi per ira, ad esempio, è previsto, in aggiunta ad altre pene, l'esilio, e in questo caso non si tratta di purificazione rituale, ma di rieducazione volta ad acquisire autocontrollo (867c-d: due anni, se senza premeditazione, tre anni con premeditazione). Per i rei ritenuti incurabili è prevista spesso la pena di morte, di cui sono arbitri i custodi delle leggi e il tribunale degli arconti (855c).

Casi principali sono: il furto sacrilego operato da un cittadino (854e); il sovvertimento della costituzione (856c); l'uccisione di un libero, padrone o meno, da parte di uno schiavo – in questo caso l'esecuzione spetta ai parenti della vittima (868b-c); il parricidio o matricidio per ira (869c), o l'uccisione volontaria per altre cause di consanguinei (873b); l'omicidio premeditato non per ira di membri della propria tribù (871d); il ferimento premeditato di genitori da parte dei figli o del padrone da parte di schiavi (877b-c). Ma anche il ritorno illegale in città dall'esilio di uno straniero omicida involontario (866c), di un omicida per ira esiliato recidivo (868a), di un colpevole di oltraggio verso i genitori (881b).

In alcuni casi le pene, così come i danni, vengono differenziate in base alla posizione sociale dell'offensore o della vittima, a seconda che si tratti di schiavi, propri o di altri, o di uomini liberi, o di stranieri, o di consanguinei, nei loro rapporti reciproci. La discriminazione è molto accentuata nel caso degli schiavi, che si tratti di vittime o di colpevoli (cfr. 865c-d; 868a-b; 873a). In alcuni casi (ad es. commettere un furto sacrilego, *ἱεροσυλεῖν*, 854d1) la pena per il cittadino (la morte) è apparentemente più pesante, in quanto l'aver ricevuto un'educazione adeguata costituisce indizio di incurabilità, mentre uno schiavo o uno straniero vengono "solo" frustati e scacciati, perché redimibili. Ma proprio in questo frangente si precisa che la morte è il minore dei mali (*ἐλάχιστον τῶν κακῶν*, 854e7).

Per l'uccisione involontaria di uno schiavo si è assolti, ma se si tratta del proprio, è necessaria la purificazione, mentre si è tenuti a ripagare il danno se è lo schiavo di altri (865cd9), il doppio del valore se l'omicidio è causato dall'ira (868a-b); uno schiavo può andare assolto per l'uccisione per legittima difesa di un altro schiavo, ma non di un uomo libero; uno schiavo che uccide un libero riceve pene maggiori che se uccide un altro schiavo<sup>19</sup>.

Il principio, basilare, che prescrive di considerare la disposizione interiore del reo si esplica soprattutto nella distinzione tra volontarietà o involon-

19. Cfr. anche 777c-d per il trattamento differenziato degli schiavi.

tarietà del reato, peraltro già presente e documentabile nel diritto attico. L'involontarietà è generalmente motivo di assoluzione dalla colpa, fatta salva la compensazione del danno oggettivo. Non è tematizzata una differenza tra volontarietà e premeditazione (cfr. ad es. 932e4) quale si trova nella distinzione aristotelica tra volontario (ἐκὼν) e deliberato (ἐκ προαιρέσεως). I casi di omicidio involontario contemplati sono, ad esempio, quelli avvenuti casualmente durante una gara o un'esercitazione militare o quelli causati da medici nell'esercizio della professione (865a ss.), che non prevedono pene (i primi solo la purificazione delfica). Per crimini quali profanazione, tradimento, attentato alla costituzione, commessi per pazzia, malattia, vecchiaia, condizioni infantili, vale l'assoluzione, ferme restando la compensazione del danno e la purificazione in caso di omicidio (864c-e).

## 6.6 Omicidi per ira

Originale è invece il ruolo giocato, in rapporto alla volontarietà o meno, dalla tipologia dell'omicidio per ira, elaborata per la prima volta da Platone e assente nel diritto attico, dove probabilmente tali omicidi rientravano nella categoria degli omicidi volontari<sup>20</sup>. Per gli omicidi volontari pianificati sono previste pene più severe (ad es. la durata del conseguente esilio a fini rieducativi, 866e ss.). Appare comunque evidente la difficoltà di tematizzare l'opposizione volontario-involontario, e la coppia di concetti ἐπιβουλή-ἀπροβουλία a cui essa è ricondotta è definita una «immagine» (εἰς εἰκόνα, 867b3-4): l'opposizione è tra un'azione progettata (cfr. anche ἐκ προνοίας, *infra*) e una fatta d'impulso, per impeto; a questo si aggiunge l'elemento, fenomenologicamente evidente in molti casi di azioni impulsive, del pentimento<sup>21</sup>, non presente nell'omicidio intenzionale (866e2-3: μεταμέλεια vs ἀμεταμέλητον, 866e6). Non vengono considerati i casi, teoricamente possibili, di pentimento conseguente ad azione premeditata e di assenza di pentimento per azioni impulsive. I casi considerati sono solo somiglianti (ἕοικεν, 867a5; εἰκὼν ἀκουσίῳ, 867a7-b1) al volontario e all'involontario, e il male insito nelle corrispondenti azioni semplicemente rassomiglia (εἰκόσ, 867b7) a un male maggiore o a uno minore. Questa difficoltà generale si esprime

20. Saunders (1992, pp. 225 ss.); Schöpsdau (2011, p. 316).

21. Cfr. Plato *Phaedo* 114a-b.

nella qualificazione di questi casi con il termine di «intermedi» (μεταξύ, 867a1), che rimanda a una differenza di livelli o gradi. Complessivamente, tutti gli errori (ἀμαρτήματα, per ignoranza, ira o piacere-desiderio) sono involontari; all'interno di questi, le ingiustizie (ἀδικήματα, per ira o piacere) sono in maggior grado volontarie, data la possibilità che le passioni siano controllate, ma non sono pienamente tali, nella misura in cui l'ira sembrerebbe poter essere considerata, a certe condizioni, un fattore di costrizione; all'interno delle ingiustizie volontarie, alcune sono più volontarie (quelle commesse con premeditazione e senza pentimento), altre meno (quelle non premeditate e commesse per impulso, seguite da pentimento). Alcuni casi particolari tra quelli che oggi sarebbero rubricati come "legittima difesa", quali l'uccisione di un fratello durante una sedizione (στάσις), posto che l'ucciso abbia iniziato le ostilità (869c-e; cfr. ἀμυνόμενος, «difendendosi», 869d1; 869d4), rientrano tra gli omicidi per ira, in quanto l'attacco è evidentemente considerato analogo a un'offesa subita.

Vi sono altri casi in cui la disposizione interiore è rilevante. Il tentato omicidio intenzionale è processato, in linea di principio, come omicidio normale, benché poi la pena di morte sia rimossa in omaggio al demone-sorte del feritore (877a-b). Più gravi sono i casi di omicidi volontari non compiuti per ira; alle relative norme viene perciò premesso un proemio (869e10-870e4). Tali sono le ingiustizie commesse per desiderio, piacere, invidia (869e5-8: τὰ ἐκούσια καὶ κατ'ἀδικίαν πᾶσαν γιγνόμενα [...] καὶ ἐπιβουλῆς δι' ἡττας ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φθόνων), la cui causa principale viene individuata nel desiderio di ricchezze, poi in quello di onori, causa di invidie, e nella paura che eventuali crimini commessi vengano scoperti; il proemio fa leva sul castigo nell'Ade e nella stessa vita terrena, dove si subirà in una successiva vita la medesima sorte.

Un caso speciale della volontarietà è quello dell'istigazione all'omicidio, indicata con il termine ἐπιβούλευσις (872a2; 872b1-2) e contrapposta all'omicidio compiuto di propria mano (αὐτόχειρ, 872a1; 872b3; 872b5; 872d1; αὐτοχειρία, 872b1), mentre la pianificazione/premeditazione viene espressa con il termine ἐπιβουλή (867a4; 867b5; 867d1; 869e7; 877c2) o con ἐκ προνοίας (871a2; 873a6; 874e7; 877b6; 877c1 e già 721c7; 838e7). È prevista una differenziazione della pena tra i due casi, tranne che nel caso di omicidio di consanguinei.

Il suicidio non giustificato da un ordine della città o da una dolorosa disgrazia (presumibilmente una malattia) o da insopportabile vergogna, ma dovuto a viltà, è punito su base giuridica – a differenza che nel *Fedone*, dove il divieto era dovuto all'essere l'uomo proprietà degli dèi-

padroni –, in quanto ingiustizia verso sé stessi<sup>22</sup>, con la sepoltura isolata e anonima (873c2-d8).

Non viene preso in esame il caso di omicidi involontari commessi a causa del desiderio, probabilmente per la minore incidenza di casi del genere, o perché il desiderio non è considerato una forza soverchiante pari all'ira. Ciò implica anche che Platone non condivide l'idea che l'omicidio per ira possa essere considerato involontario in quanto commesso per costrizione, secondo la posizione citata da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (involontario perché è come se il piacere e il desiderio operassero una costrizione).

## 6.7

### La funzione rieducativa della pena

In generale, il sistema penale delle *Leggi* presenta tratti fortemente innovativi rispetto alla prassi giuridica dell'epoca, e sotto molti aspetti vicini alla sensibilità moderna. Idea centrale è quella della funzione rieducativa, più che retributiva, della pena. Benché, come si è visto, valga in generale un principio di proporzionalità della sanzione, l'aspetto prevalente nel giudizio penale è la considerazione della possibile redimibilità del reo<sup>23</sup>. Questo spiega l'entità, in alcuni casi, modesta – almeno agli occhi di un moderno – di alcune pene<sup>24</sup>. La non-necessità di pene che siano sempre retributivamente adeguate al reato dipende, sul piano filosofico, dall'idea, fondamentale nell'etica platonica, che il giusto sia in ogni caso da ritenersi felice e l'ingiusto infelice. L'ingiusto, in quanto considerato un malato nell'anima, deve essere oggetto di compassione (ἐλεεῖν, 731c8) e non di ira e vendetta, in quanto i suoi mali sono curabili (ἰάσιμα, 731d1). La pena di morte è per gli inguaribili (862e-863a, cfr. ἀνιάτως ἔχοντα, 862e1; cfr. *supra*). Ciò esclude dal sistema penale di Magnesia, a differenza di quello ateniese, ogni istanza vendicativa; nella penologia platonica le parti devono essere

22. Cfr. Plato *Phaedo* 62a-c. In Aristotele è invece un'ingiustizia verso la città (*Eth. Nic.* 1138a).

23. Cfr. Saunders (2001); 854d: 867c (due anni di esilio a un omicida per ira, per imparare a frenarla); 934a-b.

24. Ad esempio tre anni di esilio per omicidio per ira premeditato (867d) e per omicidio per ira di figli da parte dei genitori o per omicidio del coniuge (868d-e), mentre per l'omicidio del genitore da parte dei figli – a meno di un'assoluzione da parte del morente – è prevista la morte (869a-c).

riconciliate e – in linea di principio – nessuna delle due risulta vincitrice o perdente; l'offeso, perché non deve provare risentimento o desiderio di vendetta; l'offensore, perché una pena equa mira a renderlo virtuoso e dunque felice. Il sistema di pene rigidamente regolamentato mira a realizzare un'equità oggettiva, che riduce drasticamente la discrezionalità e la flessibilità dei giudici<sup>25</sup>. Questi ultimi devono peraltro distinguersi per una capacità di introspezione psicologica che consenta di stabilire la condizione del reo al momento in cui ha commesso il crimine.

25. Ciò spiega l'assenza dal sistema penale della tradizionale virtù dell'*ἐπιείκεια* (equità), intesa come capacità di compensazione e valutazione di danni e pene sulla base di criteri variabili, cfr. Saunders (2001).

## Il x libro. Ateismo e teologia

### 7.1

#### Un proemio contro l'empietà

Il x libro può essere considerato un proemio, il più lungo e il più filosofico, alle leggi sull'empietà<sup>1</sup>. La portata più ampia di questo proemio e la sua maggiore profondità rispetto ad altri rivelano come esso racchiuda un progetto complessivo di critica e rifondazione della religione tradizionale nel senso di una teologia filosofica<sup>2</sup>. La trattazione sviluppa e approfondisce l'anticipazione contenuta in un discorso rivolto ai colonizzatori nel IV libro (715e7-716b7), in cui l'Ateniense aveva definito dio come il principio, il termine e il mezzo di tutto ciò che è, la misura di tutte le cose (πάντων χρημάτων μέτρον), attribuendogli per natura un moto circolare, scortato dalla giustizia punitrice degli empi che trasgrediscono le norme divine (δικη τιμωρός, 716a2-3). Questi temi trovano puntuale corrispondenza nel x libro, che amplia sensibilmente l'orizzonte dell'indagine. La confutazione delle false credenze sulla divinità, di cui l'ateismo rappresenta la forma estrema, comporta una rideterminazione della figura del dio in senso provvidenzialistico ottenuta grazie a un'analisi dell'anima intesa come principio di moto, anteriore al corpo e ai movimenti meccanici che si verificano nella natura; ciò include un'indagine astronomica in senso lato, che si propone di dimostrare la razionalità dell'ordine dell'universo e che si conclude con una descrizione del destino dell'anima nell'aldilà conforme alla legge della giustizia divina. L'ordinamento dello stato trova così il suo fondamento in un ordine cosmico retto da un'intelligenza divina.

1. Mayhew (2008, p. 4).

2. Tra i contributi più recenti sulla teologia del x libro si vedano Menn (1995); Mayhew (2008); Heinkel (2010); Bordt (2013); van Riel (2013).

## Tre cause di empietà

L'introduzione della questione teologica prende spunto dalle norme relative agli atti di *hybris* perpetrati contro gli dèi, che cadono sotto il concetto di empietà (*ἀσέβεια*). A queste norme viene premessa un'esortazione (*παραμύθιον*, 885b3 ss.) la cui parola iniziale è *θεούς* (come *θεός* è la prima parola delle *Leggi*)<sup>3</sup>: nessuno che credesse negli dèi *secondo le leggi vigenti* (*κατὰ νόμους*) ha mai volontariamente commesso atti empì. Se ciò è avvenuto, si deve a una delle seguenti tre cause:

- a) non credere nell'esistenza degli dèi;
- b) credere che gli dèi esistano, ma non si occupino delle vicende umane;
- c) credere che gli dèi esistano e si occupino delle vicende umane, ma siano corruttibili mediante preghiere e sacrifici.

Variante della *b*) è che gli dèi si occupino del mondo, ma solo delle cose più importanti (*magna di curant, parva neglegunt*, Cic. *de nat. deor.* 2, 167), per cui l'Ateniense dimostrerà in seguito che essi si occupano nondimeno (e anche in maggior grado) delle cose apparentemente meno importanti.

Va tenuto presente che "credere negli dèi secondo le leggi" equivale all'altra espressione *θεούς νομίζειν*, che si può rendere con un generico "credere negli dèi", ma non indica semplicemente la convinzione personale della loro esistenza, bensì il comportarsi nei confronti degli dèi secondo ciò che la legge prescrive – il che evidentemente implica anche, in linea di principio, credere nella loro esistenza. Per questo la tesi del *paramythion* (nessuno che creda negli dèi ha mai commesso atti empì) non è in contraddizione con le tesi *b*) e *c*), che configurano un comportamento empio da parte di chi pur crede nell'esistenza degli dèi. Questo significa che l'Ateniense non sarebbe disposto ad ammettere che le norme di culto vigenti, incluse preghiere e sacrifici, implichino la possibilità di una sanatoria di azioni ingiuste, come invece evidentemente ritengono in molti. Platone intende dunque chiarire preventivamente come comportamenti derivanti dalla *c*) costituiscano altrettanti fraintendimenti del senso della religione ufficiale e tradizionale.

Il resto del x libro è dedicato alla confutazione delle tre tesi, ciascuna delle quali è riconducibile a pensatori o a orientamenti tra loro differenti. Dal punto di vista logico, infatti, le tre tesi sono tutte reciprocamente incompatibili, ma ognuna da sola è condizione sufficiente perché abbia luogo

3. Schöpsdau (2011, p. 375); cfr. *supra*, PAR. I.2.

un comportamento empio. La posizione che verrà argomentata, secondo cui gli dèi esistono, si prendono cura del mondo e delle vicende umane e non sono corruttibili mediante preghiere e sacrifici (d'ora in poi, *c2*) condivide la prima parte della *c*), ma ne diverge sostanzialmente negando in maniera recisa la possibilità che l'uomo influenzi il comportamento degli dèi. Questo comporta una reinterpretazione radicale, da parte di Platone, della finalità delle più importanti pratiche costitutive della religione pubblica, preghiera e sacrificio; reinterpretazione che ha già precedenti in altri dialoghi, l'*Eutifrone* e l'*Apologia* in particolare, dove viene posto il problema del senso del *servizio* (θεραπεία) che gli uomini rendono agli dèi<sup>4</sup>.

La dimostrazione è scandita in tre tappe: che gli dèi esistano viene argomentato dimostrando la divinità delle anime che muovono i corpi celesti (885b-899d); dalla bontà degli dèi consegue che essi si prendono cura degli uomini (899d-905d); e dalla loro suprema grandezza consegue che il loro intendimento non può essere modificato in modo da far torto alla giustizia (905d-907b).

La *c2*), stabilita mediante la rimozione di opinioni errate, ha in prima istanza funzione di deterrenza rispetto all'agire ingiusto, se è vero che qualunque forma di ingiustizia è dovuta a una delle tre opinioni, e che la tesi così formulata le confuta tutte. Ma il progetto teologico del x libro ha una portata molto più ampia. In positivo, si sostiene l'esistenza di dèi giusti che si prendono amorevolmente cura degli uomini, dunque l'idea di una provvidenza divina che governa il mondo. Nel precedente discorso indirizzato ai colonizzatori (715e-718a), l'Ateniense aveva indicato nel dio il principio, il medio e il termine, la misura di tutte le cose e affermato che, conformandosi con umiltà alla giustizia e alla saggezza-moderazione proprie della divinità e agendo nel segno della giusta misura, l'uomo può assimilarsi a dio e divenire felice. A questo sintetico programma viene ora dato più solido fondamento. Ciò si ripercuote positivamente sulla legislazione, venendole in soccorso (βοηθῆσαι, 890d6) nel mostrare che le leggi (e l'arte, *techne*) sono prodotti dell'intelligenza (νοῦ γεννήματα) ed esistono per natura. In sintesi, il x libro dimostra che l'anima, in quanto movimento che muove sé stesso, è nata prima di tutti i corpi e governa la totalità dei mutamenti e delle trasformazioni cosmiche. Tale è l'anima eccellente, che si muove di moto circolare e guida il moto, anch'esso circolare del cielo, e di tutti gli astri, i quali sono dunque divini. La divinità non trascura le cose umane, essendo gli uomini possessi degli dèi (902b; 906a), e si occupa non solo

4. Cfr. Plato *Euthyphr.* 12e-15c; *apol.* 23b ss.; Annas (2017, pp. 128-30).

delle grandi, ma anche, e in maggiore grado, delle piccole (900d; 901; 903). Chi si cura dell'universo ha disposto ogni cosa in vista della salvezza e della virtù dell'intero (903b), preponendo dei capi (ἄρχοντες, divinità o demoni; 903b; 905e) a ogni singola parte. E come in un tutto organico la parte è in funzione del bene della totalità e non viceversa, così è per la parte assegnata al singolo, che ha il dovere di contribuire alla felicità dell'insieme (903c1-5) e che otterrà il destino a lui conveniente, a seconda che abbia conformato il proprio comportamento alla virtù o al vizio.

## 7.3

## L'origine storica delle tre tesi

Le tre tesi sono con evidenza incompatibili l'una con l'altra e rappresentano posizioni distinte, corrispondenti a specifici orientamenti filosofici o a modi diffusi di sentire. Nonostante il comune esito, le tesi sono tra loro molto distanti. La prima configura un vero proprio ateismo, all'epoca proprio di pochi intellettuali, ed è chiaro il suo effetto dirompente nei confronti della religione tradizionale; la terza corrisponde a un modo di sentire relativamente diffuso e più facilmente conciliabile con la religione tradizionale della *polis*, mentre la seconda sembra configurare una posizione anch'essa filosoficamente più sofisticata, di più limitata diffusione. In quanto tutte le posizioni, benché lontane tra loro, hanno agli occhi di Platone analoghi effetti negativi, esse costituiscono un unico bersaglio polemico, ma ciascuna di esse necessita di una confutazione distinta.

Al formarsi di convinzioni del genere nella Grecia dell'epoca avevano concorso varie cause. Le visioni della religione e i vari modi di rappresentarsi la divinità costituivano un conglomerato internamente eterogeneo, in cui si mescolavano concezioni più o meno elaborate, alcune autoctone, altre importate, descrivibili per comodità con le moderne categorie di deismo, teismo, ateismo, scetticismo, agnosticismo. Platone ha di certo in mente pensatori ben definiti, ma, come in altri casi, raggruppa posizioni distinte sotto un denominatore comune, riconducendole a nuclei essenziali di pensiero<sup>5</sup>.

Delle raffigurazioni tradizionali del pantheon greco, a partire da quelle omeriche, Platone deplora, in celebri passi dell'*Eutifrone* (6a ss.) e della *Repubblica* (377c-383c), il fatto che gli dèi siano mostrati in lotta tra loro, capaci di ingan-

5. Per un'introduzione al retroterra dell'indagine teologica di Platone cfr. van Riel (2013, pp. 25-30).

ni, tradimenti e ingiustizie, comportamenti immorali. Critiche a questi modi di raffigurare la divinità e nuove concezioni sono presenti nella riflessione dei Pre-socratici e non implicano una negazione dell'esistenza degli dèi<sup>6</sup>. Ma una critica quale quella di Senofane all'antropomorfismo nella raffigurazione degli dèi, che in questo pensatore coesiste con l'innovativa concezione di un dio unico (21B14; B15; B23 DK), pur se poteva portare allo sviluppo di un'idea meno ingenua e antropocentrica della divinità, era ugualmente capace di indurre scetticismo verso la stessa esistenza degli dèi. Una posizione agnostica quale quella di Protagora, che non prendeva posizione circa l'esistenza o meno degli dèi (80B4 DK), non trova riscontro in nessuna delle tre tesi delle *Leggi*, ma poteva essere certamente corrosiva o comunque testimoniava già un'indisponibilità a una fede cieca nelle divinità tradizionali.

Processi di crescente razionalizzazione dell'indagine sulla natura dovuti allo sviluppo della scienza in una prospettiva demitizzata avevano effetti corrosivi sulle mitologie e cosmogonie tradizionali, senza però essere in grado di sostituirle con visioni in grado di dimostrare scientificamente l'idea di un governo razionale del cosmo e dunque di salvare la fede nell'esistenza di divinità provvidenti; che è invece proprio quanto Platone cerca di fare nelle *Leggi*. La dedivinizzazione degli astri e dei fenomeni celesti, quale si ha con Anassagora (cui si allude a 886d, menzionando la dottrina secondo cui gli astri sono solo terra e pietre), pur compatibile con la credenza negli dèi tradizionali, poteva fomentare un più generale scetticismo, ed è infatti bersaglio diretto di Platone. L'atomismo e il meccanicismo democriteo, che non lasciavano alcuno spazio alla divinità, rappresentano uno dei principali obiettivi polemici delle *Leggi*, quando l'Ateniense prende posizione contro l'idea che a governare sia il caso, e non la *technè*, e che gli dèi esistano per arte, non per natura, e in base ad alcune norme convenzionali (νόμοις, 889e4), diverse dunque da luogo a luogo; da cui anche l'idea che il bello sia in parte per natura, in parte per legge, che il giusto non esista per natura, ma per arte e per legge, e la conseguente concezione della giustizia come esercizio di potere sugli altri (889e3-890a9).

Più radicale e distruttiva, orientata nel senso di un autentico ateismo, era l'idea che gli dèi non fossero nient'altro che prodotti dell'attività umana. Prodicò aveva propugnato una concezione degli dèi come creazioni degli uomini, i quali avrebbero divinizzato tutto ciò che a loro risultava utile (84B5 DK). In un frammento da un dramma satiresco, il *Sisifo*, a lungo attribuito a Crizia (88B25 = Sext. Emp. IX 54), ma da altri a Euripide, un personaggio espone l'idea che gli dèi siano l'invenzione di un uomo intelligente volta a suscitare, con funzione deterrente rispetto a comportamenti ingiusti, quel timore della legge che gli uomini non hanno per loro conto.

Sul piano della riflessione propriamente etico-politica, dalla constatazione della presenza dell'ingiustizia nel mondo si poteva dedurre tanto la non-esistenza

6. Cfr. Kahn (1997).

degli dèi quanto l'idea di un loro disinteresse per le questioni umane. Un frammento attribuito a Trasimaco (85B8 DK) enuncia esplicitamente che gli dèi non si occupano delle cose umane, come mostra la noncuranza degli uomini per la giustizia. In un frammento del *Bellerofonte* di Euripide (fr. 286 Nauck2) la maggiore fortuna di città incuranti degli dèi rispetto a città pie che li venerano è addotta a motivo per non credere nella loro esistenza. Secondo Tucidide (Thuc. II 52-53) il fatto che la peste ad Atene non facesse distinzione tra i pii e gli empi fece venir meno il timore degli dèi. Stessi esiti potevano originarsi dalla constatazione della felicità (solo presunta, secondo Platone) attribuita agli empi e agli ingiusti assurti a posizioni importanti o divenuti tiranni, emblemi della concezione diffusa secondo cui felice è chi fa tutto ciò che gli pare (cfr. 899e-900b).

L'idea che gli dèi si possano corrompere mediante preghiere e sacrifici, grazie ai quali l'uomo potrebbe purificarsi dalle ingiustizie, viene nella *Repubblica* (364d-365a) attribuita ad alcuni soggetti imprecisati, i quali si appoggerebbero su passi dei poemi omerici in cui si mostra come gli dèi vengano piegati ai desideri degli uomini mediante sacrifici e suppliche, nonché su libri di Museo e Orfeo, in cui si prevedono sacrifici e iniziazioni che purificano dalle ingiustizie, preparando una strada propizia per l'aldilà. Si vede qui come la tradizionale religione omerica e forme più recenti di religioni prossime all'orfismo, in cui la possibilità di corrompere gli dèi si accompagnava a nuove rappresentazioni dell'aldilà, vengano da Platone accomunate in riferimento all'idea di fondo, per lui esecrabile, di un rapporto dell'uomo con la divinità basato su uno scambio utilitaristico.

All'idea che il cosmo sia governato da una divinità e da un principio razionale si opponeva la apparente irregolarità dei moti degli astri, che si accompagnava alla concezione per cui i corpi celesti sono di pietra e terra, privi di anima, associata ad Anassagora (cfr. 967a-b). Secondo una ben nota tradizione (Simpl. *De caelo* 488, 21-24), la cui attendibilità rimane incerta, Platone avrebbe posto ai suoi allievi il compito di spiegare i moti erratici dei corpi celesti sulla base di moti regolari uniformi, e la figura che in questo caso viene a occupare la scena è quella di Eudosso di Cnido, la cui teoria delle sfere omocentriche era tesa a fornire una spiegazione matematica delle apparenti irregolarità delle traiettorie dei pianeti. Non si può affermare con certezza che la teoria fosse stata sviluppata compiutamente all'epoca delle *Leggi*, ma in fine di dialogo l'Ateniese afferma che ciò che in precedenza era solo supposto (ὑποπτεύετο, 967b1) al momento attuale è opinione condivisa (ἄνωγας δεδογμένον, 967b1-2), cioè che i corpi celesti, in quanto obbediscono a calcoli di straordinaria precisione, sono animati e hanno intelligenza (νοῦν)<sup>7</sup>. Platone poteva dunque contare su una solida base scientifica per sostenere la sua ferrea convinzione che l'universo sia retto da un principio razionale.

Dato questo sfondo, l'ambizioso progetto di Platone nelle *Leggi* è quello di fondare una nuova forma di religiosità, orientata nel segno di una divinità premiente, in cui tuttavia mantengono il loro posto il pantheon degli dèi tradizionali

7. Cfr. Berti (2010, pp. 30-50).

e le pratiche culturali della religione civica; una religione, però, depurata da quell'“antropomorfismo etico” che attribuisce agli dèi vizi umani, e da ogni componente superstiziosa e bassamente utilitaristica.

## 7.4

## Confutazione dell'empietà

Anche la confutazione dell'empietà, e in particolare della sua versione ateistica, si svolge nel segno della mitezza e dell'ammonizione benevola (ἐν πράξει λόγους [...] νουθετῶν, 888a1; πράως, 888a6), sebbene il discorso dell'Ateniense lasci trapelare l'irritazione di Platone verso la «malattia» (888b8) costituita dalla falsa opinione sugli dèi. All'empio viene rivolto un «appello» (πρόρρησις, 888a4) che non è propriamente un proemio, ma un invito a una sospensione del giudizio, nell'attesa che il tempo gli faccia mutare opinione:

«se mi darai retta, aspetterai che la tua opinione su di loro ti sia divenuta chiara quanto più possibile [...] ma nel frattempo non osare commettere alcuna empietà nei confronti degli dèi» (888c7-9; 888d2-3).

All'origine dell'empietà l'Ateniense pone una teoria unica, costruendo una sorta di *koinè* attribuita a imprecisati sapienti e difficilmente riconducibile *in toto* a una figura determinata. Come si è notato, quasi ogni presocratico e ogni sofista è stato individuato dalla critica come fonte di almeno alcune parti della teoria<sup>8</sup>, che si può sintetizzare come segue (888e1-890a9; 891b8-c5).

Tutte le cose, presenti, passate e future, sono alcune per natura (φύσις), altre per arte (τέχνη), altre per caso (τύχη). Le cose più importanti vengono generate dalla natura e dal caso, quelle di minore importanza dall'arte, che le modella in base alla natura. I corpi elementari sono per natura e per caso, non per arte; dalla combinazione *secondo necessità* (nel senso cioè della presenza di vincoli cinetici di natura meccanica) tra questi, che si muovono *casualmente*, e tra le loro qualità contrarie (caldo-freddo, secco-umido, duro-molle) si producono i corpi, inanimati, degli astri, della terra, del sole, della luna, nonché i viventi e le piante, le stagioni.

Va notato che nella teoria così ricostruita caso e necessità non sono considerati in opposizione: la necessità non è una legge matematica che

8. Schöpsdau (2003, p. 385).

regola i processi naturali, alternativa al caso, ma, in linea con il *Timeo* (47c ss.), coincide con le proprietà-affezioni costitutive e non modificabili di elementi e qualità, di per sé privi di intelligenza, suscettibili poi di combinarsi casualmente, come nelle teorie esposte, o di essere indirizzati e persuasi dall'intelligenza, secondo la concezione platonica.

Il nucleo della teoria consiste in ultima analisi nella negazione della centralità dell'anima, della presenza della divinità e della razionalità del cosmo, in favore di una sorta di materialismo meccanicistico in cui il caso ha un ruolo determinante. Ciò esclude a livello cosmico la presenza di un'azione consapevole indirizzata a un fine, mentre la *technè* e le sue specie, tra cui la politica e la legislazione, sono prodotti umani posteriori e solo lontanamente relati alla natura; alcune tra le arti sono giocose (pittura, musica e simili), altre più serie (medicina, agricoltura, ginnastica)<sup>9</sup>. Ne deriva che anche gli dèi siano un prodotto della *technè*, così come il bello e il giusto, che dunque non sono tali per natura. Ulteriore conseguenza sul piano politico è la concezione della giustizia come un prevalere violento sugli altri e dunque come esercizio del potere, poi definita vita retta secondo natura.

Quasi impercettibile è qui lo slittamento dalla negazione dell'esistenza di un giusto per natura all'idea, in prima istanza inconciliabile, che la sovrapposizione sistematica degli altri risponda a una legge di natura; sembra infatti che ciò sia dovuto a conseguenze che alcuni giovani traggono dalle teorie appena esposte di saggi e poeti. La morale della legge del più forte, sembra dire Platone, può arrivare a essere definita legge conforme a natura pur se – o proprio perché – si origina dalla negazione dell'esistenza di un giusto per natura<sup>10</sup>. Come si vede, l'amalgama costituito da questa teoria consente a Platone di istituire una linea di continuità, in gran parte artificiosa, tra le dottrine dei naturalisti presocratici e le teorie politiche dei sofisti, facendo discendere la convenzionalità della legge da una determinata visione cosmologica. A ritroso, la dimostrazione dell'Ateniese risalirà all'ambito cosmologico per dare fondamento alla tesi opposta, secondo cui gli dèi esistono e la legge e l'arte sono per natura, essendo prodotti dell'intelligenza (νοῦ γεννήματα, 890d7)<sup>11</sup>.

9. Cfr. Democr. 68B144; 154 DK.

10. Come nelle dottrine di Archelao (60A1 DK): il giusto è per convenzione, non per natura; Antifonte (87B44 DK); Callicle in Plato *Gorg.* 483c-d.

11. L'affermazione, a prima vista anomala secondo cui la *technè* è per natura (890d) significa che essa non è un prodotto dell'attività umana; sotto questo profilo si dà coincidenza tra dio e demiurgo *technites*.

## Le dieci specie di movimento e l'anima

L'anima è *tra le prime* cose che sono, nata prima di tutti i corpi, ai cui mutamenti e trasformazioni essa presiede (892a); anteriore al corpo sarà dunque ciò che è congenere all'anima, vale a dire (892b3-8) opinione (δόξα), attenzione (ἐπιμέλεια), intelligenza (νοῦς), arte (τέχνη) e legge (νόμος), nonché le opere e le azioni (ἔργα καὶ πράξεις) grandi e prime. Ciò comporta una ridefinizione del riferimento di *physis*, che in quanto generazione – secondo la semantica del termine – viene non correttamente identificata dai fisiologi con gli elementi; proprio in quanto generazione, a essere per natura sarà invece l'anima, se è vero che essa è tra le prime cose generate, anteriore al corpo.

Per stabilire in modo rigoroso la priorità dell'anima, l'Ateniese presenta preliminarmente tre alternative: 1. tutto sta fermo e niente si muove; 2. tutto si muove e niente sta fermo; 3. qualcosa si muove, qualcosa sta fermo, optando per la 3. Introduce poi differenti forme di movimento (893b-899d)<sup>12</sup>, il cui numero è da lui stesso indicato nel corso dell'indagine in dieci, ma che non sono identificabili con certezza (894c10). Le ultime due figurano a parte, e ciò perché, secondo la sua stessa precisazione, è in vista di queste che si sta conducendo l'indagine, la cui meta è l'anima (ψυχῆς ἕνεκα, 894b3-7).

Movimento va qui inteso non solo nel senso del moto locale, ma più in generale come mutamento (cfr. 894a5; 894c3-4, μεταβάλλω), che comprende forme di alterazione, arrivando a includere la stessa generazione. Scopo ultimo è dimostrare, assumendo il punto di vista degli avversari individuati<sup>13</sup>, che gli stessi movimenti meccanici cui essi riconducono tutto presuppongono la precedenza dell'anima e un ordine cosmico regolato dalla divinità.

Il relativo passo è terribilmente oscuro, già a partire dalla semplice identificazione delle specie elencate, e assai controverso è il chiarimento della loro natura. La difficoltà è sottolineata sul piano drammatico dall'avvertimento dell'Ateniese che si tratterà di un suo monologo, in cui si interrogherà e si darà risposte da solo (892d2-893a9; cfr. *supra*, *Introduzione*, PARR. 9.1 e 9.2)<sup>14</sup>.

12. Sulle dieci specie di moto si vedano Skemp (1967, pp. 96-107); Gaiser (1962, pp. 174-8); Crivelli (1982); Steiner (1992, pp. 134-49); Brisson (1995; 1998); Hoffmann (1996, pp. 222-76); Perger (1997, pp. 149-64); Pietsch (2003); Karfik (2004, pp. 227-41); Bordt (2006, pp. 199-204); Mayhew (2008, pp. 106-19); Schöpsdau (2011, pp. 399-406).

13. Cfr. Pietsch (2003, pp. 219-22).

14. Il silenzio-assenso degli interlocutori in questa fase non indica dunque una piena comprensione da parte loro, specialmente se si ritiene che si alluda a dottrine sviluppate in altri dialoghi, ma rappresenta solo una inevitabile necessità drammatica cui Platone è costretto.

Il dialogo vero e proprio con Clinia riprende a 894b2, come a indicare che la parte più difficile del discorso è alle spalle<sup>15</sup>.

Nella sua classificazione l'Ateniense segue un metodo diairetico, spesso basato su dicotomie, ma tutt'altro che lineare, se paragonato alle applicazioni che si trovano nel *Sofista* e nel *Politico*. La ricostruzione di uno "stemma" diairetico, talvolta tentata dalla critica, presenta difficoltà insuperabili, perché, come si vedrà, le specie di mutamento individuate sono da ricondursi a generi tra loro irriducibili (generazione/corruzione; movimento locale; cambiamento di stato (*hexis*), alcuni dei quali figurano tra le stesse specie.

L'Ateniense elenca diverse forme di movimento.

1. Movimento di rotazione in una sede unica (ἐν μιᾷ ἔδρᾳ [...] περιφορά), come quello di cerchi (o sfere, κύκλος, cfr. 898a3-6) che sono detti stare fermi (893c3-d6).

«Sono detti stare fermi» perché, come spiegato nella *Repubblica* (436d-e), nel moto circolare di ciò che si muove nella stessa sede, come accade ad esempio con le trottole, si osserva la compresenza di quiete (rispetto all'asse) e moto (alla periferia, rispetto alla circonferenza).

Di questo movimento viene messo in luce un aspetto che è detto essere fonte di meraviglia (θαυμαστών πηγῆ, 893d3): il movimento si distribuisce proporzionalmente in rapporto alla maggiore o minore distanza dal centro, nei cerchi più grandi con maggiore velocità, nei più piccoli con minore, dando luogo a una concordanza (ὁμολογούμενα, 893d4) che si penserebbe impossibile. Si può pensare a due oggetti rotanti ipoteticamente situati in due cerchi concentrici che mantengano sempre la stessa distanza e si muovano all'unisono. Il fenomeno è verificabile a livello empirico elementare, ma anche se ciò non è detto esplicitamente, il movimento qui descritto è quello del cosmo nella sua totalità, il più vicino al *nous* (*Tim.* 34a), e nelle velocità e lentezze reciproche si può già individuare un'allusione all'armonia del movimento dei corpi celesti e all'intelligenza, di cui si parlerà poco dopo (897b-898c; cfr. *Tim.* 39b2-4).

2. Traslazione, in più sedi (ἐν πολλοῖς... φορά, 893d6-7).

3. Movimento con una base (2.1) (βάσιν ἐνὸς κεκτημένα τινὸς κέντρον, 893d8-e1); scivolamento/slittamento.

4. Movimento con più basi (2.2) (πλείονα [...] περικυλινδεῖσθαι, 893e1); rotolamento.

5. Separazione (cfr. διασχίζεται, 893e2-3; διακρινόμενα, 893e6), quando oggetti in movimento si incontrano/scontrano con oggetti fermi e si dividono; esito, la molteplicità (893e1-3).

15. Hoffmann (1996, p. 225). Ulteriore peculiarità sul piano drammatico è che neppure quest'autointerrogazione è lineare; dapprima l'Ateniense risponde all'ipotetico interlocutore, poi prende le redini dell'esposizione, sincerandosi a più riprese che ciò che egli viene dicendo corrisponda a quanto inteso dall'altro.

6. Combinazione (cfr. *συγκρίνεται*), quando oggetti in movimento precedenti in direzioni opposte si combinano, incontrandosi, nel mezzo; esito, l'unità (893e3-5; cfr. *Parm.* 156b4-5).
7. Accrescimento (cfr. *αύξάνεται*), quando si verifica la 6 (combinazione) e permane stabile la condizione strutturale di partenza (*καθεστηκυῖα ἕξις*) degli oggetti (893e6-7).
8. Diminuzione (cfr. *φθίνει*); quando si verifica la 5 (separazione) e permane stabile la condizione di partenza degli oggetti (893e6-7).
9. Dissoluzione (cfr. *ἀπόλλυται*), quando si verificano la 5 o la 6 – dunque per separazione o per combinazione – e *non* permane stabile la condizione di partenza degli oggetti (893e7-894a1).
10. Generazione<sup>16</sup> (*γένεσις*), quando si verificano la (6) combinazione e il passaggio da un principio alle dimensioni successive, dall'una all'altra sino alla terza, originando qualcosa che è oggetto di sensazione (*αἴσθησις*) (894a1-5).
11. Corruzione, distruzione totale (*διέφθαρται παντελῶς*, 894a7-8) (è una forma distinta dalla 9?).
12. Eterocinesi: moto sempre unico che può muovere altro ma non sé stesso (*ἕτερα δυναμένη κινεῖν κίνησις, ἑαυτὴν ἀδυνατούσα, ἀεὶ μία τις*) ed è mosso e modificato da altro (894b8-9; c3-4).
13. Autocinesi: moto che può muovere sempre sé stesso e le altre cose (*αὐτὴν αἰεὶ καὶ ἕτερα δυναμένη*), dando luogo a combinazioni e separazioni, accrescimenti e diminuzioni, generazioni e corruzioni (894b9-c1).

L'Ateniense elenca dunque più di dieci fenomeni, ma poiché è egli stesso a indicare il numero di dieci (894c10; 894d8), alcuni tra quelli elencati non devono contare come specie autonome. Da qui il dissenso tra gli interpreti, riassunto nella TAB. 7.1.

La classificazione, che intende essere esaustiva delle possibili forme di mutamento, si può leggere a un duplice livello: come descrizione teorico-formale, nel senso di una fisica di base, poi però riferibile a fenomeni ben specifici nell'ambito del sensibile: interazioni tra gli elementi della cosmologia, accrescimento, diminuzione, generazione di corpi; moti specifici del vivente e dei corpi celesti dell'universo<sup>17</sup>.

Le ultime due indicate devono indiscutibilmente costituire specie autonome in quanto l'Ateniense stesso le presenta come nona e decima (894c4; 894c10). Consenso generale c'è, oltre che su queste, su: movimento circolare

16. Non annovera la generazione tra le specie il solo Stallbaum (1859-60, p. 165).

17. Skemp (1967, p. 158).

TABELLA 7.1  
Le specie di movimento

	Vari autori*				
	Gaiser (1962)	Pietsch (2003)	Hoffmann (1996)	Stallbaum (1859-60)	
1. Movimento circolare di rotazione	Movimento circolare di rotazione	Movimento circolare di rotazione	Movimento circolare di rotazione	Movimento circolare di rotazione	Movimento circolare di rotazione
2. Traslazione	Slittamento	Traslazione	Slittamento	Traslazione	Traslazione
3. Combinazione	Rotolamento	Slittamento	Rotolamento	Moto congiunto di rotazione e traslazione	Moto congiunto di rotazione e traslazione
4. Separazione	Accrescimento	Rotolamento	Accrescimento	Separazione	Separazione
5. Accrescimento	Diminuzione	Accrescimento	Diminuzione	Combinazione	Combinazione
6. Diminuzione	Dissoluzione ( <i>Zugrundegehen</i> )	Diminuzione	Dissoluzione per accrescimento	Aumento	Aumento
7. Generazione	Generazione	Generazione	Dissoluzione per separazione	Diminuzione	Diminuzione
8. Corruzione	Distruzione ( <i>Vergehen</i> )	Distruzione	Generazione	Corruzione	Corruzione
9. Movimento causato	Automovimento causato	Movimento causato	Movimento causato	Moto estrinseco	Moto estrinseco
10. Automovimento	Automovimento	Automovimento	Automovimento	Moto spontaneo	Moto spontaneo

\* Guerout (1924); Skemp (1967); Stalley (1983); Brisson (1995); Schöpsdau (2011); Karfik (2004); Mayhew (2008); Petger (1997).

(1); traslazione (2); accrescimento (7); diminuzione (8); generazione (10); corruzione (11). Opinioni divergenti, invece, sulla possibilità di considerare come specie distinte e autonome slittamento (3) e rotolamento (4) (contrari molti interpreti); separazione (5) e combinazione (6) (contrari Pietsch; Gaiser); dissoluzione (9) distinta dalla corruzione (11) (favorevole Gaiser).

La divisione iniziale è tra cose che stanno ferme e cose che si muovono (in un certo spazio). A loro volta, quelle che si muovono fanno ciò in una sola sede, altre in più sedi<sup>18</sup>; queste ultime sono ancora divise in scivolamento/slittamento (2.1) e rotolamento (2.2). La successiva dicotomia tra combinazione e separazione riguarda però non più un *tipo* di movimento *stricto sensu*, bensì l'*incontro* tra corpi (προστυγγάνοντα δ' ἐκάστοτε ἐκάστοις, 893e1-2), una delle cui due specie include la considerazione di corpi *fermi* (corpi in movimento che incontrano corpi fermi = separazione; corpi in movimento che incontrano corpi in movimento = combinazione). In questa divisione, che appare presupporre moti lineari di traslazione, non gioca espressamente alcun ruolo la distinzione tra scivolare e rotolare, in quanto combinazione e separazione potrebbero avvenire ugualmente tra corpi scivolanti o rotolanti (ma solo tra questi, in quanto si tratta delle due forme possibili di traslazione, indispensabile per l'incontro). Specie del mutamento possono a questo punto essere considerati i *processi* che si originano da quei movimenti o dall'interazione movimento-quiete.

Quanto all'identificazione e descrizione precisa di 3 (2.1) e 4 (2.2), il testo recita che «talvolta si dà che posseggano come base un unico punto di appoggio [ἐνὸς κέντρου, 893d8-e1], talvolta invece molti per il fatto di rotolare [περικυλινδεῖσθαι]»<sup>19</sup>. L'interpretazione più immediata è che con la 3 si descriva un corpo che scivola su una superficie; κέντρον deve significare in questo caso non "centro", ma il punto di contatto del corpo con la superficie di base, che rimane sempre il medesimo<sup>20</sup>, mentre con la 4 un corpo che rotola, mutando dunque continuamente il suo punto di appoggio. Poiché però il movimento di traslazione che muta sede potrebbe essere lineare, ma anche circolare (φορά può avere entrambi i significati), βάσιν ἐνὸς κεκτημένα τινὸς κέντρου è stato da alcuni inteso nel senso della rotazione *assiale* di un corpo sferico (cfr. *resp.* 436d69). In tal senso si sono individuate connessioni con i cerchi dell'identico e del diverso descritti nel *Timeo* e i connessi fenomeni celesti (*Tim.* 36c-d; 40a-b).

18. Cfr. Plato *Parm.* 138c. Nel *Timeo* (43b) vengono elencati sei moti possibili di traslazione del vivente: avanti-indietro, destra-sinistra, alto-basso.

19. τοτὲ μὲν ἔστιν ὅτε βάσιν ἐνὸς κεκτημένα τινὸς κέντρου, τοτὲ δὲ πλείονα τῶ περικυλινδεῖσθαι.

20. Pietsch (2003, p. 306, n. 17); Karfik (2004, p. 229, n. 107), critico di Hoffmann (1996, p. 242) (asse del moto circolare).

La 3 potrebbe allora corrispondere al moto delle stelle fisse, che oltre al movimento intorno al loro asse sono mosse per traslazione grazie al moto del circolo dell'identico e la 4 riferirsi al moto irregolare dei pianeti (cfr. *resp.* 616e)<sup>21</sup>.

La successiva dicotomia si incrocia con un ulteriore criterio, la permanenza o meno della condizione strutturale della cosa interessata (ἡ καθεστηκυῖα ἐκάστων ἕξις, 893e7):

ATEN. «e combinandosi si accrescono, separandosi invece decrescono, quando permane la condizione (ἕξις) strutturale di ciascuna cosa; se questa invece non permane, per via di entrambi (δι' ἀμφοτέρα) vanno in rovina» (893e6-894a1).

Non è immediatamente chiaro se «entrambi» (ἀμφοτέρα) si riferisca ad accrescimento e diminuzione o a combinazione e separazione. La seconda opzione è quella che incontra il maggior favore<sup>22</sup>.

Se dunque *a*) e *b*) sono corpi in movimento, e *c*) un corpo fermo, si ottiene:

1. in caso di condizione che permane si hanno
  - separazione: *a*) e *c*) si incontrano e uno dei due decresce = diminuzione, φθίνειν,
  - combinazione: *a*) e *b*) si incontrano venendo a costituire un'unità (εἰς ἓν γιγνόμενα, 893e4) = accrescimento, ἀξάνεσθαι;
2. nel caso di condizione che non permane, si hanno invece
  - separazione → dissoluzione 1, ἀπόλλυσθαι,
  - combinazione → dissoluzione 2, ἀπόλλυσθαι.

Platone si serve qui, come già altrove (cfr. ad es. *soph.* 264d-268d) di una doppia diairesi basata su due criteri (combinazione/separazione ed *hexis* che permane/*hexis* che non permane).

	Separazione	Combinazione
<i>hexis</i> che permane	Diminuzione	Accrescimento
<i>hexis</i> che non permane	Dissoluzione 1	Dissoluzione 2

Le specie individuate sono dunque accrescimento, diminuzione e dissoluzione (ἀπόλλυσθαι), in duplice forma (per combinazione o per separazio-

21. Schöpsdau (2011, pp. 401-2), con rimandi a letteratura precedente. Ai corpi celesti, peraltro, non si vede come possa essere attribuito il rotolamento (Skemp, 1967, pp. 101; 160).

22. Cfr. Pietsch (2003, p. 311, n. 31); contrario Steiner (1992, p. 131), favorevole invece alla seconda, come già Ritter.

ne). Più problematico che i due tipi di dissoluzione costituiscano specie distinte, perché l'esito appare essere il medesimo<sup>23</sup>.

La maggioranza degli interpreti include separazione e combinazione tra le specie del mutamento. Questa soluzione va comunque incontro a qualche difficoltà, poiché i due processi (così come perdita e conservazione della *hexis*) non sembrano costituire specie separate, ma piuttosto *condizioni* di costituzione di nuove specie<sup>24</sup>. La separazione si traduce infatti necessariamente o nella diminuzione o nella dissoluzione, e lo stesso vale per la combinazione, che di necessità dà luogo o all'accrescimento o alla dissoluzione. Da un punto di vista logico-concettuale, in effetti, separazione e combinazione non rappresentano forme di mutamento, ma piuttosto processi che originano i mutamenti veri e propri<sup>25</sup>.

Si pone poi l'ulteriore problema se il dissolversi-andare in rovina (*ἀπόλλυσθαι*, 894a1) sia distinto dal successivo distruggersi totalmente (*διέφθαρται παντελῶς*, 894a7-8). Alla distinzione sembra opporsi il fatto che entrambi i processi vengono identificati con la non-permanenza della *hexis*<sup>26</sup>. Non è però pacifica la coincidenza tra la duplice dissoluzione (*δι' ἀμφοτέρα ἀπόλλυται*) e la successiva distruzione totale (*infra*).

Si può notare in questo frangente che tra i mutamenti elencati non figura espressamente l'alterazione (*ἀλλοίωσις*; qualitativa?), che pure Platone indica nel *Teeteto* (181c-d) come forma fondamentale insieme alla traslazione (*φορά*, 181d6; cfr. *Parm.* 138b-c). Sul motivo di questa assenza si è molto discusso<sup>27</sup>; in ogni caso

23. Pietsch (2003, pp. 313-4 e n. 38) cita quali sostenitori di questa posizione Apelt e Kerschsteiner. Le considera specie diverse Hoffmann (1996, pp. 234-6).

24. Pietsch (2003, p. 312), che rimanda a Moreau (1939, p. 61). Ma già Gaiser (1962), *infra*, non le annovera tra le specie. A rigore, se separazione e combinazione sono specie separate di mutamento, dovrebbero esserlo anche conservazione e perdita della *hexis*.

25. Oltre ad essere problematica dal punto di vista logico-categoriale, l'inclusione di separazione e combinazione nel novero delle specie, condivisa dalla maggior parte degli interpreti, si trova a non considerare come distinti rotolamento e scivolamento, specie della traslazione espressamente differenziate; è però «nur eine veranschaulichende Unterscheidung», secondo Perger (1997, p. 157). La formulazione riassuntiva di 894b10-11 (separazioni e combinazioni, aumenti e diminuzioni, generazioni e corruzioni), ritenuta da Karfik (2004, p. 232) una prova a conferma che le sei sono altrettante specie, non fa che riproporre il problema. Stallbaum (1859-60, p. 65) eliminava invece la generazione, la cui descrizione è però peculiare. Sembra d'altronde insoddisfacente considerare tre specie distinte (così invece Pietsch, 2003) traslazione, scivolamento e rotolamento, in quanto non ha luogo una traslazione che non sia o scivolamento o rotolamento.

26. Hoffmann (1996, p. 235, n. 315).

27. Cfr. Hoffmann (*ibid.* e n. 313). Pietsch (2003, pp. 318-22) la spiega in base alla necessità, in un contesto dialettico in cui ci si confronta con una fisica di tipo meccanicistico, di mantenere il discorso entro l'orizzonte di movimenti di tipo spaziale.

mutamenti di tipo indiscutibilmente qualitativo sono indicati a 897a-b come conseguenti (τούτοις ἐπομένως, 897a7) ad accrescimento-diminuzione e separazione-combinazione. Le qualità costitutive dei corpi dipendono per Platone dalla grandezza e dalla forma dei costituenti elementari variamente combinati per via di movimenti spaziali (57c1), secondo la teoria esposta nel *Timeo*<sup>28</sup>. Accrescimento, diminuzione e le due forme di dissoluzione potrebbero dunque essere considerati forme di ἀλλοίωσις, che in questo caso indicherebbe un generico “divenire altro” e non ancora specificamente l’alterazione qualitativa; forme che, viste nella prospettiva della loro genesi, risultano conseguenti al movimento spaziale, anziché ad esso alternative, come è nel *Teeteto*, dove la distinzione è di tipo categoriale.

Il successivo mutamento è la generazione (γένεσις), che si ha quando

ATEN. «un principio (ἀρχή), accrescendosi (λαβοῦσα ἀξίην), arrivi al secondo passaggio e da questo a quello successivo e arrivato sino a tre (dimensioni?) sia oggetto di percezione (αἴσθησις) per quelli che lo percepiscono» (894a3-5).

Questa modalità di generazione riguarda *tutti* gli enti (οὕτω [...] γίγνεται πᾶν, 894a6). In questo caso la spiegazione più plausibile di questo oscuro e compreso passaggio si ha riferendosi alle testimonianze aristoteliche e in generale ai resoconti sugli insegnamenti non scritti (*agrapha dogmata*) di Platone<sup>29</sup>, stando ai quali la realtà si costituisce a partire dal principio in una successione dimensionale di punto o numero (o linea indivisibile)-linea-superficie-corpo, se è vero che l’esito è un’entità oggetto di percezione corporea.

La generazione avviene dunque quando qualcosa muta e si muove come descritto; qualcosa è realmente (ὄντως ὄν, 894a6) quando persiste nel suo stato; quando invece muta di condizione (ἕξις), si corrompe del tutto.

Con ciò sembrano individuate due nuove forme: generazione e corruzione. Si pone però il problema già accennato, se la corruzione qui descritta vada distinta dal precedente andare in rovina. Se si identificano

28. Gaiser (1962, p. 185).

29. Cfr. soprattutto Gaiser (ivi, pp. 52-60) e i *Testimonia platonica*, in particolare nr. 33-38; 61, *ibid.* Nel *corpus* platonico cfr. *Epin.* 990d-e e la generazione del corpo del mondo nel *Timeo* (*Tim.* 31b-32c). Si veda anche la spiegazione di Mayhew (2008, pp. 115-6), che vi individua la concezione esposta nel *Timeo* (53a2-55c6) della generazione dei quattro corpi elementari a partire dai triangoli di base; nel *Timeo*, tuttavia, si allude a ulteriori principi superiori di cui non si fa parola (ἄνωθεν ἀρχαί, 53d6), con tutta probabilità i principi della tradizione indiretta. Il rimando alla successione dimensionale, comunque poi la si interpreti, rimane la soluzione più plausibile. Altre ipotesi vedono il principio della serie nell’anima (Ritter, 1896): movimento dell’anima-movimento del corpo animato-movimento indotto in un altro corpo; e diversamente Crivelli (1982): corpi elementari-organismi complessi-movimenti percepibili, serie che tuttavia è citata solo a partire da 895c11.

le due forme, e dunque si ritiene la corruzione già individuata in quanto precede, la generazione, opposta al παντελῶς διαφθείρεσθαι, verrebbe a costituire un caso di accrescimento; ciò costituisce però – sebbene nel processo di generazione sia operante la αὔξη – un problema, perché l'accrescersi implica il mantenimento della forma esistente, mentre la γένεσις, che parte da un principio (ἀρχή) – benché nel suo caso non si tratti di una *creatio ex nihilo* –, consiste nel costituirsi di una forma nuova<sup>30</sup>. Se dunque si considera la generazione una forma a sé stante, anche il suo opposto potrebbe essere considerato tale. I due verbi impiegati per le due forme di dissoluzione sono in effetti distinti (ἀπόλλυσθαι e διαφθείρεσθαι, con la non insignificante aggiunta di παντελῶς). In questo caso la differenza potrebbe ammontare a quella tra il passaggio da una forma costitutiva a un'altra – il mutamento della *hexis*, in cui l'oggetto, pur mantenendo la sua identità e individuazione sostanziale non permane identico a sé stesso secondo la qualità – e la perdita totale della forma, il suo trapassare in una massa indistinta, che si può spiegare in riferimento alla descrizione, nel *Timeo*, dei processi riguardanti le interazioni tra i corpi elementari e le relative trasformazioni<sup>31</sup>.

Un elemento, ad esempio, può mutare la sua condizione e alterarsi (l'acqua divenire grandine, neve, ghiaccio o brina (*Tim.* 59d-60b), che sono tutte sue specie (εἶδη, 59e6), o trapassare in un altro ed essere totalmente distrutto (l'aria divenire acqua, *Tim.* 57a-b o la terra dissolversi nel fuoco, 56d).

Alla distinzione di due forme di corruzione osta però l'indubbia somiglianza tra le formulazioni parallele che indicano la permanenza (ὅταν ἢ [...] ἕξις διαμένη, 893e7; ὅποταν μένη, 894a7) o non-permanenza della forma (μὴ μενούσης δὲ αὐτῆς, 894a1; μεταβαλὼν εἰς ἄλλην ἕξιν, 894a7) nella descrizione dei fenomeni che si vorrebbero distinti.

Ricapitolando, per arrivare al numero di otto, essendo fuori discussione le ultime due specie, o si annoverano tra le dieci combinazione e separazione (come fa la maggioranza degli interpreti), o si considera la φορά come una specie autonoma rispetto a slittamento e rotolamento (Pietsch), o si sdoppia la dissoluzione in due specie, per combinazione e per separazione (Hoffmann), o si elimina la generazione (Stallbaum), o si distinguono dissoluzione e corruzione totale (Gaiser). Nessuna tra

30. Hoffmann (1996, pp. 234-5).

31. Il solo Gaiser (1962, pp. 175-7; 184-5; 188-9) distingue le due specie, annoverandole tra le dieci, rispettivamente come «Zugrundegehen» e «Vergehen».

queste soluzioni è esente da difficoltà di qualche genere (cfr. *supra*, n. 25), anche se quella condivisa dalla maggioranza degli interpreti rimane forse la più convincente.

Nona forma è dichiarata dall'Ateniense il moto che è capace di muovere altro ma non sé stesso, che è sempre uno, mentre l'ultima forma è il moto capace di muovere sé stesso e le altre cose secondo separazioni e combinazioni, accrescimenti e diminuzioni, generazioni e distruzioni. Ma poco dopo, proclamando con enfasi che è necessario invertire l'ordine di priorità tra le ultime due specie di moto, l'Ateniense dichiara che più forte di tutti (ἐρρωμενεστάτη) e primo per generazione e forza (πρῶτον γενέσει καὶ ῥώμη, 894d10) è il moto che muove sé stesso e le altre cose, mentre è stato fuori luogo (ἀτόπως, 894e1) porre come nono l'altro tipo (894d10-e2). Il primo si adatta a tutte le azioni e passioni ed è mutamento e movimento di *tutte* le cose (τῶν ὄντων πάντων μεταβολὴν καὶ κίνησιν, 894c6-7).

Il decimo è il principio di tutti i rimanenti moti, perché

ATEN. «quando una cosa fa mutare qualcos'altro e questo, ogni volta, qualcos'altro ancora, ci sarà dunque qualcosa tra queste che viene prima e fa mutare? E come, quando viene mossa da altro, potrà mai essere prima tra le cose che producono un mutamento? È infatti impossibile» (894e4-7).

In una catena di mutamenti ogni mutamento apportato da qualcosa in qualcos'altro dovrà per definizione, se è vero che ciò che apporta il mutamento è mosso da altro e incapace di muovere sé stesso, presupporre un primo che lo precede. Se tutte le cose fossero immobili, come a detta dell'Ateniense *osano* ritenere i soggetti con cui egli polemizza (Anassagora; cfr. Anaxag. 59B1 DK; Plato *Phaedo* 72c; *Gorg.* 465d; e Archelao, cfr. Archel. 60A4,5 DK), solo il movimento che muove sé stesso potrebbe costituire l'inizio. Il principio ultimo di tutti i movimenti dovrà dunque essere qualcosa che è in grado di muovere sé stesso; questo sarà il più vecchio e il più potente (πρεσβυτάτην καὶ κρατίστην, 895b5-6). Tale è il moto dell'anima, posto che ciò che si muove vive (895c7-8) e che l'anima deve essere presente laddove qualcosa vive (895c11-12)<sup>32</sup>. L'argomento riprende nella sostanza la prova dell'immortalità del *Fedro* (245c-246a), basata sulla capacità di automovimento.

32. L'assenso incondizionato di Clinia su quest'ultimo punto, decisivo per la dimostrazione, deriva, come già nel *Fedone* (105c9-d5; cfr. *Crat.* 399d-e) da una sedimentata concezione della *psyche* come principio vitale, percepibile nella semantica del termine, che in molti contesti significa direttamente "vita".

Un problema di fondo è costituito dal rapporto tra autocinesi ed eterocinesi in riferimento a ciascuna delle precedenti specie. Se si considerano tutte le prime otto specie come mosse da altro, il nono movimento può essere considerato il genere delle prime otto specie (moti corporei), visto che la suddivisione fondamentale è tra i due moti elencati per ultimi<sup>33</sup>. La bipartizione fondamentale, indicata per ultima, è in realtà primaria, e categorialmente diversa da quanto precede, in quanto distingue specie del movimento in base alla possibilità di autocausazione o meno e non secondo la natura intrinseca di ciascun tipo di mutamento; è questo il motivo per cui le ultime due forme sono nettamente separate, nell'esposizione, dalle prime. Conseguenza a sua volta una totale alterità del decimo moto, dal punto di vista categoriale, rispetto agli altri descritti, riassunta nella sua caratterizzazione come qualcosa che «infinitamente differisce» (μυρίω [...] διαφέρειν, 894d3) dagli altri<sup>34</sup>. Il movimento che muove sé stesso è movimento archetipico *sui generis*, principio del movimento causato da altro e capace di muovere altro, che assume tutte le otto forme viste. A 894b8-c1 combinazioni e separazioni, accrescimenti e il loro contrario, generazioni e corruzioni sono detti essere soggetti al moto che muove sé stesso. Gli otto movimenti sono manifestazioni del modo in cui l'anima opera nel mondo sensibile, quando si lega al corpo, in modo difficile da determinare<sup>35</sup>. L'anima non è però accessibile alla sensazione, bensì solo alla mente e al pensiero (νῶ μόνῳ καὶ διανοήματι, 898e2-3).

Ma ciò che risulta decisivo nel contesto specifico delle *Leggi*, nel quadro di una classificazione generale di tutte le specie possibili di mutamento, è stabilire la priorità dell'anima, in quanto moto che muove sé stesso, rispetto a *tutte* le forme di mutamento mediante le quali i naturalisti ritengono di poter spiegare la realtà in modo meccanicistico; la concezione dei naturalisti rappresenta infatti la base e il terreno di coltura dell'ateismo. Come l'Ateniese afferma esplicitamente, i due ultimi tipi sono quelli in vista dei quali è stata condotta l'intera indagine (894b3-4), e l'ultimo nell'esposizione, il moto che muove sé stesso, è in realtà il primo per generazione e per forza (γενέσει καὶ ῥώμῃ, 894d10), principio di tutti gli altri (ἀρχὴν κινήσεων πασῶν, 895b3), e questa è l'anima.

33. Skemp (1967, pp. 99; 160-1); Kucharski (1949, p. 49); Mayhew (2008, p. 117); Baumgarten (1998, p. 199). Secondo lo scoliaste *ad. loc.* (*Schol. Plat.* Greene 354), invece, il nono e il decimo sono psichici, mentre gli altri otto sono corporei.

34. Pietsch (2003, pp. 316-7).

35. Skemp (1967, p. 161).

L'Ateniense prosegue infatti (895d ss.) precisando come a proposito di ogni cosa si possano pensare: 1. il suo essere (οὐσία); 2. la definizione dell'essere/essenza (λόγος τῆς οὐσίας); 3. il nome (ὄνομα). La definizione di anima è «il movimento capace di muovere esso stesso sé stesso» (τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν, 896a1-2); essa è dunque la prima generazione e il primo movimento delle cose che sono. L'anima è perciò nata prima del corpo (896c). Essendo stato concordato in precedenza (892a-b) che, se l'anima è anteriore al corpo, tale sarà anche ciò che ad essa attiene, ne consegue che i moti dell'anima – stavolta costumi (τρόποι), caratteri (ἤθη), volizioni (βουλήσεις), ragionamenti (λογισμοί), opinioni vere (δόξαι ἀληθεῖς), ricordi (μνήμαι) – saranno anteriori alle proprietà del corpo (lunghezza, larghezza, profondità, che erano implicate in una delle otto specie di moto diverse dalle ultime due, la generazione). Essendo anteriore a tutto, l'anima è causa di tutti i contrari (bene e male, bello e brutto, giusto e ingiusto) e tutto governa, dunque anche il cielo, la terra, il mare, con i suoi movimenti primari (πρωτουργοί, 897a4: volere, indagare, decidere, opinare veracemente o erroneamente, gioire e soffrire, amare e odiare, avere coraggio o paura), che sono cause dei moti secondari (δευτερουργούς, *ibid.*) dei corpi (crescita e diminuzione, separazione e combinazione, riscaldamenti e raffreddamenti, duro e molle, bianco e nero, aspro e dolce). Quando l'anima, servendosi di questi movimenti, vi aggiunge l'intelligenza (νοῦν προσλαβοῦσα, 897b1-2), che è un dio per gli dèi, essa conduce tutto in modo felice, quando invece si associa alla stoltezza (ἄνοια) produce l'effetto contrario (*infra*).

#### 7.5.1. UN'ANIMA DEL MONDO CATTIVA?

In questa occasione viene presentata una distinzione che riceverà grande attenzione nella successiva tradizione, quella tra un'anima eccellente e una cattiva. Mentre infatti nella descrizione iniziale sembra trattarsi della medesima anima, che a seconda di come si associ produce i due differenti esiti, subito dopo l'Ateniense si domanda quale sia il genere (γένος) dell'anima che governa l'universo e le sue rivoluzioni, se quello intelligente e virtuoso o il suo opposto, di fatto distinguendo due tipi, l'anima eccellente (ἀρίστη) e quella cattiva (κακή, 897d1). Ora, se il moto del cielo procede disordinatamente, ciò indicherà che è l'anima cattiva a prendersene cura, mentre se ha natura congenere al movimento dell'intelligenza e dei ragionamenti, a guidarlo sarà l'anima migliore. Ma qual è la natura del movimento dell'intelligenza (897d3-4)?

Nella tradizione platonica antica la dottrina di un'anima cosmica che è direttamente principio del male fu interpretata alla lettera da esegeti quali Attico e Plutarco<sup>36</sup>. In generale, la tesi secondo cui l'anima è principio di *tutti* i movimenti, sostenuta anche nel *Fedro* (245c), contrasta con quella del *Timeo* che attribuisce alla *chora*, la nutrice della generazione, movimenti autonomi disordinati, precedenti l'azione ordinatrice del demiurgo e aventi il rango di «potenze» (*δυνάμεις*), difficilmente riconducibili all'anima<sup>37</sup>. La contraddizione può essere rinvenuta all'interno dello stesso *Timeo*, dove l'anima è detta essere più vecchia del corpo (34b-c) ed è principio di movimento (46c-e)<sup>38</sup>. In relazione allo specifico problema dell'origine del male, solo nelle *Leggi* figura l'idea che questa risieda nell'anima, mentre se si dovesse ricercarne la causa in altri luoghi platonici, la si potrebbe individuare, come spesso è stato fatto, nella materia e nei suoi movimenti disordinati, secondo la descrizione del *Timeo* (52d ss.); e nel *σωματοειδές* del *Politico* (273b4), l'elemento corporeo causa del movimento degenerativo che si verifica nel periodo inverso di rivoluzione in cui il mondo è abbandonato a sé stesso (*Pol.* 272d ss.); le due posizioni appaiono dunque in contraddizione, a meno di non ricondurre a qualche titolo tali movimenti all'anima. Se l'anima è «ciò che muove sé stesso», si può arrivare alla conclusione che anche il principio del movimento disordinato debba essere di natura psichica, come sembra implicato dal testo delle *Leggi*; ciò non è però facilmente conciliabile con la descrizione, nel *Timeo*, della *psyche*, costituita razionalmente dal demiurgo, produttore del bene. Il testo delle *Leggi* parla, alla lettera, di un'anima che è principio autonomo del male, dal momento che essa è detta essere causa universale di tutti i contrari (896a), e che riguardo all'alternativa posta tra «un'anima» e «molte anime» l'Ateniese afferma in prima persona, in quel frangente sostituendosi d'autorità a Clinia, che le anime sono «non meno di due» (*δυσὸν ἕλαττον μῆδέν*, 896e4-5), una delle quali cattiva.

Vi sono, a dire il vero, appigli testuali per ritenere che l'Ateniese non sostenga apertamente la tesi di un'anima di tal genere, ma si limiti ad avanzarla a livello ipotetico per poi rigettarla subito<sup>39</sup>, quando proclama la prevalenza a livello cosmico dell'anima eccellente. Una lettura del genere non è però esente da difficoltà (*infra*), e se è indubbio che questo predominio garantisce che a livello cosmico l'azione di un'eventuale anima opposta a quella eccellente non comprometterebbe la sostanziale razionalità dell'universo, rimane aperto il problema dell'origi-

36. Attico fr. 23 = Procl. in *Tim.* 1.381,26-382,12 Diehl; Plut. *de an. procr.* 1014d-1015f; *de Is.* 370b-371a; Clem. *Strom.* 5.14.92.5-6; cfr. Plato *Epin.* 988c-e; nell'antichità confutata da Proclo nel *de malorum subsistentia*; cfr. Procl. in *Tim.* 1.381,26-383,22. Tra gli interpreti moderni cfr. Wilamowitz (1920, II, pp. 319-22); parte della critica cita in proposito anche Dodds (1945), che invece ammette solo un elemento di irrazionalità a livello cosmico, rifiutando espressamente l'interpretazione di Clemente alessandrino e l'idea di un «deliberate evil».

37. Plato *Tim.* 30a; 52d-e. Cfr. già Arist. *metaph.* 1071b37-1072a3.

38. Herter (1957, p. 329).

39. Meldrum (1950, p. 71): «it seems that Plato has raised the devil only to lay him again». Herter (1957, pp. 334-5); Carone (1994, pp. 276; 286; 289 ss.).

ne del male e del disordine residuale presente nel cosmo, nonché della possibile consistenza ontologica di tale anima. La maggioranza degli interpreti moderni ha rifiutato la possibilità di attribuire a Platone l'idea di un dualismo di stampo manicheo, in cui il male rappresenti un principio positivo di origine spirituale, poiché ciò verrebbe a inficiare la fondazione metafisica del bene basata sulla priorità ontologica dell'anima. Altrove il disordine cosmico è ricondotto all'assenza del dio, non a un principio autonomo (*Tim.* 53b; *Pol.* 273a-e). Nel *Politico* (269e-270a), poi, si nega risolutamente che vi siano due dèi che muovono il mondo con opposte intenzioni.

Ai problemi indicati sono state date risposte variamente differenziate. Una possibile soluzione è consistita nel negare che l'anima sia principio universale di movimento senza ulteriori qualificazioni, riconoscendo alla materia una autonoma e intrinseca potenzialità motoria, e dunque ammettendo l'esistenza di movimenti puramente meccanici non riconducibili a un principio psichico, in modo da salvaguardare l'integra razionalità dell'anima cosmica, principio del moto intelligente<sup>40</sup>.

In alcune sue versioni questa soluzione si basa su un'interpretazione letterale del racconto della generazione del mondo, distinguendo nettamente tra la fase precosmica, alla quale si riferirebbe il movimento disordinato, non causato dall'anima, e quella successiva in cui i movimenti vengono ricondotti all'ordine, nella quale sola vige il principio dell'autocinesi<sup>41</sup>. In questo caso le due tesi in contrasto sono ritenute inconciliabili e la posizione di Platone non risulta coerente. Il prezzo che si è costretti a pagare è però alto: o si ritiene, poco plausibilmente, che Platone abbia cambiato opinione tra il *Timeo* e le *Leggi*<sup>42</sup>, o che comunque non si debbano smussare le discrepanze tra i due dialoghi, imputando a Platone un'incoerenza<sup>43</sup>, o di fatto si applicano criteri ermeneutici differenti ai due dialoghi, interpretando alla lettera il *Timeo* e – facendo leva sul carattere “popolare” del dialogo – non alla lettera le *Leggi*<sup>44</sup>. In alternativa si è ritenuto che, stando alle *Leggi*, i mo-

40. Festugière (1947, pp. 34 ss.; 1949, pp. 117-31); Meldrum (1950); Vlastos (1965); Mohr (1985, pp. 116 ss.).

41. Vlastos (1965); Hackforth (1965); Easterling (1967), contrario però all'interpretazione letterale del *Timeo*; Ilievski (2013, p. 46).

42. Hackforth (1959, p. 21): le *Leggi* abbandonerebbero l'idea del movimento primordiale disordinato.

43. Meldrum (1950, p. 65).

44. Così Vlastos (1965, p. 392); *infra*: le *Leggi* sono «un puro esercizio di apologetica», un «manuale di teologia politica», mentre il *Timeo* è «filosofia “esoterica”». Obiezioni alla limitazione all'ambito del cosmo ordinato della dottrina dell'anima principio di movimento si trovano in Mohr (1980, pp. 41-2).

vimenti erratici della fase precosmica dovrebbero avere un'origine psichica e che dunque persiste un'inconciliabilità con il *Timeo*<sup>45</sup>.

Una variante possibile di questa posizione consiste nel rinunciare all'interpretazione letterale del passaggio dal disordine all'ordine in senso cronologico, vedendo nel fattore precosmico un principio del caos, la materia, sempre attivo accanto a quello cosmico; un residuo non compiutamente dominabile dall'anima<sup>46</sup>. Questo movimento (il *σεισμός* del *Timeo*, 53a4; 57c5) non sarebbe opera dell'anima, ma l'effetto dell'azione delle potenze sulla *chora*; né esso sarebbe sullo stesso piano del movimento descritto nelle *Leggi*, dove Platone rinuncia a introdurre elementi che avrebbero l'effetto di distrarre il lettore dall'interpretazione principale. Questa restrizione del concetto di movimento imporrebbe di considerare la tesi dell'anima principio di ogni movimento come valida solo condizionatamente, parando così l'ovvia obiezione che stando alle *Leggi* l'anima è causa di tutti i movimenti, non solo di quelli ordinati.

Rimane però che l'esistenza di moti di origine non psichica sembra mettere seriamente in pericolo l'argomento dell'immortalità del *Fedro* e quello delle stesse *Leggi* che fonda l'anteriorità dell'anima sulla sua capacità di automovimento (894e4-895b3)<sup>47</sup>: tali moti disordinati o non avrebbero un termine iniziale o dovrebbero a loro volta essere in grado di muovere sé stessi.

In alternativa, per eliminare la contraddizione e rendere ragione delle tesi delle *Leggi*, sono state proposte differenti soluzioni, cui è comune l'idea che l'anima, a qualche titolo, sia principio anche del movimento disordinato:

a) se ogni moto fisico ha la sua ultima origine nell'anima, sembra che anche i moti irrazionali e caotici possano essere spiegati solo rinvenendone la causa in un elemento interno all'anima del mondo. Quest'ultima conterrebbe dunque in sé stessa un residuo di irrazionalità<sup>48</sup>. In questo caso il

45. Mohr (1985, p. 118).

46. Herter (1957, p. 341).

47. Mohr (1980, pp. 42; 45-9) (= 1985, pp. 158-61; 165-70), con obiezioni a Vlastos e Easterling. *Contra* cfr. Ilievski (2013, pp. 47-51).

48. Cfr. Cornford (1937, pp. 57; 176; 203-10), che riteneva inevitabile questa conclusione; Morrow (1965, p. 437). Ancora prima di Cornford cfr. Gueroult (1924, pp. 48-9): il secondo movimento dell'anima, corrispondente all'anima cattiva, sarebbe identificabile con la necessità e la causa erratica del *Timeo*; si veda anche Robin (1935, pp. 227-9 = 2011, pp. 139-40): l'elemento di disturbo e perversione nell'anima è il circolo dell'altro del *Timeo*. Argomenti contrari in Cherniss (1944, pp. 410-1, n. 339; 446-7, n. 387; 1954, p. 26, n. 28); Meldrum (1950, pp. 67-8).

mito cosmogonico del *Timeo* non andrebbe inteso alla lettera nel senso di un passaggio cronologico dal caos precosmico all'ordine, ma sarebbe l'ipotetica descrizione di un cosmo privo di guida razionale;

b) l'anima è comunque in ultima istanza causa dei movimenti disordinati, di tutti i moti secondari, ma solo *indirettamente*. A seguito del suo movimento ordinato si producono fenomeni concomitanti non più intenzionali, dunque un disordine accidentale (la causa errante del *Timeo*). In tal modo l'anima sarebbe liberata da ogni responsabilità in ordine al prodursi del male<sup>49</sup>;

c) il principio del movimento disordinato, quello proprio della *chora* del *Timeo*, benché non abbia la consistenza ontologica di un'anima del mondo cattiva antagonista al *nous* o di un elemento refrattario dell'anima cosmica, è comunque di natura psichica; ogni movimento fisico deve infatti avere una causa di tal genere<sup>50</sup>. Questa interpretazione si distingue sostanzialmente da quella di stampo dualistico degli antichi interpreti ricordati, ma in parte le si avvicina nel ricondurre il movimento disordinato a una specie di anima, un'anima precosmica, autonoma e distinta dall'anima razionale.

La a) è stata molto discussa e radicalmente criticata da più parti<sup>51</sup>. La sua maggiore difficoltà consiste nel fatto che nell'anima cosmica del *Timeo* non sembrano potersi rinvenire tracce di irrazionalità<sup>52</sup>; l'anima è definita principio incessante di vita razionale per tutto il tempo (*Tim.* 36e). Non sembra poi possibile identificare nessuna delle attività dell'anima, che costituisce un principio orientato in senso teleologico, con l'azione della necessità (*ἀνάγκη*) descritta nel *Timeo*. La necessità della causa errante nel *Timeo* è ciò che riceve il suo movimento da qualcosa che è mosso da altro<sup>53</sup>, e tali sono le realtà materiali visibili prive di intelligenza (*Tim.* 46e1-2). Nel movimento precosmico disordinato nessun

49. Cherniss (1944, pp. 444-50); Tarán (1971, pp. 384-8 e n. 131); Brisson (1974, pp. 497-504).

50. Skemp (1967, pp. 74 ss.; 155); posizione che ha le sue radici in Plutarco e Attico, di cui Skemp riconosce esplicitamente le ragioni; analogamente Dodds (1945, p. 21): un'anima inferiore che ha comunque solo la potenzialità del male; in questa direzione anche Clegg (1976): il caos precosmico con cui dio si confronta è animato e ha base psicologica, consistendo in un irrazionale impulso appetitivo ascrivibile al cosmo come animale/vivente; Santa Cruz (2003).

51. Vedi tra gli altri Skemp (1967, pp. 75 ss.); Meldrum (1950); Carone (1994; 2005); Ilievski (2013).

52. Vlastos (1965, p. 391); Hackforth (1959, p. 20 e n.1); Meldrum (1950, p. 68).

53. Cherniss (1944, p. 446); Clegg (1976, p. 53).

ruolo è esplicitamente attribuito all'anima, e sono possibili spiegazioni alternative del fenomeno<sup>54</sup>.

La *b*) si trova a dover minimizzare la dottrina del movimento precosmico nel *Timeo*, in cui non c'è intervento dell'anima – in particolare se si interpreta il dialogo alla lettera –, ma secondo i suoi critici non ha sufficienti riscontri testuali e mal si concilia con la ferma convinzione platonica secondo cui l'azione divina deve avere solo effetti positivi e il dio non può essere, pena suo discredito dal punto di vista etico, causa – sia pure indiretta – del disordine, che va invece ricondotto a una potenza (la causa erratica) e a forze positive di natura non semplicemente fisica a lui contrapposte, di fronte alle quali la sua azione trova il suo limite<sup>55</sup>.

La *c*) si espone alle obiezioni già ricordate: nell'anima descritta altrove da Platone non sono presenti elementi di irrazionalità, e dunque risulta difficile ricondurre tali elementi a un principio psichico. L'effettiva consistenza di un autonomo principio psichico negativo nel testo delle *Leggi* è, stando a molte letture, solo apparente<sup>56</sup>.

Un'ipostatizzazione del principio negativo è in effetti anomala e senza precedenti nei dialoghi, non facilmente conciliabile con la psicologia e la metafisica platoniche; di conseguenza, la legittima esigenza di affrancare Platone da una concezione "manichea", in cui al male si attribuisce un'origine spirituale, ha spesso portato a negare che il testo delle *Leggi* parli di un principio autonomo del disordine e del male avente natura psichica e dignità ontologica. Va però notato che sul piano dell'analisi strettamente testuale la tesi secondo cui le relative asserzioni dell'Ateniese andrebbero interpretate come ipotesi assunte per fini argomentativi e subito scartate si fonda su un'esegesi innaturale del passo.

54. Ad es. Herter (1957, p. 341): il turbamento della quiete dello spazio dovuto allo squilibrio delle forze materiali che interagiscono rappresenterebbe un fattore di movimento indipendente, senza interferenze di natura psichica; cfr. anche Hackforth (1959, p. 20); Parry (2003, pp. 270-3): il movimento precosmico non è movimento che muove sé stesso, ma si origina dall'interazione tra la *chora*-ricettacolo e la non-omogeneità delle forze elementari; Ilievski (2013, p. 45).

55. Cfr. Herter (1957, pp. 332-4) contro Cherniss: «Platon hat lieber Gottes Omnipotenz beschnitten als seine *arete*»; cfr. anche Herter (ivi, p. 338). Critiche di segno diverso anche in Skemp (1967, pp. 147-51).

56. Festugière (1953, pp. XII-XIII); Meldrum (1950, p. 71); Cherniss (1954); Hackforth (1965, pp. 442-3); Carone (1994, pp. 288-90); Ilievski (2013, pp. 39-40); Ferrari (2015, pp. 65-8).

L'assunzione dell'esistenza di più anime, una delle quali cattiva, sarebbe puramente ipotetica e smentita dalla dimostrazione che l'universo procede in modo razionale e ordinato. Afferma l'Ateniese che «se (il cosmo) procede in modo folle e disordinato (si deve dire che lo guida) l'anima cattiva» (897d1), dimostrando nel seguito che le cose stanno in modo opposto. Ciò, tuttavia, dimostra solo la prevalenza dell'anima buona, ma non ancora l'insussistenza ontologica della *psyche* cattiva<sup>57</sup>. Né convince totalmente la tesi secondo cui l'anima che agisce in opposizione a ciò che domina l'universo (897b7-c10) sia l'anima individuale incarnata, e che il male abbia origine solo a livello dell'agire umano, nell'ambito della capacità di scelta e di deliberazione proprie dell'uomo<sup>58</sup>; i relativi passi fanno chiaramente riferimento a una dimensione cosmica (τοῦ κόσμου παντός, 897c8), e l'alternativa posta non potrebbe riguardare l'anima individuale o la totalità delle anime: l'ipotesi scartata è che (cfr. 897d1) il mondo proceda in modo disordinato, nel qual caso sarebbe guidato dall'anima cattiva. A 906a, inoltre, si afferma che il cielo (οὐρανός) è pieno di molte cose buone, ma anche dei loro opposti<sup>59</sup>. Il residuo di disordine nel cosmo che l'ipotesi dell'anima cattiva intende spiegare è perciò anteriore agli ἀνθρώπινα πράγματα (902b4). Neppure risulta plausibile che non si tratti di un'anima, ma dell'anima intesa come «materiale psichico» (*stuff*), di cui non c'è traccia nel testo; l'anima descritta è un'entità numerabile («non meno di due»; non dunque un "mass-term", ma un "count-term"), indicata con l'articolo determinativo (τὴν κακὴν ψυχὴν, 897d1; τὴν ἐναντίαν, 898c4-5)<sup>60</sup>. Ammesso che si tratti di un'esagerazione drammatica, l'entità in questione rimane, stando alla descrizione, un'anima cattiva determinata che opera a livello cosmico, e se non fosse così, bisognerebbe ammettere che Platone ha fatto di tutto per fuorviare il lettore. In definitiva, il tentativo di esorcizzare il testo delle *Leggi* conduce a forzature. È dunque preferibile cercare di fornire una spiegazione dei motivi che potrebbero avere indotto Platone a

57. Ciò è riconosciuto da Carone (1994, p. 289). Analogamente, non è del tutto pertinente portare il *Politico* a testimone contro la tesi dell'anima cattiva, come, da ultimi, Carone (ivi, p. 284); Schöpsdau (2011, p. 417); Ilievski (2013, pp. 35-9); nel *Politico* si nega solo che due dèi opposti reggano a turno l'universo, che cioè vi sia una fase in cui a governare è una divinità che imprime il movimento opposto alla rotazione primaria, e – ammesso che il confronto tra due raffigurazioni così eterogenee sia appropriato – ciò è implicato anche nelle *Leggi*, quando si afferma la prevalenza, in ultima analisi, dell'anima buona. La causa della contro-rivoluzione nel *Politico* è, stando alla lettera del testo, un desiderio congenito del *kosmos* (σύμφυτος ἐπιθυμία, 272e6), che solo grazie a un'interpretazione metaforica si può ricondurre al mero elemento corporeo, al σωματοειδές di 273b4.

58. Wood (2009, p. 381). È tesi largamente diffusa, ad es. Meldrum (1950, p. 71, n. 40); Carone (1994); Ilievski (2013, pp. 39-40); Ferrari (2015, pp. 67-8).

59. Non è poi facile eludere quanto si dice nel *Teeteto* (176a), che cioè il male non può perire e circonda di necessità la regione terrestre; cfr. Skemp (1967, p. 154).

60. Che si parli di un «genere [γένος, 897b7] di anima» (Cherniss, 1944, p. 448, n. 390; Herter, 1957, p. 26, n. 29) non cambia molto le cose. γένος non esclude l'individuazione.

enfaticamente un principio del disordine nei termini di un'entità psichica quasi personificata (*infra*).

Ulteriore problema è la conciliazione dell'eternità dell'anima (*Phaedr.* 245c-246a: ἀγέννητος) con la sua nascita, quest'ultima ripetutamente ribadita, dopo il *Timeo*, nelle *Leggi* (προτέραν γεγονέναι σώματος, 896c1-2; σωμάτων ἔμπροσθεν πάντων γενομένην, 892a5; πρεσβυτάτων ἀπάντων ὅσα γονῆς μετείληφεν, 967d6-7). Una possibile soluzione dipende da come si interpreta questa genesi, se in senso cronologico o come priorità ontologica, o se si nega radicalmente una possibile generazione dell'anima; questione, come è noto, riguardante la nascita dello stesso cosmo e ampiamente dibattuta sin dall'antichità.

Secondo gli interpreti letteralisti l'anima è coeva all'universo, che è generato, mentre la descrizione del *Fedro* esclude la considerazione del caos primordiale<sup>61</sup>; l'anima come automovimento non è in contraddizione con la descrizione dei movimenti precosmici non causati dall'anima, in quanto il demiurgo ha generato anime capaci di muoversi da sole<sup>62</sup>. Da parte degli oppositori dell'interpretazione letterale si è invece sostenuto che la dottrina dell'anima principio di movimento del *Fedro*, operante anche nel *Timeo* (cfr. 46e e forse 37b5), benché non formulata apertamente, non è abbandonata nelle *Leggi*, in cui si parla di generazione temporale in quanto la tesi ateistica da confutare è espressa in termini di precedenza cronologica del corpo (891c1-5; 891e5-9) ed è dunque sufficiente dimostrare (come l'Ate-niese stabilisce espressamente a 896c5-7) che l'anima viene *prima* del corpo (896d3), di cui è più vecchia (πρεσβυτέραν, 892c6)<sup>63</sup>. Dal momento che sia il *Fedro* sia le *Leggi* condividono la dottrina dell'anima come principio di movimento e movimento che muove sé stesso, ed essendo assai improbabile che il medesimo argomento che nel *Fedro* porta a stabilire che l'anima è ingenerata (generalmente considerato uno degli argomenti più rigorosi di Platone) conduca nelle *Leggi* all'esito opposto, un'interpretazione non letterale della generazione dell'anima nelle *Leggi* rende sicuramente meglio conto della presunta contraddizione tra i due dialoghi. Parlando di una generazione dell'anima si intende probabilmente sottolineare la sua subordinazione rispetto al *nous*.

61. Ad es. Hackforth (1959, p. 21); Id. (1965, pp. 441-2) intende comunque la generazione nel senso della derivazione ontologica.

62. Vlastos (1965, pp. 414-9).

63. Cherniss (1944, pp. 423-31, in partic. pp. 429-31 e n. 365); cfr. anche Schöpsdau (2011, p. 410).

Come ha mostrato questa rassegna, necessariamente incompleta, i problemi esposti sono stati oggetto di discussione millenaria, rivelandosi refrattari a una soluzione condivisa. Senza la pretesa di risolverli in questa sede, appare comunque necessario, in relazione alle *Leggi*, quanto meno indicare, se si rifiuta un'interpretazione letterale, una spiegazione plausibile del perché Platone parli in termini così espliciti, o almeno potenzialmente fuorvianti, di un'anima cattiva, contaminando il principio della razionalità e attribuendo a questa entità l'origine del male. Più nello specifico, si deve spiegare quale senso abbia presentare una dottrina che rischia di vanificare la confutazione dell'ateismo, conferendo al disordine il rango di un principio coevo e di consistenza ontologica pari all'anima razionale – per quanto esso risulti in ultima analisi sconfitto –, la cui anteriorità e maggiore anzianità rispetto al corpo rappresentano invece un sostegno decisivo per la posizione antimeccanicistica e anticausalistica dell'Ateniese.

Ancora una volta, una risposta può venire dalla considerazione degli aspetti drammatici del dialogo e del livello filosofico degli interlocutori. In questo senso, nel contesto della confutazione dell'ateismo, che non può approfondire troppo temi basilari quanto difficili, una personificazione o ipostatizzazione del principio del male, destinato però a non prevalere, può forse risultare una soluzione più rapida e più facilmente comprensibile agli interlocutori dell'Ateniese, nonché a quelli con cui si confronteranno i destinatari dei dialoghi che intendano porre in essere il progetto<sup>64</sup>. Un punto essenziale da dimostrare, contro l'opinione comune, è che la divinità può essere causa solo del bene (già *resp.* 377e-383c), e il male va dunque ricondotto a un diverso principio. L'ammissione di un'anima che a livello cosmico opera in senso opposto al bene (come può fare l'anima umana) è più conforme alla mentalità comune, ed è certamente più indolore dell'attribuzione della qualifica di *κακός* a un dio.

L'enfasi con cui nelle *Leggi* si descrive la *κακή ψυχή* nei termini di un'entità quasi personificata può dunque essere spiegata in base a ragioni di economia drammatica del dialogo, ma con ciò il problema di fondo non è ancora risolto. Se all'aggettivo si dà una connotazione già orientata in senso morale, interpretandolo come una "malvagità" dell'anima, si riceve l'impressione che si tratti di un principio metafisico ipostatizzato di stampo manicheo, il che spinge – comprensibilmente, come si è visto – a rifiutare la lettera delle *Leggi*. Bisogna però ricordare che il termine greco *kakon*

64. Cfr. *infra*, PAR. II.5.

designa una pluralità di fenomeni non necessariamente pertinenti alla sfera etica e dunque relativi a un agire malintenzionato: bruttezza, debolezza, ignoranza, assenza di finalità, catastrofi cosmiche, in generale difettività di qualche tipo<sup>65</sup>. Riferito a un'azione dell'anima a livello cosmico, l'aggettivo può indicare una forza che opera senza intelligenza e senza un piano, divenendo di fatto un principio del disordine. L'analisi del moto condotta nelle *Leggi* attribuisce un'origine psichica al moto che muove sé stesso (è questa la definizione di *psyche*), e identifica il movimento perfetto dell'anima nel moto circolare che si svolge in un'unica sede; in questo modo l'anima si associa all'intelligenza (897b), cui è affine il movimento circolare che avviene in una sede (898a, dunque il primo dei dieci elencati), mentre il movimento affine alla mancanza di intelligenza (*ἄνοια*, 897b3) è quello opposto, e tale deve dunque essere, secondo la dicotomia più radicale proposta nella distinzione delle specie di moto, quello che si svolge in più di una sede. L'anima guida il mondo (cielo, mare, terra, 896b8-9) con i suoi movimenti primari che assumono il controllo dei movimenti secondari, riconducibili alle specie di moto diverse dalla prima (cfr. *αὔξεισις*, *φθίσις*, *διάκρισις*, *σύγκρισις* ecc., 897a6). Il risultato è la complessiva razionalità del cosmo, ma è nel moto che avviene in più di una sede, condizionato dal principio materiale, e che dà origine ai moti secondari, governabili e ordinabili solo entro certi limiti, che si annida la possibilità del *kakòn* inteso come residuo di imperfezione e mancanza d'ordine<sup>66</sup>.

### 7.5.2. IL "MOVIMENTO" DELL'INTELLIGENZA

Tra i dieci esaminati, il movimento cui quello dell'intelligenza *rassomiglia* (*προσέοικεν*, 897e4) è il movimento circolare che si muove sempre nello stesso luogo intorno a un centro, perché entrambi si muovono nello stesso modo (*κατὰ ταῦτὰ [...] ὡσαύτως*, 898a8), nello stesso luogo (*ἐν τῷ αὐτῷ*, *ibid.*), intorno alle stesse cose (*περὶ τὰ αὐτὰ*, 898a8), verso il medesimo (*πρὸς τὰ αὐτὰ*, *ibid.*), secondo un unico ordine e un'unica regola (*ἕνα λόγον καὶ τάξιν μίαν*, *ibid.*).

La somiglianza di cui si parla è data dalla possibilità di riferire al movimento le stesse determinazioni categoriali e linguistiche che caratterizzano (almeno alcune tra di esse) l'idea platonica come oggetto di conoscenza,

65. Si veda l'opportuna premessa di Ferrari (2015, pp. 43-5), che arriva però a conclusioni diverse da quelle qui proposte.

66. T. F. Gould (1955); Skemp (1967, pp. 152-4).

ma anche l'intelletto e il pensiero in atto. Si parla qui in termini di somiglianza, ma con ciò non si deve intendere un'analogia alla lontana; sebbene il rapporto si possa porre in termini di modello-immagine, su diversi piani ontologici, il movimento circolare dell'universo è emanazione diretta dell'intelletto che governa, l'espressione della sua stessa natura. Proprio per questo scarto, però, e per l'ambiguità delle determinazioni categoriali in gioco, è difficile intendere queste ultime in modo univoco, in particolare per quanto riguarda l'intelligibile. Si può comunque tentare di formulare ipotesi plausibili.

*κατὰ ταῦτά* è espressione costantemente usata da Platone per indicare l'invarianza e immutabilità dell'idea, da cui, in questa circostanza, anche quella del pensiero; spesso associata con *καὶ ὡσαύτως*, è nella sfera intellettuale quasi un'endiadi<sup>67</sup>. Nel caso del movimento una possibile differenziazione è quella tra la regolarità e velocità costante del movimento circolare e la costanza del tipo di movimento, sempre circolare<sup>68</sup>.

*ἐν τῷ αὐτῷ* è riferito al movimento circolare in quanto esclude la traslazione; riferito all'intelligibile, potrebbe indicare che il pensiero rimane sempre all'interno dell'ambito del mondo delle idee (cfr. *resp.* 511c1-2).

*περὶ τὰ αὐτά* è, nel movimento, rotazione intorno al medesimo punto; nell'intelligibile, l'identità del riferimento ai medesimi oggetti, le idee.

*πρὸς τὰ αὐτά* indica probabilmente la medesima direzione per quanto riguarda il movimento; più incerto è il riferimento nell'intelligibile (nel *Timeo* l'anima, nel conoscere, ruota *πρὸς αὐτήν*, 37a5).

*ἓνα λόγον καὶ τάξιν μίαν* è ugualmente oscuro e controverso, anche se in definitiva il binomio concettuale è intuitivamente ben riferibile all'ordine razionale dell'intelligenza e del movimento cosmico.

Una volta mostrata la congenericità di moti del cielo e movimenti dell'intelligenza, si è dimostrato che è l'anima migliore (una o più anime) a portare in circolo e ordinare i moti del cielo (898c1-8).

Circa le precise modalità mediante le quali l'anima (o le anime) guida (o guidano) gli astri, vengono proposte tre alternative. L'anima guida, ad esempio il sole, 1. stando dentro di esso; 2. spingendolo tramite un altro corpo che si è procurata; oppure, 3. priva di corpo, lo guida mediante poteri «meravigliosi» (898e8-899a4), ma non si opta per una di esse in particolare.

67. Cfr. Plato *Phaedo* 78c6 ss.; 80b; *soph.* 248a-249b; *pol.* 269d5; *resp.* 479a2-3; 479e7-8; *Tim.* 28a2 ss.

68. Mayhew (2008, p. 141).

Secondo alcuni interpreti<sup>69</sup> Platone propende per la 1 (cfr. *Tim.* 41d-e: il demiurgo assegnò a ciascun astro un'anima, che lo guida come un veicolo; 44d-e); in una ricapitolazione immediatamente successiva l'alternativa è semplificata («sia che, stando dentro i corpi, essendo viventi (ζῶα), diano ordine a tutto il cielo, sia in qualsiasi altro modo o luogo», 899b7-8). La 2, attribuita a soggetti imprecisati<sup>70</sup>, sposta semplicemente il problema (in che modo l'anima muove il corpo che «si procura» quale aiutante?). La 3 non può essere liquidata solo perché troppo vaga, e interpreti autorevoli vi hanno visto un riferimento al motore immobile di Aristotele<sup>71</sup>. È parso ad alcuni plausibile, in riferimento a *Tim.* 34a-b (il movimento degli astri come risultato del movimento del corpo dell'universo, idea non riconducibile né alla 1 né alla 2), che la 3 rappresenti la posizione di Platone<sup>72</sup>. Certo è che il contesto delle *Leggi*, dove si tratta di spiegare l'antiorbita e la divinità dell'anima, non è il più adatto per affrontare il problema, evidentemente capitale, ma qui non determinante, di come l'incorporeo possa muovere il corporeo.

Comunque ciò avvenga, queste anime, essendo viventi (ζῶα), saranno dèi, e tutto sarà pieno di dèi (899b3-9). Con ciò si passa alla confutazione della seconda tesi (899d5-905d7).

## 7.6

## Confutazione della seconda tesi

L'empia convinzione che gli dèi, pur esistendo, non si occupino delle questioni umane, non è fondata come la precedente su una vera e propria teoria (per quanto questa possa essere frutto di una sintesi platonica), ma deriva dal ritenere la felicità normalmente accreditata agli ingiusti di successo incompatibile con una presenza e un intervento della divinità negli affari umani. A differenza della tesi ateistica, questa posizione implica una certa nobile affinità con la natura divina<sup>73</sup>, che rende impossibile attribuire l'ingiustizia agli dèi e dunque detestarli. *Ad abundantiam*, l'argomento dell'Ateniese intende dimostrare che, anzi, gli dèi si occupano *ancor più* delle cose piccole che non delle grandi, e di *tutte* le cose, essendo buoni in ogni virtù. La dimostrazione non è lineare, ma i suoi passaggi sono ben ricostruibili.

69. Carone (1994, p. 238 e n. 9).

70. Düring (1976, p. 218) vi ha visto un riferimento al πρῶτον σῶμα del περὶ φιλοσοφίας e del *de caelo* di Aristotele.

71. Düring (*ibid.*) lo ritiene, forse con eccessivo ottimismo, «evidente».

72. Mayhew (2008, p. 152); Menn (1995, p. 77).

73. Cfr. Plato *Prot.* 322a.

Gli dèi potrebbero trascurare le cose umane o per ignoranza, o per trascuratezza (ἀμέλεια, 901c2) dovuta a indolenza e mollezza (ῥαθυμία, τρυφή, 901c1; 901e4), sapendo che le piccole cose sono importanti, ma facendosi vincere da piaceri e dolori (dunque per incontinenza). La seconda opzione è impossibile, perché l'indolenza è figlia della viltà, di cui gli dèi per definizione non possono partecipare<sup>74</sup>; rimane dunque come possibile causa solo l'ignoranza (ἄγνοια, 902a7). Quest'ultima sembra concepita dall'Ateniese in modo duplice: o come mancanza di conoscenza delle cose umane – ipotesi respinta, perché entrambi gli interlocutori, sia il sostenitore degli dèi incuranti sia quello degli dèi corruttibili, ammettono che gli dèi conoscono, vedono e odono tutto; o come ignoranza consistente nel credere che le piccole cose non siano importanti per l'intero. Anche questa credenza è però erronea, come mostra il confronto con gli artigiani mortali, che realizzano con la medesima *techne* tanto le cose grandi quanto quelle piccole, e ai quali la divinità non può essere inferiore. Chi si prende cura del tutto ha dunque disposto ogni cosa in vista della salvezza dell'intero, preponendo dei governanti a ciascuna parte. Tra queste parti c'è anche il singolo individuo, cui l'Ateniese si rivolge con tono paternalistico:

«una parte di queste è anche la tua, misero, e si protende verso il tutto guardando sempre ad esso, sebbene sia assolutamente piccola; ma a te sfugge, proprio riguardo a questo, che ogni generazione si produce in vista di quello, affinché alla vita del tutto sia proprio l'essere felice, e non si genera in vista di te, ma tu in vista di quello» (903c1-5)<sup>75</sup>.

Queste parole costituiscono per il singolo una consolazione e al tempo stesso una valorizzazione, ma anche un deciso ridimensionamento. Una consolazione, in quanto l'individuo, nella sua apparente insignificanza, è oggetto di attenzione da parte della divinità, e una valorizzazione, perché ognuno sembra poter contribuire al buon andamento dell'universo; un ridimensionamento perché, come già nella *Repubblica*<sup>76</sup>, la presunta felicità individuale riceve senso solo in quanto felicità dell'intero e non può essere concepita se non all'interno dell'*holon*.

74. Cfr. Isocr. *or.* II, 41.

75. Cfr. Plato *Tim.* 41b-c.

76. Cfr. Plato *resp.* 420b-421c, dove l'accento è però posto sul problema della felicità dei guardiani: non si mira alla felicità di un singolo cetο e di pochi individui, né dei soli guardiani, ma a quella dell'intera città, il che farà sì che ciascun gruppo abbia parte a questa felicità.

«Ciò che, in relazione a te, è la cosa migliore per il tutto, consegue sia la cosa migliore anche per te, secondo la potenza della comune generazione» (903d2-3)<sup>77</sup>.

Gli uomini sono possessi (κτήματα, 902b8) degli dèi<sup>78</sup>, per i quali non sarebbe dunque conveniente trascurarli (902b11-c3).

Con ciò si delinea una posizione provvidenzialistica grazie alla quale è possibile confutare l'idea che l'ingiusto possa essere felice; se gli dèi sono giusti e si occupano delle vicende umane, anche nel dettaglio, è impossibile che all'ingiusto venga garantita una reale felicità. In tal modo viene assicurata un'ulteriore garanzia teologica alla tesi dell'infelicità dell'ingiusto. Dopo aver dimostrato l'effettività di un intervento degli dèi, si tratta di mostrare che esso è teso alla realizzazione della virtù e alla sconfitta del suo opposto (904b).

#### 7.6.1. ESCATOLOGIA

Per completare la dimostrazione l'Ateniense delinea un abbozzo di sistema escatologico<sup>79</sup> dai tratti mitici, che prevede premi e pene in conformità con il comportamento tenuto in vita e in cui emerge il cruciale problema della conciliazione tra la capacità decisionale di ciascuno (βούλησις, 904c1; 904d5) e l'ordine del destino (εἰμαρμένης τάξις, 904c8). A livello cosmico (ἐν τῷ παντί, 904b5) il re dell'universo ha disposto le parti in modo tale che la virtù prevalesse sul vizio, ma

ATEN. «ha lasciato alle volontà di ciascuno di noi le cause per cui viene ad essere una certa qualità. Come infatti desidera essere e come è nell'anima, tale diventa ogni volta ciascuno di noi nella maggior parte dei casi» (904b8-c4).

Ciò significa che ognuno agisce perlopiù in conformità allo stato abituale caratteristico della sua anima, che è il risultato di una scelta volontaria; in

77. τὸ περὶ σὲ ἄριστον τῷ παντί συμβαίνει καὶ σοὶ κατὰ δύναμιν τὴν τῆς κοινῆς γενέσεως. Intendo così il passo, diversamente da altre traduzioni, individuando il riferimento di συμβαίνει non a tutto ciò che capita al singolo, ma al fatto che il bene del singolo è tale accidentalmente rispetto al bene della totalità: se qualcosa che riguarda la vita del singolo è un bene per l'intero (anche se apparentemente un male per lui, ad es. morire per la patria), conseguirà che è un bene anche per lui. La «comune generazione» rimanda probabilmente al fatto che l'anima individuale è costituita a partire dalla materia dell'anima del mondo (*Tim.* 41d).

78. Cfr. 906a7; *Phaedo* 62b8; *Criti.* 109b1-c4; *pol.* 271c8-e2; 272e6-273e4.

79. Sulla peculiarità di questo mito rispetto agli altri miti escatologici cfr. soprattutto Saunders (1992, pp. 202-11); nelle *Leggi* (e nel *Timeo*) la pena *post mortem* non esercita alcuna funzione rieducativa, essendo quest'ultima demandata al legislatore. Per il rapporto con l'escatologia della tradizione più tarda (Cicerone, Virgilio, Plutarco) vedi Brenk (2003).

relazione alla virtù e al vizio si è ciò che si desidera essere<sup>80</sup>. Ma è legge immutabile che dopo la morte le anime, spostate dal dio che tutto governa come nel gioco della *petteia*, mutino sede a seconda della loro partecipazione alla virtù o al vizio, in base a una topografia appena accennata in cui è decisiva la contrapposizione basso-alto<sup>81</sup>: se il mutamento nel carattere è minimo, lo spostamento è minore e superficiale (*κατὰ τὸ τῆς χώρας ἐπίπεδον*, 904c9-10); se maggiore, quelle virtuose andranno in luoghi santi ed elevati, quelle peggiori nell'Ade o in luoghi ancor più distanti<sup>82</sup>, venendosi a trovare in compagnia delle anime migliori o di quelle peggiori.

È qui implicata la dottrina della metempsicòsi. Il senso dello spostamento superficiale sembra essere che esso avviene in orizzontale, rimanendo nella regione umana; si tratterebbe dunque di una reincarnazione in altri corpi di viventi terrestri. Gli spostamenti in verticale appaiono comportare l'affrancamento definitivo dalla reincarnazione, verso luoghi ultraterreni di premio (forse la sfera delle stelle fisse) o ipoctonici di castigo (basso-alto)<sup>83</sup>. Nel *Fedone* (113e ss.) il Tartaro è luogo di pena definitivo per le colpe inespugnabili, mentre per colpe gravi ma espugnabili sono previste stazioni intermedie.

Illusorio è dunque pensare che gli empi assurti a posizioni di rilievo nell'ambito umano siano felici, vedendovi la prova di una noncuranza degli dèi; a loro tocca invece il castigo (*τιμωρία*, 905a7) corrispondente al comportamento tenuto. Se l'anima si congiunge alla virtù divina, diviene essa stessa divina in modo particolare (904d6-7). La cura del dettaglio rivendicata agli dèi dall'Ateniense non deve dunque intendersi come un intervento della divinità anche nelle piccole cose umane, nelle quali gli uomini rimangono liberi di agire e determinare il corso degli eventi secondo il loro volere<sup>84</sup>, ma

80. Cfr. Plato *resp.* 617e5: il dio non è responsabile (*θεὸς ἀναίτιος*); *Tim.* 42d-e.

81. Cfr. Plato *Phaedo* 113d-114c (anime virtuose in alto, nella vera terra; anime viziose nel Tartaro, più in basso dell'Ade; anime che hanno vissuto una vita mediana nella palude Acheruside, in zona intermedia); *Phaedr.* 249a: prigioni sotterranee e luoghi celesti; *resp.* 614c-615a.

82. *ἀπώτερον* (Areta) è da preferire ad *ἀγριώτερον* (905b1), cfr. Schöpsdau (2011, p. 443).

83. Secondo Saunders (1992, pp. 202-11), sembrano invece escluse pene eterne. L'automatismo descritto esclude il giudizio *post mortem* pronunciato da giudici quale si ha nei miti del *Gorgia* e della *Repubblica*; la pena consiste in una reincarnazione peggiore, e in questo caso l'aldilà è questo stesso mondo. In tal modo questa dottrina incorpora l'idea che l'ingiustizia sia pena a sé stessa.

84. Cfr. *resp.* 617e; *Tim.* 42d. Permane il problema di come conciliare l'asserita onnipotenza degli dèi (901d) con la persistenza di ignoranza e di opinioni erranee sulla divinità; cfr. Halper (2003, pp. 261-2).

nel senso di una teodicea nella quale ogni singola combinazione di corpo e anima, le cui particolarità comportamentali hanno portato al formarsi di qualità caratteriali e di conseguenza a un *habitus* giusto o ingiusto, va incontro al suo particolare destino secondo l'automatismo della legge della giustizia divina, che ha di mira la vittoria della virtù (904b4-5).

Benché l'Ateniense rivendichi di aver dimostrato in modo non disprezzabile e con ragioni cogenti (903a10) che gli dèi esistono e si prendono cura degli uomini, l'intera argomentazione si regge su una concezione preconcepita della divinità come giusta, cui si attribuisce una cura del particolare in base a un'analogia con gli artigiani, e su un racconto escatologico – i cui dettagli sono piuttosto vaghi rispetto ad altri miti platonici<sup>85</sup> – che come tale può rivendicare solo verosimiglianza. Gli dèi della seconda dimostrazione, tuttavia, non sono gli dèi del pantheon tradizionale, ma coincidono con gli dèi astrali e con l'anima migliore e virtuosa della prima dimostrazione, benefattrice e principio primo del movimento, che si prende cura del tutto<sup>86</sup>. A un giudizio circa l'autovalutazione dell'Ateniense deve dunque concorrere la considerazione del primo argomento, benché esso sia rivolto direttamente solo agli atei.

## 7.7

## Confutazione della terza tesi

Segue poi (905d3-907b4) la confutazione, piuttosto rapida, della terza tesi. L'argomento confuta non tanto in generale la possibilità che l'uomo influenzi in qualcosa gli dèi, ma specificamente che gli dèi possano derogare da comportamenti secondo giustizia ed essere indulgenti verso uomini ingiusti perché corrotti mediante preghiere e doni. Si tratta di una prova retorica basata su un'induzione analogica: male supremo è l'ingiustizia, qui identificata con la *pleonexia* (906c3), analoga alla malattia e alla peste. Poiché il mondo è pieno di beni, ma anche di mali, è necessaria una mirabile sorveglianza (*φυλακὴ θαυμαστή*, 906a6), garantita dagli dèi, nostri capi e custodi delle cose più importanti. Analoghi custodi sono i cani da guardia e uomini di media levatura che non si lascerebbero corrompere e indurre a comportamenti in-

85. Da cui l'idea di alcuni di una mancata revisione da parte di Platone. Secondo Schöpsdau (2011, p. 440) si tratta di un'esposizione astratta che lascia spazio alla fantasia del lettore. Ma certamente è difficile immaginare un racconto elaborato in questo contesto. Se le *Leggi* sono dirette anche a un pubblico già familiare con i dialoghi, lo stato di abbozzo non stupisce.

86. Schöpsdau (ivi, p. 427).

giusti, gli uni dai lupi (906d; 907a), gli altri da uomini ingiusti, e ciò perché negli uomini si trova una piccola parte della giustizia e della temperanza accompagnata da intelligenza, virtù analoghe a quelle divine. Gli dèi, tuttavia, non potranno certamente essere inferiori a cani o a uomini normali; dèi corruttibili sarebbero analoghi ad aurighi corrotti che vendono la vittoria o a comandanti di navi che mandano in rovina l'equipaggio, corrotti dall'ebbrezza del vino (906d8-e7). In positivo, gli dèi sono l'analogo in grande di capi di eserciti, di agricoltori, di medici, di custodi di greggi, di tutti coloro, insomma, che custodiscono con cura ciò che è loro affidato.

Con ciò l'Ateniense proclama di aver dimostrato in modo adeguato (*ικανώς ἀποδείξειθαι*, 907b7) le tre tesi opposte a quelle prese in esame, che dunque: 1. gli dèi esistono; 2. si prendono cura degli uomini; 3. sono assolutamente incorruttibili e non possono agire in senso contrario a ciò che è giusto. Se inizialmente egli aveva qualificato la sua argomentazione nel senso dell'urbanità e della mitezza, ora accentua maggiormente l'aspetto dell'indignazione, della veemenza e dello zelo (*προθυμία*, 907c4) messo in atto nel confutare i malvagi, che spera di aver persuaso addirittura a odiare sé stessi e ad amare i costumi di vita opposti ai loro.

## 7.8

## Dopo il proemio, la legge

Al proemio segue la legge (907d4-910e4), la cui formulazione, dovendo entrare nel dettaglio, comporta un'ulteriore e interessante differenziazione interna ai sostenitori delle tre tesi cruciali. Gli atei (prima tesi) sono infatti distinti in coloro che posseggono una tendenza naturale alla giustizia e quelli intellettualmente dotati e incapaci di dominare piaceri e dolori (908c1-4). I primi amano i giusti e fuggono gli ingiusti, avendo in odio l'ingiustizia; pieni di franchezza, la loro – più limitata – pericolosità consiste nella possibilità di trasmettere per contagio ad altri il loro ateismo, irridendoli (evidentemente per la loro ingenuità). Gli altri dissimuleranno ipocritamente le loro convinzioni, praticando, per meschine finalità di ricchezza, magia, riti privati di iniziazione e purificazione o addirittura evocazione dei morti, sacrifici e incantesimi con cui promettono di persuadere gli dèi (908d1-7; 909a8-b6). Platone ha qui di mira pratiche misteriche quali quelle degli Orfeotelesti<sup>87</sup>. I primi, redimibili, sono collocati in una

87. Cfr. Plato *resp.* 364b-365a; *leg.* 933a.

«casa del rinsavimento» (σωφρονιστήριον, 908a4; 909a1), e fatti oggetto di una paternalistica ammonizione (νουθέτησις, 908e3; 909a4<sup>88</sup>) da parte dei membri del consiglio notturno; se dopo cinque anni sono rinsaviti, essi tornano alla vita normale, ma se commettono nuovamente lo stesso reato vengono condannati a morte; per gli altri sono previsti carcere a vita e mancata sepoltura. Anche i sostenitori delle rimanenti due tesi possono essere distinti in due specie, ma nulla di più è detto in proposito. Deve dunque essere promulgata una legge comune, il cui nucleo centrale è la proibizione di istituire santuari nelle case private.

## 7.9

## La teologia platonica: un bilancio

Il discorso teologico delle *Leggi* suscita una serie di problemi, sia interni, sia in rapporto ai dialoghi in cui vengono affrontati i temi della cosmologia, dell'anima, degli dèi e del dio. L'orizzonte problematico è dato dall'uso piuttosto ampio che Platone fa del termine "dio", nelle *Leggi* e in altri dialoghi; θεός è un termine dal riferimento molteplice, che può designare ugualmente gli astri, le anime, il demiurgo, e altrove le stesse idee.

Una delle questioni più discusse riguarda il rapporto tra l'anima (*psyche*) e l'intelligenza (*nous*), e il rapporto di entrambe con il dio. Nelle *Leggi* la dimostrazione dell'esistenza degli dèi equivale alla dimostrazione dell'esistenza dell'anima come principio di movimento. Gli dèi di cui si è dimostrata l'esistenza sono anime; l'anima eccellente, signora del cielo e della terra che tutto muove e che si prende cura dell'intero cosmo (ἐπιμελεῖσθαι τοῦ κόσμου παντός, 897c7-8), è definita un dio (ταύτην τὴν ψυχὴν [...] θεὸν [...], 899a7, a9). Per questo si è sostenuto che Platone ammetterebbe una gerarchia delle anime, con al suo vertice quella eccellente, che sarebbe da identificarsi con il dio supremo. Dell'anima, tuttavia, si dice, sia nelle *Leggi* che in altri dialoghi (*Tim.* 34a ss.), che essa è generata (892c4: γεγενεμένη; 896a7: πρώτην γένεσιν; 967d6: γονῆς μετείληφε), e anche qualora non si interpreti alla lettera questa qualifica (cfr. *supra*), nel senso di "creata nel tempo", essa sembra comunque implicare che la sua sia un'esistenza ontologicamente derivata. Questo rende difficile, se non impossibile, identificarla con il dio e induce a vedere nel *nous* un principio ancora superiore,

88. Una forma di ammaestramento simile a quella dei padri nei confronti dei figli, cfr. Plato *soph.* 229d-230a.

secondo quanto indicano anche altri dialoghi (*Fedone*, *Filebo*, *Timeo*)<sup>89</sup>. La qualificazione dell'anima come buona, in opposizione a un'anima cattiva, è data dalla congenericità di quest'anima al movimento circolare e ai ragionamenti del *nous*. In un passo dal senso controverso si dice che l'anima, quando si associa al *nous*, che è «correttamente un dio per gli dèi» (θεὸν ὀρθῶς θεοῖς), governa tutto in modo retto e felice (897b1-2); ciò implica comunque che il *nous* sia distinto dall'anima, la quale può ad esso associarsi o meno, producendo a seconda del caso un movimento ordinato, o uno disordinato; ma di fatto la seconda possibilità è esclusa a livello cosmico. Un significato possibile del passo è che per gli astri, i quali sono a qualche titolo dèi, il *nous* è qualcosa di ancora superiore, un principio divino per tutti loro<sup>90</sup>. In rapporto ad altri dialoghi platonici si pongono con ciò altri problemi centrali, quale quello della eventuale identificazione del *nous* con il demiurgo del *Timeo*, che può esserne l'equivalente mitico. Se poi il *nous* possa esistere anche separatamente dalla *psyche*, è un'ulteriore questione di grandissima portata, anche alla luce dei successivi sviluppi della tradizione platonica e in particolare neoplatonica<sup>91</sup>.

Nel *Filebo* (30c) si dice che il *nous* non potrebbe venire ad essere senza l'anima; nel *Timeo* (30b) che il *nous* non può sopravvenire a qualcosa che non abbia l'anima; cfr. anche *soph.* 249a. Ma qui si parla di ciò che *ha nous*, non di ciò che è *nous* (Hackforth, 1965, pp. 444-5).

La teologia delle *Leggi* si può definire, oltre che obiettivamente vaga<sup>92</sup>, in certa misura reticente, se si considerano le intenzioni di Platone. Nel contesto del dialogo non è possibile un discorso approfondito, per le ragioni più volte viste, legate al basso livello degli interlocutori; nella particolare circostanza questo aspetto è sottolineato soprattutto mediante l'immagine del fiume da guardare (*supra*), che mette in evidenza l'aspetto della *pericolosità*. Nel caso specifico trattare questi argomenti con persone non all'altezza sa-

89. Plato *Phil.* 30b-d: il *nous* governa sempre su tutto (ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει, 30d8).

90. Hackforth (1965, p. 444); Bordt (2013, p. 223). Il passaggio è comunque controverso dal punto di vista testuale.

91. Per la netta distinzione cfr. Hackforth (1965); Menn (1995, p. 19); Bordt (2013, p. 222). Alcuni interpreti sospendono in proposito il giudizio: Bobonich (2002, p. 505); Mayhew (2008, p. 213, n. 29): «Plato seems to claim it cannot», con rimando a *Phil.* 30c; *Tim.* 30b; *soph.* 248e-249d. Per un'ampia rassegna bibliografica cfr. van Riel (2013, pp. 61-4 e nn. 1-7), favorevole alla tesi (Cherniss) che il *nous* non esista separatamente dall'anima (cfr. ivi, pp. 68 ss.), con discussione delle tesi di Menn e Bordt.

92. Cfr. Mayhew (2008, p. 210: «vague, or underdescribed»).

rebbe non solo inutile, ma rischioso, e potrebbe provocare in loro vertigini e turbamento (σκοτοδινίαν ἰλιγγόν τε, 892d7), ingenerando un senso di fastidiosa sconvenienza (ἀσχημοσύνη, ἀπρέπεια, 893a2). Questo vale ovviamente non solo per Clinia e Megillo, ma anche per gli anonimi atei o agnostici da convincere, e per i futuri eventuali destinatari (o i loro interlocutori). Nel *Timeo* (28c) il protagonista asserisce che non solo è difficile trovare il padre dell'universo, ma che è impossibile, qualora lo si sia trovato, parlarne poi a tutti<sup>93</sup>. Di qui il rischio che Platone doveva vedere in una trattazione teologica tecnicamente elevata: un approfondimento delle difficoltà teoriche legate al tema potrebbe indurre confusione e ulteriore scetticismo, e per gli scopi del momento è sufficiente un abbozzo di teologia divulgativa, in cui si dimostri l'esistenza a qualche titolo degli dèi. Il primo e più basso grado di questa dimostrazione, basato sul nesso anima-movimento-corpi celesti e la precedenza dello psichico, porta all'identificazione in prima istanza delle anime con altrettanti dèi, lasciando intravedere la possibilità di una divinità ancora superiore. La dimostrazione poteva sperare di avere successo in quanto suscettibile di consolidare una credenza generalmente diffusa, sia pure con convinzione non ferma, quella della divinità degli astri. Ma quando si deve dare risposta alla difficile questione di quale natura abbia il movimento del *nous* (Τίνα οὖν δὴ νοῦ κίνησις φύσιν ἔχει; 897d3), l'Ateniense asserisce, con un paragone evocativo di passi topici dei dialoghi in cui è in questione il Bene<sup>94</sup>, l'impossibilità di conoscerlo adeguatamente e qualifica come un'immagine (εἰκόνα, 897e1) il movimento circolare concentrico, benché quanto più possibile simile e affine al primo:

ATEN. «Ebbene, non diamo la risposta come guardando direttamente verso il sole, provocandoci la notte a mezzogiorno, quasi potessimo mai, con occhi mortali, vedere e conoscere adeguatamente l'intelletto; più sicuro è rivolgere lo sguardo a un'immagine di ciò su cui verte la domanda» (897d8-e2).

È evidente la portata innovativa di una teologia che pone l'intelletto come la suprema divinità<sup>95</sup>; le sue connessioni con il tema principale del dialogo sono sostanziali, data la definizione della legge come "distribuzione

93. Hackforth (1965, p. 442).

94. Plato *resp.* 516a-c; 518a-b. Nel *Fedone* (*Phaedo* 99d-e) l'impossibilità è riferita ai πράγματα, ma ciò che non si può guardare è la verità di ciò che è (ἀλήθεια τῶν ὄντων), e il *nous* è costantemente sullo sfondo.

95. Già sottolineata dall'entusiasmo che nel *Fedone* (97b8 ss.) Socrate dimostra per il *nous* di Anassagora.

dell'intelligenza" (νοῦ διανομή, *infra*, PAR. 9.6). Nella misura in cui l'ordine cosmico è garantito dall'intelligenza divina e la legislazione è ad essa conforme, l'obbedienza dell'uomo alla legge è ciò che gli consente di realizzare mediatamente la sua razionalità e di condurre una vita felice. Altrettanto problematico è però, in rapporto alla dimensione politica delle *Leggi*, sino a che punto una teologia razionale di questo genere possa effettivamente far presa sull'ateo e sull'incredulo ed essere accettata dal cittadino comune; il dio delle *Leggi* ha ben poco a che vedere con le divinità tradizionali<sup>96</sup>. Qui appare con evidenza, ancora una volta, l'aspetto realistico del progetto. Sotto molti aspetti Magnesia rimane fedele alla religione tradizionale, che non va modificata nelle sue strutture portanti<sup>97</sup>. Nella prima descrizione della città da fondare, si dice che

ATEN. «riguardo agli dèi e ai santuari, quanti ne devono essere innalzati nella città da parte di ciascun compartimento e a quali dèi o dèmoni devono essere intitolati, nessuno dotato di buon senso si metterà a smuovere ciò su cui hanno indotto persuasione certi antichi racconti provenienti da Delfi o da Dodona o da Ammone, in qualunque modo abbiano persuaso alcuni [...] il legislatore non deve smuovere nessuna tra tutte queste cose» (738b6-c2; c7-d1).

Feste religiose sono regolate e stabilite per legge in conformità con l'oracolo delfico; sacrifici agli dèi sono previsti ogni giorno dell'anno (828a-d) e rappresentano, insieme a giochi, canti e danze, una parte rilevante della vita del cittadino (803d-804b). Santuari, templi, sacerdoti e sacerdotesse, interpreti delle cose divine, riti sacri, culti; tutte queste figure e istituti popolano ancora la città delle *Leggi*. La religione non è un fatto individuale, ma piuttosto, in una dimensione pubblica, la forma della comunità politica. La soluzione offerta da Platone può allora essere definita un compromesso tra la sua nuova teologia e la religione della *polis*<sup>98</sup>. Ma se è pur vero che il progetto delle *Leggi* si propone di rimanere nel solco della religione civica tradizionale, la teologia del x libro, oltre a contenere una delle prime serie di argomenti per la dimostrazione dell'esistenza degli dèi, apporta profon-

96. Bordt (2013, pp. 211-2). Difficilmente accettabile per la mentalità comune è soprattutto l'idea che gli dèi non siano influenzabili da preghiere e sacrifici, cfr. *infra*, PAR. 11.3, e anche Annas (2017, p. 148): il dio delle *Leggi* è sulla strada della divinità cosmica delle filosofie ellenistiche e non costituisce una base di virtù *civica*.

97. Morrow (1960b, pp. 434-6); Burkert (1984, pp. 475-81); van Riel (2013, pp. 7-8).

98. Burkert (1984, pp. 477-8). Nella *Repubblica* (427b-c) l'adesione alle pratiche religiose tradizionali è motivata anche dall'ignoranza umana riguardo alle cose divine, più volte proclamata da Platone (cfr. *Crat.* 400d-e; *Tim.* 28c; 40d-e; *Epin.* 985c-d).

de innovazioni nella concezione della divinità, dell'anima, dell'escatologia. Benché la sua collocazione in una fase molto avanzata del dialogo – salvo significative anticipazioni – appaia in certa misura accidentale, è su di essa che si fonda la costruzione dell'edificio delle *Leggi*. Le pagine finali del dialogo dedicate al consiglio notturno confermeranno come l'intero sistema politico pensato da Platone richieda una fondazione filosofica ultimativa, che va al di là non solo della religione tradizionale, ma anche della nuova teologia, almeno nella forma provvisoria in cui è stata esposta nel dialogo.

## L'anima e la testa della *polis* Il consiglio notturno

In un sistema legislativo quale quello elaborato nelle *Leggi*, che appare, perlomeno quanto all'assetto legislativo-costituzionale, compiutamente strutturato, le poche indicazioni finali relative all'istituzione e alle funzioni del consiglio notturno<sup>1</sup> – circondato da un alone misterioso già a partire dagli orari in cui si riunisce, dalle prime luci dell'alba sino al sorgere del sole (951d; dunque per circa un'ora) – costituiscono una conclusione in parte inattesa.

### 8.1

#### Anticipazioni

In verità, oltre che nel I libro (632c; vedi *supra*, *Introduzione*), una prima allusione pressoché certa a quest'organo si trova già nel VII libro (817e-818a): riferendosi alle discipline proprie degli uomini liberi (aritmetica, geometria, astronomia), l'Ateniese afferma che una loro conoscenza esatta sarà riservata a pochi, di cui si dirà verso la fine del discorso.

Una menzione diretta di questo istituto si trova invece nel X libro (908a; 909a), dove si anticipa anche una delle sue funzioni: presso la

1. Mantengo per uniformità con la tradizione la denominazione di «consiglio notturno», nonostante i buoni argomenti di Brisson (2001) a favore della traduzione con «college de veille». Il collegio è il presidio di guardia della città, che esercita una funzione di vigilanza, e l'aggettivo *νυκτερινός* evoca la veglia; cfr. anche Laks (2000, p. 282): «dawn council». Sul consiglio notturno vedi Morrow (1960b, pp. 500-15); Tarán (1975, pp. 19-30); Klosko (1988); Lewis (1998); Brisson (2001); Sier (2008). Considerato il carattere astratto e quasi utopistico di un simile istituto, ritengo siano da rifiutare ipotesi di connessione con la realtà storica quali quella di Piérart (1974, p. 194) (analogie con il consiglio della confederazione beotica) o quella di Dusanic (2002, p. 345), secondo il quale il consiglio notturno farebbe parte della «terza» *polis* (*infra*, CAP. II, n. 5); piuttosto fantasiosa l'idea che si tratti di un progetto concreto, pensato in vista di un «colpo di stato» ad Atene.

sua sede si trova uno dei tre carceri della città, e precisamente quello chiamato *σωφρονιστήριον*, «casa di rinsavimento», che accoglie una particolare specie di coloro che hanno peccato di empietà: quelli cioè che, pur non credendo nell'esistenza degli dèi, sono tendenzialmente giusti di carattere e si comportano secondo giustizia, avendo in odio i malvagi; essendo il loro "peccato" dovuto a mancanza di intelligenza (*ἄνοια*, 908e6), essi potranno essere redenti con l'ammonizione e presumibilmente rinsavire (*σωφρονεῖν*, da cui la particolare denominazione del carcere); trascorreranno dunque in carcere un periodo non inferiore a cinque anni, durante i quali potranno avere contatti solo con i membri del consiglio, ma se persevereranno nell'errore, saranno messi a morte. Questa anticipazione si deve al fatto che la capacità dei membri del consiglio di far rinsavire i soggetti in questione deriva evidentemente da una saggezza e una competenza superiori, descritte solo per accenni nella parte finale; la loro capacità di ammonimento e persuasione fa pensare all'autentica retorica orientata al vero altrove vagheggiata da Platone, in possesso unicamente del filosofo. Già queste anticipazioni rendono insostenibile la tesi secondo cui la parte relativa al consiglio notturno costituirebbe un'appendice aggiunta, non organica al resto dell'opera<sup>3</sup>.

## 8.2

### Componenti e funzioni

La composizione del consiglio viene precisata in due diversi passi; ne fanno parte i revisori divini, gli *euthynoi* (*supra*, PAR. 4.4.7), in numero imprecisato, poi, stabilmente, dieci dei più anziani tra i custodi delle leggi, il sovrintendente al complesso dell'educazione e coloro che nel tempo hanno rivestito quest'ultima carica, coloro che hanno ricevuto le più alte onorificenze e inoltre giovani fra i 30 e i 40 anni (951d5-e5), uno per ogni componente più anziano, da cui viene presentato. Poco più avanti (961a-c) si descrive nuovamente la composizione del consi-

2. Ci si potrebbe chiedere perché, se costoro si comportano giustamente, dovrebbero essere passibili di pena. Va sottolineato che la legge punisce l'empietà non solo nei fatti, ma anche a parole (*λόγοις εἴτ' ἔργοις*, 907e1), probabilmente perché anche una semplice professione dottrinale contribuirebbe a diffonderla.

3. Klosko (1988): Platone abbandonerebbe l'idea del primato della legge sostenuta nei primi undici libri, tornando alle posizioni della *Repubblica*.

glio, con alcune lievi discrepanze, e si accenna a un esame cui i giovani saranno sottoposti<sup>4</sup>.

Il consiglio non esercita dirette funzioni di governo. La sua funzione decisiva è, in conformità con quanto accennato già nel primo libro (*supra*, *Introduzione*) e costantemente ribadito nelle nozioni di «custodia» e «salvezza» (*σωτηρία*), quella di salvaguardare ciò che altrimenti sarebbe inevitabilmente soggetto a modificarsi e corrompersi:

ATEN. «il fine, di volta in volta, di tutte le azioni non è, per così dire, il fare qualcosa, né il venirne in possesso e l'istituirlo, ma si deve pensare che, una volta trovata compiutamente la salvezza di ciò che è stato di volta in volta generato, solo allora sarà stato fatto tutto ciò che deve essere fatto; e che prima, invece, il tutto sarà incompiuto» (960b5-c1)<sup>5</sup>.

Alla città devono essere assicurati non solo la salute per i corpi e il buon governo per le anime, ma *ancor più* (*μᾶλλον*) la salvezza delle leggi (960d3-4), che consiste nel renderle immutabili, come immutabile è ciò che si esprime nei nomi delle tre Moire<sup>6</sup>.

Il consiglio notturno è un organo in seduta permanente che discute e riflette sulle leggi e sulla città, sulla propria ma anche sulle altre, nonché su tutte le conoscenze su cui riceve informazioni (*πυνθάνωνται* [...] *περὶ μαθημάτων*, 952a2) e che possono contribuire a una maggiore chiarezza su temi cruciali. Questi *mathemata*, che inevitabilmente fanno pensare a quelli ritenuti necessari per i governanti filosofi della *Repubblica*, devono senz'altro comprendere le conoscenze che via via sono risultate significa-

4. Sulla composizione del consiglio notturno vedi Piérart (1974, pp. 210-28). Nel rinvio (961a1-b6; A) che l'Ateniese fa a quanto già detto (951d5-e5; B) si avvertono, quanto alla composizione del consiglio, alcune discrepanze di lieve entità, che non giustificano ipotesi particolari e si spiegano agevolmente come precisazioni oppure omissioni dovute alla sintesi, o forse all'intervento di Filippo di Opunte: in B non è citato espressamente il sovrintendente all'educazione; chi ha ispezionato le istituzioni estere è solo in B membro a pieno titolo del consiglio; in B si indicano tra i membri genericamente coloro che hanno ottenuto le più alte onorificenze, mentre in A il gruppo è ristretto ai sacerdoti (i revisori); vedi Morrow (1960b, pp. 503-4); Brisson (2001, pp. 165-7); Schöpsdau (2011, pp. 577-8).

5. Su 82 occorrenze in Platone del termine *σωτηρία*, 36 si trovano nelle *Leggi*, 10 delle quali relative al consiglio notturno. L'idea della salvaguardia come elemento necessario si trova anche in Aristotele (*Pol.* 1319b33 ss.).

6. Il passo 960c9-d1 è uno dei luoghi più disperati delle *Leggi*. Atropo è la terza salvatrice, che rende immutabili i pronunciamenti delle prime due. Ἄτροπος richiama ἄτρεπτος (*α* + *τρέπω*), che non si può voltare, immutabile; cfr. qui ἀμετάστροφον (960c9), immutabile: la forza immutabile di ciò che è stato "filato".

tive nel corso del dialogo, in particolare nel x libro, quali la matematica e l'astronomia<sup>7</sup>. I pochi accenni relativi rimandano però a un sapere ancora superiore allo studio dell'anima e degli astri descritto in precedenza, dove si era affermato (818a) che una conoscenza esatta (δι' ἀκριβείας, 818a6) di queste materie è riservata a pochi. La competenza del consiglio, dunque, non riguarda solo le questioni legislative, e per deliberare correttamente su questioni giuridico-politiche è necessario possedere un sapere di natura superiore, come il seguito conferma. L'idea guida è quella di un consiglio sempre "aggiornato" in tema di saperi, dunque aperto all'esterno, tanto che a qualcuno dei suoi membri spetta esercitare una funzione che si può ritenere simile a quella tradizionale dei *theoroi* nella Grecia antica, consistente nell'ispezionare (θεωρήσας, 952b5) le leggi altrove in vigore, riferendone poi al consiglio. Benché in proposito non si dica nulla di preciso, presumibilmente questa funzione comprende anche l'aggiornamento sulle discipline scientifiche e filosofiche, una sorta di monitoraggio delle conoscenze che si sviluppano al di fuori della città<sup>8</sup>.

La funzione soteriologica del consiglio trova espressione nelle metafore con cui esso viene descritto, dapprima in quella, più semplice, di ancora di salvezza di tutta la città (961c3-6), in accordo con il paragone della nave<sup>9</sup>, poi in un'altra immagine che va nella direzione già preannunciata dalla descrizione degli *euthynoi*, quella del vivente (961d1-11): il consiglio è l'anima e la testa di quell'organismo che è la *polis*. L'eccellenza di queste parti costituisce la più verosimile fonte di salvezza e conservazione; organi dell'anima e della testa sono rispettivamente l'intelligenza (νοῦς) e le più importanti facoltà sensoriali, la vista e l'udito. Trovano così applicazione in campo politico l'idea del *Teeteto* (cfr. *Theaet.* 184d), secondo cui è l'anima, tramite i sensi, il vero soggetto della percezione, e in generale il meccanismo della sensazione descritto nel *Timeo* e nel *Filebo*<sup>10</sup>; e al contempo ricompare l'antico paragone con la nave, già anticipato a proposito degli *euthynoi*, dove l'intelletto è rappresentato dal timoniere e i marinai dai sensi. Le metafore si moltiplicano

7. L'autore dell'*Epinomide* apporta delle precisazioni in tal senso (cfr. 990c-991d), indicando in parallelo alla *Repubblica* (521b-535a): aritmetica, geometria, stereometria, armonica, astronomia e di fatto la dialettica (991c: interrogazioni e confutazioni, procedimento dall'individuale all'universale).

8. Ugualmente aperta è la città verso gli stranieri che abbiano analoghe intenzioni, visitandola per apprendere; cfr. 953a-b e *supra*, PAR. 4.2.

9. L'ancora assicura stabilità ed è sotto diversi rispetti contemporaneamente interna ed esterna alla nave. Solo qui Platone si serve di questo paragone in ambito politico (vedi anche *Tim.* 73d: il midollo e le catene dell'anima). Cfr. Sier (2008, p. 296, n. 25).

10. Cfr. Brisson (1997).

(eserciti, medici, 961e7-962a3), ma il punto essenziale è che in ogni attività del genere l'intelletto è ciò che conosce lo scopo, che è politico (962b6-7), ed è non molteplice, ma unico (962d3-5), paragonabile, secondo un'altra immagine, al bersaglio unico cui mira l'arciere<sup>11</sup>. Tutto ciò garantisce, in conformità con l'opposizione tra *techne* e *tyche* sviluppata nel x libro, che le cose non siano in balia del caso, come accade nelle città prive di una tale direzione (962c), ma vengano guidate dall'intelligenza. Essendo tale scopo, come l'intero dialogo ha chiarito, la virtù, i membri del consiglio dovranno più di tutti esserne esperti, arrivando a conoscerne adeguatamente la natura.

Le funzioni degli organi del consiglio vengono ancor meglio precisate in riferimento all'apparato sensoriale e agli organi della conoscenza, dove i più giovani rappresentano le sensazioni affidate alla memoria, gli anziani la mente che pensa e delibera; i più giovani sono messaggeri (ἐξαγγέλους, 964e6) di ciò che avviene in città, al servizio dei più vecchi, costituiscono cioè un contatto privilegiato e sempre aggiornato con il materiale in divenire in una città pulsante, grazie al quale i più anziani, dediti ad attività teoretiche, non perdono il collegamento con la realtà. Si comprende allora perché siano presenti soggetti giovani in un organo che deve essere caratterizzato da una saggezza altrove riconosciuta come propria solo degli anziani. Ciò mostra come l'unione di sensazione, memoria, intelletto non solo agisca quale modello gnoseologico, ma abbia ripercussioni in campo politico. Va infatti ricordato, in proposito, che nella *Repubblica* (546a-b) la causa della decadenza della *kallipolis* era stata individuata in un errore nello stabilire le unioni tra i guardiani, dovuto all'incapacità di coniugare ragionamento e percezione (λογισμῶ μετ' αἰσθήσεως, 546b2-3). Il concorso di queste due componenti è dunque fonte di salvezza per la città intera.

È naturale che anche la componente giovanile debba essere, in un organo così importante, accuratamente selezionata. Ulteriore funzione del consiglio è dunque quella di offrire ai membri più giovani, cooptati dagli anziani, un supplemento di educazione che di necessità sarà più elevato rispetto alla *paideia* ordinaria (961a-b). Se i più giovani costituiscono nel senso ora visto un ausilio per i più anziani, a loro volta gli anziani hanno il compito di istruire i giovani sulle novità che il consiglio recepisce dall'esterno in tema di leggi e discipline scientifiche, tanto che diviene oggetto di biasimo chi abbia cooptato soggetti immeritevoli (952a). È questo meccanismo elitario, attuato secondo modalità di cooptazione non lontane (salvo l'aspetto dell'età) da quelle del tradizionale *eros paidikos* – in quanto basato

11. Cfr. Arist. *Eth. Nic.* 1094a.

su un rapporto individuale tra anziano e giovane – che, si deve presumere, assicura l'educazione più esatta (*ἀκριβεστέρα παιδεία*, 965b1) prevista per i membri del consiglio notturno. Ciò garantisce la trasmissione e il mantenimento del sapere secondo il ben noto meccanismo indicato nei dialoghi erotici, in una dimensione privata della *paideia*<sup>12</sup>.

Alla distinzione tra anziani e giovani corrisponde con buona probabilità quella stabilità già nel I libro, nella prima anticipazione del consiglio notturno, tra i guardiani che agiscono tramite la *phronesis* e quelli in possesso semplicemente di opinione vera (632c-d). Dal momento che in quel passo si parla solo dei membri dell'organo di salvaguardia, è meno probabile che si tratti della distinzione tra i governanti di fatto, i custodi delle leggi in possesso di opinione vera, e i membri del consiglio notturno, dotati di *phronesis*; la distinzione appare essere interna all'organo supremo<sup>13</sup>.

Da tutto ciò sembra inevitabile dedurre che il consiglio, sulla base delle informazioni ricevute e delle proprie elaborazioni, svolge anche un'opera di revisione, integrazione e perfezionamento delle leggi, adeguandole alla realtà mutevole, secondo l'indicazione già data nel VI libro (769a ss.). Esso sopprime ai limiti costituiti dall'astrattezza e dalla fissità della legge, realizzando almeno in parte l'ideale della legge animata, incarnata nel filosofo, come è esposto nel *Politico*. Poiché nella descrizione fornita nel VI libro questa attività mira proprio alla custodia (*φυλάττειν*, 769e7), la relativa indicazione non può essere in contrasto con l'ideale di immobilità delle leggi, che va allora inteso nel senso della stabilità e immutabilità dello scopo ultimo, la virtù; scopo raggiungibile proprio e unicamente modificando e integrando in continuazione un materiale sempre mobile e fluttuante. Il consiglio, con la sua conoscenza della virtù, garantisce, come anticipato nel I libro (632c-d), che le leggi siano conformi alla *sophrosyne* e alla giustizia, anziché al desiderio di ricchezze e di onori. Se è vero che il consiglio è deputato principalmente alla salvaguardia delle leggi, e se è giusta l'ipotesi che la distinzione presentata nel I libro sia tra membri giovani e membri anziani, con ogni probabilità quest'ultima indicazione vale soprattutto per le norme di nuova introduzione, o per emendamenti e correzioni, poiché la conformità della legislazione alla virtù deve essere già stata stabilita in precedenza, senza i membri più giovani, il contributo dei quali ha senso solo in quanto, grazie alla loro percezione dei fermenti del corpo sociale, permette l'adeguamento a una realtà in divenire.

12. Cfr. *supra*, PAR. 2.5 e CAP. 5.

13. Così Saunders (1962, pp. 46-9); Schöpsdau (1994, pp. 188-9). Diversamente Tarán (1975, p. 21); Sier (2008, pp. 292-4).

## 8.3

## I custodi della costituzione e l'oggetto supremo del sapere

A differenza che nella *Repubblica*, dove l'attività teoretica e la discesa nel mondo della caverna sono descritte come due fasi temporalmente distinte, i componenti del consiglio notturno praticano la filosofia e allo stesso tempo rivestono un ufficio politico. Il tempo – certamente breve rispetto alla durata del giorno – dedicato alle loro riunioni è quello in cui si affrontano questioni di natura politica e legislativo-costituzionale, mentre si deve presumere che oltre a svolgere i loro incarichi essi avranno ulteriore tempo libero (σχολή, 961b8) per dedicarsi alla questione filosofica della virtù e della sua unità o, a un livello ancora più elevato, del bello, del buono e delle cose divine. Il consiglio si tiene nel momento del giorno indicato perché non deve interferire con gli altri impegni dei suoi membri (961b6-8). Mentre nella *Repubblica* dal superiore sapere dei filosofi discendeva la costrizione a governare, il momento coercitivo nelle *Leggi* (965c9, ἀναγκαστέον) riguarda, in modo forse sorprendente, la visione esatta della virtù nella sua natura dialettica di uno-molteplice.

ATEN. «Bisogna dunque *costringere*, a quanto pare, anche i nostri custodi della divina costituzione a vedere esattamente in primo luogo cosa mai risulti essere la stessa cosa attraverso tutte le quattro, ciò che diciamo, essendo uno nel coraggio, nella temperanza, nella giustizia e nella saggezza, essere giustamente chiamato, con un nome unico, virtù» (965c9-d3).

La necessità di una costrizione rispetto a un'attività che, stando alle aspettative, questi soggetti dovrebbero voler perseguire naturalmente potrebbe spiegarsi ipotizzando che Platone abbia in mente una situazione futura in cui i governanti di fatto delle città, non facilmente distinguibili, sul piano concreto, dall'ipotetico consiglio dei custodi, dovranno essere costantemente richiamati all'obbligo di coltivare (o promuovere) la filosofia. Ma più probabilmente, dal momento che non si vede chi potrebbe costringere i membri del consiglio, parlare di una costrizione vuole solo sottolineare la necessità inderogabile, in astratto, di praticare la filosofia. Anche nella *Repubblica* (519c8-d2), d'altronde, il rivolgersi alle discipline supreme era presentato come una costrizione operata sui guardiani.

Come il dialettico della *Repubblica* è sinottico, capace di sguardo d'insieme (συνοπτικός, resp. 537c7), così i custodi della costituzione dovranno essere in grado di guardare al molteplice, ma inoltre di tendere alla conoscenza dell'uno, ordinando tutto ad esso con uno sguardo d'insieme (συνορώντα,

965b10); guardare a un'unica idea (πρὸς μίαν ἰδέαν, 965c2) a partire dalle molte cose dissimili. Il passo rivela qui inequivocabilmente come sullo sfondo dell'intera costruzione debbano vedersi le idee, sottaciute per tutto il dialogo<sup>14</sup>. Una tra le espressioni che denotano il consiglio notturno è «coloro che sorvegliano le leggi» (σύλλογον [...] τῶν περὶ νόμους ἐποπτευόντων, 951d4-5), nella quale il verbo ἐποπτεύω, usato rarissimamente da Platone, e sempre in contesti in cui il contatto con l'idea è descritto con il linguaggio dei misteri (*symp.* 210a1; *Phaedr.* 250c4), richiama la visione dell'epopte dei misteri eleusini, colui che ha raggiunto il grado supremo dell'iniziazione. A questa conoscenza si aggiunge la necessaria capacità di mostrare adeguatamente nel discorso (τῷ λόγῳ ἐνδείκνυσθαι, 966b1; ἱκανοὺς ἐρμηνεύειν, 966b7) la verità relativa agli oggetti della ricerca, facendo seguire ad essa la coerenza nei fatti (ἔργοις συνακολουθεῖν, 966b7), secondo il ben noto nesso *logos-ergon*. Al momento intuitivo (ἐννοεῖν, 966b1) segue quello discorsivo. Questa descrizione riassume un'altra ben nota capacità del filosofo dialettico, il rendere ragione (λόγον διδόναι) delle proprie tesi, ma della dialettica quale la conosciamo da altri dialoghi non compare neppure il nome. L'oggetto della conoscenza è rappresentato in primo luogo dalla virtù, fine ultimo della legislazione, a proposito della quale si pone con maggiore evidenza il problema unità-molteplicità, ma si amplia elevandosi a tutti gli oggetti degni di seria considerazione (σπουδαῖα, 966b4), con in prima fila il bello e il buono (966a), cioè le idee (o l'idea) supreme. Alla domanda dell'Ateniese, se vi sia qualcosa di più importante delle virtù, Clinia non ha nulla di meglio da indicare:

ATEN. «Per il legislatore e il custode delle leggi, e per colui che ritiene di distinguersi da tutti per virtù, e ha conseguito i premi per la vittoria in queste stesse cose, c'è qualcosa di più importante di ciò di cui ora discorriamo, il coraggio, la temperanza, la giustizia, la saggezza?»

CLIN. «E come?» (964b3-7).

Sembra una domanda retorica che attenda risposta negativa, ma va ricordato che la questione è identica a quella posta da Glaucone nella *Repubblica*<sup>15</sup>,

14. Non può valere in questo caso l'argomento spesso usato a proposito dei dialoghi giovanili, secondo cui la sola presenza del termine *idéa* non basterebbe per ipotizzare la presenza della dottrina delle idee sullo sfondo. Nel caso delle *Leggi* bisognerebbe dimostrare che Platone ha abbandonato la dottrina delle idee; cfr. *infra*, n. 18.

15. Plato *resp.* 504d: «non sono queste le più importanti, e c'è invece qualcosa di più importante della giustizia e di ciò che abbiamo trattato?»; 506d: «ci basterà [...] che come hai trattato della giustizia, della temperanza e delle altre virtù, allo stesso modo tu tratti anche del bene».

cui Socrate aveva dato seguito introducendo l'idea del bene<sup>16</sup>. Il differente livello degli interlocutori fa sì che quelli delle *Leggi* non siano neppure sfiorati dal problema, mentre Glaucone aveva cercato di saperne di più da un Socrate in ultima analisi reticente.

L'oggetto del sapere viene poi ulteriormente specificato nel senso della teologia, per cui solo uomini che hanno natura divina e si sono affaticati su questioni divine saranno ritenuti all'altezza (966c-d); la teologia rappresenta infatti *una tra* le cose più belle (ἐν τῶν καλλίστων, 966c1)<sup>17</sup>. Riprendendo i temi già trattati nel x libro, i due capisaldi di questo sapere sono indicati nell'anima e nell'astronomia. Ci si riferisce qui, più genericamente, ai custodi delle leggi, ma si è visto che alcuni di loro saranno prescelti per far parte del consiglio.

#### 8.4

#### Un testamento filosofico

La definizione dei compiti del consiglio riassume dunque la natura della filosofia quale si dispiega nel complesso dei dialoghi, come conoscenza del nesso dialettico unità-molteplicità in relazione alle idee, e tra di esse quelle (o quella) più importanti<sup>18</sup>. Il consiglio notturno, sotto questo aspetto, rappresenta la parte più utopistica e meno realistica dell'intera costruzione, almeno se la si concepisce come un progetto immediatamente operativo; sarebbe infatti necessaria, per la costituzione del con-

16. Cfr. Szlezák (2015, p. 649).

17. La questione della superiorità della dialettica sulla teologia o viceversa (cfr. Schöpsdau, 2011, pp. 582-3, vs Müller, 1951, che propendeva per la teologia) ha un'importanza relativa, trattandosi solo, eventualmente, della specificazione di un aspetto di una scienza intrinsecamente unitaria. Da un punto di vista formale è certamente la dialettica la scienza suprema.

18. Difficilmente sostenibile, dunque, la posizione di chi ritiene che le idee non abbiano alcun ruolo nelle *Leggi*; discussione in Guthrie (1978, pp. 378-81), che rimanda a Brochard, Popper; Görgemanns (1960, pp. 220-6) rimanda tra gli altri a Kucharski (1949), Diès (1956). Cfr. anche Stalley (1983, pp. 21; 134-6; 1994, p. 166, n. 52). Stalley riconosce che riguardo al curriculum dei guardiani potrebbe trattarsi non tanto di discrepanze tra *Repubblica* e *Leggi*, ma dell'omissione nelle *Leggi* di tesi sostenute nella *Repubblica*, salvo che a suo avviso nell'ultimo Platone non si dà separazione tra idee e particolari (assunzione impegnativa, che implica l'interpretazione della prima parte del *Parmenide* come un'auto-critica seriamente intesa e la questione del rapporto uno-molti come un interesse tardivo di Platone); il consiglio notturno metterebbe in atto il metodo di sistematizzazione classificatoria del *Sofista* e del *Politico*, con particolare riferimento alla realtà empirica.

siglio, la presenza di un gruppo piuttosto consistente di soggetti molto progrediti nel campo degli studi filosofici e aderenti alle dottrine platoniche – eventualità da non escludere, ma tutt’altro che probabile. Il punto è però che il consiglio serve ad assicurare il mantenimento, la salvezza delle leggi, e questo proietta non solo verso un futuro probabilmente remoto, ma ai limiti dell’utopia.

La cesura rispetto alla concretezza del materiale legislativo ammassato in precedenza nelle *Leggi* è ancora più visibile nella parte finale, per alcuni aspetti sorprendente, in quanto dell’istituzione del consiglio non si parla negli stessi termini delle precedenti misure normative. L’Atheniese pone la questione (968a-d) se alle precedenti disposizioni vada aggiunta quella per cui il consiglio notturno dei governanti sarà stabilito per legge in vista della salvezza. Clinia sembra non avere dubbi in proposito, ma all’Atheniese la questione appare ben più complicata: egli afferma che bisogna sforzarsi in vista di tale scopo, alla qual cosa gioverà la sua lunga esperienza d’indagine sui temi in discussione (ἐμπειρίαν τε καὶ σκέψιν [...] μάλα συχνήν, 968b8-9). Ma ancora più radicalmente egli dichiara che non si può legiferare su tali argomenti prima che il consiglio sia stato ordinato;

ATEN. «Non è ancora possibile, Clinia e Megillo, stabilire leggi su tali questioni, prima che [il consiglio] sia ordinato – ma [solo] allora sarà possibile stabilire leggi riguardanti ciò su cui essi devono avere autorità» (968c3-5)<sup>19</sup>.

Sarà però necessario, allo scopo, un insegnamento accompagnato da un lungo stare insieme, una διδασχὴ μετὰ συνουσίας (968c6), che ha un preciso parallelo nella συνουσία di cui si parla nella *VII Lettera* (341c), nel corso della quale si accende la faticosa scintilla. Alla domanda cosa resti

19. AΘ. Οὐκέτι νόμους [...] περὶ τῶν τοιούτων δυνατὸν ἔστιν νομοθετεῖν, πρὶν ἂν κοσμηθῇ – τότε δὲ κυρίους ὧν αὐτοὺς δεῖ γίνεσθαι νομοθετεῖν. La sintassi del passo è ostica. Per la traduzione proposta cfr. Schöpsdau (2011) (e anche England). A suo tempo Cherniss (1953, p. 373), in una recensione critica di Müller (1951), intese diversamente: «Legislation is no longer possible about such matters [as those concerning the council] until it has been organized, and then it is possible for masters of what they must become masters to do the legislating». Ma la soluzione è sintatticamente indifendibile; in questo caso, come Müller replicò a Cherniss, dovrebbe figurare un γενομένους in luogo di γίνεσθαι (Sier, 2008, pp. 299-300, riprende la versione di Cherniss). Il secondo νομοθετεῖν deve essere retto dal precedente sottinteso περὶ τῶν τοιούτων δυνατὸν ἔστιν: solo quando il consiglio sarà ordinato sarà possibile legiferare intorno a ciò su cui esso deve avere autorità. Secondo Cherniss «the clause may refer to knowledge rather than to constitutional authority»; ma *kyrios* è costantemente usato nelle *Leggi* per indicare l’autorità e il potere esercitato dagli organi di governo sulle questioni di loro competenza; cfr. ad es. 764b; 774e; 865d; 878c.

ancora da dire, l'Ateniense risponde che prima di tutto andrà redatta una lista dei soggetti adatti per età, modi di vita, potenzialità conoscitive (968c-d).

Nelle difficoltà sollevate dall'Ateniense si confondono due aspetti diversi: da un lato si tratta di fissare le norme attuative dell'istituzione del consiglio notturno, dall'altro dell'impossibilità di mettere per iscritto le conoscenze che si devono possedere per far parte di quest'organo. La difficoltà reale deve però essere, agli occhi dell'Ateniense, la seconda, considerato che non sarebbe stato particolarmente difficile stilare, sia pure in abbozzo, una norma, analoga alle precedenti, riguardante l'istituzione di un organo di salvaguardia a vari livelli e di miglioramento della legislazione. Viene sì precisato che si tratta della difficoltà di fissare i limiti temporali dell'apprendimento e il loro momento opportuno per i futuri guardiani (*καίριος*, 968e1), ma anche in questo caso non sarebbe stato particolarmente arduo per Platone proporre tempi e modi di apprendimento delle discipline descritte (astronomia, studio dell'anima) nei limiti in cui se ne è parlato, in modo analogo a quanto si trova, ad esempio, nel VII libro della *Repubblica* (537b-540c). Il problema reale appare invece consistere nella difficoltà di fornire una descrizione completa delle discipline faticose, che sarebbe l'unica a costituire un fondamento adeguato ed effettivo all'istituzione del consiglio notturno, in ultima analisi la *Grundnorm* dell'intero progetto legislativo. L'Ateniense fa presagire ai suoi interlocutori la possibilità di trattare ancora con loro, non senza il rischio di un insuccesso, il tema della *paideia* e della formazione (*τροφή*, 969a3), facendo con ciò apparire con evidenza l'incompletezza della trattazione precedente sull'educazione – pur certamente non insignificante.

Compare qui una distinzione rilevante, indice della maestria platonica nel padroneggiare e plasmare il linguaggio, spesso piegandolo ai propri fini, tra *ἀπόρρητα*, cose non comunicabili in assoluto, e *ἀπρόρρητα*, cose non comunicabili prima del tempo, un conio originale: ciò che riguarda le questioni in discussione non è incomunicabile in assoluto, ma non va trasmesso prima del momento opportuno<sup>20</sup>. Il rischio di una comunicazione anzitempo non riguarda però solo Clinia e Megillo nella finzione drammatica: l'inatteso cambio di direzione rispetto alla sezione legislativa del dialogo – altrimenti poco comprensibile – serve a segnalare in maniera de-

20. Cfr. Szlezák (2008, pp. 229-30). Anche qualora i principi ultimi non siano per Platone esprimibili in assoluto, l'aspetto qui evidenziato riguarda principalmente l'inopportunità di mettere per iscritto non a tempo debito ciò che pure se ne potrebbe dire; si tratta di una difficoltà relativa all'inopportuna comunicazione prima che di un'impossibilità ontologica.

finitiva la difficoltà (o l'impossibilità) e il rischio, spesso evocati da Platone, di fissare per iscritto i principi primi, e a far comprendere che il fondamento ultimo dello stato coincide con il fondamento dello stesso sapere filosofico, qui evocato tramite la figura della Musa (*κατὰ τὴν μουσάν*, 967e2). La chiusura delle *Leggi*, con il suo cambiamento di registro anche sul piano stilistico (il ritorno alla forma dialogica), porta in prossimità dei principi ultimi e sancisce l'arresto del filosofo di fronte alla loro fissazione nello scritto. Il momento finale, l'*explicit*, dell'attività di Platone come scrittore filosofico coincide con il principio e il fine della filosofia: questo si può considerare il suo testamento filosofico<sup>21</sup>.

21. Così Gaiser (1980, p. 17).

## Legge, proemi e costituzione

### 9.1

#### Le leggi e la Legge

Che nel suo ultimo e più monumentale dialogo Platone ponga al centro la legge potrebbe stupire, per tante ragioni. O più che la legge, almeno apparentemente, *le* leggi, perché il dialogo è di fatto per una sua gran parte un codice legislativo alquanto dettagliato – tanto che in alcune traduzioni si è arrivati a porre in evidenza le singole norme mediante virgolette o caratteri tipografici differenti, quasi si trattasse di un codice normativo<sup>1</sup>. Se si vuole individuare una delle maggiori differenze delle *Leggi* rispetto alla *Repubblica*, questa consiste proprio nella maggiore rilevanza che la legge e le leggi vengono ad assumere. Nella *Repubblica* si intravede in più punti che il progetto politico delineato non fa a meno (né potrebbe) di una legislazione scritta, ma si tratta solo di brevi e sporadiche allusioni, né si riflette più di tanto sulla legge in generale<sup>2</sup>. A venire in primo piano è l'organizzazione politica, e anche l'analisi delle costituzioni condotta nei libri VIII e IX occupa un posto più rilevante. Nel *Politico* si analizza su un piano teorico la natura della legge, in particolare nel suo rapporto con il sapere, la scienza regia e l'uomo regale, ma la legislazione positiva non trova nessuno spazio. Le *Leggi*, invece, contemperano al meglio la formulazione di norme concrete con una riflessione teorica sulla natura della legge in generale. Con un approccio da filosofo della politica più

1. Saunders (1970); Schofield, Griffith (2016); vedi Bartels (2017, pp. 130-1). Cfr. Voegelin (1986, p. 289): le *Leggi* non sono un trattato di giurisprudenza.

2. C'è comunque un passo (*resp.* 590c-591a) in cui la legge è indicata come il guardiano del giovane che deve essere governato da qualcosa di divino e intelligente, ma dall'esterno, se costui non dispone ancora di un autonomo principio interno, cfr. Horn (2013, p. 9, n. 8). Cfr. inoltre Plato *resp.* 415e; 427a-c; 458c; 501a; 502b-c; in 555c; 556a-b si tratta di allusioni a possibili leggi, ma all'interno della descrizione delle costituzioni degenerate. Sulla presenza della legge anche nella *Repubblica* cfr. Annas (2017, cap. 1).

che da legislatore, Platone non si limita a proporre un sistema normativo, sia pure non dettagliato fino in fondo e più volte qualificato in termini di schema, abbozzo, o semplice indicazione per coloro che verranno, ma ne getta le fondamenta sul piano teorico. Di leggi vere e proprie si comincia a parlare solo nel v libro, quando l'Ateniense marca esplicitamente una cesura con la trattazione sin lì condotta, qualificandola come proemio al *nomos* che seguirà (734e; cfr. *supra*, *Introduzione*). Il corpo di leggi successivamente sviluppato comprende sia l'organizzazione della *polis* con le sue magistrature e le relative norme di elezione, sia le norme relative all'educazione dei cittadini, sia gli equivalenti dei nostri codici civile e penale. La marcata differenza rispetto alla *Repubblica* e al *Politico* si può spiegare nel modo più semplice ipotizzando l'assunzione da parte di Platone di una nuova prospettiva, già prevista in elaborazioni teoriche precedenti, in gran parte confermate anche ora: rinunciare a ciò che in determinate condizioni si rivela impossibile o troppo arduo e cercare di realizzare ciò che è più prossimo e per natura affine a ciò che si addice (746b-c).

Nel *Politico* (294a ss.) la costituzione migliore è quella in cui i governanti in possesso della scienza e della tecnica regale governano anche senza attenersi alle leggi, dal momento che la legge, vista l'instabilità delle cose umane, non può mai comprendere e prescrivere con esattezza ciò che è meglio e più giusto per tutti. La legge nella sua immobilità si comporta come lo scritto nel *Fedro*, incapace di dare risposta a problemi che vanno al di là di quanto è fissato. Scritta o meno, la legge formula prescrizioni generali senza poter tenere conto dei casi individuali. Essa non può adeguarsi alla mutevolezza delle situazioni e delle condizioni variabili dei soggetti cui è diretta. L'autentica legge diviene dunque la *techne* del governante saggio che distribuisce equamente il giusto rendendo migliori i sudditi e preservandoli dal pericolo di divenire peggiori. Poiché una scienza di questo tipo non è conseguibile da una moltitudine di uomini, né dalla massa né dai ricchi, la corretta costituzione sarà quella in cui il potere è detenuto da pochi, anzi da un solo individuo (297a-c). Le altre costituzioni, tuttavia, dovranno, in assenza di un detentore a pieno titolo della scienza regia, attenersi alle leggi scritte, che non dovranno essere trasgredite pena la morte (297d-e). Questa soluzione, pur non essendo la migliore, ma solo un'imitazione della verità, viene immediatamente dopo la prima per bellezza e correttezza; per descriverla Platone usa una delle sue metafore più significative, quella della «seconda navigazione» (300c)<sup>3</sup>, un ripiego inferiore all'opzione in asso-

3. Su cui cfr. Martinelli Tempesta (2003).

luto preferibile, ma superiore all'esito alternativo, che cioè qualcuno privo dell'arte regia e della autentica conoscenza si ponga al di sopra delle leggi, realizzandone un'imitazione pessima (300d-e). In questo caso si produrranno le degenerazioni delle costituzioni migliori, oligarchia e tirannide in luogo di aristocrazia e regalità; e in aggiunta, una democrazia che non si attiene alle leggi in luogo di una che le segue (301a-303a).

Nella prospettiva che guida il *Politico* vanno sottolineati alcuni punti che non solo non sono in contrasto, ma aiutano a stabilire una continuità con le *Leggi*. La svalutazione della legge non concerne la legge come tale, ma esclusivamente i limiti della legge scritta nella sua fissità e la sua inferiorità rispetto al sapere "vivo" del filosofo. Essendo assai remota l'eventualità di un governante in possesso della scienza regia, il dominio di un *corpus* di leggi scritte rimane la soluzione preferibile e la migliore garanzia per i cittadini. È espressamente prevista l'ipotesi di un legislatore (nel paragone un medico o un maestro di ginnastica) che, dovendo assentarsi, in primo luogo rediga delle memorie scritte per coloro che rimangono; e che al suo ritorno, essendo mutate le situazioni, rimetta mano alle prescrizioni per migliorarle (*Pol.* 295a-296a). Tutti questi aspetti trovano conferma nelle *Leggi*, nelle quali l'ipotesi di un re che governi in possesso della scienza regia non è minimamente contemplata come possibile punto di partenza, se non in un fugace accenno nel IX libro (875c-d, *supra*), e dove i termini in cui vengono descritte le leggi fissate per iscritto, con i loro pregi e i loro limiti, mostrano più di una corrispondenza con le formulazioni del *Politico*.

## 9.2

### I limiti delle leggi

I limiti delle leggi scritte, motivo ricorrente del dialogo, sono legati alla fissità, alla generalità, alla mancanza di autonomia. La legge osserva ciò che è perlopiù (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), ma non può considerare tutti i casi possibili (875d2-5). Il legislatore si prende cura degli interessi comuni e non può amministrare i casi privati, gran parte dei quali ignora (925e-926a). In alcuni casi, al di là dell'impossibilità materiale, occuparsi di cose troppo piccole sarebbe ridicolo (ad es. 789e, a proposito della cura dei neonati da parte di madri e nutrici; 800b, sulle violazioni delle leggi in materia musicale; 843b, sulle controversie tra vicini nelle questioni agricole; 823b-c, sulla varietà delle specie di caccia). Su molte questioni il legislatore deve dunque trala-

sciare i dettagli, che potranno essere modificati e perfezionati da altri (ad es. 772a: i magistrati dei cori e i custodi delle leggi sulle feste per i matrimoni). Anche qualora (cfr. 769a-771a) il legislatore legiferi con la maggiore esattezza possibile, sarà costretto (*ἀνάγκη*, 770b5-6) a tralasciare molte cose. Queste ragioni sono legate a una impossibilità strutturale. In altri casi qualcosa verrà tralasciato perché determinate leggi andranno stabilite a seconda del comportamento della popolazione, che il legislatore non può prevedere in anticipo; se ad esempio la popolazione è in grado, da sola, di tenere una condotta moderata nei comportamenti sessuali, non sarà necessario legiferare in merito (784e7-785a3). Per alcune norme relative al culto è previsto un periodo di prova e di adattamento di dieci anni (772b). Se si immagina una futura città in cui il sistema educativo progettato operi con successo, molte leggi si renderanno superflue.

Ma vi sono anche motivi di opportunità per evitare di proposito una proliferazione inconsulta di leggi: nella dimensione privata e nella vita domestica la piccolezza e la molteplicità delle infrazioni rendono sconvenienti e indecorosi emanare altrettante leggi; ma oltretutto un gran numero di leggi abitua l'uomo a trasgredirle con frequenza (788a-c). La proliferazione di leggi è altrove definita turpe (*αἰσχρόν*), in quanto spia di una cattiva amministrazione e scarsa propensione della città alla virtù (853a-d)<sup>4</sup>. In entrambi i luoghi citati l'Ateniense stabilisce queste premesse quasi a scusarsi in anticipo per la minuziosità delle norme che seguiranno. Si è in imbarazzo a legiferare su tali questioni, ma non è possibile tacerne (788c1-2), perché, nonostante l'ipotetica bontà della città che si progetta, si legifera pur sempre per uomini, tra i quali si troveranno soggetti insensibili anche alle leggi più severe, duri come legumi resistenti alla cottura (853c3-d3). Per tutti questi motivi anche la legislazione proposta dal V libro in poi è definita in termini di uno schema o di uno schizzo (734e3 ss.: *ὑπογράφειν*; *σχῆμα*, *ὑπογραφή*, 737d6-7; cfr. *σχῆμα*, 744d2). Altrove l'Ateniense definisce le leggi da plasmare in termini di «modelli» (*ἐκμαγεία*, 800b6).

Il motivo dell'incompletezza strutturale delle leggi che via via vengono proposte compare in una differente angolatura nel IX libro, a uno stadio già avanzato della stesura delle leggi. L'Ateniense si compiace della favorevole situazione presente, che non obbliga i presenti a legiferare, ma prima di tutto a riconoscere ciò che è migliore riguardo alle potenziali leggi da istituire. È un'opera di educazione prima che di legislazione in senso stretto (cfr. *παιδεύειν vs νομοθετεῖν*, 857e4-5). Il paragone usato da Clinia a

4. Cfr. Plato *resp.* 425d-426b.

conferma è quello di costruttori i quali accumulano materiali alla rinfusa per poi selezionarli prima di metterli insieme, per cui anche tra le leggi in questione alcune sono già «disposte», altre solo «depositate» (τιθέμενα vs παρατιθέμενα, 858c1); si tratta probabilmente di un'adeguata traduzione dell'idea espressa dall'Ateniese, il quale poco dopo conferma che i presenti non sono ancora legislatori, ma lo stanno diventando (νομοθέται γὰρ γιγνόμεθα, ἀλλ' οὐκ ἐσμέν πω, 859c2).

Il motivo dell'incompletezza trova ancora espressione in un'icastica immagine proposta nel VI libro, quando, terminata l'esposizione dell'organizzazione della *polis*, si rende necessario passare alle leggi vere e proprie. Il «saggio gioco» del legislatore è paragonato (769a1-770a1) al lavoro di un pittore che perfeziona continuamente la sua opera, suscettibile però di essere rovinata dal tempo, ragion per cui un suo successore dovrà restaurarla dai danni subiti; allo stesso modo, il legislatore scriverà le leggi il più esattamente possibile, tralasciando però molti aspetti, che chi verrà dopo di lui dovrà perfezionare, sempre ispirandosi al medesimo principio fondamentale, cioè che la città sia il più possibile virtuosa e felice (742d1-e1); quello che propone sarà un abbozzo (περιγραφή, 770b8)<sup>5</sup>. Oltre alla scrittura delle leggi suo compito sarà dunque quello di insegnare come esse si debbano custodire e correggere, in vista del mantenimento e della salvezza della costituzione.

Questa notazione è riferita, nel contesto specifico, alla situazione dei partecipanti, ormai vecchi (770a), e l'invito è rivolto ai futuri salvatori delle leggi, che dovranno divenire loro discepoli. Platone deve avere qui in mente i destinatari del dialogo, futuri legislatori, e dunque il punto riguarda, più che un *corpus* di leggi come tale, il sistema legislativo elaborato nel dialogo. L'implicazione è però che la mutevolezza della realtà nel tempo rende inefficace e obsoleto un *corpus* di leggi fissato una volta per tutte, e l'immagine del pittore non è molto distante da quella del medico e del maestro di ginnastica del *Politico* che lasciano istruzioni dietro di sé o continuamente rivedono e perfezionano il loro lavoro. È strutturalmente indispensabile rimettere mano in modo costante alla legislazione, ed è questa, come si è visto, una delle possibili funzioni del consiglio notturno (*supra*, PAR. 8.2).

Non solo per questi motivi le leggi positive mostrano intrinseci limiti. Decisivo diventa il rapporto con una nozione centrale non solo in Platone, ma in generale nella cultura greca, quella di "legge non scritta".

5. Cfr. il paragone con il pittore di costituzioni in Plato *resp.* 500e-501c.

*Agraphos nomos*: la legge non scritta

Come mostra la stessa notazione dell'Ateniense, che ricorda l'ampia diffusione del termine, il concetto di legge non scritta è ampiamente operante nella cultura greca con richiamo sia alla natura, sia all'origine divina delle norme.

Le norme relative all'educazione che vengono stabilite all'inizio del VII libro sono chiamate dai più, come nota l'Ateniense, *ἄγραφα νόμιμα* (793a10; cfr. 838b1 e 841b3-4: *νόμος ἄγραφος*), o «leggi dei padri». Pur non essendo scritte, esse necessitano di venire formulate, e dunque occupano una posizione intermedia tra le leggi e l'ammonizione (822d-e: *νουθέτησις*), quella cioè di un'esortazione al corretto comportamento; esortazione che non necessita di venir tradotta in norme scritte. Si tratta di costumi e usanze (*ἔθη, ἐπιτηδεύματα*, 793d1; *ἔθισματα*, 793d4) prelegali, che quasi "avvolgono", tenendole insieme, le leggi codificate; esse costituiscono i legami (*δεσμοί*) di ogni costituzione e vengono paragonate ai sostegni degli edifici che, se crollano, portano con sé tutto il resto, anche il nuovo ben costruito<sup>6</sup>. Ciò significa che per la tenuta dei costumi e delle buone usanze nuove leggi, anche ben redatte, non sono sufficienti<sup>7</sup>. Le buone norme non scritte possono naturalmente essere il risultato di una buona educazione, ma alcuni casi particolari mostrano in concreto l'efficacia della norma non scritta, attiva come una "seconda" legge (841a3) e facente leva sulla cattiva fama pubblica e sulla vergogna sociale, anche nei confronti di soggetti corrotti. Nel caso, ad esempio, di soggetti troppo inclini a smodati piaceri sessuali e incapaci di controllarli virtuosamente, la norma di costume e legge non scritta stigmatizza tali comportamenti se compiuti pubblicamente, mentre li tollera se le relative pratiche vengono compiute di nascosto. La conseguente scarsa frequenza di queste pratiche, indotta dalla vergogna, ha per effetto di indebolire il loro predominio nelle nature corrotte; l'idea è che la reiterazione di una pratica renda da essa dipendenti, secondo il nesso abitudine-costume (*ἔθος-ἔθος*) tematizzato nel I libro<sup>8</sup>. In tal modo la norma non scritta, pur non riuscendo a educare, provoca indirettamente effetti positivi,

6. *Νόμοι* sono chiamate anche le usanze dei primi sopravvissuti al diluvio (681c1), dalle quali scaturisce la prima legislazione, *supra*, PAR. 3.4.

7. Cfr. Arist. *Pol.* 1287b; 1319b40 ss.

8. Cfr. anche il caso del tabù dell'incesto (838a-c).

realizzando una correttezza di secondo grado (ὀρθότητα [...] δευτέραν, 841b6). Si tratta dunque per il legislatore di “sacralizzare” (vrb. καθιερώω, 838d6; 839c3-4), mediante l’artificio della pubblica riprovazione, norme che sono conformi a natura, inducendo una paura (839c5; 840c7) che coincide con il pudore, come teorizzato nel I libro.

L’idea che l’azione del legislatore comprenda leggi scritte e costumi patri non scritti è in continuità con quanto si trova nel *Politico* (295e; 298d-e). Una novità degna di nota della posizione platonica consiste però nel fatto che anche queste leggi possono essere, almeno in parte, messe per iscritto. Al legislatore è infatti assegnato un compito ancora più gravoso della scrittura delle leggi vere e proprie:

ATEN. «il legislatore davvero deve non solo scrivere le leggi, ma oltre alle leggi, quelle cose che gli sembrano belle e non belle, scriverle e intrecciarle alle leggi» (823a2-5).

Il legislatore deve non semplicemente fissare sanzioni, ma lodare o biasimare certe azioni (823c4-5), e il cittadino ratificare (823a5: ἐμπροσθεν) queste norme, obbedendo e onorando ciò che viene lodato. Il riconoscimento dell’insufficienza delle leggi si manifesta nell’idea che il buon cittadino non sia semplicemente quello che le ha servite in sommo grado e massima obbedienza, ma piuttosto chi inoltre «abbia trascorso la vita incontaminata, obbedendo agli scritti del legislatore quando legiferava e quando lodava e biasimava» (822e9-823a1). Ciò comporta un’estensione del campo d’azione del legislatore dalla fissazione di norme e sanzioni alla persuasione, o se si vuole, dalla legalità alla moralità. Questo ci introduce alla figura, centrale nelle *Leggi*, del “proemio”.

#### 9.4

### I proemi e la persuasione

All’incompiutezza strutturale della legge concepita alla maniera tradizionale si lega saldamente la nozione di proemio<sup>9</sup>, già dal punto di vista linguistico, semantico e metaforico. Se è vero che l’etimologia di νόμος viene interpretata come νοῦ διανομή, «regola dell’intelletto» (714a2), sul piano

9. Sui proemi si vedano, tra gli altri, Gastaldi (1984); Fossheim (2011; 2013); Mouze (2020).

semantico e metaforico è ampiamente sfruttato il riferimento alla sfera musicale. νόμος era in origine un canto solistico in onore degli dèi (Apollo), che fu strutturato in forme ritmico-armoniche canoniche da Terpandro di Lesbo (VII a.C.). Secondo Plutarco (*de musica* 1133c) il significato di usanza, legge deriva dalla proibizione di derogare dalle tonalità stabilite<sup>10</sup>. Nel III libro (700a3-b7) l'Ateniese stesso ricorda che anticamente nell'ambito delle leggi (νόμοι, 700a4-5) a un certo tipo di canto veniva dato questo stesso nome di νόμοι (700b5), chiamate in aggiunta «citarodiche» (cioè accompagnate dalla cetra). Quando intende garantire l'inviolabilità delle norme sui canti pubblici e sacri e sulla *choreia*, l'Ateniese considera come ormai stabilita una cosa definita strana (ἄτοπον, 799e10), cioè che i canti sono per loro divenuti leggi (νόμους τὰς ᾠδὰς, 799e10-11), trovando una corrispondenza nel fatto che anche gli antichi chiamavano in tal modo (*nomoi*) i canti citarodici.

A sua volta προοίμιον è in campo musicale un preludio, e in ambito non strettamente musicale un preambolo, un esordio, un'introduzione, a discorsi, poemi, composizioni letterarie. Al preludio segue dunque il canto/la melodia. Nelle *Leggi* il proemio è qualcosa che si canta (ἄδειν; ὑμνεῖν, 854c6; 871a1), a cui può seguire una legge-melodia cantata a voce alta (854a). La legge-melodia necessita di essere preceduta da un proemio-preludio con cui costituisce un'unità organica<sup>11</sup>. Conseguentemente nel IV libro possono essere definite προοίμια νόμων (722d2) tutte le cose dette sino a quel momento, che costituiscono un preludio alle leggi di ambito politico, e nel quinto (734e) si annuncia che al προοίμιον seguirà il νόμος, o meglio le leggi della costituzione.

Quella che in Platone è ormai divenuta una metafora musicale sembra dunque in realtà un recupero della semantica originaria. Il riferimento alle pratiche artistiche e musicali dell'epoca serve anche per mettere in evidenza la novità della figura del proemio preposto alla legge: mentre per i *nomoi* del canto citarodico esistono preludi mirabilmente elaborati, nessuno ha ancora composto proemi per le vere leggi, quelle politiche (722d-e). L'occasione per introdurre questa figura è data da una riflessione sulla dimensione non solo punitiva, ma anche persuasiva, della legge, sulla base dell'alternativa persuasione-costrizione (che attraversa l'opera platonica

10. Cfr. invece [Arist.] *Probl.* 919b38-920a2: prima della scrittura gli uomini cantavano le leggi per non dimenticarle.

11. Cfr. già Plato *resp.* 531d-532a: i *mathemata* sono il preludio al *nomos* costituito dalla dialettica.

anche nella forma armonia-costrizione), e ciò in forza della constatazione che ad alcune idee guida capaci di condurre alla virtù non si addice la forma coercitiva; ciò dovrebbe portare il legislatore a offrire, prima di fissare la legge, un'indicazione di massima, un «campione» (δείγμα, 718b7) di queste idee, allo scopo di rendere il cittadino più mansueto e meglio disposto (εὐμενέστερον, εὐμαθέστερον, 718d4-6) ad apprendere e accettare le relative esortazioni.

Questo passaggio è, per così dire, il proemio alla nozione di proemio, l'introduzione a questa figura che diviene nel dialogo decisiva e che viene preliminarmente chiarita mediante un efficace quanto discusso paragone (719e7-720e6). Chi è deputato a emanare leggi non dovrà semplicemente stabilire cosa si deve e cosa non si deve fare minacciando le relative sanzioni, ma dovrà aggiungervi persuasione ed esortazione (πειθῶ, παραμυθία, 720a1). Il paragone esemplifica la differenza tra i due atteggiamenti distinguendo tra due diverse tipologie di medici, o per meglio dire, tra gli autentici medici e i loro "assistenti", riconducibile all'opposizione *techné*-*empiria*<sup>12</sup> e a quella libero-servo (o anche libero-tiranno). Il medico "servo-assistente" si basa solo sull'esperienza, senza avere una precisa conoscenza e prescrivendo rimedi in modo tirannico sulla base di ciò che a lui pare, senza rendere né ricevere ragione circa le malattie. Il medico "libero", invece, indaga le malattie *ab origine* e secondo la loro natura; rende partecipe della cura il paziente e i suoi familiari; apprende egli stesso qualcosa dai malati, ma al contempo li istruisce per quanto possibile, e impartisce prescrizioni dopo averli persuasi.

Benché alcuni aspetti del paragone rimangano poco chiari o discutibili<sup>13</sup>, l'opposizione fondamentale ai fini delle nozioni in gioco è tra una persuasione fondata sul sapere e una pseudoscienza empirica cui rimane estraneo ogni intento persuasivo, "tirannica" in quanto impone la cura senza discuterla con il paziente. Alla legge tirannica va sostituita una legge che si presenti come un padre e una madre amorevoli e assennati (859a1-6). Il legislatore non deve essere selvaggio, ma mite, e mirare alla persuasione (885e1-5).

Molto si è discusso circa la natura della persuasione teorizzata nel dialogo. La questione di fondo è *a*) se si tratti di una pratica fondata sulla razionalità o se essa possa essere attuata anche mediante strumenti irrazio-

12. Plato *Gorg.* 521e-522a.

13. Non si riesce a istituire una corrispondenza precisa tra le coppie "medico libero-assistente" e "tecnico-empirico". Non tutti i medici "liberi" non sono empirici. Incerto è se libero e servo siano metafore o descrivano pratiche reali all'epoca. Esauriente discussione in Schöpsdau (2003, pp. 237-41).

nali<sup>14</sup>; *b*) inoltre, la persuasione rappresenta una componente essenziale della legislazione, o configura solo una situazione ideale?

Il paragone con la *techne* medica indica secondo alcuni, rispetto ad *a*), una sua essenziale razionalità e, rispetto a *b*), una differenza dal *Politico* (296a-297b), dove si argomenta che l'arte politica e quella medica possono fare a meno della persuasione senza perdere la loro natura di *technai*. L'opposizione tra medico dei liberi e medico degli schiavi sembra inoltre configurare una concezione in cui l'individuo rappresenta un soggetto libero che non può essere oggetto di coazione, ma solo di persuasione razionale, e dunque un mutamento di vedute da parte di Platone.

Va comunque sottolineato che i due tipi di cura non sono in totale opposizione, dal momento che la buona capacità del medico, essenzialmente unica (*μία*), si scinde in due (*διχῆ*) ed è definita «duplice» (720e6), opposta a quella del cattivo medico, che opera in un solo modo (*μοναχῆ*), che è il peggiore tra i due; ciò implica che il medico libero possa fare uso *anche* di questo metodo; opera infatti nel modo duplice «nella maggior parte dei casi» (*ὥς ἐπὶ τὸ πλείστον*, 720d1). Costui non rinuncerà dunque a impartire prescrizioni in modo autoritativo e continuerà a usare la minaccia costituita dalle sanzioni, differendo dal metodo tirannico non quanto all'inappellabilità e definitività delle sue prescrizioni, ma solo per l'aggiunta, in alcuni casi, della persuasione<sup>15</sup>. La persuasione «si mescola» con la forza (cfr. *κεραυνῶντες*, 722c1).

14. Principale sostenitore della razionalità della persuasione nelle *Leggi* è Bobonich (1991); per l'opposta posizione, secondo cui la persuasione può fare ricorso a strumenti retorico-emozionali, cfr. Morrow (1953); Stalley (1994); Vallejo Campos (2001); Lane (2010) (*infra*). Nel momento in cui si riconosce (cfr. Bobonich, 1991, pp. 375; 381-2) che possa darsi anche una persuasione non pienamente razionale, che Platone usa tecniche volte a influenzare emozioni e desideri *diverse* dall'argomentazione razionale, e che in alcuni casi è ammesso il ricorso alla menzogna o alla forza, ma che d'altro canto una persuasione fondata sulla ragione è in assoluto preferibile, la relativa disputa appare meno interessante.

15. Il paragone è ritenuto fuorviante (Stalley, 1994, p. 170) proprio in quanto la persuasione operata dal legislatore è seguita, se senza successo, dalla costrizione, e per il fatto che il proemio non implica un reale dialogo tra legislatore e cittadino. Quanto al primo punto, il paragone è fuorviante solo se lo si intende come rigidamente normativo anziché come la definizione della migliore situazione possibile. Quanto al secondo si vedano le obiezioni di Mesch (2003, p. 63): il proemio costituito dal dialogo che si svolge nei primi libri delle *Leggi* può essere considerato un esempio di mediazione retorica e di trasposizione del sapere filosofico, preparatorie alla successiva elaborazione legislativa. Secondo Vallejo Campos (2001, pp. 44-5), il paragone con il medico è fuorviante, perché la persuasione teorizzata nelle *Leggi* si serve in realtà di strumenti quali gli incantesimi e i miti, la cui efficacia persuasiva dipende dal suscitare sentimenti irrazionali di paura. Ma nulla nel testo esclude che la persuasione del medico descritto possa servirsi *anche* di argomenti del genere.

La persuasione è dunque la soluzione preferibile, un ideale regolativo, ma non un elemento costitutivo della legge. Per questa ragione essa, pur mirando a realizzare un assoggettamento volontario, non può rappresentare un fondamento di legittimità del potere politico, né configura un ideale non negoziabile di autonomia e libertà morale del singolo individuo<sup>16</sup>. La costrizione non è rifiutata in assoluto e in linea di principio, ma solo ritenuta una soluzione inferiore alla persuasione, qualora quest'ultima risulti inefficace.

L'applicazione della capacità duplice in ambito legislativo viene esemplificata nella legge sui matrimoni. La norma semplice prescrive che ci si debba sposare fra i trenta e i trentacinque anni, prevedendo, se disattesa, sanzioni pecuniarie e sociali. Quella duplice vi aggiunge considerazioni che giustificano la norma in vista della procreazione e che dovrebbero persuadere i destinatari a un'obbedienza spontanea, fondata sul convincimento che essa contribuisce alla rettitudine dell'intera città (721a6-7): il genere umano ambisce all'immortalità e può ottenerla solo mediante la procreazione; non è dunque pio chi se ne privi con consapevolezza (evidentemente per il suo disimpegno nei confronti di una legge divina che riguarda l'intero genere umano).

L'alternativa inizialmente posta è dunque quella tra legge semplice e legge duplice, la quale ultima dovrebbe essere comunque più stringata possibile (τῷ μήκει τὸ μικρότατον, 721e1). Ciò prelude all'introduzione della figura del proemio vero e proprio, non amalgamato all'interno della legge, ma formalmente distinto da essa. La novità di questa figura è messa in risalto dall'Ateniese, che la presenta con enfasi come una terza opzione,

16. Cfr. su questo punto Lane (2010), in polemica con Bobonich e Schofield. Lane argomenta in modo convincente la continuità nei dialoghi circa il rapporto persuasione-forza. Determinante rimane la connessione con la conoscenza e la virtù, per assicurare la quale la persuasione è preferibile, ma non indispensabile. Il consenso può essere assicurato anche con la forza, che il proemio persuasivo tende comunque a ridurre al minimo, nei limiti del possibile (cfr. Laks, 1990, pp. 224-5). L'analogia medica delle *Leggi* non modifica la definizione del *Politico* secondo cui la sola conoscenza rappresenta il tratto determinante del politico (cfr. ivi, p. 185). Conformemente alla sua idea di fondo del nesso strutturale tra conoscenza filosofica accessibile all'uomo e persuasione, anche Trabattoni (2001) ritiene essenziale, in una prospettiva filosofica prima ancora che politica, il momento persuasivo in forza del quale nelle *Leggi* il proemio tende a soppiantare la norma, mentre la costrizione, intesa come migliore ripiego rispetto all'eventuale inefficacia della persuasione, vigerebbe in particolare nella *Repubblica*, considerata il modello celeste irrealizzabile, in cui i governanti filosofi possiedono il sapere perfetto, di fatto inaccessibile all'uomo. La continuità di cui si parlava circa il rapporto persuasione-forza nei dialoghi, non limitata al modello della *Repubblica*, mi sembra deporre a sfavore di una soluzione del genere.

diversa sia dalla forma semplice, sia dalla mistione di persuasione e costrizione (722c1-4) e mai sperimentata prima. La differenza rispetto alla legge duplice si mostra concretamente, nelle *Leggi*, nella successiva formulazione del più ricco proemio alla legge sui matrimoni (772e3-773e4), qualificato in termini di «esortazioni» (παραμύθια, 773e5), cui segue la legge vera e propria (774a3-c2). La nozione di «doppio» si modifica dunque in quella di «due distinti» (οὐκ ἀπλῶς διπλοῖ [...] ἀλλὰ δύο μὲν τινε, 722e6-7), venendo scissi nettamente proemio e legge. Il legislatore deve pertanto

«di volta in volta, dinanzi alla totalità delle leggi, non lasciarle prive di proemi, e lo stesso vale per ogni singola legge, in modo che esse differiranno tra di loro quanto differivano quelle due dette or ora»<sup>17</sup> (723b4-6).

D'altro canto, però, non sarebbe corretto, benché in linea di principio possibile, premettere proemi nello stesso modo a tutte le leggi, a quelle importanti come a quelle di poco conto. La scelta è di volta in volta demandata al legislatore (723c-d). Di fatto sono numerosi, nel seguito del dialogo, i proemi a sé stanti premessi a varie leggi.

Considerate la differenza strutturale tra proemio e legge, e la necessità che i proemi siano persuasivi, anche la forma stilistica del proemio dovrà essere differente. Il fatto che l'introduzione di questa nuova figura sia collocata in un momento tipico del dialogo giustifica la supposizione che non sia estraneo a Platone l'intento di dare vita a un nuovo quasi-genere letterario<sup>18</sup>. In effetti è solo a livello letterario che il genere inaugurato ha avuto ripercussioni sulle legislazioni<sup>19</sup>.

Dato l'intento eminentemente persuasivo del proemio la forma dialogica sarebbe quella che meglio si accorda con i propositi di Platone, ma la formulazione scritta della legge rende difficilmente realizzabile un'ipotesi del genere. L'unico esempio di proemio dialogico è rappresentato dal grosso del x libro, precedente la legge sull'empietà (907d4 ss.) ed espressamente

17. Non dunque semplicemente «un preludio a ogni singola norma» (Ferrari, Poli, 2005); proemi vanno posti davanti a tutte (πρὸ πάντων) e davanti a ogni singola legge (καθ' ἕκαστον).

18. Cfr. *supra*, *Introduzione* e Görgemanns (1960, pp. 46 ss.).

19. Cfr. Harries (2011); Schmidt-Hofner (2019). Si vedano gli apocrifi *Proemi alle leggi* dello pseudo-Caronda (Stob. IV 149-155) e Zaleuco (Stob. IV 123-127). Vedi inoltre Sen. *Ep.* 94, 37-38: secondo Posidonio i principi aggiunti alle leggi da Platone sono inutili; la legge deve essere breve, per essere appresa anche da gente inesperta; deve ordinare, non discutere; Cic. *de leg.* 2, 6, 14: Platone, imitando Caronda e Zaleuco, ritenne che la legge deve persuadere, *non omnia vi, ac minis cogere*.

qualificato come proemio (887c1; 907d1); si tratta però di un proemio che è tale nel contesto del dialogo tra l'Ateniese e i suoi interlocutori, non direttamente trasferibile nel complesso legislativo. Il proemio necessario per persuadere adeguatamente su questioni fondamentali, quali quelle discusse nel x libro (esistenza, provvidenza, incorruttibilità degli dèi), sarebbe, avverte l'Ateniese, (ed è di fatto) più lungo della legge (887a2-3), e solo l'agio di cui i partecipanti godono in quel contesto permette di proporlo (887b-c).

Torna in ogni caso in primo piano l'importanza, per Platone, della retorica persuasiva<sup>20</sup>, che a seconda dell'opportunità del momento può fare ricorso anche a forme di discorso opposte al socratico discutere per brevi domande e risposte (*κατὰ βραχὺ διαλέγεσθαι*); forme qualificabili come macrologia in riferimento alla continuità ininterrotta del discorso più che all'effettiva lunghezza. Nell'introduzione della figura del proemio si può in effetti osservare uno slittamento della nozione dall'ambito musicale a quello propriamente retorico: il proemio deve rendere il destinatario ben disposto e più capace di apprendere, ricettivo (718d4-6; *εὐμένειαν, εὐμαθέστερον*, 723a4-5), regola tipica della retorica<sup>21</sup>. I proemi delle *Leggi* costituiscono un tentativo di coniugare stringatezza ed efficacia persuasiva in una forma che soffre della rigidità dello scritto, ma presenta in compenso il vantaggio di poter trasmettere contenuti di facile apprendimento, per gli educatori e per i giovani da istruire (810e6-812a3). Molti tra i proemi devono essere il più possibile brevi (*ὡς βραχύτατα*, 854a5). Platone doveva essere convinto della possibilità di riassumere, semplificandoli, contenuti complessi e articolati, talvolta in formule semplici, talvolta in brevi perorazioni retoriche, di cui si ha traccia anche in dialoghi precedenti alle *Leggi*<sup>22</sup>; e inoltre, della loro efficacia educativa, almeno in una certa fase della *paideia*.

Nel VII libro (810e ss.) si possono individuare indicazioni più precise che vanno in questa direzione. La questione verte sul modo in cui i custodi delle leggi si serviranno delle dottrine enunciate dai poeti, in versi, o in discorsi in prosa; il legislatore (e con lui l'Ateniese) sarà in difficoltà a riguar-

20. Cfr. Plato *Pol.* 303e ss.

21. Görgemanns (1960, pp. 39-40); Arist. *Rhet.* 1415a37-b1.

22. Cfr., quali esempi di perorazione retorica, Plato *Phaedo* 66b3-67b2 e il primo discorso del *Fedro* (237b7-238c4; 238d8-241d1). Quanto alla concisione, cfr. *Ep.* VII 344e2: *ἐν βραχυτάτοις*. Nella capacità di dire le cose più importanti con la massima concisione possibile si concorre con la retorica (cfr. *Gorg.* 449c-d), fermo restando che ciò che importa è la verità di ciò che si dice (722b). Lo stesso incantesimo, *epode*, centrale nella *paideia* (*supra*, PAR. 5.4), può essere, almeno in una delle sue possibili forme, breve, simile a una formula magica.

do. I più affermano che bisogna educare i giovani facendo loro imparare a memoria tali dottrine, ma questa *polymathia* è pericolosa, perché i poeti tradizionali hanno detto molte cose buone, ma anche molto di negativo. Senza falsa modestia e con lieve ironia l'Ateniense addita a modelli, al custode delle leggi e al legislatore, i discorsi fatti sino a quel momento, che data la loro ispirazione divina somigliano alla poesia, ma sono molto più misurati e adatti ad essere ascoltati dai giovani; discorsi analoghi andranno dunque ricercati e messi per iscritto.

L'innegabile diffidenza di Platone verso lo scritto e verso la memoria meccanica come possibile mezzo di trasmissione e acquisizione della verità non consente comunque di non prendere sul serio queste indicazioni. Data l'importanza, nel progetto delle *Leggi*, di una virtù demotica, di livello inferiore rispetto a quella filosofica (*infra*, PAR. 10.2), è possibile considerare queste sintesi poetico-retoriche come un repertorio antologico, un manuale di educazione basilare per i giovani, comunque non dogmatico, ma esemplare per i legislatori a venire<sup>23</sup>. Al tempo stesso, considerato che la poesia continua a essere ritenuta un veicolo primario dell'educazione, è visibile l'intenzione di Platone di presentarsi come il vero e unico poeta, erede di una tradizione che però vuole profondamente riformare nel senso di una poesia filosoficamente orientata<sup>24</sup>.

Esattamente come accade con il mito in Platone<sup>25</sup>, è opportuno distinguere tra il proemio vero e proprio preposto alla legge e l'istruzione proemiale. In alcuni casi Platone si limita a fornire istruzioni, modelli compositivi per i futuri proemi; ciò si riflette nella difficoltà di isolare in queste circostanze un vero e proprio proemio (ad es. 870a-e: omicidi con premeditazione; 880d-881b; 916d-917b), in altri casi confeziona veri e propri proemi già utilizzabili in quella forma. I proemi sono dunque di diverso tipo. È possibile suddividerli in: 1. proemi basati sull'argomentazione razionale; 2. esortazioni retoriche (*παραμύθιον*, 885b3 ss., sugli oltraggi agli dèi; 923c2 ss., sulle eredità. Sono in gran parte fondate su lode e biasimo, talvolta in forma di preghiera, 823d7 ss.; 879b-880a, sulle percosse ai vecchi); 3. argomenti

23. Cfr. Görgemanns (1960, pp. 7-16): la prosa di Platone come modello sia per la poesia che per la prosa; Morrow (1960b, pp. 339-40). Per le *Leggi* come testo scolastico o comunque da leggere e imparare cfr. Gaiser (1984, pp. 107-9); Bobonich (1996, pp. 252-4); Nightingale (1999, pp. 102-3).

24. Gaiser (1984, pp. 107-11); Mouze (2005, *passim*); Männlein-Robert (2013).

25. Si possono distinguere nei dialoghi le *istruzioni* per la composizione di miti (come il cosiddetto mito dei metalli, *resp.* 414b-415d) dai veri e propri miti narrati; cfr. Centrone (2020a).

dissuasivi fondati sulla paura di castighi divini, nello stesso mondo terreno o nell'aldilà (729e-730a, colpe verso gli stranieri; 870d-e; 881a)<sup>26</sup>. Tutto ciò configura una persuasione articolata, la cui razionalità è solo una tra le opzioni possibili.

## 9.5

## Costituzione e legge

Nel trattare della *politeia* e delle leggi Platone si inserisce in una letteratura già esistente, attestata da opere di sofisti (Protagora; cfr. Isocr. *or.* 5, 12) e socratici (Antistene in Diog. Laert. VI 16) che recano i fatidici titoli<sup>27</sup>.

Il termine che indica la costituzione, *πολιτεία*, è anche il titolo del più famoso dialogo platonico, tradotto nelle lingue moderne in alternativa con “Repubblica” o “Stato”. *πολιτεία* designa in primo luogo la partecipazione del cittadino alla *polis*, il suo diritto di cittadinanza, poi in generale la comunità civica, ma si avvicina al significato moderno di “costituzione” in quanto denota in generale la forma politica che contiene in sé l'indicazione di chi deve governare (democrazia, oligarchia, aristocrazia) e stabilisce l'ordinamento e la distribuzione delle magistrature e delle cariche (*ἄρχαι*). Quest'ultima è la definizione che ne darà Aristotele (*Pol.* 1289a), ma è già di fatto operante in Platone.

All'interno della *politeia* si situa dunque il complesso delle leggi che regolano la vita della *polis*. Nelle *Leggi*, in effetti, le due vengono formalmente distinte e di fatto trattate separatamente; nel V libro (734e) l'Ateniese afferma che tutto quanto precede è da considerarsi un proemio<sup>28</sup> alle leggi, la cui trattazione segue nei libri successivi; due sono infatti le forme dell'attività costituzionale, l'istituzione delle magistrature e le leggi di loro pertinenza. Nella *Politica* (1265a1-4) Aristotele afferma che le *Leggi* constano perlopiù di una raccolta, appunto, di νόμοι, mentre Platone ha detto ben poco sulla costituzione, che ha gradualmente ricondotto, volendo renderla una base comune più alla portata degli stati, all'altra forma costituzionale (quella cioè della *Repubblica*)<sup>29</sup>.

26. Cfr. Fosshem (2013) per una distinzione dei proemi in base a differenti tipi di motivazioni psicologiche (ragione, *thymos*, desiderio).

27. Sulla letteratura giuridica e costituzionale precedente Platone si veda la sintesi in Rossetti (2001).

28. Sui vari aspetti, nel dialogo, della nozione di proemio cfr. *supra*, *Introduzione*.

29. Su questo punto cfr. Schofield (2010, pp. 14 ss.), e inoltre Simpson (2003).

Solo nel III e nel IV libro, in effetti, ci si trova di fronte a un'indagine sulle costituzioni; nel terzo l'Ateniese, all'interno della sua lunga analisi storica, elenca i criteri (*ἀξιώματα*, 690a1) in base ai quali si stabilisce chi deve governare e chi essere governato (nobiltà, anzianità, forza, saggezza, fortuna-sorte e altri, cfr. *supra*, PAR. 3.7), che si rifletteranno nella legislazione, individuando poi nella monarchia e nella democrazia le madri di tutte le costituzioni (*πολιτειῶν μητέρες*, 693d2). Stando alla conclusione dell'indagine condotta nel III libro la costituzione ideale risulterebbe in effetti da una mistione di monarchia e democrazia, ma si è visto come il contemperamento ideale riguardi i principi di autorità e libertà incarnati da quelle forme costituzionali più che i loro meccanismi squisitamente tecnici. Questa prospettiva, strettamente legata all'analisi storica, riguarda il funzionamento di uno stato già costituito. Una mistione di democrazia e monarchia caratterizza meccanismi elettivi quali quello della bulè (*supra*, 756e), laddove si ribadisce in generale che la costituzione deve realizzare una medietà (*μεσέειν*, 756e10) tra queste due forme.

La riflessione sulle costituzioni può essere però condotta da una prospettiva diversa, quella della forma che più rapidamente garantisce la realizzazione di una *polis* ideale o la trasformazione di una città esistente, e in questo caso gli esiti sono diversi. Nel IV libro l'Ateniese indica la tirannide nella sua versione positiva quale forma ideale in questo senso, prospettando una diretta proporzionalità tra il numero dei governanti e la difficoltà di realizzazione: quanto più numerosi i primi, tanto maggiori i problemi. Se la città è retta da un tiranno con buone doti,

«è stato realizzato dal dio, per così dire, tutto ciò che egli fa, quando vuole che una città goda di particolare prosperità. Per secondo viene che vi siano due governanti del genere, e poi per terzo e nello stesso modo che quanti più sono, tanto più in proporzione difficili saranno le cose, e quanto più il contrario, tanto più il contrario» (710d1-5).

Poiché l'Ateniese parla di due governanti, per Clinia è conseguente (710d6-e2) identificare la progressione con quella di tirannide, oligarchia (la diarchia spartana), democrazia, che corrisponde in fondo agli stati sinora considerati (Sparta, Atene). L'Ateniese lo smentisce però in due punti:

1. la seconda forma non è oligarchia, ma costituzione regale (*βασιλική πολιτεία*, 710e4); l'oligarchia è in realtà una quarta forma, in cui – con visibile paradosso – il potere è nelle mani di troppi, ed è dunque quella in cui la realizzazione degli scopi proposti è la più difficile. Il paradosso deriva dall'etimologia del termine, che significa «governo di pochi», ma per Pla-

tone, come chiarisce la *Repubblica*, il criterio determinante di questa forma è la ricchezza più che il numero<sup>30</sup>.

La contrapposizione tra ricchi e poveri che contraddistingue la città internamente duplice è però anche, necessariamente, una contrapposizione tra i pochi e i molti, cfr. *resp.* 423a1-5. In Aristotele (*Pol.* 1280a; 1293a) l'elemento censitario è determinante a prescindere anche dal numero.

2. La smentita relativa alla democrazia non è manifesta, ma è implicita nella qualificazione ottenuta mediante l'aggettivo indefinito: il terzo tipo deriva da una *certa forma* di democrazia (ἐκ τινος δημοκρατίας, 710e4). Si riflette qui l'atteggiamento ambivalente di Platone verso la democrazia, in generale non favorevole, ma i cui aspetti positivi sono emersi nelle considerazioni sulla costituzione mista del III libro. Nel caso specifico sono la concentrazione del potere nella tirannide e la sua frammentazione nella democrazia a rendere la prima preferibile, in quanto capace per questo motivo di un'azione più rapida e agevole (cfr. τάχος καὶ ῥαστώνη, 711a2-3; θᾶπτον καὶ ῥᾶον, 711c5-6; τάχιστον καὶ ῥᾶστον, 712a6-7); motivo, questo, non nuovo in Platone (*infra*, PAR. II.2), già presente nel *Politico* (300c ss.). Il tiranno può mutare i costumi di una città senza troppa fatica e troppo tempo, sia nel senso della virtù che del suo contrario, mediante lodi e biasimi, onori e disonori (711b4-c2). Tuttavia, non è qui contemplata l'ipotesi che un tiranno divenga per suo conto saggio; perché il suo agire sia indirizzato verso la virtù è necessaria la cooperazione con un legislatore che sia veramente tale per natura (710e). Ciò significa che la tirannide è una forma ancipite; le ragioni che la rendono preferibile a certe condizioni sono anche quelle che la rendono la più deprecabile.

Rimane aperto il problema di come il tiranno potrebbe mai indurre un mutamento dell'assetto costituzionale che implicherebbe la rinuncia al suo potere. Appare plausibile che egli possa modificare certe leggi o produrre nei cittadini la virtù, e questo è in fondo lo scopo principale (cfr. 718c8-10: l'auspicio principale dell'Ateniese è che i cittadini siano il più possibile obbedienti alla virtù). Sembra abbozzata una dottrina del tipo dell'*exemplum principis* quando si dice che il tiranno delinea ogni cosa con il suo agire (πάντα ὑπογράφοντα τῷ πράττειν, 711b8); è dunque uno schema che può avere carattere di esemplarità.

30. Etimologia ancora diversa in *resp.* 551e (comando *su* pochi dell'oligarca, che per avidità in guerra si serve di pochi armati) e 555a5-6: l'oligarca, parsimonioso, mette in campo poche delle sue risorse.

L'intera sezione in cui emerge il lato migliore della tirannide positiva ha però il carattere di un inserto, in cui si sospende la descrizione immaginaria della *polis* da costituirsi *ex novo* e si analizzano le condizioni ideali per la trasformazione più rapida ed efficace nel senso voluto di uno stato già esistente<sup>31</sup>. La tirannide è la forma preferibile non in quanto tale, ma solo in relazione all'ipotesi di trasformazione di una realtà esistente; la sua valutazione positiva è legata all'ipotesi concreta di un tiranno che non può comunque essere in possesso della scienza regia e della virtù compiuta, ma solo di una buona disposizione saggia. Il suo aspetto positivo è il medesimo per cui la forma ideale è la regalità, ma rispetto a quest'ultima la tirannide descritta difetta in virtù e in scienza. Peraltro, il successivo progetto delle *Leggi* nella sua interezza è, dal punto di vista strettamente costituzionale, incompatibile con la tirannide, data la modalità di elezione e distribuzione delle cariche.

A livello drammatico il confinamento delle riflessioni sulla tirannide in una sezione che quasi costituisce un corpo estraneo è segnato dal fatto che l'Ateniese conclude il relativo discorso ritornando sul piano dell'idealità assoluta, prevedendo cioè non più l'ipotesi di un governante dotato semplicemente di una buona disposizione, ma quella di un uomo divino e beato in cui il massimo potere si accompagna alla virtù compiuta:

«quando nello stesso [uomo] il più grande potere coincida con l'essere saggio e temperante, allora ha naturalmente luogo la nascita della migliore costituzione e di corrispondenti leggi; in altro modo non potrà mai generarsi» (711e8-712a3).

Con enfasi, a rimarcare che si tratta di un auspicio difficilmente realizzabile, questo scenario è definito «un mito pronunciato in forma oracolare» (712a4). Quella qui presentata come costituzione ottimale è altrove identificata da Platone con la regalità. Avendo abbandonato l'ipotesi precedente, l'Ateniese può ora (712b8 ss.) porre direttamente la domanda, quale *politeia* essi intendano disporre per la città, e in risposta Clinia elenca le varie forme che potrebbero soddisfare la richiesta (democrazia, oligarchia, aristocrazia, regalità, aggiungendo con qualche esitazione anche la tirannide). La difficoltà, da parte dei due interlocutori, di individuare propriamente il tipo di costituzione vigente nelle loro città porta a una più approfondita analisi

31. Cfr. Laks (2005, pp. 103-10). Sulla figura del tiranno in questa sezione si vedano inoltre Schofield (1999), incline a pensare che non si tratti di un'opzione seriamente considerata da Platone; così anche Annas (2017, p. 64); posizioni diverse in Brisson (2009); Rowe (2010, pp. 36-9 e n. 31).

del rapporto tra legge e costituzione, e qui assume particolare importanza quanto rilevato dall'Ateniense, che cioè di fatto secondo alcuni esistono altrettante leggi (nel senso di *tipi* di legge) quante forme costituzionali; ciò va inteso nel senso che le leggi devono, in base a questa diffusa opinione, avere di mira il vantaggio della particolare costituzione vigente, consistente in primo luogo nel preservarle, evitandone la dissoluzione. La legge è in questo modo subordinata e asservita alla forma costituzionale, la cui denominazione indica unicamente da chi è detenuto il potere. Ogni potere o sistema legislativo tende infatti alla propria conservazione (697d).

Va sottolineato che dal rapporto tra costituzione e legge posto in questo modo discende la concezione, avversata con decisione già nella *Repubblica*, del giusto per natura come vantaggio del più forte (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, 714c6; cfr. *resp.* 338c2, *passim*), perché, che si tratti di democrazia, oligarchia o aristocrazia, il *nome stesso* implica che la finalità primaria di tali forme non potrà che consistere nel mantenimento del potere di chi governa; queste costituzioni prendono infatti il nome dal dominio di chi è padrone (τοῦ δεσπότητος κράτος, 713a1-2). Per questo l'Ateniense nota, in quel frangente, che queste forme non sono realmente costituzioni, ma pseudocostituzioni, semplici insediamenti cittadini (πόλεων οἰκῆσεις, 712e10); notazione che diviene comprensibile se si tiene presente la comune radice di πόλεων οἰκῆσεις e πολιτεία. Non-costituzioni sono infatti direttamente definite la democrazia, l'oligarchia, la tirannide, con un conio linguistico originale chiamate *στασιωτεῖαι* (832c3), produttrici di discordia interna, di *stasis*, in quanto i governanti esercitano il loro dominio con la violenza su soggetti non consenzienti, e di conseguenza temono i loro sudditi, non lasciandoli perciò liberi di sviluppare volontariamente qualsivoglia finalità. Allo stesso modo nelle pseudocostituzioni i cittadini non sono realmente cittadini, ma «sedizionisti» (στασιώτας ἀλλ' οὐ πολίτας, 715b5).

## 9.6

### La nuova costituzione: nomocrazia e noocrazia

Si può dunque dire che uno degli intenti principali di Platone consista nello scardinare il nesso delineato tra legge e forme costituzionali vigenti: la legge può eventualmente essere asservita solo a quella costituzione che può dirsi davvero tale, e la costituzione che è realmente tale dovrà mutuare il suo nome da qualcos'altro, cioè da ciò che legittimamente porta il nome di padrone, in quanto si definisce così rispetto all'essere dotato di intelligenza. Tale è un dio

che inizialmente non viene nominato, laddove l'Ateniense elude momentaneamente la domanda di Clinia circa la sua identità (Τίς δ' ὁ θεός;, 713a5), ricorrendo a una versione abbreviata del mito di Crono, già raccontato nel *Politico* (269c4 ss.)<sup>32</sup>. Al tempo di Crono gli uomini vivevano beatamente perché il dio, consapevole della inadeguatezza a governarsi della natura umana, aveva messo a capo della città non uomini, ma dèmoni di stirpe più divina, secondo lo stesso rapporto che ora vige tra pastori e greggi, i quali procurarono pace, pudore, buone leggi (εὐνομία) e giustizia, in una parola felicità, *eudaimonia*<sup>33</sup>. Il mito indica, a detta dell'Ateniense stesso, che è necessario, assecondando quanto c'è di immortale nell'uomo, imitare la vita di quel tempo, e ciò consiste nell'assoggettarsi alla legge in quanto espressione di divinità (713e6 ss.). Da notare che nel racconto dell'età di Crono non si parla di *politeia* e che l'*eunomia* non necessariamente implica la presenza di leggi (scritte?).

È in definitiva legittimo mantenere, per la vera costituzione, l'idea di potere (κράτος), ma al *demos* della democrazia, ai pochi dell'oligarchia, ai migliori dell'aristocrazia si sostituiscono il dio e la legge. Il nesso legge-costituzione diviene però più stretto di quanto non emerga sul piano della distinzione formale tra insieme di norme e forma di governo: la legge deve essere asservita alla costituzione, il *nomos* alla *politeia*, ma al contempo, essendo la legge stessa divina, essa è l'espressione di quella divinità che esercitando il potere dà il nome alla vera costituzione. La natura della legge è espressa nell'etimologia: νοῦ διανομή, distribuzione dell'intelligenza (714a2), dove il genitivo può intendersi come soggetto (distribuzione operata dall'intelligenza) o oggetto (intelligenza distribuita). Le leggi sono infatti «creature dell'intelligenza» (νοῦ γεννήματα, 890d7). Di qui le varie proposte della critica miranti a individuare la corretta denominazione che Platone ha in mente per la sua vera forma costituzionale: teocrazia, noocrazia, nomocrazia, tutte a qualche titolo legittime per le ragioni viste, anche se nel contesto specifico la denominazione di “nomocrazia” può apparire preferibile: la forma costituzionale al momento possibile all'uomo, in assenza di una diretta cura superumana quale si aveva al tempo di Crono, è appunto quella in cui il dominio spetta al *nomos*; ed è comunque quella proposta nelle *Leggi*<sup>34</sup>.

32. Cfr. anche Plato *Criti.* 109b-c.

33. È visibile la stessa etimologia di εὐδαιμονία di fatto presente nel *Timeo* (90a2-4), secondo cui felice è chi è guidato da un buon dèmone, identificato con la ragione; cfr. ἄρχοντας [...] δαίμονας, 713d1-2; εὐδαιμόνα, 713e3. Cfr. van Harten (2003, p. 132).

34. Su questo punto cfr. Schöpsdau (2003, p. 182). La questione “noocrazia” o “nomocrazia” può essere ritenuta, in ultima analisi, poco sensata (Laks, 2005, p. 38).

Se ciò è vero, la scarsità di quello che Platone, secondo Aristotele, ha detto sulla *politeia* si può spiegare tenendo presente che l'analisi delle varie forme costituzionali distinte secondo il nome perde di rilevanza a fronte dell'individuazione della costituzione che è realmente tale, non più riconducibile a (e denominata a partire da) uomini, ma legata a una dimensione divina, che si tratti della legge superumana, o del *nous* divino, o del dio stesso, tutti aspetti tra loro compenetrati. Anche in questo caso Platone si muove tra realismo e idealità, in una dimensione relativamente pragmatica, ma orientata a un modello ideale: di fatto e storicamente si può individuare una forma costituzionale che si è rivelata la migliore, costituita da una mistione di monarchia e democrazia; nel caso in cui si renda necessaria una trasformazione politica rapida ed efficace una tirannide illuminata presenta i maggiori vantaggi, ma in nessun caso si tratta di vere costituzioni. Non c'è per Platone una forma costituzionale ideale, se non quella basata sul dominio da parte del *nomos*, che non si identifica con nessuna delle costituzioni vigenti, la bontà delle quali non dipende da meccanismi tecnici, ma dalla misura in cui esse realizzano determinati principi. *Nomos* e *politeia* nel senso descritto tendono a identificarsi<sup>35</sup>.

In definitiva, sono le singole leggi ad essere asservite alla *politeia*, con cui il *nomos* come tale sostanzialmente si identifica nella sua funzione di dominatore. Per dirla diversamente, le leggi nel loro complesso sono asservite alla legge fondamentale, che è il *nous* nella sua natura divina. Molte ambiguità apparenti circa la nozione platonica di legge sono da interpretare e sciogliere in questo senso: l'idea della legge sovrana esposta nel IV libro, che ne fa la regola dell'intelletto e l'imitazione del governo divino, sembra contrastare con quella, esposta nel IX libro (875c-d), che proclama l'inferiorità della legge rispetto alla scienza, per cui al *nomos* è assegnato il secondo posto<sup>36</sup>:

ATEN. «nessuna legge od ordine è migliore della scienza, né è lecito che l'intelligenza (*νοῦς*) sia suddita o schiava di nessuno, ma tutto essa governa, qualora sia realmente autentica e libera secondo natura. Ora, però, non lo è in nessun modo né da nessuna parte, se non per poco. Perciò si deve scegliere ciò che viene in secondo luogo, l'ordine e la legge, che guardano e mirano a ciò che è perlopiù, ma non possono considerare la totalità» (875c6-d5).

35. Cfr. Laks (2000, p. 265): la costituzione stessa può essere descritta come legge (734e3-6).

36. Vede in tutto questo una certa ambiguità Schöpsdau (2003, p. 188), che però la spiega in base a una diversità di prospettiva; la tensione era già stata rilevata, indipendentemente l'uno dall'altro, da Müller (1951, p. 165) e Owen (1953, p. 93).

Si tratta però, nel secondo caso, dell'insieme delle leggi positive, inferiori al sapere che in questo passo si attribuisce, per ipotesi, a un uomo fornito per sorte divina di particolari capacità naturali, il quale non avrà bisogno di leggi che lo governino; e inferiori all'intelletto non soggetto a nulla e che tutto governa, non diverso però dalla legge nel senso visto in precedenza: un uomo la cui descrizione coincide con quella del governante regale nel *Politico* (293a ss., *supra*).

## La virtù e l'unità delle virtù

### IO.1

#### L'eredità socratica: l'intellettualismo etico

Il tema della virtù emerge nelle *Leggi* nel suo aspetto fondamentale, quello della sua unità. È un tema di origine socratica, che percorre l'intera opera di Platone, tornando espressamente in primo piano in particolare all'inizio e alla fine del dialogo, a testimoniare la sua centralità. Un aspetto più particolare è costituito dal tema di una virtù di livello inferiore, o demotica, che però interagisce in certa misura con il primo. La virtù popolare gioca con evidenza un ruolo importante all'interno di un progetto politico più realistico, che fa i conti con una massa di soggetti non suscettibili di raggiungere la virtù filosofica; ma anche a questo livello si può porre il problema dell'unità.

La questione comprende due aspetti tra loro complementari: sul piano ontologico, si tratta di stabilire la natura della virtù, la consistenza effettiva delle singole *aretai*, i loro rapporti con l'intero e i termini della loro definibilità; il corrispondente riflesso sul piano etico-antropologico è il problema della presenza o meno di tutte le virtù nella medesima persona, destinato a diventare un *topos* della riflessione etica nella nozione di *ἀντακολουθία*, l'implicarsi reciproco delle virtù. Nelle *Leggi* si allude semplicemente al primo aspetto della questione nella parte finale, mentre il secondo viene in primo piano a più riprese. Se infatti si tratta della virtù filosofica, consistente nella conoscenza epistemica del bene e del male, che è una scienza unitaria, avente un oggetto unico, e infallibile in linea di principio, il possesso di questa scienza implica – perlomeno a livello ideale e paradigmatico – l'essere virtuosi e il possedere tutte le virtù. Si tratterà poi di stabilire se e in che senso si possa parlare di virtù distinte intese come parti dell'unica virtù, e se la scienza possa avere parti distinte.

La prospettiva qui adottata poggia sull'attribuzione senza residui a Platone della tesi su cui si fonda l'intellettualismo etico in senso stretto, formulata nel *Protagora*: nulla vi è di più forte della scienza, dell'*episteme*, che dunque non può essere sopraffatta da qualcos'altro; e inoltre sulla convinzione che questa idea non sia mai stata da lui abbandonata.

È convinzione generalmente condivisa che il *Protagora* stabilisca l'impossibilità dell'incontinenza (*akrasia*). Sul finire del dialogo Socrate sottopone a confutazione, con un complesso argomento, la tesi dei molti secondo cui sarebbe possibile conoscere il bene ma non volerlo fare perché si è vinti dal piacere o dal dolore (γινώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν [...] ὑπὸ ἡδονῆς ἢ πτωμένους ἢ λύπης, *Prot.* 352d6-e1). Non si intende qui riesaminare l'intero argomento, ma solo far notare che il sapere rispetto al quale ha luogo questa impossibilità è descritto nei termini di un sapere epistemico forte. Socrate appare convinto che, se l'*episteme* è presente, essa non possa essere sopraffatta da qualcos'altro o, secondo l'immagine usata, trascinata come uno schiavo da altre affezioni (διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὡσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων, *Prot.* 352c1-2). Se l'argomento del *Protagora* escluda anche la possibilità che i piaceri prevalgano su una mera opinione di ciò che è meglio (*akrasia* «doxastica») è materia di dibattito. Ma ci sono buone ragioni per pensare che l'impossibilità dell'*akrasia* in presenza di un sapere forte, base dell'intellettualismo etico, sia una convinzione radicata di Platone, mai messa in discussione e, anzi, ribadita nelle *Leggi*. È innegabile che negli scritti successivi al *Protagora* (in particolare nella *Repubblica*) la dottrina delle parti dell'anima e del conflitto interno implichi la possibilità dell'*akrasia*, ma in nessun dialogo platonico si trova mai espressa l'idea che le parti inferiori possano dominare sulla parte razionale *qualora in essa sia presente l'episteme*. Alcuni interpreti hanno invece sostenuto che le *Leggi* riconoscerebbero un'*akrasia* epistemica (*knowledge akrasia*), la possibilità cioè che si agisca in senso contrario al sapere inteso nel senso forte del termine, e dunque l'abbandono della tesi del *Protagora*.

Vale dunque la pena di esaminare il principale passo delle *Leggi* citato a sostegno della possibilità che l'*episteme* possa essere sopraffatta dai piaceri (874e7-875d5). Nel IX libro, trattando delle ferite inferte involontariamente o con premeditazione, l'Ateniese ribadisce la necessità di vivere secondo le leggi perché

1. Cfr. soprattutto Bobonich (2002, pp. 264 ss.); Müller (2013, pp. 63-4). *Contra* cfr. Laks (1990, p. 217 e n. 29); Horn (2013, pp. 12-4).

«la natura di nessuno degli uomini nasce in grado di conoscere ciò che giova (γνώναι τὰ συμφέροντα) agli uomini in vista della vita politica e, avendolo conosciuto (καὶ γνοῦσα)<sup>2</sup>, di potere e voler fare sempre ciò che è meglio» (875a2-4).

Sino a questo punto è quantomeno possibile che la frase significhi che potere e voler fare ciò che è meglio conseguono direttamente da tale conoscenza (nel senso che, dal momento che lo si è conosciuto, si è in grado di farlo e lo si vuole) piuttosto che indicare una discontinuità (conoscere ciò che è meglio ma ciò nonostante non poterlo né volerlo fare). Inoltre l'errore principale viene comunque precisato, inizialmente, nel senso di un difetto di conoscenza:

ATEN. «È infatti difficile innanzitutto avere conoscenza (γνώναι) del fatto che per la vera arte politica è necessario prendersi cura non del privato, ma del pubblico e che l'interesse pubblico tiene insieme le città, quello privato le lacera» (875a5-7).

A favore della tesi dell'*akrasia* sembra piuttosto parlare il fatto che nell'articolazione della successiva ipotesi si contempla in effetti la possibilità che qualcuno «comprenda *adeguatamente nella sua arte*» tutto questo (λάβῃ *ικανῶς ἐν τέχνῃ*, 875b2-3), ma ciò nonostante agisca in senso contrario perché corrotto, a causa della sua natura mortale, dal desiderio di avere sempre di più (πλεονεξία) e dall'interesse privato, per perseguire il piacere ed evitare il dolore. Tuttavia, questa fuga dal dolore è qualificata con l'avverbio «irrazionalmente» (φεύγουσα *ἄλογως τὴν λύπην*, 875b7-8), e ciò non è compatibile, in quanto ἄλογος, con una condizione di sapere *epistemico*. La comprensione adeguata di cui si parla deve dunque equivalere a un'opinione corretta ma instabile, causa l'intrinseca corruttibilità della natura umana. Viene infatti ribadito immediatamente dopo che «se mai uno tra gli uomini per sorte divina nascesse per natura capace di apprendere adeguatamente queste cose, non avrebbe per nulla bisogno di leggi che lo governino» (875c3-6). Ciò equivale a dire che, non essendo una simile conoscenza un possesso che si ha per natura, ma qualcosa che si apprende, essa è suscettibile di essere perduta così come è stata acquisita. Opera qui la tesi, ossessivamente pervasiva delle *Leggi*, per cui

2. Attribuire valore concessivo al participio (καὶ γνοῦσα, 875a3-4; così ad es. Brisson; Ferrari, Poli), intendendo che *se anche* qualcuno arrivasse a questa conoscenza, potrebbe non agire per il meglio, non è giustificato se non dalla preconcreta convinzione che Platone abbia abbandonato la posizione intellettualistica.

davvero difficile è non tanto la realizzazione di qualcosa, ma la sua conservazione e salvaguardia. Non si ammette la possibilità dell'*akrasia*, ma piuttosto quella della perdita della conoscenza; quando dunque l'*akrasia* sembra verificarsi, in realtà quella conoscenza non è più presente. Solo in quest'ultima eventualità si verifica il predominio di piacere e dolore, e perciò l'intellettualismo non ne risulta inficiato. Conferma questa lettura il fatto che immediatamente dopo viene ribadita la tesi del *Protagora* in termini molto simili:

ATEN. «della scienza, infatti, nessuna legge né ordinamento è più forte [ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων], né è lecito che l'intelligenza [νοῦς] sia suddita né schiava di nulla, ma essa domina su tutto, *qualora sia davvero autenticamente libera* [ἐλεύθερος] *secondo natura*» (875c6-d2).

La libertà di cui si parla va intesa nel senso di affrancamento dal desiderio. Se dunque è presente un'adeguata conoscenza intellettuale, desideri, piaceri e dolori non possono prevalere, né si fa cenno ad altri tipi di disposizioni virtuose che impediscano il prevalere dell'interesse privato; gli *habitus* decisivi rimangono dunque l'intelligenza e l'*episteme*. L'idea dell'infallibilità dell'*episteme* come tale è affermata anche nella *Repubblica* (477e4-6, ἀναμάρτητος), e risulta vera per definizione: suonerebbe bizzarro attribuire a Platone l'idea che sia davvero in possesso di una scienza in senso forte del bene e del male chi viene poi sopraffatto da forze opposte (desideri e passioni); che, ad esempio, chi si presume possieda la scienza del temibile abbia poi paura, sino a venirne sopraffatto, di ciò che non dovrebbe essere temuto. Diverso è constatare (pessimisticamente o realisticamente) la difficoltà che un essere umano imperfetto consegua al sommo grado e conservi questa *episteme*, idea che invece è tipicamente platonica, e che comporta ammettere la possibilità di fatto dell'*akrasia*. Si tratta di distinguere, in Platone, il piano dell'idealità e dell'*in quanto tale* dalla considerazione della realtà concreta, e nelle *Leggi* le considerazioni svolte sui due piani risultano sempre intrecciate. La prospettiva realistica, umana, del dialogo mette al centro, piuttosto, l'eventualità, storicamente ricorrente, che una conoscenza comunque imperfetta in partenza sia sopraffatta dalle componenti peculiari ineliminabili di una natura mortale; ma l'imperfezione del reale non tocca la perfezione del modello. La presenza costante in Platone di questi due piani di considerazione rende estremamente problematico ricondurre le inevitabili differenze che ne derivano a un'evoluzione del suo pensiero.

Un altro passaggio che sembra parlare in favore della possibilità di un' *akrasia* epistemica è 689b, dove, descrivendo la condizione di stoltezza (*ἀμαθία*, a8), si contempla la possibilità che ci si opponga alle componenti *intellettuali* dell'anima, tra le quali, oltre alle opinioni, figurano conoscenze definite nei termini di *ἐπιστήμαι* (689b2: *ἐπιστήμαις ἢ δόξαις ἢ λόγῳ*). È però probabile che qui *ἐπιστήμαι* non sia inteso in senso forte, ma indichi conoscenze generiche di vario tipo (*infra*).

## 10.2

## Tipi di virtù. La virtù demotica

La scienza in senso forte implica dunque il possesso della virtù intera con tutte le sue specie. Se invece, come nelle *Leggi*, ciò che cade prevalentemente sotto considerazione è una virtù di livello inferiore, non filosofica, il problema della coimplicazione delle virtù emerge in maniera più netta. In Platone, in effetti, la prospettiva di una virtù ordinaria, talvolta qualificata come popolare, o «demotica» (*δημοτική*, *Phaedo* 82a11; *resp.* 500d8; *δημῶδη*, *leg.* 710a5; *δημοσῖαι*, 968a2)<sup>3</sup>, dunque non coincidente con la scienza, convive costantemente con quella della virtù filosofica. A ben vedere, anzi, l'articolazione della virtù ordinaria è più complessa di quella filosofica; chi possieda quest'ultima, cioè l'*episteme* in senso forte del bene – comunque poi si definiscano i limiti di questa scienza –, per definizione sceglierà sempre di per sé ciò che è giusto; nel caso della virtù non filosofica, invece, all'esecuzione di comportamenti che materialmente possono coincidere con quelli di chi sia perfettamente virtuoso potranno corrispondere disposizioni psichiche tra loro molto diverse. Schematicamente, si possono distinguere differenti modalità di questa virtù non filosofica<sup>4</sup>, che nei dialoghi viene descritta in termini di:

1. disposizione naturale innata; si tratta in particolare del coraggio fisico o della temperanza intesi come inclinazioni, virtù proprie anche a bambini e animali; nelle *Leggi*

3. Nella *Repubblica* (430c) Socrate limita la definizione del coraggio fornita (salvezza dell'opinione corretta e conforme a legge sul temibile e non) con l'aggettivo *πολιτική*, in quanto riguarda la maggior parte dei cittadini e perché conforme a una legge che evidentemente stabilisce cosa si deve temere e cosa no. Cfr. inoltre *resp.* 619c7-d1: virtù basata sull'abitudine, priva di filosofia (*ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετή*).

4. Divisione analoga in Bossi (2018, pp. 289 ss.), che è però su posizioni molto diverse da quelle qui presentate.

ATEN. «la temperanza [σωφροσύνην] [...] quella popolare [δημώδη] [...] quella che da subito fiorisce, connaturata, nei bambini e negli animali [...], per cui di fronte ai piaceri alcuni hanno un'attitudine incontinente, altri continente» (710a3-8).

«Una [virtù] è in relazione alla paura, quella del coraggio, di cui partecipano anche le fiere, e i caratteri dei bambini, quelli molto piccoli; senza la ragione, infatti, e per natura [φύσει] un'anima diviene coraggiosa [ἀνδρεία]» (963e3-6).

2. Opinione vera acquisita su ciò che è bene o male, che necessita di consolidamento e salvaguardia (σωτηρία) e viene trasmessa dal legislatore o da chi possiede una virtù superiore (*Repubblica, Politico, Leggi*): entrambe queste condizioni porteranno solitamente all'esecuzione di azioni che configurano la fenomenologia della virtù corrispondente. In linea teorica, la seconda condizione può non presupporre il possesso di una virtù naturale e comporta invece necessariamente un *logos* di qualche tipo, mentre la prima è per definizione priva di *logos*. Schematicamente:

- virtù naturale (B1), *physis*;
- virtù doxastica (B2), *logos* e *physis*, o solo *logos*.

Ma il comportamento nei fatti virtuoso, cioè la capacità di compiere azioni che solitamente costituiscono la fenomenologia di una particolare *arete* e sono dunque genericamente qualificabili come virtuose, può conseguire anche a un altro tipo di abilità, distinta sia dalla disposizione naturale che dalla (retta) opinione acquisita, ad esempio (B3) a un calcolo di (presunti) vantaggi e svantaggi, che comporta la presenza del vizio opposto (essere coraggioso per paura, temperante per intemperanza) e che comunque in Platone merita almeno il nome di ἀρετή, qualificata però come «servile» nel *Fedone* (69b7: ἀρετή [...] τῷ ὄντι ἀνδραποδώδης). Benché possano talvolta sovrapporsi<sup>6</sup>, queste tre modalità appaiono distinte, come conferma una possibile analisi esemplificativa sul piano fenomenologico.

Considerando azione caratteristica (benché non definitoria, come mostra il *Lachete*, 190e ss.) del coraggio il “restare al proprio posto in battaglia”, si darà che un soldato resti al proprio posto e si comporti coraggiosamente

5. Plato *Pol.* 309c5-8: opinione vera accompagnata da garanzia (ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως) su ciò che è bello, giusto e buono; *resp.* 429c5-8: il coraggio come salvaguardia dell'opinione ingenerata dalla legge attraverso l'educazione riguardo alle cose temibili (σωτηρίαν [...] τῆς δόξης τῆς ὑπὸ νόμου διὰ τῆς παιδείας γεγονυίας περὶ τῶν δεινῶν); *resp.* 433c7-8: salvaguardia dell'opinione conforme a legge (δόξης ἐννόμου σωτηρία).

6. Nella *Repubblica* (430b8) una forma di coraggio discendente da un certo tipo di *doxa* è detta «degnata di uno schiavo» (ἀνδραποδώδης). Demotica nelle *Leggi* è la *sophrosyne* naturale, ma tali sono anche le virtù civiche (968a2).

A. (virtù filosofica/epistemica) perché, avendo l'*episteme* del bene e del male, sa cosa è bene in tutti i casi e nelle varie situazioni e riconosce nel comportamento in questione, nel momento specifico, la cosa giusta da fare; va incontro alla morte perché ha scienza del fatto che la morte non è un male (come, in analoghe circostanze, Socrate nel *Fedone*);

B. (virtù "demotica-popolare")

B1. perché, naturalmente dotato di coraggio inteso come forza d'animo, non prova il *pathos* della paura o è comunque in grado di soverchiarlo (virtù "naturale/fisica", priva di ragione);

B2. perché – pur magari essendo per natura temperante piuttosto che coraggioso, secondo lo schema di tendenziale mutua esclusione di queste due virtù che trova la sua maggiore espressione nel *Politico* – possiede un'opinione consolidata, generalmente trasmessa dall'educazione, circa il fatto che si debba combattere ed eventualmente morire per la propria città (virtù "doxastica");

B3. perché la paura della cattiva fama che conseguirebbe a una sua fuga supera quella delle possibili conseguenze negative che si avrebbero affrontando il nemico (coraggioso per paura, virtù "servile").

La differenza tra A, da un lato, B1, B2 e B3, dall'altro, può essere misurata in base ai differenti comportamenti che presumibilmente si possono attribuire al soggetto agente in certe situazioni. Di fronte a un pericolo estremo, ad esempio:

A. resiste in qualsiasi situazione;

B1. fugge quando la sua disposizione naturale, pur magari ragguardevole e tale da renderlo definibile in un certo senso (= per natura) coraggioso, non è all'altezza di quel particolare pericolo;

B2. resiste perché la sua opinione circa il dovere di combattere, qualora venga consolidata, diviene pressoché stabile e incrollabile (l'opinione vera, come insegna il *Menone* (98a), può produrre talvolta gli stessi effetti dell'*episteme*), pur se – non possedendo una virtù epistemica – egli non saprà rendere conto del perché quel comportamento sia giusto e in altre circostanze non saprà stabilire autonomamente cosa è giusto fare in una determinata situazione;

B3. fugge o resiste, a seconda degli esiti di un calcolo previsionale circa la valutazione che verrà fatta da altri della sua azione, se ad esempio al suo agire conseguirà o non conseguirà una cattiva fama; se è il guerriero dello scudo gettato di Archiloco e nessuno lo vede, fuggirà; se fa parte del battaglione sacro tebano, resisterà in ogni caso, per timore della vergogna che proverebbe se fuggisse.

Molti elementi chiariscono senza dubbi residui che nelle *Leggi* il discorso sulla virtù viene svolto, dati il contesto e le intenzioni dell'opera, in cui il legislatore ha a che fare con una massa ineducata (cfr. 722b7: ἄπειρον παιδείας ὄγλον), per la maggior parte nella prospettiva di una virtù non filosofica, quella che si immagina realizzabile nei futuri abitanti della *polis* proget-

tata<sup>7</sup>. A questo livello la coimplicazione delle virtù non si dà di necessità, per le ragioni viste. Ma come esiste una virtù di rango inferiore rispetto alla virtù autentica, così può darsi una coimplicazione delle virtù di livello inferiore, che massimizza l'ideale perseguibile nelle *Leggi*. Tra le varie modalità della virtù demotica presentate, solo la virtù come *doxa* (B<sub>2</sub>) sembra permettere fino in fondo questa coimplicazione, mentre gli altri due casi (in particolare la virtù naturale) tendenzialmente la escludono: come insegna il *Politico*, coraggio e temperanza naturali (B<sub>1</sub>) tendono a escludersi reciprocamente, e per quanto riguarda giustizia e virtù intellettuale non si trova in Platone una descrizione in termini di disposizioni naturali tale da permettere l'ipotesi di un contemporaneo possesso di tutte le virtù a questo livello. Nel caso della virtù servile (B<sub>3</sub>), che implica la presenza del suo opposto (e alla cui descrizione sembrano rispondere anche in questo caso solo *sophrosyne* e *andreia*), in linea di principio, chi è coraggioso per paura potrà essere, indifferentemente, temperante o intemperante, e chi è temperante per intemperanza potrà essere, indifferentemente, coraggioso o vile; le *Leggi* mostrano che a livello della virtù servile una coimplicazione di qualche tipo è possibile limitatamente alle due virtù naturali. Non vi sono però in Platone elementi che permettano di immaginare, a questo livello, una coimplicazione che si estenda alle altre virtù<sup>8</sup>.

La virtù come corretta opinione può invece dare luogo a una coimplicazione più estesa, essendo possibile, già in linea teorica, che un individuo possenga un complesso di opinioni corrette circa l'oggetto proprio delle virtù o, se si vuole, un analogo doxastico dell'*episteme* del bene e del ma-

7. Sulla virtù popolare nelle *Leggi* cfr. Kraut (2010); Prauscello (2014, in partic. pp. 27-73).

8. Riguardo ai due casi citati nel *Fedone* (68b-69c), se un soggetto tendenzialmente vile va incontro al pericolo per paura della vergogna, ciò implica il possesso del pudore, dunque di una certa dose di temperanza. A un soggetto tendenzialmente intemperante, che si modera per intemperanza, si potrebbe attribuire un minimo di coraggio, se questo consiste nel sapersi opporre ai desideri; tuttavia, se costui agisce in vista del soddisfacimento di desideri più grandi, ciò vuol dire che rimane di fondo intemperante. La differenza è che nel primo caso l'esito *finale* è un comportamento coraggioso, nel secondo, al contrario, un comportamento intemperante. I due casi sono dunque nettamente diversi. B è temperante *a causa e in vista dell'intemperanza* (causa finale), comportamento dunque ancor più riprovevole; A è coraggioso *a causa* della paura (non è coraggioso *in vista della viltà*), ma in vista di un fine nobile; non a caso, come mostrano proprio le *Leggi*, tutto ciò ha in ultima analisi valenza positiva: B è coraggioso a causa di una paura positiva che coincide con il pudore. Nel caso delle rimanenti due virtù, si può pensare che si sia giusti per ingiustizia (che ad esempio qualcuno stia ai patti per poter commettere un'ingiustizia maggiore), ma nulla di esplicito si trova in Platone; il modello appare inapplicabile alla virtù intellettuale.

le; è possibile realizzare una virtù di livello inferiore che temperi o annulli l'eventuale opposizione tra le virtù, e che merita comunque l'appellativo di "compiuta" o "perfetta"; ed è principalmente su questo piano che nelle *Leggi* si dispiega il tema dell'unità della virtù.

## 10.3

## Verso l'unità della virtù

Preliminarmente, si può notare che nello sviluppo del dialogo è visibile un progressivo movimento verso l'unità della virtù. Inizialmente è il coraggio, dato l'orientamento alla guerra delle città doriche sotto esame, a occupare la scena. Ma l'introduzione della giustizia, sia pure in una formulazione provvisoria, amplia l'orizzonte. Nella prima classificazione dei beni (631b-d) sono compresenti, ancora senza giustificazione, tutte le virtù, ma nel seguito le implicazioni tra le virtù considerate isolatamente si fanno più motivate. La trattazione dei simposi e la definizione di due tipi di paura (646e) mettono in evidenza il nesso tra *andreia* e *sophrosyne*. Nel II libro si dice che i giudici delle gare musicali dovranno essere dotati di *phronesis* ma anche di coraggio, per non lasciarsi impaurire dal chiasso della folla (659a-c). Nel III libro (693b-c) l'Ateniense elabora ancora meglio il tema, mostrando l'insidia rappresentata dal fatto che il parlare di molteplici virtù potrebbe far pensare a una molteplicità di scopi, mentre si tratta sempre della medesima finalità sotto diversi nomi<sup>9</sup>:

ATEN. «Quando diciamo che bisogna guardare all'esser temperante o alla saggezza o all'amicizia, questo scopo non è diverso ma è lo stesso, e non ci confondano assolutamente molte altre parole<sup>10</sup> del genere che possono essere impiegate» (693c2-5).

La questione dell'unità della virtù torna in primo piano in quanto viene a costituire – in modo a prima vista sorprendente – l'oggetto principale dello studio dei componenti del consiglio notturno. Sin dall'inizio del dialogo si è puntato a qualificare la corretta legislazione come orientata a uno scopo unico, tesi su cui gli interlocutori dell'Ateniense concordano relativamente presto e in modo non problematico. Ma in quanto essi debbono convenire

9. Cfr. Schofield (2006, p. 181).

10. Quasi ad avvalorare la tesi del *Protagora* (a mio avviso, comunque, non condivisa da Platone, cfr. Centrone (2004) e *infra*) secondo cui le differenti virtù non sono che nomi dell'unica virtù.

sull'esistenza di molteplici virtù, tra le quali quella per loro più importante (il coraggio) viene, se considerata in isolamento, pesantemente ridimensionata, il tema dell'unità viene sempre più alla ribalta. Il rapido accenno nel finale al bello e al buono (966a5) e a qualcosa di ancora superiore alle virtù (964b) amplia l'orizzonte nella direzione dei principi primi e del fondamento della filosofia e della politica. Si può ora cercare di analizzare questa progressione in maniera più articolata.

## 10.4

## L'unità della virtù nel I libro

Nel I libro, dove l'Ateniese mira a confutare la tesi che il legislatore debba avere di mira principalmente la guerra e dunque il coraggio, viene messa a confronto l'autorità di due poeti, Tirteo e Teognide (629a ss.). La citazione di versi di Tirteo serve a mostrare che nel suo encomio del soldato valoroso il poeta ha avuto in mente la guerra esterna e non la guerra interna. Diverso il caso di Teognide, il cui elogio dell'uomo fidato viene interpretato come riferito alla stasi, o guerra interna (630a6: *διχοστασίη*), qualificata come pesante, difficile (*χαλεπή*); un aggettivo ripreso e messo in evidenza subito dopo dall'Ateniese, che rivela l'acuta sensibilità di Platone sul tema della discordia civile. Ma centrale nella citazione di Teognide è la qualifica di *πιστός*, fidato, affidabile, riferita al protagonista dello scontro intestino, che immediatamente lo qualifica nel senso di una maggiore virtù. Questo dà l'occasione non solo di introdurre il tema della/e virtù, ma anche di orientarlo nel senso dell'unità e della coimplicazione, per potere poi in seguito (631a) criticare la presunta individuazione, ad opera di Clinia, di una sola parte della virtù come fine del legislatore. Si può parzialmente condividere la notazione che la giustizia è assente nel I libro delle *Leggi*, perlomeno la giustizia come la conosciamo dalla *Repubblica*<sup>11</sup>. È però presente un suo analogo proprio nella centralità attribuita al *πιστός*<sup>12</sup>; l'affidabilità diventa la caratteristica principale del giusto, sulla base della concezione ordinaria secondo cui la giustizia consiste in ultima analisi nel rispettare i patti; poco dopo l'affidabilità nei momenti terribili assurge a una quasi-definizione della giustizia perfetta (630c5-6: *πιστότης ἐν τοῖς δεινοῖς, ἢν τις δικαιοσύνην ἀντελέαν ὀνομάσειεν*). Questa concezione della giustizia in termini di fedeltà

11. Bartels (2017, pp. 12; 33-6).

12. Sulla *pistis* e le eterie cfr. Sartori (1958).

ai patti, o almeno una formulazione più ampia che la include (*resp.* 332c2: τὸ προσήκον ἐκάστω ἀποδιδόναι; cfr. anche 351c ss., dove la giustizia è concepita come lealtà interna al gruppo, mentre il suo opposto produce per l'appunto στάσεις, 351d4), viene, come è noto, respinta come definizione nel primo libro della *Repubblica*, ma è inclusa e inverata sul piano di una fenomenologia ordinaria della giustizia nella successiva caratterizzazione di *resp.* 442e ss., dove Socrate cerca, presentando una serie di casi concreti, di integrare nella concezione formale della giustizia sino ad allora esposta i comportamenti normalmente considerati giusti, alcuni dei quali costituivano già nel primo libro altrettanti tentativi di definizione: stare ai patti, restituire ciò che è dovuto ecc. Esempi concreti definiti «grossolani» (φορτικά), cosa che conferma la dimensione ancora non filosofica della giustizia. Qui figura per l'appunto il termine ἀπιστος; il giusto sarà, all'opposto dell'inaffidabile, affidabile nella restituzione di depositi e prestiti, nel rispetto di giuramenti e accordi (*resp.* 443a6-7: Καὶ μὴν οὐδ' ὀπωστιοῦν γ' ἂν ἀπιστος ἢ κατὰ ὄρκους ἢ κατὰ τὰς ἄλλας ὁμολογίας). Nella citazione di Teognide che figura nelle *Leggi* (630a) l'Ateniense allude probabilmente a comportamenti tipici della guerra civile, in cui è frequente il passaggio da una fazione all'altra; eventualità non da escludersi totalmente nel caso della guerra esterna (si pensi alla vicenda di Alcibiade), ma in genere più rara. Alla dicotomia guerra esterna-interna corrisponde così quella tra coraggio e coraggio unito a giustizia, ma surrettiziamente si aggiungono alle ultime due virtù anche temperanza e saggezza (*sophrosyne-phronesis*): nella guerra intestina l'uomo fidato sarà migliore di chi si segnala solo nella guerra esterna, tanto quanto giustizia, temperanza e saggezza unite al coraggio sono superiori al solo coraggio (630a8-b2: ὅσον ἀμείνων δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ φρόνησις εἰς ταῦτόν ἐλθοῦσαι μετ' ἀνδρείας, αὐτῆς μόνης ἀνδρείας). In questo modo si ottiene il canone delle future virtù "cardinali", tutte riunite in un unico uomo, che configurano la virtù nella sua totalità (σμπάση ἀρετῇ, 630b3). Ciò può suscitare perplessità, perché nulla escluderebbe di riferire sia giustizia, sia temperanza e saggezza anche alla guerra esterna, e inoltre per il fatto che non è spiegato in che modo la fedeltà (πιστότης) unita al coraggio dovrebbe implicare le rimanenti due virtù. L'argomentazione trae la sua apparente persuasività dalla facilità con cui si tende a convenire sulle qualifiche con cui l'Ateniense descrive i protagonisti della guerra esterna, anche in questo caso tendenziosamente individuati, con una restrizione non innocente, come mercenari: temerari, ingiusti, spudorati, stolti (θρασεῖς καὶ ἄδικοι καὶ ὑβριστὰι καὶ ἀφρονέστατοι, 630b6-7), disposizioni negative dell'anima che sono l'esatto opposto delle quattro virtù fondamentali; da ciò consegue che

l'opposto di questi mercenari dovranno essere gli uomini fedeli e incorrotti, in possesso non solo del coraggio e della giustizia, ma anche della temperanza e della saggezza. In questo modo l'Ateniense ha introdotto il tema dell'unità della virtù, ma a un livello ancora elementare: una singola virtù, il coraggio, può essere posseduta da sola e da soggetti altrimenti qualificati nel senso dei vizi opposti, ma resta ancora definibile come «bella» (καλή, 630c7), perciò opportunamente lodata da Tirteo. Una prospettiva, dunque, analoga a quella assunta da Protagora nell'omonimo dialogo, stando al quale si può essere particolarmente coraggiosi ma al tempo stesso sommamente ingiusti, empi, intemperanti, ignoranti (*Prot.* 349d6-8: εὐρήσεις γὰρ πολλοὺς τῶν ἀνθρώπων ἀδικωτάτους μὲν ὄντας καὶ ἀνοσιωτάτους καὶ ἀκολαστοτάτους καὶ ἀμαθεστάτους, ἀνδρειοτάτους δὲ διαφερόντως), e che lì Socrate si sforzava di confutare alla luce di un intellettualismo in base al quale evidentemente l'*episteme* invincibile di cui si parlava doveva essere intesa in senso forte. Un livello elementare in cui, inoltre, la "virtù completa" appare essere costituita dalla somma delle virtù e la virtù suprema (μεγίστη ἀρετή, 630c3-4) è identificata con la «perfetta giustizia» (τελέα δικαιοσύνη), che coincide con l'affidabilità (πιστότης). Si giunge così a un esito analogo a quello della *Repubblica* (433b-d), dove la giustizia è una delle virtù, ma al contempo condizione di possibilità e salvaguardia delle altre, salvo che la fedeltà ai patti rappresenta una caratterizzazione più ingenua e assai meno universale di quella che nella *Repubblica* è riassunta nella formula τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν (*resp.* 433a8); e ciò in modo conforme alle differenti prospettive dei due dialoghi e di conseguenza al diverso livello intellettuale degli interlocutori. Né è chiaro in quale tipologia delle tre che abbiamo proposto rientri la virtù così concepita, evidentemente di livello inferiore alla virtù filosofica: per quale motivo si rimane fedeli ai patti? Per una propensione naturale, un senso di giustizia innato? Per un calcolo dei vantaggi e degli svantaggi? Per un'opinione trasmessa dall'educazione e magari consolidata? Non si trovano qui risposte chiare, perché lo scopo prevalente dell'Ateniense, in questa fase iniziale del dialogo, è semplicemente quello di ridimensionare il coraggio, retrocesso all'ultimo posto della classifica; al contempo, però, quanto esposto costituisce una prima approssimazione al tema dell'unità della virtù, tramite la notazione che il legislatore ha fissato le norme avendo di mira non una parte (μέριον), ma *tutta* (πᾶσα, 630e2) la virtù.

Subito dopo si propone infatti una classifica delle virtù, con l'esplicita assegnazione del quarto posto, per potenza e prestigio, al coraggio (630c8-d1; 631c8-d1). Nel porre una *gerarchia* delle virtù nella classifica dei beni divini (631c5-d2) si ragiona evidentemente in base all'ipotesi di una loro possibile

indipendenza reciproca. Questa classifica è alquanto anomala: prima è dichiaratamente la *phronesis*; l'*habitus* σῶφρον viene per secondo, ma solo se unito a intelligenza (μετὰ νοῦ) (la necessità che la *sophrosyne* si aggiunga a tutte le altre virtù emergerà solo a 696b ss.); la giustizia è solo terza, e ora consiste in una mescolanza delle prime due con il coraggio, che viene per quarto, evidentemente considerato in isolamento. L'attribuzione dell'ultima posizione al coraggio e della prima alla *phronesis* dà l'idea di una classifica di merito e di rango, attuabile solo se si ritiene che si possano possedere le virtù indipendentemente l'una dall'altra. Nonostante la centralità e la fortuna di questo passo, divenuto un *locus classicus* nella successiva tradizione platonica<sup>13</sup>, la considerazione si svolge qui sul piano della virtù non filosofica. La classificazione dei beni abbozzata non rappresenta perciò l'ultima parola e la posizione più significativa di Platone sul tema della virtù<sup>14</sup>.

La posizione preminente della *phronesis* si esplica nel fatto che essa deve essere presente in tutte le altre affinché queste possano essere considerate virtù. La giustizia concepita come unione del coraggio con le due precedenti implica di fatto la presenza di tutte, e sotto questo profilo dovrebbe essere considerata la virtù perfetta, come in effetti è stata definita poco prima; ciò spiega, nella successiva tradizione, il suo antagonismo con la *phronesis* quale virtù suprema.

Che la *phronesis* di per sé implichi tutte le altre non è invece detto con chiarezza. Si intuisce che essa non possa essere posseduta da sola, forse per la difficoltà di immaginare, in base a una proiezione dell'etica socratico-platonica nella sua dimensione epistemico-intellettualistica, che chi è definito *phronimos* possa non avere le altre virtù – cosa però teoricamente possibile, se è in questione il coraggio fisico. Si tratterebbe comunque, in questo caso, di una proiezione non giustificata, se è vero che si tratta di un livello inferiore, non epistemico, di virtù. A cosa potrebbe poi dare luogo la seconda combinazione menzionata, cioè la *sophrosyne* congiunta a *phronesis*? Si può possedere questa combinazione senza le altre due virtù? E a cosa darebbe luogo una temperanza da sola, priva di intelligenza? Chiarimenti si troveranno, nelle *Leggi*, più avanti, quando emergerà che la massima sapienza (μεγίστη σοφία,

13. La classificazione è basilare nel medioplatonismo, ad es. nel *Didascalico* di Alcinoio (cap. 27) e in Filone d'Alessandria, poi è presente nel neoplatonismo in Proclo, Damascio, Olimpiodoro; cfr. Dillon (2001, p. 245).

14. Alcuni interpreti hanno avuto parole impietose circa la sua coerenza e chiarezza (Müller, 1951, p. 17: «verfallenes Gebäude»), ma forse proprio perché aspettative eccessive sono state riposte in un passo che affronta il tema della virtù a un livello «popolare». Sulla manchevolezza della presentazione delle *Leggi* cfr. Migliori (2013, pp. 878-80).

689d7) e la *phronesis* consistono non solo nell'eccellenza della componente intellettuale, ma nell'accordo sinfonico tra ragione e desiderio – condizione che implica il possesso anche delle rimanenti virtù – e la *sophrosyne* rivelerà la sua natura di “virtù aggiuntiva”. Dalla lettura complessiva del passo emerge comunque nettamente la possibilità, a questo livello di considerazione, di un maggiore o minore grado di coimplicazione delle virtù.

Un'ulteriore mossa che punta nella direzione dell'unità dell'*arete* consiste, a seguito della critica del coraggio come virtù principale e isolata, nell'ampliamento del campo d'azione di questa virtù. A 632d8, come spesso accade nei dialoghi, una più corretta posizione del problema costringe a ricominciare daccapo. L'Ateniese ha portato Clinia a convenire sulla tesi – riconoscendola generosamente e al di là dei suoi effettivi meriti come una sua acquisizione – che la legislazione debba avere di mira la virtù; la critica mossa dall'Ateniese, secondo cui se ne era considerata solo una parte, ha portato a una prima schematizzazione della virtù nel suo complesso e nelle sue diverse forme. Questo permette ora di indicare come programma dell'indagine a venire la considerazione di varie forme di virtù dopo il coraggio, ma in vista della virtù tutta (*ἀρετῆς πάσης*, 632e5-6). Il motivo – non espresso – per cui la trattazione del coraggio non è, benché se ne sia già parlato, da considerarsi conclusa è che, come emergerà, esso non è stato definito; l'Ateniese chiede infatti cosa si deve stabilire che sia il coraggio (*τὴν ἀνδρείαν δέ, φέρε, τί θῶμεν*, 633c8-9). Caratterizzarlo, invece, non isolatamente, ma all'interno della griglia delle molteplici virtù, permetterà (e costringerà a compiere) il passaggio alle altre forme. Passaggio decisivo è in effetti l'ampliamento del suo campo d'azione, con l'effetto di includere un ambito che si considera abitualmente proprio della *sophrosyne*. Dopo aver richiamato le pratiche precedenti volte a suscitare il coraggio e averne aggiunte altre (caccia, criptie, gimnopedie), la prima mossa dell'Ateniese consiste infatti nell'estensione dell'ambito di questa virtù, al di là di paure e dolori, a desideri, piaceri e lusinghe adulatorie (*καὶ πρὸς πόθους τε καὶ ἡδονὰς καὶ τινὰς δεινὰς θωπείας κολακικὰς*, 633d1-2), queste ultime connesse al piacere, secondo la caratterizzazione dell'adulazione (*κολακεία*) già fornita nel *Gorgia* (463b ss.). Mossa non nuova, perché già compiuta da Socrate nel *Lachete*, dove il campo del coraggio veniva esteso dalla guerra ai pericoli in generale, alle malattie, alla povertà, alla dimensione del politico e, in modo decisivo, da dolori e paure a desideri e piaceri<sup>15</sup>, dunque all'ambito che

15. Plato *Lach.* 191d6-e1: μὴ μόνον ὅσοι πρὸς λύπας ἀνδρείοι εἰσιν ἢ φόβους, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἐπιθυμίας ἢ ἡδονὰς δεινοὶ μάχεσθαι. Cfr. *supra*, PAR. 1.3.

sembra piuttosto essere proprio della *sophrosyne*. Se il temibile è un male a venire, e tutti i mali sono temuti, tutti i mali rientreranno nel campo d'azione del coraggio. Della *sophrosyne* si parla esplicitamente, in questo passaggio delle *Leggi*, solo a partire da 635e4, come di qualcosa che deve essere ancora trattato, ma essa è di fatto introdotta nel momento in cui si qualifica, in riferimento al coraggio, il cedimento alle passioni e ai piaceri come più repressibile del soccombere ai dolori, nei termini dell' "essere inferiori a sé stessi" (633e3-6: πάντες που μάλλον λέγομεν τὸν ὑπὸ τῶν ἡδονῶν κρατούμενον τοῦτον τὸν ἐπονειδίστως ἤττονα ἑαυτοῦ πρότερον ἢ τὸν ὑπὸ τῶν λυπῶν), l'opposto cioè della problematica formula "essere superiori a/vincere sé stessi", normalmente connessa alla *sophrosyne*. Non è esplicitamente detto che il coraggio consista nell'essere superiori ai piaceri, ma l'idea è implicita nella notazione che il vero coraggio non può essere "zoppo", deve cioè sapersi opporre non solo a sinistra, ma anche a destra, alle lusinghe e alle adulazioni.

L'ampliamento appare improprio se si confronta la prospettiva di Aristotele, che nell'*Etica Nicomachea* (1115a ss.) restringe il campo dei mali rispetto ai quali si può parlare di coraggio, ritenendo che altri usi del termine *ἀνδρεία* siano metaforici. Ma più che di un'incongruenza<sup>16</sup> si tratta di un ampliamento che appare naturale nel contesto di un progressivo avvicinamento all'unità della virtù, una forma della quale – sia pure di livello inferiore – è auspicabile sia realizzata da tutti i cittadini cui è rivolta la legislazione. Si tratta di andare oltre il coraggio fisico, che è ancora compatibile con l'intemperanza, e che per questo viene definito "zoppo". Ne discenderà la necessità di introdurre nella legislazione misure volte a sviluppare la capacità di dominare i piaceri (634a7-b1: ἡδονῶν [...] κρατεῖν).

Già in linea puramente teorica si deve ammettere che a livello di disposizioni naturali un soggetto possa essere in grado di resistere ai piaceri ma non ai dolori, e viceversa; come si è già visto, nelle *Leggi* si parla in effetti del coraggio come virtù concepibile in isolamento e di un *habitus* temperante dell'anima accompagnato da intelligenza (*μετὰ νοῦ* σῶφρων ψυχῆς ἕξις, 631c7), che dunque sembra concepibile anche come privo di *nous*; nel III libro si stabilisce con ancora maggiore chiarezza che se la *sophrosyne* è l'unica virtù posseduta, essa non merita onori (*infra*). Se è così, la mutua implicazione di coraggio e temperanza prospettata deve intendersi come normativa, e non come costitutiva e descrittiva.

16. Così Müller (1951, p. 18). Cfr. però Schöpsdau (1994, p. 194).

Non sembra dunque condivisibile l'idea che già a questo livello non si possa essere coraggiosi senza essere anche temperanti<sup>17</sup>. È pensabile invece che chi ha coraggio fisico istintivo provi piacere nell'esercizio di questa disposizione (il gusto della battaglia, lo sfogo di energia animosa), e dunque per un tale soggetto evitare il pericolo non risulterà più piacevole; chi invece non possiede il coraggio naturale proverà sicuramente più piacere nell'evitare il pericolo (cfr. *Gorg.* 498b-c). Ciò conferma però che nel caso considerato si tratta di sopperire alla mancanza di coraggio naturale; i due fattori, *tharros*, audacia, e *phobos* inteso come pudore, sono indicati come paritari a 647b5-7: «due sono infatti i fattori che producono la vittoria, l'audacia davanti ai nemici, la paura di una vergognosa onta nei confronti degli amici» (θάρρος μὲν πολέμειων, φόβων δὲ φόβος αἰσχύνης πέρι κακῆς). Non è precisato se l'effetto possa essere prodotto solo dai due *pathe* congiuntamente o anche da ciascuno dei due singolarmente, ma la seconda opzione sembra più probabile. Analogamente, si può essere temperanti senza essere coraggiosi. Se infatti si sostenesse che la temperanza implica necessariamente il coraggio, in base alla considerazione che la lotta contro desideri e piaceri comporta la forza d'animo propria di questa virtù, essere naturalmente temperanti implicherebbe essere anche coraggiosi, e non si capirebbe più la tendenziale esclusione reciproca di queste due virtù, tematizzata nel *Politico* e confermata nelle *Leggi*; essere naturalmente temperanti significa invece avere desideri di per sé moderati, che possono essere soddisfatti e ai quali non è necessario opporsi, risultando dunque superflua la forza d'animo.

Si *auspica* insomma che la forza d'animo tipica del coraggio fisico venga indirizzata verso la resistenza ai piaceri e che la capacità di autocontrollo impedisca che il coraggio come disposizione naturale degeneri nella temerarietà, come invece accade, nell'esempio portato a 630b (*supra*), con i mercenari; a 647a-b, infatti, il pudore (*αἰδώς*), inteso come paura della vergogna che si proverebbe di fronte agli amici, contribuisce, apparentemente nella stessa misura dell'audacia (*θάρρος*), alla vittoria in guerra. Ora, quest'ultimo è un tipico esempio di virtù non filosofica e servile secondo la formulazione del *Fedone*, dove si contempla il caso di soggetti qualificati come coraggiosi (*οἱ ἀνδρεῖοι*) che affrontano la morte per paura di mali maggiori (68d8-9: φόβω μείζονων κακῶν) (quello che abbiamo chiamato B<sub>3</sub>). Nel caso contemplato nelle *Leggi* si è coraggiosi non (o non solo) per l'audacia (innata?), ma perché evidentemente si ritiene la vergogna a venire un male maggiore. Alla corrispondente distinzione di due tipi di paura prospettata nelle *Leggi* (646e4: δύο φόβων εἶδη), la paura del dolore o della morte (P<sub>1</sub>) e la paura

17. Così invece Schöpsdau (1994, p. 194), in base alla considerazione che chi è intemperante, preferendo il piacere, tenderà a evitare il pericolo, in quanto ciò comporta un piacere maggiore.

della vergogna (P<sub>2</sub>), cioè il pudore, è legata l'educazione alla *sophrosyne*, che mira a realizzare *nello stesso soggetto* un temperamento di coraggio e temperanza, a fronte sia dell'eccesso che del difetto di coraggio naturale: il coraggio naturale, che può degenerare nella temerarietà (i mercenari divengono temerari in massima parte: οἱ πλείστοι γίγνονται θρασεῖς, 630b6), va mitigato dalla *sophrosyne* intesa come senso del limite e controllo degli eccessi; a un *difetto* di coraggio supplisce la *sophrosyne* come pudore e paura di una figura vergognosa (cfr. 648b8-c1: ἀναγκάζειν ἄφοβον γιγνεσθαι). Il pudore tipico della *sophrosyne* agisce sia contro l'eccesso, sia contro il difetto di coraggio naturale. In entrambi i casi si tratta di indurre la paura (P<sub>2</sub>), nel primo caso a fronte dell'assenza di paura (P<sub>1</sub>), nel secondo per vincere la paura (P<sub>1</sub>) presente. L'ambiguità semantica, soggetta a sconfinare nell'omonimia in senso aristotelico, porta al paradosso per cui il coraggioso sarà in un senso pauroso, in un altro privo di paura (647b9-c1: Ἄφοβον ἡμῶν ἄρα δεῖ γιγνεσθαι καὶ φοβερὸν ἕκαστον).

In questo senso non sussiste la contraddizione, rilevata da alcuni interpreti, con la tesi del *Politico* secondo cui *sophrosyne* e *andreia* sono non solo diverse, ma nemiche e internamente discordi (πρὸς ἀλλήλας ἔχθραν καὶ στάσιν ἐναντίαν ἔχοντε, *Pol.* 306b9-10), dunque apparentemente incompatibili. E ciò non tanto perché l'incompatibilità riguarderebbe solo le forme eccessive di queste disposizioni<sup>18</sup>, ma perché già come disposizioni naturali queste tendono nei singoli soggetti a escludersi reciprocamente. Come detto nel *Politico* (307c2-7), perlopiù la natura temperante e quella coraggiosa, che sortisce gli effetti opposti, non si mescolano nelle relative azioni, e le persone che le posseggono nell'anima differiscono tra loro<sup>19</sup>. Presumibilmente, per motivi statistici esse tenderanno a livello politico a distribuirsi in diversi soggetti in proporzione più o meno eguale. Mentre il governante del *Politico* cerca principalmente di temperare nel corpo sociale soggetti coraggiosi e soggetti temperanti (309b-311c), il legislatore delle *Leggi* mira a realizzare nello stesso soggetto una miscela equilibrata di queste due disposizioni antitetichie<sup>20</sup>. Ma soprattutto, nel *Politico* si tratta di infondere e consolidare un'opinione vera (B<sub>2</sub>)

18. Così invece Schöpsdau (1994, pp. 194-5).

19. Cfr. anche *leg.* 802c: coraggio-magnanimità-maschile/*sophrosyne*-κόσμιον-femminile. Resta vero, naturalmente, che quanto più ciascuna di esse tende all'eccesso, tanto più esse si escluderanno reciprocamente.

20. Ma anche nel *Politico* l'opera di intreccio è interna a ciascuna anima individuale (*Pol.* 309c1-3: κατὰ τὸ συγγενὲς τὸ ἀειγενὲς ὄν τῆς ψυχῆς αὐτῶν μέρος θείω συναρμοσαμένη δεσμῶ, μετὰ δὲ τὸ θεῖον τὸ ζωογενὲς αὐτῶν αὐθις ἀνθρωπίνους). E per converso nelle *Leggi* si cerca di realizzare una miscela equilibrata nel corpo sociale mediante, ad esempio, le normative sui matrimoni, cfr. 773a-b: se si è troppo arditi (ιταμώτερος) ci si dovrà imparentare con persone moderate (773a7: κοσμίω), in vista dell'equilibrio dei figli.

sul giusto, il bene e il bello e i loro opposti (*Pol.* 309c5-7: τὴν τῶν καλῶν καὶ δικαίων περὶ καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν τούτοις ἐναντίων ὄντως οὐσαν ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως), mentre nel passo esaminato delle *Leggi* si rimane a un livello inferiore di virtù demotica nel passaggio da B<sub>1</sub> a B<sub>3</sub>, cioè da mera disposizione naturale a virtù che comporta la presenza del suo opposto, nella quale comunque aumenta il grado di compatibilità. Il modello qui proposto mira, in altre parole, a realizzare una prima forma di coimplicazione, almeno limitatamente alle due disposizioni virtuose considerate, che sono, tra tutte, le più opposte. Nulla è ancora detto circa la misura in cui questo contemperamento delle due virtù tra loro più opposte implichi anche una presenza di giustizia e *phronesis*; nel contesto del passo si tratta principalmente, per l'Ateniese, di dimostrare l'utilità dei simposi (istituto tipicamente ateniese), grazie ai quali sarà possibile esercitare la *sophrosyne* – e dunque anche il coraggio, grazie agli effetti benefici del pudore –, a fronte degli istituti spartani che hanno di mira unicamente il coraggio.

## 10.5

## La virtù ingenua: dopo il diluvio

Una virtù di livello non filosofico è, ancora una volta, quella che caratterizza gli scampati al diluvio nella storia di una fase dell'umanità che figura all'inizio del III libro. Essi, inesperti di sapere tecnico, erano buoni/virtuosi (*ἀγαθοί*, 679c2) per la loro ingenuità (*εὐήθεια*, *ibid.* e 679e3) e credulità, che è il contrario della *sophia*, a loro preclusa (679c5) e qui intesa in senso negativo come sagace diffidenza e sospettosità. Nella loro caratterizzazione rispetto alla *arete* compare nuovamente il canone delle virtù, che essi possedevano più degli uomini odierni, eccezion fatta per la virtù intellettuale; erano infatti più coraggiosi, più temperanti, più giusti, ma più ingenui (679e2-3: εὐηθέστεροι δὲ καὶ ἀνδρειότεροι καὶ ἅμα σωφρονέστεροι καὶ σύμπαντα δικαιοτέροι). Solo la *sophia* viene loro espressamente negata. Ma come è possibile che fossero *agathoi* se difettavano della virtù più importante?

Se si tiene presente l'ulteriore sviluppo concettuale della *phronesis*, che si qualifica non solo come virtù intellettuale, ma come armonia interna e concordia tra desideri/passioni e convincimento razionale, è possibile una spiegazione. In soggetti così caratterizzati non poteva darsi un conflitto interno tra la componente razionale e quella desiderativa, perché i loro desideri erano naturalmente moderati, date le condizioni materiali in cui vivevano: non erano ricchi, non disponendo di oro e argento, ma erano provvisti del necessario. In loro si realizza una prima forma di quella che più

avanti sarà definita *symphonia*; anche sul piano sociale erano infatti reciprocamente non ostili, si amavano e tra loro vigeva un legame di *philia* (678e9); questa prima forma di unità della virtù è detta in seguito caratterizzare la *polis* migliore (693b4: ἔλευθέραν τε εἶναι δεῖ καὶ ἔμφρονα καὶ ἑαυτῇ φίλην, qualifiche riconducibili a *sophrosyne*<sup>21</sup>, *phronesis*, *philia*). In questo modo le virtù erano tutte presenti in loro, pur non figurando la virtù intellettuale, ma una sua controparte, per alcuni versi superiore, per altri inferiore – così come la sagacia, o *sophia* diffidente, è per certi versi superiore, per altri inferiore all'ingenuità tipica del buon carattere. E come la *phronesis* è la virtù guida, così qui è in primo piano il ruolo della *euetheia*, perché è principalmente da essa, unitamente alle condizioni materiali, che deriva la virtù complessiva di questi uomini (ἀγαθοὶ [...] διὰ [...] τὴν λεγομένην εὐήθειαν, 679c2-3). Siamo dunque di fronte a un esempio di coimplicazione di livello inferiore in assenza della virtù intellettuale, che però – essendo ormai improponibile nella fase storica del momento – non è evidentemente il modello di virtù da realizzare nella città delle *Leggi*, in cui una qualche forma di *phronesis* deve necessariamente prendere il posto della primitiva *euetheia*.

## 10.6

La *phronesis* come armonia

Il tema della virtù e del fine della legislazione torna in primo piano nell'esame della rovina e decadenza della lega dorica condotto nel III libro. La concezione della *phronesis* qui sviluppata presenta in effetti alcune peculiarità rilevanti, venendo caratterizzata, dopo essere stata definita egemone, in modo nuovo anche riguardo al tema dell'unità della virtù. L'Ateniese argomenta che causa della rovina non furono la viltà (dunque l'opposto del coraggio) né l'ignoranza della tecnica bellica (dunque l'opposto di un sapere intellettuale), ma il complesso dei rimanenti vizi (688c6-7: τῆ λοιπῆ δὲ πάσῃ κακία, dove πάσῃ deve indicare la mera somma, come in precedenza συμ - πάσῃ doveva indicare la somma delle virtù – 630b3: ἀνευ συμπάσῃς ἀρετῆς; 688b2) e soprattutto l'ignoranza sulle più importanti questioni umane (688c7-d1: τῆ περὶ τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἀμαθία). Come alla *phronesis* e al *nous* era già stato assegnato un ruolo egemone tra

21. ἐλευθερία può stare per la *sophrosyne* in quanto affrancamento e libertà dal desiderio, la cui predominanza è normalmente definita in termini di schiavitù e assoggettamento dell'uomo.

le virtù (631b-c), così il loro opposto lo ha tra i vizi. Questa ignoranza viene definita non in riferimento alla componente razionale, che è relativamente sana, in quanto consiste di opinione conforme a ragione (689a8: τὴν κατὰ λόγον δόξαν) e di «bei discorsi che albergano nell'anima» (καλοὶ ἐν ψυχῇ λόγοι ἐνόητες, 689b5-6), ma in termini di disaccordo tra questa opinione e le supreme passioni di piacere e dolore. Stoltezza (ἄνοια) si ha quando l'anima si oppone a conoscenze, opinioni, ragione (689b2: ἐπιστήμαις ἢ δόξαις ἢ λόγῳ). Con un richiamo alla tesi convenuta precedentemente, secondo cui il legislatore deve mirare non a una delle quattro (il coraggio), ma a tutta (σμπάση, 688b2) la virtù, la *phronesis* è qualificata come *nous* e opinione uniti all'amore e al desiderio che a questi (τούτοις) segue:

ATEN. «bisognerebbe mirare alla virtù intera (πάσαν), e soprattutto alla prima, quella che è guida di tutta la virtù (τῆς σμπάσης ἡγεμόνα); e questa sarà la saggezza (φρόνησις) e l'intelligenza (νοῦς), e l'opinione accompagnata da amore e dal desiderio che a queste consegue (δόξα μετ' ἔρωτός τε καὶ ἐπιθυμίας τούτοις ἐπομένης)» (688b1-4).

*Phronesis* e *nous* sono, come in precedenza, indistinguibili. Ma è da notare l'ampliamento dovuto all'aggiunta della *doxa*. A cosa si riferisca τούτοις è controverso<sup>22</sup>. È però molto plausibile che il riferimento non sia solo a φρόνησις e νοῦς, ma includa anche la *doxa*. Segue infatti, immediatamente dopo, la notazione che la stoltezza (ἄνοια) si ha quando l'anima si oppone a *episteme*, *doxa* e *logos* (al plurale: ὅταν οὖν ἐπιστήμαις ἢ δόξαις ἢ λόγῳ ἐναντιῶται, 689b2-3)<sup>23</sup>. Tutto ciò significa che è possibile possedere una certa forma di virtù intellettuale senza le rimanenti virtù, in quanto, limitatamente a questo senso, essa consiste nella presenza di opinioni corrette cui non corrisponde un corretto desiderio; e che è invece possibile possederla a un livello più alto, in cui tutte le virtù sono compresenti e si coimplicano, pur se essa consiste solo in un'opinione corretta e non in un'*episteme* in senso forte.

Il fatto che si includano ἐπιστήμαι tra le conoscenze cui l'anima può opporsi sembrerebbe in contrasto con la tesi sostenuta nel *Protagora*, secondo cui nulla vi può essere di più forte dell'*episteme*, e su cui si fonda

22. Secondo Dönt (1967, p. 17) solo a φρόνησις e νοῦς; l'aggiunta μετ' ἔρωτός τε καὶ ἐπιθυμίας τούτοις ἐπομένης sarebbe connessa solo alla δόξα. Secondo Schöpsdau (1994, p. 410), a φρόνησις, νοῦς e δόξα insieme all'amore e al desiderio che segue a tutti e tre. Cfr. anche Prauscello (2014, p. 79, nn. 65 ss.) per l'interpretazione di *eros* ed *epithymia*.

23. Cfr. Schöpsdau (1994, p. 410).

l'intellettualismo etico in senso forte, con la conseguente unità della virtù. Il plurale ἐπιστήμαι e il contesto del passo, in cui si considerano casi di soggetti dotati di acume logico (λογιστικοί) che posseggono conoscenze tecniche (dunque plurali), inducono però a pensare che qui sia in questione non una conoscenza in senso forte del bene, ma conoscenze di vario genere, *pieces of knowledge*; che ἐπιστήμαι sia cioè usato nel senso corrente, non infrequente in Platone, di conoscenze di qualche livello, ancora ben al di sotto dell'*episteme* filosofica<sup>24</sup>.

La *phronesis* e la *sophia* consistono dunque nell'accordo (συμφωνία, 689d5-6). La *sophia* e il suo opposto, l'ignoranza, sono supreme (μεγίστη, 689a6: l'ignoranza; 689d7: la σοφία) perché investono il grosso dell'anima. La *phronesis* non è dunque unicamente virtù della componente razionale. Si può qui constatare uno sdoppiamento di questa virtù: *phronesis* è condizione sana della parte razionale, retto intendimento su ciò che si deve fare, ma è anche il fatto stesso che essa diriga il resto dell'anima, con cui è in accordo. Ciò è coerente con il paradosso del *Protagora*, dove la *sophia* è inizialmente una delle parti della virtù, mentre in seguito essa è presentata, in quanto *episteme*, come la virtù intera (*infra*). Nel primo senso si tratta di un sapere relativo a un oggetto, nel secondo di un'armonia delle parti. La *phronesis* è, per così dire, una delle parti contraenti e l'armonia complessiva delle parti, tra le quali rientra essa stessa; la *phronesis* è *phronesis* e al tempo stesso la sua egemonia nell'anima. Non può però trattarsi solo di questo, perché l'opinione corretta può avere un ruolo egemone anche se persiste un desiderio che va in senso contrario (in questo caso si tratta di una guida forzata, βία); è il caso, citato nel II libro delle *Leggi* (655d-656b) nell'ambito del tema dell'educazione musicale, di coloro che riconoscono il bello e tuttavia, essendo di indole retta ma di abitudini corrotte, o di abitudini rette ma di cattiva indole, desiderano o si compiacciono nel loro intimo dell'opposto, pur vergognandosene di fronte a persone che ritengono sagge (φρονεῖν, 656a3). C'è dunque una "saggezza del desiderio" che non può consistere semplicemente nella correttezza della parte razionale o nel suo ruolo di guida. Ma da dove proviene il desiderare corretto? Il problema si pone solo sul piano della virtù ordinaria: se infatti è presente l'*episteme* in

24. È superfluo documentare dettagliatamente la presenza in Platone di usi ordinari di ἐπιστήμη. Nelle *Leggi* cfr. comunque 639a-b: il capitano di una nave che possiede la ναυτική ἐπιστήμη ma soffre il mal di mare non sarà valente, e così un generale che possieda la πολεμική ἐπιστήμη ma sia preso dal panico. Cfr. l'uso ordinario di ἐπίσταμαι, 689d3; e ad esempio *Phaedo* 75d4; 75e4; 76c15: conoscenze apprese prima di nascere; *Theaet.* 148d5-7, *passim*, e anche *Meno* 86a; *symp.* 207e-208b.

senso forte, è impossibile, *per definizione*, non desiderare ciò che si ritiene bene. Solo a livello della virtù demotica è possibile che si verifichi quella dissonanza interna in cui consiste la suprema ignoranza. La correttezza del desiderio viene dall'educazione primaria, quella descritta nelle *Leggi*, che è anteriore al *logos* e all'*episteme* e che dunque riguarda una dimensione non ancora epistemica.

In quanto *armonia* interna la *phronesis* richiama la descrizione della *sophrosyne* nella *Repubblica* (430e3 ss.), dove essa è virtù specifica che consiste nel dominio di desideri e piaceri (430e6-7: Κόσμος [...] καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια), ma anche sinfonia e consenso (430e3-4: συμφωνία [...] καὶ ἁρμονία; 431e8; 432a7-9), nonché attribuzione di *opinione* all'analogo della parte desiderativa dell'anima (431d9-e2: la medesima opinione (δόξα) nei governanti e nei governati su chi debba governare).

È dunque possibile e auspicabile dal punto di vista platonico una *phronesis* doxastica di secondo livello, che può assumere un ruolo egemonico. Nelle *Leggi*, in effetti, normalmente *phronesis* e *doxa* sono unite<sup>25</sup>, mentre a 632c4-6 esse sono ben distinte: i guardiani delle leggi procederanno, alcuni con la *phronesis*, altri con l'opinione vera (φύλακας [...] τοὺς μὲν διὰ φρονήσεως, τοὺς δὲ δι' ἀληθοῦς δόξης ἰόντας). È discusso se in questo passo la distinzione sia tra i componenti del consiglio notturno e i soggetti concretamente chiamati a governare, o valga piuttosto, con riferimento a 961d, all'interno del consiglio notturno, tra i più vecchi, analoghi all'anima-mente, e i più giovani, analoghi alla testa-sensi<sup>26</sup>; quel che appare certo è però che per alcuni la virtù consiste nell'*episteme* filosofica, per altri nell'opinione vera (come già del resto nella *Repubblica*). Il fatto che più spesso *phronesis* e *doxa* facciano tutt'uno indica che, pur se a 961d la virtù intellettuale (νοῦς) è intesa in senso forte, deve tuttavia esistere una *phronesis* di secondo livello, che analogamente alla *phronesis* epistemica implica, quando assume il ruolo di guida, tutte le rimanenti virtù; l'opinione vera può di fatto avere, come noto dal *Menone* (98a), gli stessi effetti della scienza. Perché questo possa verificarsi, tuttavia, è necessario che essa sia in armonia con il desiderio; la correttezza del desiderio non dipende però (solo) dal possesso di una *phronesis* doxastica; proprio perché quest'ultima è meramente doxastica, è possibile che insorga un conflitto interno.

25. Cfr. 653a7-9: φρόνησιν δὲ καὶ ἀληθείς δόξας; 688b2-4: *supra*; Schöpsdau (1994, p. 189).

26. Più probabile è la seconda opzione, cfr. *supra*, PAR. 8.2.

In riferimento alle armonie musicali discusse nelle *Leggi* si può pensare che una conoscenza epistemica delle leggi musicali e dei rapporti numerici che presiedono alle armonie porti a riconoscere il bello che è in esse (*supra*, PAR. 2.4); dal piacere che necessariamente ne consegua deriverà anche l'armonia interna all'anima. Chi invece non ha una conoscenza epistemica possiederà semplicemente un'abitudine acquisita o un'opinione (corretta) trasmessa dall'alto e potrà provare piacere per forme sconvenienti, pur vergognandosene in pubblico perché sa che altre sono le forme generalmente ritenute belle e veritiere (656a2-5: ἐναντίον ἄλλων οὓς οἴονται φρονεῖν αἰσχύνονται [...] χαίρουσιν δὲ παρ' αὐτοῖς), cfr. *supra*, PAR. 2.4.

La produzione della *phronesis* intesa come armonia va integrata con altri mezzi: il desiderio va educato indipendentemente, tramite l'istruzione musicale prerazionale e misure economiche di limitazione della ricchezza che hanno ripercussioni sul carattere, impedendo la crescita di uno smisurato desiderio di possesso.

## 10.7

*Sophrosyne*

Il tema dell'unità della virtù torna ancora in primo piano nel III libro all'interno dell'analisi della costituzione e della decadenza della Persia (cfr. in particolare 696b6-697c4), a proposito della corretta assegnazione di onori che il legislatore deve realizzare. Stavolta è la *sophrosyne* a venire alla ribalta, occupando una posizione centrale rispetto a tutte le altre virtù: non si dovranno assegnare onori a chi possiede beni esterni o corporei ma non la virtù, o a chi possiede una virtù priva di temperanza (696b4: ἀρετῆς ἢς ἂν σωφροσύνη ἀπῆ). L'accento posto sulla *sophrosyne* deriva in questo contesto dal fatto che la causa della decadenza persiana sembra essere consistita, in particolare, nella mancanza di questa virtù, intesa come moderazione: i figli di Ciro peccarono di lussuria (τρυφή) e follia dovuta alla dissolutezza (ἀνεπιπληξία, 695b4), e lo stesso accadde con Serse; causa ne furono l'eccessiva ricchezza e la tendenza al soddisfacimento di tutti i desideri, mentre la disciplina persiana dei padri seguita da Ciro era dura e austera, tutto l'opposto dell'intemperanza. Per dimostrare la sua tesi l'Ateniese compie dapprima una mossa del tutto naturale: il coraggio è una parte della virtù, ma nessuno vorrebbe evidentemente avere come vicino qualcuno che fosse molto coraggioso ma intemperante e privo di freni (σφόδρα μὲν ἀνδρείον, μὴ σώφρονα δὲ ἀλλ' ἀκόλαστον, 696b9-10). Il successivo passo è meno perspicuo: ugualmente indesiderabile è un sapiente esperto nel suo

ambito, ma ingiusto (τεχνικὸν μὲν καὶ περὶ ταῦτα σοφόν, ἄδικον δέ, 696c2-3). Qui alcuni interpreti hanno rilevato un'incongruenza: se l'intento è quello di dimostrare che le altre virtù senza *sophrosyne* non sono efficaci, perché l'Ateniense introduce un *technikòs* privo di giustizia, anziché un giusto privo di *sophrosyne* e poi, magari, un *phronimos* ugualmente privo di questa virtù? A ben vedere, però, entrambe le opzioni appena menzionate sono impossibili: si è già visto (idea subito ribadita a 696c5-6 e a 696c8-10, *infra*) come le due virtù, giustizia e sapienza/saggezza non siano separabili dalla *sophrosyne*. A differenza dalla giustizia, che in quanto tale è sempre positiva, e oltre al coraggio, che è virtù ambivalente, solo la *sophia* è ugualmente ancipite, se si considera il suo significato negativo emerso a 689c-d, dove si parla di ignoranti dotati di capacità razionali (λογιστικοί). Va ricordato che, in base all'analisi condotta a 689a-d, all'ignoranza (ἀμαθία) tecnica si contrappone la *sophia* tecnica, potenzialmente negativa, mentre all'ignoranza etica, compatibile con la *sophia* tecnica, si contrappone la *sophia* buona, sempre positiva. Si tratta qui dunque di ribadire che anche l'altra virtù ambivalente, la *sophia*, non è separabile dalla *sophrosyne*; un simile scopo è già stato in parte realizzato proponendo l'idea che l'autentica virtù intellettuale, la *phronesis*, consista in un accordo, una *symphonia* tra le parti ("corde" e "trazioni", σμήρινθοι, 644e2; ἕλιξις, ἀγωγὴ, 644e5; 645a1, secondo l'immagine della marionetta: 644d-645a), ma ora la tesi viene supportata con un altro argomento, di stampo sillogistico, in cui la giustizia figura come termine medio: la *sophia* è inseparabile dalla giustizia<sup>27</sup>; ma la giustizia è inseparabile dalla *sophrosyne* (696c5-6: Ἀλλὰ μὴν τό γε δίκαιον οὐ φύεται χωρὶς τοῦ σωφρονεῖν); dunque anche la *sophia*, definita in precedenza come accordo tra corretti ragionamenti e piaceri-dolori, non sarà separabile dalla *sophrosyne* (696c8-10: Οὐδὲ μὴν ὄν γε σοφὸν ἡμεῖς νυνδὴ προυθέμεθα, τὸν τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας κεκτημένον συμφώνους τοῖς ὀρθοῖς λόγοις καὶ ἐπομέναις).

A questo punto si tratta di vedere quali conseguenze avrebbe il possesso di questa sola virtù e se in tal caso essa debba essere onorata. Qui è degno di nota il fatto che la risposta di Megillo sia interlocutoria: « non so che dire » (696d7: Οὐκ ἔχω ὅπως εἶπω), e che l'Ateniense approvi: una risposta diversa sarebbe stata « stonata » (παρὰ μέλος, 696d9). E ciò, probabilmente, perché negare ogni onore alla *sophrosyne* sarebbe assurdo, vista la sua importanza

27. Altrimenti, sempre nel quadro di una virtù demotica, sarebbe furbizia, πανουργία; cfr. Plato *Menex.* 246e7-247a2: πᾶσά τε ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται; leg. 747c3: πανουργία ἀντὶ σοφίας.

appena dimostrata; ma la *sophrosyne* da sola non merita onori, essendo solo un'appendice (πρόσθημα, 696d11; προσθήκη, 696e4).

Nel IV libro (709d-710c), quando ci si domanda cosa dovrà avere la città affidata al legislatore per essere ben governata, e si risponde che essa dovrà essere retta da un tiranno giovane, di buona memoria, pronto nell'apprendere, coraggioso e magnanimo, viene richiamato proprio il passo appena esaminato, perché oltre alle doti appena citate dovrà essere presente ciò che, come si è detto in precedenza, deve accompagnare (ἔπεσθαι, 709e9) tutte le parti della virtù, cioè la *sophrosyne*. Il passo contribuisce a un chiarimento in quanto qualifica esplicitamente la *sophrosyne* in questione con l'aggettivo «demotica» (δημώδη, 710a5), escludendo in maniera perentoria che essa possa coincidere con quella che qualcuno in modo costrittivo identificherebbe, nobilitandola, con la *phronesis* (710a5-6: οὐχ ἦν τις σεμνύνων ἂν λέγοι, φρόνησιν προσαναγκάζων εἶναι τὸ σωφρονεῖν). Si tratta infatti di quella disposizione connaturata, da subito presente anche in animali e bambini, che non merita considerazione se isolata dagli altri beni. Come in precedenza l'opinione corretta aveva solo l'apparenza di *sophia* se dissonante con il desiderio (cioè se non accompagnata da *sophrosyne*), lo stesso vale per la *sophrosyne* intesa come disposizione naturale priva di *phronesis-doxa*.

Siamo dunque di fronte a quella che si è vista essere una delle possibili declinazioni della virtù non filosofica (in precedenza indicata come B1), la virtù come mera disposizione naturale, che può essere presente nell'uomo da sola. A questo livello non si dà dunque complicazione, né l'Ateniese parla di questa virtù in termini di precondizione di tutte le altre, ma piuttosto come di un'«appendice»: una *sophrosyne* di questo tipo, infatti, deve comunque unirsi, in un modello ideale di virtù (sia pure di secondo grado), a tutte le altre doti. Significativamente, tra le doti del tiranno indicate a 709e e 710c non figurano *phronesis* e giustizia, ma qualità ambivalenti e, tra le rimanenti virtù, solo il coraggio (νέος, σώφρων, εὐμαθής, μνήμων, ἀνδρείος, μεγαλοπρεπής, 710c5-6). Ciò sembrerebbe implicare che anche un'opinione corretta possa supplire a una mancanza di *sophrosyne* naturale. Il fatto che si alluda a una nobilitazione della *sophrosyne*, che avrebbe luogo qualora essa venisse identificata con la *phronesis* (710a5-6, *supra*), indica la possibilità, almeno teorica, di una *sophrosyne* di livello superiore<sup>28</sup>. La condizione di

28. Non parla in senso contrario l'uso del verbo *προσαναγκάζω*, che in Platone ha spesso valenza positiva, nella misura in cui una costrizione di qualche tipo può rendersi necessaria: cfr. ad es. 391d3; 401b2.

accordo sinfonico tra *logos* e desiderio descritta in precedenza, in cui viene fatta consistere la *phronesis*, va in questa direzione.

Se questa spiegazione è corretta, nel precisare la differenza tra questa *sophrosyne* e quella che verrebbe “costretta” entro i limiti della *phronesis*, l’Ateniese non sta escludendo quest’ultima possibilità, né si riferisce a teorizzazioni imprecise di altri, ma richiama il suo stesso modello, in cui si realizza l’unità di *phronesis* e *sophrosyne*. In questo passaggio, però, si tratta piuttosto di ridimensionare la *sophrosyne* come virtù fisica concepita in isolamento, mostrando comunque le possibilità di un suo uso corretto; lo stesso avviene nelle *Leggi* con il coraggio, di cui si parla pressoché sempre in termini di disposizione fisico-naturale, e non, come nella *Repubblica*, di corretta opinione consolidata circa il temibile. Qui, inoltre, l’Ateniese sta delineando l’eventualità di un’azione immediata e incisiva sulla realtà nella prima fase di istituzione della nuova città (del tipo di quella prospettata nella *VII Lettera* con Dionigi), in una situazione perciò diversa da quella tratteggiata nel modello teorico, in cui la *sophrosyne* dei cittadini sarà l’esito della *paideia*, e dunque dovrà andare oltre la temperanza intesa come mera disposizione fisica innata.

## 10.8

Una soluzione possibile: la virtù come *holon*

La tematizzazione esplicita del problema dell’unità della virtù si trova proprio verso la fine del dialogo, a coronamento di un’indagine in cui il concetto di *arete* è stato determinante sin dall’inizio. È essenziale notare il differente orizzonte in cui viene posta la questione. Non si tratta più, in questa parte del dialogo, di analizzare le manifestazioni delle singole virtù, i loro rapporti reciproci e il modo in cui realizzarle nei cittadini della *polis* immaginata, ma piuttosto di delineare in abbozzo la forma di conoscenza di cui maestri, legislatori e guardiani (964b8) dovranno disporre per essere in grado di infondere la virtù nei cittadini. Può apparire alquanto paradossale il fatto che l’ultimo dialogo di Platone si concluda con una sorta di lezione introduttiva ai fondamenti della filosofia platonica, la dottrina delle idee e la dialettica, in cui si accenna a un problema basilare, lasciandolo poi irrisolto; l’Ateniese si limita a istruire la questione, alludendo al metodo corretto da impiegare. Ma ciò non sorprende più di tanto, se si considera da un lato il livello complessivo della trattazione, in cui non trovano posto né la dialettica né la dottrina delle idee, dall’altro le modeste, pressoché inesistenti, conoscenze filosofiche

di Clinia e Megillo<sup>29</sup>. Si allude tuttavia a una soluzione che potrebbe essere trovata solo da chi possiega un'adeguata conoscenza filosofica.

L'Ateniese definisce l'oggetto della ricerca come quell'uno (ἐκεῖνο [...] τὸ ἐν, 963b4) cui bisogna mirare, o quell'uno con cui essi chiamano le quattro virtù, ciascuna delle quali è una (963c6: δῆλον ὡς ἐν ἕκαστον ἀνάγκη φάναι), come se esse fossero, non molte, ma appunto quell'uno, cioè virtù (963d1-2: ὡς ὄντως ὄντα οὐ πολλὰ ἀλλ' ἐν τοῦτο μόνον, ἀρετήν), il nome unico che ad esse è stato dato (963d6: ἤ δὲ ἐν ἀμφοῖν ἐπωνομάσαμεν, ἀρετήν). Perché allora due virtù quali coraggio e saggezza hanno due nomi differenti, se entrambe sono chiamate con l'unico nome di ἀρετή? (963e1-3)

Questa impostazione del problema sembrerebbe, come hanno sostenuto alcuni interpreti, richiamare la tesi "nominalistica" del *Protagora*<sup>30</sup> (329c-d), secondo cui *la* virtù è una, e le singole virtù non sono che suoi differenti nomi. Tuttavia, come mostra lo stesso *Protagora*, questa posizione è incompatibile con l'altra tesi, già ribadita più volte e qui asserita con sicurezza al di là di ogni dubbio, secondo cui le virtù sono *parti* dell'unica *arete*<sup>31</sup>. Come chiarito da studi recenti<sup>32</sup>, le ipotesi avanzate nel *Protagora* circa il rapporto tra *la* virtù e *le* virtù sono tre, e quella nominalistica, che non concepisce "parti" distinte della virtù, ma solo differenti denominazioni, è ben distinta dalle altre due, che ammettono l'esistenza di parti della virtù (intese poi come parti del volto o parti dell'oro).

Può essere in qualche misura significativo che qui Platone eviti il termine "parte": Clinia usa il neutrale τέτταρα (963a5), che potrebbe sottintendere μέρη ma anche indicare il semplice numerale, e l'Ateniese parla di εἶδη, apparentemente più impegnativo (963c5). Considerato che il problema del nome corretto da dare a queste suddivisioni della virtù è formulato consapevolmente (633a8-9: περὶ τῶν τῆς ἄλλης ἀρετῆς εἶτε μερῶν εἶτε ἅπτ' αὐτὰ καλεῖν χρεῶν ἔστι), il fatto che esso venga lasciato in sospenso può riflettere un'incertezza ancora irrisolta, o alludere a una soluzione non ancora messa

29. Cfr. *supra*, *Introduzione* (9.1).

30. Così Schöpsdau (2011, pp. 591-2), per il quale in questo passo la discussione gravita su questa ipotesi.

31. Cfr. 630e1: ἀρετῆς τι μόριον; 631a5: μόριον ἀρετῆς; 696b6: ἀνδρεία που μόριον ἀρετῆς ἐν; 705e3: ἀρετῆς μόριον; 709e9: ἀρετῆς μέρεσι; 791c4: μόριον ἀρετῆς.

32. Che le posizioni distinte nel *Protagora* siano tre, e non due, è una decisiva chiarificazione apparentemente apportata da O'Brien (2003), ma già presente nel commento di Manuwald (1999) (che non figura in O'Brien). Le tre tesi sono: 1. la virtù è una e le sue presunte parti non sono che differenti nomi di un'unica realtà; 2. la virtù è una, ma ha parti: 2a. analoghe alle parti dell'oro; 2b. analoghe alle parti del viso. Cfr. anche Manuwald (2005) e *infra*.

in campo, o anche, semplicemente e in modo conforme a quanto si dice spesso nei dialoghi, significare che non è poi così importante quale nome si usi. Sembra indubbio, comunque, che il modo in cui viene posto il problema escluda la tesi nominalistica dell'unità indifferenziata e implichi piuttosto la sussistenza di una molteplicità di virtù. Lo conferma la successiva allusione alla necessità di articolare il rapporto unità-molteplicità:

ATEN. «In cosa, dunque, siano diverse e due (διαφόρω καὶ δύο), tu l'hai appreso da me con il discorso; in cosa siano invece una e la stessa cosa (ἐν καὶ ταυτόν), dimmelo tu di nuovo in risposta. Considera però che devi anche dire in che modo, pur essendo quattro, sono uno (ὅπη τέτταρα ὄντα ἓν ἔστι), e chiedimi poi nuovamente, una volta che avrai mostrato che sono uno, in che modo sono quattro» (964a1-5).

Date la sua inesperienza e incapacità dialettica, Clinia è incapace sia di domandare che di rispondere, e l'Ateniense è perciò costretto a mettergli in bocca sia le domande che le risposte.

Che non sia in gioco una posizione semplicemente nominalistica è particolarmente evidente dall'irriducibilità delle due virtù trascelte allo scopo, *phronesis* e *andreia*, per stabilire la quale il coraggio viene presentato nella sua veste di virtù fisica e priva di *logos*, palesemente diversa dalla saggezza, che senza il *logos* è impossibile. Sarebbe però sbagliato dedurne che il discorso sull'unità delle virtù riguardi esclusivamente le virtù demotiche nel loro aspetto più primitivo di semplici disposizioni naturali. La mossa dell'Ateniense è retorica, volta a ottenere, se ce ne fosse bisogno, l'assenso incondizionato di Clinia circa l'evidente alterità delle due virtù. Nel corso del dialogo, come si è visto, il coraggio ha conosciuto la sua formulazione più anti-intellettualistica, venendo retrocesso all'ultimo posto, e solo rispetto alla *sophrosyne* se ne è mostrata la possibile coimplicazione. Della *sophrosyne* si è invece mostrata la coimplicazione con la *phronesis* e lo stesso può dirsi per il rapporto *sophrosyne-dikaiosyne* e *phronesis-dikaiosyne*.

A ben vedere, in effetti, l'Ateniense non afferma che le singole virtù *sono* solo nomi, ma semplicemente che le differenti virtù *hanno* differenti nomi, e tuttavia al contempo sono chiamate con l'unico nome di *arete*, secondo uno schema consueto nelle esposizioni canoniche della dottrina delle idee. Non si tratta dunque, nonostante le apparenze, della tesi nominalistica del *Protagora*<sup>33</sup>.

33. Le esposizioni canoniche della dottrina non implicano evidentemente che le entità riconducibili a un'idea, ognuna delle quali ha un proprio nome, ma che ricevono poi tutte il nome unico dell'idea corrispondente, siano solo nomi: *resp.* 596a6-7: εἶδος γὰρ ποῦ

Il modulo canonico è richiamato poco più avanti quando, facendo uso della consueta terminologia della dottrina delle idee, l'indagine e la visione più esatta (*ἀκριβεστέρα σκέψις θέα*, 965c1) vengono fatte consistere nel guardare a un'unica forma/idea, a partire da realtà molte e dissimili, e viene indicato come compito dei guardiani della divina costituzione quello di vedere con esattezza quell'uno che è giustamente chiamato con l'unico nome di *ἀρετή* ed è presente nelle quattro virtù canoniche. Qui l'Ateniense presenta una triplice disgiunzione circa la questione del modo corretto in cui si deve pensare quell'uno che è la virtù diffusa attraverso le quattro virtù principali: se come uno, o come intero, o entrambe le cose (965d6: *εἴτε ὡς ἓν εἴτε ὡς ὅλον εἴτε ἀμφότερα*). A queste tre opzioni sembrano corrispondere puntualmente le tre posizioni sulla virtù distinte nel *Protagora*, e la forma in cui Platone concepisce questa unità si può riassumere nella terza opzione, quella di «uno-intero» (*hen-holon*), inteso come totalità organica composta di parti diverse tra loro, non dotate di esistenza autonoma, ma concepibili solo in riferimento all'intero unitario di cui sono parti<sup>34</sup>; idea, questa, riassunta nell'immagine delle parti del volto che compare nel *Protagora* (329d4 ss.), che presumibilmente è dunque, tra le tre opzioni presentate in quel dialogo circa il modo in cui può essere concepito il rapporto tra la virtù generale e le singole virtù, l'analogia cui va la preferenza di Platone. Essa permette infatti di conciliare nel modo migliore unità e molteplicità, identità nella diversità, nonché coimplicazione reciproca delle singole virtù.

L'Ateniense allude dunque alla soluzione possibile del problema, che è probabilmente da individuarsi nell'opzione *ἀμφότερα*, cioè *ἓν-ὅλον*, se si immagina che l'*ἓν* possa corrispondere a un'unità indifferenziata, l'*ὅλον* a una totalità ancora concepibile come somma di parti non unitaria, l'*ἓν-ὅλον*, invece, a una *totalità organica* formata da parti distinte, tutte però coimplicanti e definibili in riferimento a qualcosa di unico, quale deve essere, secondo l'analogia delle parti del volto nel *Protagora*, la virtù compiuta. Solo grazie a questa visione, si dice, si potrebbe realizzare l'auspicata conoscenza del fine nei custodi della città, i quali dovrebbero essere in grado di sapere in che modo il bello e il buono siano al tempo stesso una molteplicità e un'unità, e di renderne ragione:

τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταῦτόν ὄνομα ἐπιφέρομεν. Cfr. *Plato pol.* 288c; *soph.* 251a5-6.

34. In proposito rimando a Centrone (2004). Analoga, pur nella differente posizione complessiva dell'autrice, la distinzione di *ἓν, ὅλον, ζῶον* messa in evidenza da Bartels (2017, pp. 65-8).

ATEN. «E che? Penseremo questa stessa cosa a proposito del bello e del buono (καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ)? Che cioè solo questo deve essere conosciuto dai nostri guardiani, che ciascuno di essi è molteplice, o anche in che modo e in che cosa è uno (ὅπως ἔν τε καὶ ὅπη)?»

CLIN. «Sembra pressoché necessario che debbano pensare in che modo è uno» (966a5-9).

L'Ateniese chiarisce però senza mezzi termini che al momento ci si deve limitare a concordare sulla necessità di una simile conoscenza, rinunciando a determinarla ulteriormente; si conviene sul "che", lasciando perdere il "come". All'altezza del compito sarà solo chi possiede adeguata conoscenza di tutto ciò che ha sia un nome che una definizione (964a5-7: τὸν εἰδῶτα ἱκανῶς περὶ ὠντινωνοῦν οἷς ἔστιν μὲν ὄνομα, ἔστιν δὲ αὖ καὶ λόγος), i veri guardiani che conoscono adeguatamente la virtù (ἀρετῆς πέρι γιγνώσκοντες ἱκανῶς, 964c7) e la verità sulle leggi (δεῖ τοὺς ὄντως φύλακας ἐσομένους τῶν νόμων ὄντως εἰδέναι τὰ περὶ τὴν ἀλήθειαν αὐτῶν, 966b5-6).

Alla coimplicazione propria dell'*hen-holon* punta ancora una volta la notazione relativa all'egemonia del *nous*:

CLIN. «L'intelligenza, guida (ἡγεμόνα) di tutte queste, alla quale tutte le altre cose e le tre fra queste devono mirare» (963a8-9).

Notazione già formulata, come abbiamo visto, nel I e nel III libro e ora ripetuta con minime variazioni: la *phronesis*, o *nous*, è una delle virtù e al tempo stesso la virtù nella sua totalità. Ancora una volta è ineludibile un confronto con il *Protagora*, in particolare con il paradosso per cui la σοφία figura inizialmente, nella discussione tra Socrate e Protagora, tra le parti della virtù, mentre in seguito essa rappresenta, nella veste dell'ἐπιστήμη (361b5-7), l'intero (ὅλον) della virtù (361b5: νῦν δὲ εἰ φανήσεται ἐπιστήμη ὅλον, ὡς σὺ σπεύδεις, ὦ Σώκρατες, θαυμάσιον ἔσται μὴ διδακτὸν ὄν). Paradosso che si ritrova, sul piano analogico, nell'immagine delle parti del volto, in cui la vista è uno dei sensi ma al contempo può indicare, per via di sineddoche, l'intero volto (πρόσωπον, ὄψι; ital. «viso», tedesco «Gesicht»).

Le *Leggi* indicano dunque, dall'inizio alla fine (nel I e nel XII libro), che laddove la virtù intellettuale, comunque denominata (*phronesis*, *nous*, *sophia*), assuma il ruolo di guida si realizza la coimplicazione delle virtù. Poiché, come si è visto, una condizione sana della componente razionale dell'uomo può assumere sia forma epistemica che doxastica, è pensabile una coimplicazione di secondo livello tra le virtù che non avviene di necessità, ma rimane possibile, sino a realizzare un'emulazione di quella compre-

senza sinfonica che è tipica della virtù filosofica. Nell'oscillazione su quale sia la virtù principe – ora la *phronesis*, ora la giustizia, non la temperanza (che ha comunque almeno in una occasione un ruolo piuttosto rilevante), mai il coraggio – si mostra come, in una coimplicazione di secondo livello, l'intreccio delle virtù risulti alquanto complicato, e conferma la possibilità di una loro classifica. Nei concreti comportamenti umani l'*episteme* è un ideale, nella maggior parte dei casi irraggiungibile, e perlopiù si tratterà di vedere come realizzare il complicato amalgama delle virtù doxastiche; il massimo cui si può ragionevolmente aspirare per la maggior parte dei cittadini (e forse anche per gran parte di quelli chiamati a governare) è una corretta opinione resa possibile e consolidata dalla *paideia*. Ciò configura una virtù pur sempre demotica, ma superiore ad altre forme di virtù popolare, in quanto analoga per molti tratti alla virtù filosofica, nella quale le virtù sono, idealmente, tutte compresenti. Nelle *Leggi*, però, come si è visto, il tema dell'implicarsi reciproco delle virtù viene spesso alla ribalta anche a livelli ancora inferiori, quali quello della semplice virtù fisica e quello della virtù servile, compresente con il suo opposto, in cui le differenti virtù non si coimplicano o possono farlo solo parzialmente. Anche sul tema della virtù nelle *Leggi* Platone si misura più direttamente con la realtà concreta senza rinunciare a una prospettiva ideale, che continua a costituire il modello di riferimento.

## Realizzabilità della seconda *polis*?

La questione della realizzabilità nella realtà storica – l’aggiunta “della Grecia dell’epoca” non è irrilevante –, agli occhi di Platone, del progetto sviluppato nelle *Leggi* è stata molto discussa dalla critica<sup>1</sup>, ed è inevitabilmente legata all’individuazione delle finalità del dialogo.

Il problema, assai controverso a proposito della *Repubblica*, si pone, *mutatis mutandis*, anche per le *Leggi*, data la loro maggiore aderenza alla realtà concreta; il gran numero di leggi dettagliate, che proprio per la loro concretezza sembrano pensate per essere rese operative, ha rinforzato in molti casi la convinzione che il progetto sia stato elaborato per essere effettivamente tradotto in atto. Quest’idea è supportata dalle possibili somiglianze con istituti storicamente esistenti in precedenza (in particolare ad Atene), o realizzati successivamente altrove, per i quali si è ipotizzata talvolta una connessione con l’azione dei diretti discepoli di Platone o con personalità a qualche titolo legate all’Accademia. Quest’ultima è però un’ipotesi destinata a rimanere assai dubbia<sup>2</sup>.

Sul piano metodologico è necessario, nella formulazione del problema, distinguere tra: *a*) la *convinzione* di Platone che il progetto fosse realizzabile; *b*) la *probabilità* che un progetto del genere potesse tradursi in atto nella situazione storica dell’epoca. Che questa seconda eventualità sia ritenuta oggettivamente impossibile dall’interprete contemporaneo che considera

1. Mi limito qui a ricordare Veyne (1982), secondo il quale il progetto delle *Leggi* rappresenta una sistematizzazione e una razionalizzazione della legislazione e della realtà politica esistente; una politicizzazione dell’ideologia greca della *scholè*, con al centro l’idea del cittadino militante. *Contra* cfr. Trampedach (1994, pp. 232-54): proprio la sistematizzazione di una realtà di per sé asistemica, che sfugge a ogni tentativo in tal senso, mostra che il programma non è realistico; le *Leggi* rimangono una finzione letteraria. Sul senso della nozione di “possibilità” del progetto a confronto con quello della *Repubblica* e sulla complementarità dei due progetti cfr. in particolare Laks (1990).

2. Cfr. *supra*, *Introduzione* (11).

la realtà della Grecia dell'epoca non significa necessariamente che anche Platone la ritenesse tale. Ma soprattutto è necessario considerare cosa possa significare "realizzabilità" per Platone, il cui orizzonte, anche su un piano concreto, non è solo quello della realtà immediata, ma è di più ampia portata temporale. Per l'uomo contemporaneo è difficile immaginare che un progetto politico possa essere concepito anche per un futuro non immediato, ma una prospettiva del genere non è pacificamente estensibile a Platone, il cui orizzonte rimane quello della *polis*, ancora ignaro dei profondi rivolgimenti politici che investiranno il mondo greco di lì a poco.

## II.1

Prima, seconda e terza *polis*

Nelle *Leggi* è visibile un atteggiamento di fondo tendenzialmente realistico, esplicitamente teorizzato a più riprese. Nella stesura del suo progetto Platone inframmezza spesso riflessioni conseguenti a potenziali obiezioni scettiche circa la praticabilità di quanto viene proposto. Il passo più significativo a questo proposito si trova nel v libro, quando l'Ateniese afferma che la città da fondare sarà di secondo grado rispetto a ciò che è meglio (δευτέρως πρὸς τὸ βέλτιστον, 739a4-5), alludendo anche a una "terza" *polis* (739a9). Si deve dunque esporre la città che è prima per virtù, poi la seconda; ma poi, sorprendentemente, l'Ateniese ne indica anche una terza:

«Perciò non è necessario ricercare in altro modo un modello di costituzione, ma attenendoci a questa bisogna indagare quella che è quanto più possibile tale. Quella, invece, che abbiamo intrapreso (ἐπιτεχειρήκαμεν) sarebbe, qualora venisse in essere, in qualche modo la più prossima all'immortalità e quella che è "una" in second'ordine (ἢ μία δευτέρως). Dopodiché porteremo a compimento (διαπερανούμεθα) la terza, qualora dio lo voglia. Ora, invece, quale diciamo che è questa (ταύτην) e come verrebbe a essere tale?» (739e1-7).

La prima città è quella in cui si realizza l'antico detto, spesso associato al pitagorismo, «comuni sono le cose degli amici»; comunione (non sempre, nella tradizione, riferibile alle proprietà) che viene precisata nel senso di donne, figli e ricchezze, ma che si estende al sentire comune (lodi e biasimi, piacere e dolore). Questo ideale comunitario è il modello costituzionale (παράδειγμα πολιτείας, 739e1) cui attenersi, oltre al quale non se ne devono cercare altri, quello che realizza al meglio l'unità della città (μίαν ὅτι μάλιστα πόλιν, 739d3-4). Esso è però, al contempo, al di là delle possibilità degli uo-

mini attuali e della loro educazione (740e), ed è realizzabile solo da dèi o figli di dèi (739d6). Il riferimento al progetto della *Repubblica* o, se proprio si vuole, al modello cui la stessa *Repubblica* è ispirata<sup>3</sup> appare inequivocabile.

La rinuncia, nel contesto del momento, alla *polis* ideale è qualificata come inusuale e tale da stupire l'ascoltatore; la soluzione di ripiego potrebbe non essere accettata da qualcuno «non abituato a un legislatore che non tiranneggi» (739a5-6). Ciò implica che qualcuno si aspetterebbe che certe misure possano essere introdotte in modo coercitivo, ma non essendo ciò possibile, si deve ricorrere a una soluzione di ripiego, analoga allo spostamento delle pedine dalla linea sacra nel gioco della *petteia*; a una mossa, cioè, che si compie in situazione di estrema necessità, quando si è costretti a rinunciare a una posizione ideale. Tutto questo indica che Platone si sta rivolgendo a destinatari cui la *Repubblica* era già nota, consapevoli dunque di ciò che in quel dialogo era stato reso chiaro, cioè che la proprietà privata costituisce una minaccia per l'unità della *polis*. Solo di costoro si potrebbe dire che si meravigliano di questo ripiego<sup>4</sup>.

La costituzione di cui si è intrapresa la descrizione è dunque quella della seconda città, che deve attenersi quanto più possibile al modello della prima. Essa è la più prossima all'immortalità e quella che realizza l'unità in secondo ordine (ἡ μίαι δευτέρως, 739e4). È generalmente condiviso che si tratti della *polis* descritta nelle *Leggi*.

La prima misura indicata all'inizio di questa descrizione (739e8) è la distribuzione di terre e case, mentre si esclude, in quanto è ritenuto un compito troppo grande, la coltivazione in comune, benché ognuno debba considerare la terra avuta in sorte come proprietà dell'intera città. Le *Leggi* sanciscono dunque, con limitazioni che cercano di restare quanto più possibile aderenti all'ideale comunistico, il diritto di proprietà, e questa rimane una delle differenze fondamentali rispetto alla *Repubblica*.

L'identificazione della "terza" città è una tra le questioni più controverse. Sembra inevitabile pensare a una realizzazione che rimane inferiore

3. In questo senso si è sostenuto, secondo differenti prospettive (Laks, 2000, pp. 271-4; Bobonich, 2002, pp. 11-2; Bartels, 2017, p. 21 e n. 39), che il modello delle *Leggi* non sarebbe quello della *Repubblica*, ma un modello interno al dialogo stesso, perché vi si immagina l'estensione della comunione di donne, figli e beni all'intera *polis* (κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν, 739c1-2; si ignora però in questo caso l'aggiunta ὅτι μάλιστα; cfr. anche Miller, 2013, p. 28, n. 11). Ma tutti i dettagli hanno precisi paralleli nella *Repubblica* (cfr. in particolare *resp.* 462a-e e *leg.* 739c-d sull'ideale di un sentire comunitario), e la sostanza non muta. È forse sufficiente modificare la formulazione nel senso che anche i contenuti della *Repubblica* sono inferiori al modello ideale.

4. Morrow (1960b, p. 104, n. 23); Schöpsdau (1991, pp. 137-8).

anche alla seconda. Un problema di fondo è se intendere la futura realizzazione di cui si parla (*διαπερανούμεθα*, 739e5) in senso concreto o sul piano della descrizione letteraria. Nel primo caso la terza *polis* potrebbe consistere nella futura implementazione del modello a Creta (o altrove), cioè alla città che potrà essere concretamente realizzata, destinata comunque a restare inferiore al modello delle stesse *Leggi*<sup>5</sup>; il dialogo si conclude in effetti alludendo alla fondazione della città dei Magneti, che deve ancora essere portata a termine. Nel secondo caso, si può pensare a un progetto promesso ma non portato a compimento (come il presunto dialogo *\*Filosofo* che avrebbe dovuto fare seguito al *Sofista*), o identificare la terza con quella descritta nelle stesse *Leggi*<sup>6</sup>. Ma è forse possibile una soluzione ancora diversa.

A questo scopo si può tentare un bilancio circa l'identificazione delle tre città. Va subito precisato che non vi sono tre paradigmi, ma solo uno. L'Ateniese afferma che «non bisogna osservare altrove un modello di costituzione» (739e), ma, attenendosi a quello, cercare la costituzione che più vi si avvicini; a variare sono le modalità per approssimarsi il più possibile all'unico modello, quello basato sull'unità della *polis*, per realizzare la

5. Così con decisione Friedländer (2004, p. 1432, n. 12) in polemica con England, Gomperz, Müller; vedi Laks (2000, p. 274); Schöpsdau (2003, pp. 311-2): cfr. però *infra*. In realtà England (1921, I, p. 517), riducendo la portata del *διαπεραίνειν*, che non necessariamente implicherebbe una descrizione completa, identificava la terza con *specimina* della legislazione che verranno proposti in condizioni ancora più lontane dal modello di quelle che caratterizzano la seconda. Secondo Dusanic (1990, pp. 238 e n. 25; 381; 2002, p. 342) la prima *polis* sarebbe quella della *Repubblica*, la seconda la città cretese perfetta (Magnesia), la terza quella concretamente praticabile in Attica. Dusanic rimanda in proposito a Schöpsdau (1991); Laks (2001), nei quali non si trova però l'idea che Platone pensi a una concreta realizzazione in Attica.

6. Così Rashed (2018), in un recente e stimolante contributo che si distingue nettamente da tutte le proposte precedenti, identificando la seconda, in un interessante parallelo con il *Timeo*, con il dominio dei *mathemata* intermedi, e con ciò limitandone la descrizione allo schizzo delineato sino a 739e1; e la terza con quella che verrà descritta nel seguito delle *Leggi*. Rispetto a questa proposta, che meriterebbe una discussione più ampia, va notato che: *a*) secondo Rashed l'impiego del perfetto *ἐπιτελερήκαμεν* implica che la descrizione della seconda *polis* sia già conclusa («l'Athénien considère que le traitement de la seconde cité est déjà derrière nous»). Ma la compiutezza dell'azione si riferisce, secondo il significato prevalente del verbo, solo al fatto di avere già *intrapreso* la descrizione, la cui conclusione è dunque ancora di là da venire; *b*) in tal modo risulterebbe inguaribilmente scarna la descrizione della seconda *polis*; ma ancor più significativo è che *c*) la *polis* descritta sino a quel momento contiene, accanto all'importante indicazione del numero 5.040, elementi materiali e sensibili e difficilmente può essere considerata un modello di natura «purement mathématique».

quale uno degli strumenti fondamentali sarebbe la comunione dei beni<sup>7</sup>. Il modello che rappresenta il più grande principio di salvezza per la città e il suo basamento, il suo sostegno (ἔρμα πύλωος, 737a7) consiste, come nella *Repubblica*, nel disinteresse per le ricchezze unito a giustizia, e la soluzione comunistica della *Repubblica* è quella che meglio può realizzarlo, dunque la “prima” città. Una tale città-costituzione non appare possibile al momento, non tanto perché sia impossibile istituirla – ciò non solo non è teoricamente impensabile, ma è apparentemente previsto, nel caso di una gestione tirannica, se è vero che la soluzione di ripiego appare non accettabile a chi consideri il legislatore un tiranno (cfr. 739a5-6) –, ma probabilmente perché non si potrebbe conservare a lungo. La descrizione intrapresa a partire da 739e8 si differenzia espressamente dalla prima forma, quella strettamente comunistica, ritenuta al di là delle possibilità del momento e dell’attuale livello educativo dei cittadini. Nella seconda forma descritta la novità è rappresentata dal fatto che i cittadini non coltivano la terra in comune. Di fatto l’assegnatario amministra la terra come un proprietario, tantoché è previsto che lasci al figlio il lotto in eredità; ma questa concessione al privato è mitigata dal fatto che la terra va comunque considerata possesso di tutta la città. Deve dunque essere questa la forma che realizza un’unità di secondo livello. Ciò induce a ribadire che τὰ τήν (739e6) deve riferirsi alla “seconda” polis<sup>8</sup>.

Distinguendo le tre *politeiai* (739a6-b7), l’Ateniense afferma che Clinia o qualcun altro in seguito dovrà operare una scelta (ἀρεσις) tra le tre. Ciò implica che anche la prima potrebbe essere oggetto di scelta, e dunque non si tratta del paradigma ideale – non si può “scegliere” un’idea platonica – ma piuttosto della forma costituzionale che ha le maggiori possibilità di approssimarvisi<sup>9</sup>. In questo senso sussiste continuità nel rapporto che intercorre fra le tre città; non due modelli (la prima e la seconda) e una realizzazione concreta (la terza), ma tre forme gradualmente di approssimazione a un unico modello. Ciò rende inoltre difficile sostenere che sia in questione

7. In questo senso non risulta causidica la precisazione che il modello descritto è il medesimo cui si ispira la *Repubblica*, più che la *Repubblica* stessa (*supra*, n. 3). Sarebbe poi forse opportuno rinunciare a parlare di “pragmatismo” in Platone, almeno in una determinata accezione, perché l’indiscutibile maggiore concretezza non comporta un abbandono dell’ideale, che rimane il medesimo, ma solo una considerazione realistica degli strumenti a disposizione nelle situazioni del momento per approssimarvisi il più possibile.

8. Rashed (2018, pp. 123 ss.) argomenta invece che si riferisca alla terza. Dal punto di vista sintattico-grammaticale la questione è indecidibile. Sarebbe in ogni caso corretto, nella traduzione, non sciogliere l’ambiguità in favore della seconda, come invece è avvenuto in molti casi.

9. Come giustamente notato da Rashed (2018, p. 120).

come terza quella che verrà concretamente realizzata in futuro, perché la terza *polis* è una delle tre possibili tra cui il responsabile della fondazione dovrà scegliere; l'Ateniense promette in effetti di *parlare* (εἰπεῖν, 739a7; 739b2) di tutte e tre le città.

Poco dopo, sempre nel v libro (745e7-746d2), si riflette sul fatto che potrebbero non verificarsi mai le condizioni opportune per la realizzazione di ciò che è stato descritto, soprattutto in relazione alle proibizioni riguardanti la ricchezza e altre limitazioni, che i cittadini presumibilmente non accetteranno con facilità. Pur ammettendo la proprietà privata, il secondo tipo esclude il possesso di beni lussuosi quali l'oro e simili, limita il numero dei figli, e si tratta di misure imposte dall'alto. Qui viene fatto intervenire come interlocutore fittizio il legislatore, a ribadire la convinzione che in ogni progetto sia necessario mostrare un modello (παράδειγμα, 746b7) che presenti ciò che è più bello e più vero; qualora però risulti impossibile realizzarlo compiutamente, si devono lasciare da parte gli aspetti che risultano irrealizzabili o troppo difficili (πρόσαντες, 746c5) e fare ciò che appare più prossimo per natura a ciò che conviene, distinguendo ciò che è troppo arduo da ciò che può effettivamente giovare. La precisazione interviene rispetto al progetto specifico delle *Leggi*, cioè la seconda *polis*, e ciò indica la consapevolezza da parte di Platone che anche il parziale ripiego costituito dal dialogo contiene elementi di difficile realizzazione.

Questa difficoltà di realizzazione dello stesso progetto delle *Leggi* trova più volte espressione in vari modi, in particolare nelle figure del gioco, del sogno, del mito. Il progetto è talvolta definito un "sogno" nel discorso (969b6), un saggio gioco (παιδιά, 685a7) delle leggi adatto agli anziani (*infra*). È un progetto realizzato nel discorso, non necessariamente nei fatti, secondo la contrapposizione *logos-ergon* (736b5). O anche, un μῦθος (712a4), una μυθολογία (752a1), nozione che indica in genere in Platone una narrazione fittizia, costruita, in opposizione alla realtà storico-fattuale.

Di fatto non si trova nel dialogo una descrizione della terza *polis*, almeno se la si intende come una esposizione indipendente e dettagliata. Si allude però più volte a soluzioni di ripiego rispetto alle norme presentate; soluzioni che possono essere considerate *specimina* di una "terza" *polis*, una realizzazione inferiore alla seconda, che avrebbe possibilità ancora maggiori di attuazione. In questo caso seconda e terza *polis* risultano mescolate in un'unica descrizione, che tuttavia ha per oggetto prevalente la seconda.

In alcuni casi, sul piano applicativo, si contempla la possibilità che una norma difficilmente attuabile venga mitigata con una che si dice in possesso di una «correttezza di secondo grado» (ὀρθότητα δευτέραν, 841b6), come

avviene nel caso delle leggi che regolano i comportamenti sessuali (*supra*, PAR. 4.5); o che la normativa si adatti a condizioni non ideali, come nel caso della distribuzione delle cariche, che non potrà non tenere conto della ricchezza pregressa dei cittadini (744b-c). A fronte della consaputa difficoltà di realizzare cambiamenti radicali, si considera la possibilità di misure caute e graduali, attuabili in un tempo lungo, ma pur sempre, evidentemente, realizzabili, come nel caso della redistribuzione delle terre (736d-e).

## 11.2

### In favore della realizzabilità

Come già nella *Repubblica* (ad es. 456c; 499c-d; 502c), la possibilità di una realizzazione effettiva di determinate norme che appaiono assurde o impossibili si fonda sulla loro conformità alla natura, o sulla constatazione che qualcosa del genere si è già realizzato nella storia, e che certi usi e costumi sono di fatto vigenti altrove.

L'immutabilità delle leggi sull'educazione musicale vige di fatto in Egitto (656c-657a). Che i giovani sposi prendano i loro pasti nei sissizi era inizialmente ritenuto fuori dell'ordinario, ma poi la pratica fu istituita a Sparta, quando ci si rese conto della sua utilità (780a-c). La possibilità dell'educazione all'ambidestritismo, contraria alle pratiche consuete, è dimostrata dal costume degli Sciti (795a). La possibilità di estendere alle donne l'equitazione e la ginnastica è provata dall'esistenza delle Amazzoni (804d-805b).

Platone considera dunque certe opzioni come difficilmente realizzabili nelle circostanze del momento, ma non in linea di principio. In favore della realizzabilità parla anche il fatto che le *Leggi* si muovono tra due prospettive, spesso conviventi nel giro di poche pagine: l'istituzione di una città *ex novo* e l'azione che deve svolgersi su una realtà già esistente. Nella finzione drammatica, il progetto costituzionale e legislativo è posto al servizio della deduzione della colonia cretese, e dall'inizio del IV libro si ragiona in base a questa ipotesi, in vista della fondazione della città dei Magnetici; ciò si adatta al progetto della seconda città, che è comunque un progetto ideale; partendo da zero si possono prevedere le condizioni più favorevoli.

Poco dopo, però, l'immaginario legislatore, interrogato su cosa dovrebbe avere la città per essere ben governata, introduce la figura del tiranno "moderato". Nel relativo *excursus* (708e-712b) si considerano le condizioni nelle quali un legislatore potrebbe realizzare la sua opera in modo tale da

poter ritenere quest'ultima un prodotto dell'arte (τέχνη, 709c1) di un mortale – sia pure in subordine rispetto all'azione della divinità e della *tyche* – e non il frutto di eventi accidentali concomitanti in balia del caso. L'ideale sarebbe insomma che la competenza del legislatore potesse, senza bisogno d'altro, governare il caso. La situazione ottimale, in vista di questo scopo, sarebbe che gli venisse affidata una città retta da un tiranno «giovane, dalla buona memoria, capace di apprendere con facilità, coraggioso e magnanimo per natura» (709e6-8) e dotato di *sophrosyne*, non di quella che coincide con la saggezza (*phronesis*), ma di quella “popolare”, intesa cioè come disposizione naturale, attitudine al controllo dei piaceri. Questo sarebbe il modo migliore e più rapido (ma soprattutto: conforme a natura, κατὰ φύσιν, 710c3-4) per dare vita a una costituzione che renda la città sommanente felice, sempre che la fortuna assista; in questo caso la qualifica di fortunato (εὐτυχής, 710c7) è – significativamente – riferita al tiranno che avrà la buona sorte di incontrare un degno legislatore. Questa modalità si lascia preferire perché il potere concentrato nelle mani di un singolo è fortissimo e dunque più efficace; più numerosi sono quelli che governano, tanto maggiori le difficoltà.

Si sta dunque ragionando, più concretamente, in base all'ipotesi di *trasformazione* di una realtà politica già esistente, prospettiva diversa da quella che guida la realizzazione di un progetto radicalmente nuovo; solo più avanti (712b1) la nuova città torna al centro dell'attenzione. La collocazione di queste riflessioni in un *excursus* mostra di per sé che Platone tiene distinti i due piani, quello della descrizione mitico-letteraria e quello della considerazione della realtà effettiva<sup>10</sup>.

La trasformazione dichiarata possibile precisa in senso ancora più realistico l'alternativa che era stata posta nella *Repubblica*, dove si era sostenuto che l'ideale dei filosofi al governo potrebbe realizzarsi o mediante una loro ascesa al potere o grazie a una trasformazione in senso filosofico dei governanti di fatto, basata sull'educazione. La prima opzione doveva in effetti apparire irrealizzabile a Platone, in quanto implicava una partecipazione del filosofo, di per sé inadatto a un tal genere di cose, alla lotta politica sul terreno di quest'ultima; una contaminazione con la *Realpolitik* impensabile per chi, secondo la celebre immagine del muretto (*resp.* 496c-e), nella situazione delle città dell'epoca, paragonabile al caos di una nave senza timoniere, non può che tenersi lontano dagli avvenimenti, evitando di

10. Cfr. 746c: chi propone il modello deve permettere al legislatore di portare a termine il progetto, salvo poi considerare insieme a lui cosa risulta troppo arduo da realizzare.

commettere ingiustizia. La seconda è l'opzione che in teoria ha più possibilità di realizzarsi, sicuramente non ad Atene – non è un caso che nelle *Leggi* l'Ateniense operi lontano dalla sua città –, ed è questa che Platone doveva avere in mente<sup>11</sup>, come forse mostra l'esperienza siciliana. Ma anche questa opzione va precisata. Platone non sembra contemplare seriamente nelle *Leggi* l'ipotesi che i governanti divengano filosofi, anch'essa piuttosto improbabile. Nella digressione l'Ateniense dichiara non impossibile, né difficile, né troppo faticoso per un tiranno mutare i costumi di una città, e neppure è un'operazione che richieda troppo tempo. Ciò che è difficile a realizzarsi, e che si è realizzato raramente in un arco di tempo molto lungo, è che un amore divino per la filosofia insorga *sua sponte* in chi è al potere:

ATEN. «Questo è difficile che si realizzi [...] Che un amore divino per le occupazioni temperanti e giuste si ingeneri in grandi potenze, che governino in forme monarchiche o che si distinguano per superiori ricchezze o per nobiltà di stirpe» (711d1-2; 711d6-e1).

Quando il potere si trova a coincidere nella stessa persona con intelligenza e saggezza, allora si realizzano la migliore costituzione e leggi eccellenti, ma non è una situazione che si verifichi al presente. Sembra insomma trattarsi, più che della trasformazione del tiranno in filosofo, di una sua generica disponibilità a recepire una costituzione filosofica, cosa che presuppone buone doti naturali, ma niente di più. Al tiranno non si attribuisce infatti la *phronesis*, ma solo una saggia disposizione naturale, una facilità di apprendimento che non comporta la sua trasformazione in un filosofo a tutti gli effetti. L'eventualità prospettata appare la più realistica nella situazione storica dell'epoca.

È visibile in tutto questo l'intenzione di Platone di misurarsi con la realtà concreta, prendendo in considerazione difficoltà reali che si presenteranno nel tentativo di attuare un progetto politico. Le misure previste per il periodo di transizione dal vecchio al nuovo sono in generale di difficile attuazione, sia che si ipotizzi una fondazione *ex novo*, sia che si trasformi una realtà esistente. All'inizio del VI libro, al momento dell'istituzione delle magistrature (751a-e) si sostiene la necessità che non solo gli stessi magistrati, ma anche coloro che li eleggono siano stati ben educati, secondo costumi conformi a buone leggi. Ciò presupporrebbe già l'esistenza di una buona città. Ma come può tutto questo essere realizzato da persone

11. Su questo punto sono condivisibili le considerazioni di Trampedach (1994, pp. 210 ss.; 263).

necessariamente ineducate (*ἀπαιδευτοί*, 751d4) e che non si conoscono tra loro? Quest'ultimo dubbio dell'Ateniense si adatta soprattutto all'ipotesi di nuova fondazione, ma la difficoltà di fondo è costituita dalla mancanza di educazione, che si presenterebbe anche nel caso in cui si agisse su una città già esistente. Si ragiona di fatto in relazione alla nuova colonia cretese, come indica l'esplicita menzione dei Cnossi (752d), ma la difficoltà non si lascia facilmente rimuovere in nessuno dei due casi, tanto che l'Ateniense inizialmente non sembra avere di meglio in quel frangente che richiamare il detto «la gara non ammette scuse» (non è cioè possibile, a quel punto, tirarsi indietro) e rimarcare il carattere di *μυθολογία* (752a1) del progetto. La soluzione auspicabile è che all'inizio si possa convivere in qualche misura con una situazione in cui i cittadini non accetteranno volentieri le nuove leggi, sperando che in una prima fase le successive generazioni cresciute nel nuovo sistema legislativo possano col tempo avvertirlo come familiare, e scegliere poi convenientemente i governanti (752b-c). Si tratta ancora una volta di una considerazione che indica come Platone ragioni in base all'effettiva realizzabilità del progetto, o almeno di una sua gran parte.

## 11.3

## Dubbi sulla realizzabilità

Fatte queste considerazioni in favore della convinzione che il progetto potesse essere, agli occhi di Platone, realizzato in larga misura, si deve però considerare anche l'altra faccia della medaglia. Da un lato si tratta di valutare gli aspetti per cui il progetto sembra risultare oggettivamente irrealizzabile nella Grecia dell'epoca, chiedendosi se è pensabile che Platone possa averli ignorati. Dall'altro si deve considerare che Platone è prima di tutto un filosofo, non un politico o un legislatore, e che anche la sua opera legislativa va inquadrata in questo sfondo. Si è già notato come anche alcuni tratti della seconda *polis* siano più vicini all'ideale che non alla realtà<sup>12</sup>. L'inferiorità, o meglio l'irriducibile alterità, del reale rispetto all'ideale, anche nella sua massima realizzazione possibile, rimane un tratto costitutivo della riflessione platonica.

Quanto al primo aspetto, si deve sottolineare che il progetto delle *Leggi* è radicato in profondità in una nuova teologia, la prima relativamente siste-

12. Sull'idealità paradigmatica propria anche del progetto delle *Leggi* si veda Migliori (2013, pp. 1037-50).

matica della storia occidentale<sup>13</sup>, che modifica in senso radicale la religione greca in tutti i suoi aspetti, pur mantenendone nella forma determinate strutture e pratiche. L'aspetto forse più rivoluzionario, inaccettabile per il normale cittadino greco, è costituito dal rifiuto dell'idea che i propositi degli dèi possano essere modificati con preghiere e sacrifici, cosa che implica una frattura radicale con la religione tradizionale. Un riorientamento di queste pratiche nel senso indicato da Platone non sembra un'ipotesi facilmente praticabile, e in generale il progetto di una *polis* fondata sulla teologia filosofica delle *Leggi* appare impensabile nella Grecia del IV secolo<sup>14</sup>. E se è pensabile che il problema potrebbe essere superato tramite la nuova *paideia* impartita *ab origine* alle nuove generazioni, previa una costrizione operata sulle generazioni di passaggio – la frequente attenzione di Platone alle fasi di transizione in un processo di mutamento politico parlerebbe in favore di questa possibilità –, lo stesso non vale, in ambito politico, per l'ideale di autarchia della *polis*, costitutivo del progetto, ma con ogni evidenza applicabile solo nella finzione drammatica di una colonia dedotta sull'isola di Creta e difficilmente estensibile a una diversa realtà territoriale quale quella della Grecia che Platone poteva avere in mente.

La natura ideale della seconda *polis* è confermata da altre considerazioni. L'aspetto forse ancor più irrealizzabile, se non utopistico, è rappresentato dalla figura del consiglio notturno.

Questo istituto è composto da soggetti che rispondono alle caratteristiche del dialettico platonico: filosofi capaci di attingere le supreme verità e di darne ragione, anziani saggi che si sono affaticati per anni sulle cose più importanti. Nella misura in cui questo istituto fa organicamente parte del progetto delle *Leggi*, quest'ultimo non è meno utopistico dell'aristocrazia filosofica della *Repubblica* o del caso del governante singolo in possesso della scienza regia, ritenuto improbabile anche nel *Politico*. Il filosofo autentico è per Platone merce rara, e trovare una pluralità di soggetti del genere posti a salvaguardia di una singola città sarebbe praticamente impossibile, per non parlare del riconoscimento della loro autorità da parte del corpo sociale. Il fatto che il consiglio non svolga dirette funzioni di governo sembrerebbe rendere il progetto più plausibile, ma i governanti devono accettarne la superiore autorità nelle materie di cui si è visto, e anche questa appare un'eventualità remota. In quanto assicura la *salvaguardia* dell'ordinamento costituito, da Platone ritenuta ancora più importante della sua

13. Il primo trattato "teologico-politico" (Laks, 2000, p. 292).

14. Trampedach (1994, p. 250).

*istituzione*, il consiglio è parte integrante del progetto delle *Leggi*, e a una Magnesia eventualmente privata di tale istituto verrebbe meno il suo fondamento. Di tutto questo Platone non può non essere stato consapevole, e probabilmente proprio le peculiarità della descrizione di questo istituto, anche sul piano drammatico (*supra*, PAR. 8.4), indicano che si tratta di una costruzione volta a disegnare la condizione migliore possibile, ma non di un'ipotesi realisticamente praticabile. L'idea di fondo permanente è che qualsiasi progetto politico deve trovare nella filosofia la sua fondazione ultima. Platone non rinuncia sino in fondo al proposito di fornire un modello integrale idealmente valido, ma ritiene opportuno separarne la parte più irrealistica da quella più concreta mettendo in evidenza alcune peculiarità della prima tramite accorgimenti drammatici sul piano letterario.

## II.4

*Ludus*

Non va poi trascurata l'importanza di una componente ludica nell'elaborazione del progetto, che Platone stesso mette più volte in evidenza<sup>15</sup>. Nell'analisi storica condotta nel III libro sulle città doriche, la loro salvezza e la loro rovina, a fronte della difficoltà del compito l'Ateniese definisce l'indagine sulle leggi un «saggio gioco per anziani» (*παιδιὰν πρεσβυτικὴν σὺφρονα*, 685a7-8). L'assenza, in questo caso, di ogni connessione con specifiche misure proposte al momento è rivelatrice di un atteggiamento di fondo di Platone, che evidentemente concepisce in questi termini l'intero progetto contenuto nel dialogo. Più organico al progetto è l'uso del medesimo ossimoro nel IV libro, quando si intraprende, come «bambini anziani» (*παῖδες πρεσβύται*, 712b2<sup>16</sup>), l'istituzione del complesso delle leggi (cfr. anche 769a1: *πρεσβυτῶν ἔμφρων παιδιὰ*). L'aspetto ludico non significa scarsa serietà, ma rimanda allo spirito libero proprio del gioco, che per sua natura non è posto sotto l'egida della necessità. Nel IX libro, in un'autorappresentazione del proprio operato, l'Ateniese sottolinea che non c'è la necessità impellente di legiferare, ma piuttosto quella di riconoscere ciò che è meglio,

15. Dedicata alla nozione di gioco come strutturante l'intero dialogo e fondativa del progetto legislativo è la monografia di Jouët-Pastré (2006). Vedi anche Voegelin (1986, pp. 334-40).

16. O «vecchi tornati bambini» (Ferrari, Poli), o «vecchi che modellano i bambini» (Brisson), nel qual caso non si dà l'ossimoro; ma la questione non è troppo rilevante, perché la commistione di infanzia e vecchiaia è un'immagine usata di frequente (cfr. 646a)

e Clinia conferma che non si tratta di emanare leggi per l'indomani, ma di raccogliere materiali di base (857e10-858c1). In ordine al problema della realizzabilità, ciò significa che l'intento ultimo di Platone deve essere stato quello di elaborare un progetto compiuto rispondente al massimo dell'idealità, *come se* esso fosse attuabile, cioè realizzabile in punto di diritto, e anche di fatto, se si prescinde dal "quando". Qualcosa, dunque, che ha le caratteristiche del gioco in quanto non mira a una diversa finalità immediata.

L'altro ossimoro connesso al primo, quello di "gioco serio", concorre a descrivere la visione che in generale Platone ha della vita umana e che non poteva non trovare posto nel suo ultimo dialogo. L'immagine della marionetta proposta nel primo libro (644d-645c) non è solo una versione semplificata della dottrina dell'anima a fini didascalici, ma contiene in sé stessa un'indicazione allusiva circa la dimensione ludica del compito dell'uomo nel mondo. Nel VII libro (803a1-804c1) questa immagine torna in primo piano. Le attività umane, è detto espressamente, non sono degne di seria attenzione (*μεγάλης σπουδῆς οὐκ ἄξια*), ma ciò nonostante è necessario occuparsene seriamente (*σπουδάζειν*). Questa convinzione è fortemente radicata in Platone, e si trova già espressa in precedenti dialoghi<sup>17</sup>. Quando si tratta di stabilire come si possa condurre al meglio il viaggio della vita, si risponde che, essendo l'uomo un giocattolo degli dèi (*παίγνιον*, 803c4), come già stabilito (il rimando è appunto all'immagine della marionetta), egli dovrà praticare il gioco, e il gioco più bello. La pratica del gioco rispecchia dunque l'essenza ultima dell'uomo come creatura degli dèi. Come si è visto nel I libro, l'etimologia stabilisce una connessione tra gioco ed educazione (*παιδεία-παιδιά*): i giochi più belli sono la musica e la danza, i poli dell'educazione, e i sacrifici in onore degli dèi. Non si precisa perché, ma l'idea di fondo è che la corretta educazione (e dunque i suoi strumenti) renda l'uomo più divino possibile, e ciò proprio nel suo aspetto ludico. Alla luce di questa fondamentale ludicità, l'insensatezza della guerra come fine, tesi inizialmente sostenuta dagli interlocutori, è già evidente nel fatto che «in guerra non si è mai visto nessun gioco» (803d4-7), mentre attività ludiche accompagnano abitualmente la vita dell'uomo. La guerra, insomma, non è una cosa seria – come invece secondo l'Ateniese si ritiene all'epoca –, mentre la cosa più seria è il gioco. Sul finire del dialogo (968e-969a) l'Ateniese usa l'immagine del gioco dei dadi alludendo al rischio della vittoria o della sconfitta (tre volte sei o tre volte uno) nella realizzazione della costituzione nella sua intrezza<sup>18</sup>.

17. Ad es. Plato *resp.* 486a; 604b-c; *Tim.* 59d.

18. Jouët-Pastré (2006, pp. 11-2).

Se questa nozione si applica alle *Leggi* nel loro complesso, la questione dell'attuabilità del progetto passa decisamente in secondo piano. Il progetto contenuto nel dialogo è non solo paragonabile a un gioco, ma esso stesso un gioco, perché solo nella dimensione ludica si può progettare qualcosa di compiuto e perfetto senza preoccuparsi oltre una certa misura della sua realizzabilità. Ma si tratta di un gioco serio, in quanto modello per costituzioni a venire, che deve essere, nella misura del possibile, compiuto e perfetto. Come ogni scrittore e filosofo, Platone scrive per i suoi contemporanei ma anche per le generazioni future.

D'altro canto, l'estrema concretezza del progetto nella sua parte costituzionale e legislativa, considerato il tempo non indifferente che ad esso deve essere stato dedicato, la sua ricchezza di dettagli, l'insistenza sulla conformità alla natura, l'attenzione a situazioni concrete la cui dimensione non è quella di un progetto puramente teorico o un puro divertimento intellettuale: tutti questi aspetti non si conciliano senza residui con l'idea che il suo autore fosse indifferente a ogni realizzazione pratica, neppure dando adeguato rilievo, come si è tentato di fare, alla componente ludica. Sembra inevitabile concluderne che la risposta alla questione della realizzabilità del progetto, agli occhi di Platone, vada articolata e distinta: *nella sua totalità* il progetto delle *Leggi* non doveva apparire realizzabile al suo autore (o comunque non più di quello della *Repubblica* e della situazione ideale vagheggiata nel *Politico*), almeno in tempi brevi e nella situazione storica dell'epoca; mentre buona parte del sistema costituzionale e legislativo, che per molti aspetti è ispirato all'esistente e cerca di perfezionarlo, non contiene nulla di utopistico o di concretamente non realizzabile. Ma in ultima analisi la prospettiva principale di Platone, conforme al suo radicamento di fondo nella dimensione dell'ideale, è quella di costruire un modello il più possibile perfetto, di cui potranno servirsi i futuri politici e legislatori. Anche questa indicazione circa lo scopo ultimo del dialogo può però essere ulteriormente raffinata.

## 11,5

### Finalità e destinatari del dialogo

Si è detto ripetutamente che le *Leggi* non sono un codice legislativo<sup>19</sup>. A più riprese si precisa nel dialogo che ciò che si intende offrire è un abbozzo legislativo di massima, le cui norme inevitabilmente finiscono in alcuni casi

19. Cfr. *Introduzione* (10) e PAR. 9,1.

per assomigliare ad articoli di un codice, in quanto entrano comunque nel dettaglio. Finalità indiscutibile del dialogo è dunque quella di offrire un modello di legislazione a futuri governanti e/o legislatori. E nella misura in cui la figura del proemio è costitutiva della legge, anche i proemi, o gli abbozzi di proemi presenti nel dialogo hanno una finalità ben precisa e cadono sotto la stessa regola: offrire schemi di massima, modelli di persuasione, sempre da perfezionare o completare.

Si può però cercare di precisare questa finalità riferendosi agli aspetti drammatici del dialogo e ai suoi protagonisti. Se si fosse solo trattato di offrire un modello di legislazione possibile, Platone avrebbe potuto affiancare all'Ateniense attori di un livello paragonabile a quello dei migliori interlocutori nei dialoghi platonici, quali Glaucone nella *Repubblica*, o Cebete nel *Fedone*. In scena sono invece un filosofo esperto e due potenziali legislatori e governanti, inesperti di filosofia ma relativamente ben educati e in possesso di buone disposizioni virtuose. Si è visto come le due alternative indicate nella *Repubblica* quali fonti di salvezza (che i filosofi divengano governanti o che i governanti si convertano alla filosofia) si rivelino in ultima analisi entrambe impraticabili; la possibilità più realistica ed efficace in vista di un mutamento positivo, indicata nelle *Leggi* (710e7-711a3), è che al potere si trovi ad essere qualcuno che riveli un'autentica propensione naturale alla legislazione:

ATEN. «quando nasca un autentico legislatore per natura (ἀληθῆς νομοθέτης φύσει), e si trovi a condividere una certa forza con quelli che nella città sono i più potenti» (710e8-9).

Non un filosofo, certamente, ma qualcuno in possesso di una buona attitudine naturale alla virtù – in particolare alla temperanza, qui particolarmente in evidenza, perché una disposizione virtuosa del genere lo renderà più mite e malleabile, pronto a recepire una costituzione e un *corpus* di leggi elaborati da un filosofo. Che questo legislatore-governante debba essere un tiranno è solo la radicalizzazione di questa eventualità, in vista della massima rapidità possibile del mutamento. Ma questa eventualità è nettamente distinta da quella più generale presa in considerazione, nella quale il potenziale legislatore condivide il potere con altri, che possono essere anche in numero non ristretto<sup>20</sup>. Questo permette di individuare con buona proba-

20. L'ipotesi della tirannide è chiaramente una specificazione possibile, cfr. 711a1: il cambiamento avrà luogo rapidamente e facilmente laddove il potere in questione è ripartito tra un numero ristretto di persone ed è fortissimo, come nella tirannide.

bilità nello stesso Clinia il corrispettivo nel dialogo di questa figura. Clinia, infatti, potenziale legislatore, si distingue per la sua mitezza, tipica della *sophrosyne*, a fronte di una relativa irruenza di Megillo, tipica del coraggio naturale, e si mostra sempre disposto a recepire gli insegnamenti dell'Ateniense. Il dialogo rappresenta, in questo senso, il modello di un possibile confronto tra i futuri filosofi e quei governanti, tiranni o meno, che saranno disposti ad apprendere e ad accogliere e mettere in essere una costituzione filosoficamente fondata. Un'istruzione, rivolta a filosofi in veste di consiglieri politico-legislativi, su come trattare con soggetti inesperti di filosofia e come corredare di un abito filosofico relativamente comprensibile una proposta politica che comporta mutamenti radicali. Se questa ipotesi ha qualche possibilità di essere vera, ne discendono conseguenze significative anche in ordine ai destinatari dal dialogo.

Si è sostenuto da più parti che il più basso livello filosofico delle *Leggi* sarebbe da mettere in relazione al desiderio di raggiungere un pubblico più ampio rispetto a quello cui erano destinati altri dialoghi, ma in proposito si possono avanzare ragionevoli dubbi. Oltre al fatto, già ricordato, che varie allusioni sembrano dirette e risultano comprensibili solo a chi già conosca le dottrine platoniche, l'ipotesi di un pubblico più ampio e filosoficamente meno istruito implicherebbe che ai destinatari immaginati dovessero rimanere preclusi altri dialoghi più complessi; appare però improbabile che Platone abbia ritenuto le *Leggi* comprensibili per un lettore ignaro di altri scritti più impegnativi sul piano teorico, e se proviamo a immaginare l'effetto che avrebbe su di noi la lettura isolata delle *Leggi* ce ne rendiamo conto facilmente. Per cercare di comprendere il dialogo il lettore moderno lo fa interagire – inevitabilmente, a dispetto di un internalismo ermeneutico che vorrebbe spiegare i singoli dialoghi nella loro autonomia – con gli altri scritti platonici, ma molto rimane ugualmente oscuro. Ciò dipende per molta parte dal fatto che la semplificazione concettuale in atto nelle *Leggi* è un ideale regolativo, una finalità simulata che ha per reale obiettivo un interlocutore immaginato, incarnato sul piano drammatico da Clinia e Megillo, e non l'effettivo destinatario dei dialoghi. L'immagine della marionetta, ad esempio, è *semplificata*, non *semplice*, ed è percepibile come tale solo da chi conosca la dottrina platonica dell'anima; lo stesso può ripetersi per la teologia astrale e per altre dottrine di centrale importanza. Resta vero che parti del dialogo adeguatamente selezionate potevano costituire agli occhi di Platone materiale antologico utilizzabile nell'educazione<sup>21</sup>, ma

21. Cfr. *supra*, PAR. 5.6.

ancora una volta, più come modello abbozzato, sempre perfezionabile, che non come formule stabilite in via definitiva.

Oltre che un progetto politico, le *Leggi* costituiscono una lezione di pedagogia e di retorica filosofica, rivolta prima di tutto a quegli Accademici che si proponevano di agire incisivamente sulla politica dell'epoca. Costoro dovranno trattare con i loro interlocutori politici come l'Ateniense con Clinia: con pazienza, benevolenza, autorevolezza e capacità di proporre contenuti dottrinali importanti in una forma quanto più possibile comprensibile, che renda merito alle culture e ai sistemi legislativi esistenti senza esimersi da una critica radicale, proposta però con gradualità<sup>22</sup>. Le *Leggi* contengono non solo un modello di legislazione, ma anche e soprattutto un paradigma della comunicazione filosofica e della buona retorica. Come il medico del paragone proposto nel IV libro<sup>23</sup> non ha bisogno, riguardo alle sue finalità persuasive, di esporre tutto il suo sapere tecnico sino nei suoi fondamenti, così non è necessario, per l'Ateniense-Platone nelle *Leggi* e dunque per il filosofo-legislatore in un ipotetico futuro, mettere in campo l'intero complesso dottrinale di cui dispone. I destinatari più diretti delle *Leggi* non dovevano dunque essere persone inesperte di filosofia, ma sono da ricercare prevalentemente nel circolo più ristretto dei seguaci dell'Accademia. Se gli Accademici abbiano cercato di realizzare questo progetto, e quanto di esso sia stato effettivamente messo in atto sono problemi che riguardano l'analisi storica<sup>24</sup>. Tutto ciò non significa che Platone non si proponesse, scrivendo le *Leggi*, di raggiungere anche le generazioni future. Come ogni scrittore filosofico, Platone scrive per i suoi contemporanei ma pure per i posteri, e questo vale anche, come si è cercato di mostrare, per il suo progetto politico, che egli doveva ritenere utilizzabile – che lo concepisse come un modello solo ideal-paradigmatico o come un progetto traducibile *tout court* nella realtà concreta – anche per il tempo a venire. Quello appena indicato non è dunque l'*unico* scopo che Platone doveva proporsi; e al di là di questo, come accade per ogni grande scritto filosofico, per la ricchezza dei loro contenuti le *Leggi* vanno oltre gli scopi più diretti del loro autore. Lo testimoniano la sopravvivenza stes-

22. Esempificativo il modo di procedere dell'Ateniense nella critica alle legislazioni cretese e spartana condotta nel I libro, *supra*, CAP. I. Platone è maestro nell'arte della manipolazione.

23. Cfr. 720a-e e *supra*, PAR. 9.4.

24. La posizione piuttosto scettica di Trampedach (1994) a riguardo, frutto di un'analisi meticolosa e poco fantasiosa, ben fondata sui dati storici, rimane a mio avviso la più solida cui attenersi; cfr. *supra*, *Introduzione* (11).

sa del dialogo e gli effetti che esso ha avuto a prescindere dalla possibilità di sue applicazioni in campo politico.

Questa individuazione dei destinatari, se corretta, può integrare la risposta di massima al dibattuto problema del rapporto con la *Repubblica* e dell'eventuale compatibilità dei due progetti. Le possibili forme di questo rapporto sono state classificate<sup>25</sup> nei termini di completamento, revisione, realizzazione pratica, concetti non sempre mutualmente esclusivi, in particolare gli ultimi due, che si intrecciano in modo complesso a seconda di come si intende la suddetta "revisione"<sup>26</sup>. La prima forma ha il suo più antico esempio in Cicerone, secondo cui Platone scrisse per primo sullo stato (*de re publica*), e poi, separatamente, sulle sue leggi (*de legibus*)<sup>27</sup>; le *Leggi* sarebbero dunque il sistema legislativo che nella *polis* della *Repubblica* è necessariamente all'opera ma si può solo intravedere sullo sfondo, quasi si trattasse solo di riempire di contenuto un progetto che rimane il medesimo. Questa opzione è quella che più facilmente può essere messa da parte; per le molteplici ragioni viste, è vero dire che il modello rimane il medesimo, ma il differente grado di approssimazione ad esso dei due distinti progetti costituisce una diversità radicale e non minimizzabile: solo una minima parte del sistema legislativo di Magnesia potrebbe vigere a Callipoli.

Riconoscere l'innegabile diversità, e dunque, in ultima analisi, l'incompatibilità di fatto dei due progetti non significa ammettere l'idea di una revisione sostanziale, se con ciò s'intende un abbandono, da parte di Platone, di sue convinzioni precedenti, un mutamento radicale del quadro teorico di fondo, che troverebbe forma in una nuova concezione dell'anima, della virtù, della persuasione, o in una visione più ottimistica dell'uomo comune, del cittadino medio della *polis*, ora maggiormente partecipe della virtù in precedenza riservata ai filosofi; o ancora, in una concezione meno elitaria e aristocratica, che rivaluta il sistema democratico e i suoi meccanismi. Nel corso di questo lavoro si è cercato di fare emergere i motivi di continuità su tutti i temi citati, argomentando per l'impossibilità di un mutamento sostanziale di vedute da parte di Platone sui temi capitali. D'altro canto, rifiutare l'idea di una revisione sostanziale non implica negare in assoluto un significativo mutamento di prospettiva, a fatica però descrivibile in termini

25. Laks (2005, p. 35).

26. Cfr. Zuolo (2009, cap. 4, in partic. pp. 120-1).

27. Cic. *de leg.* II 6, 14: *Princeps de re publica conscripsit idemque separatim de legibus eius*. Un aneddoto apocrifo vuole che Diogene Cinico avesse fatto notare a Platone che, dovendo vigere comunque delle leggi nella città della *Repubblica*, non sarebbe stato necessario scrivere sulle leggi (*SSR* VB 64 = *Stob.* III 13, 45).

di un'“evoluzione spirituale”. Descrivere questo mutamento ricorrendo a categorie psicologiche (rassegnazione, delusione, o all'opposto un atteggiamento più ottimistico) implica congetture sugli atteggiamenti e gli stati d'animo di Platone che hanno necessariamente lo statuto di illazioni non verificabili (di passaggio, è curioso che le *Leggi* abbiano potuto essere interpretate sia nel segno di un maggiore ottimismo che di un'accentuazione del pessimismo). L'elemento biografico può comunque essere tenuto in qualche considerazione. Si può ragionevolmente immaginare che negli ultimi anni di vita Platone debba essere stato, per ragioni legate alla prossimità alla morte, più interessato di quanto non fosse in passato a costituire un lascito concretamente fruibile dai suoi eredi. In questo senso viene in primo piano la natura di istruzione retorico-pedagogica del dialogo, con l'indicazione di un possibile modello di comunicazione filosofica con soggetti che di filosofia sono ignari; una finalità non ancora concepibile in un periodo in cui Platone poteva pensare e progettare in prima persona un'interazione diretta con i detentori del potere politico, come mostrano, se ha fondamento la tradizione biografica, le esperienze siciliane. E anche l'altra finalità del dialogo, l'esigenza di mettere a disposizione e tramandare modelli possibili di legislazione, diviene più impellente in un momento storico in cui un nucleo di Accademici era ormai in condizione di agire concretamente sul piano politico (condizione che ancora non si dava all'epoca della *Repubblica*).

La città concepita per uomini mortali non può evidentemente essere la stessa dei “figli degli dèi”. I due progetti sono internamente incompatibili, ma possono convivere, anche sul piano temporale, come diverse forme di graduale approssimazione al paradigma ideale, in qualche misura relazionabili a situazioni storiche ed esistenziali, per cui l'uno e l'altro si manifestano in diversi momenti della vita di Platone.

In un senso molto lato si può sottoscrivere la tesi che le *Leggi* perseguono il medesimo ideale della *Repubblica* con mezzi differenti<sup>28</sup>; è certo difficile pensare che a mutare sia stato l'ideale di fondo di una città e una politica governate dalla virtù e orientate al bene<sup>29</sup>. Va però ribadito che non si tratta di strumenti diversi con cui si realizza il medesimo fine, ma di differenti possibili gradi di approssimazione, per cui ciascun progetto si attua in forme peculiari e dunque realizza differenti finalità intrinseche;

28. Brisson (2012, p. 281).

29. Annas (2017, p. 31): Platone non muta la sua idea di fondo; l'unica società buona è quella basata sul nesso virtù-felicità. Annas insiste su un mutamento di *metodologia*, cfr. il capitolo 2 del suo libro.

la stessa idea del migliore ripiego espressa nella ricorrente immagine della seconda navigazione implica la possibile convivenza ed esclude la possibilità di una revisione. Il passaggio dalla *Repubblica* alle *Leggi*, l'abbandono della linea sacra nella *petteia*, è, alla lontana, l'analogo della discesa del filosofo nella caverna.

## II.6

*Deus mensura*

Le *Leggi* possono essere lette assumendo a criterio il principio del *deus mensura* in opposizione a quello protagoreo dell'*homo mensura*, valutando le conseguenze di quest'ultimo sul piano politico<sup>30</sup>. Nel *Teeteto* (*Theaet.* 172a) si mostra che, come dal principio di Protagora non discende (e questa è la parte salda del principio) che non ci sarà un medico superiore a un altro, così in ambito politico dalla mancanza di oggettività riguardo al giusto e all'ingiusto, al bello e al brutto, al pio e al non-pio non deriverà che ogni città deliberi al meglio riguardo a ciò che per essa è più vantaggioso. In questo senso il principio di Protagora nella sua parte più salda non annulla di per sé la competenza politica. E tuttavia, anche coloro che non possono dirsi stretti seguaci di Protagora sostengono su questa materia che nessuna di queste cose, il bello, il giusto ecc., ha una sua essenza per natura, e che ogni opinione a riguardo è vera. Ciò equivale a una separazione radicale del vantaggioso dal giusto, contro cui Platone combatte costantemente. Su questa base si argomenta nel seguito, nell'*excursus* sul modo di vita del filosofo (173c-177b), la posizione apparentemente più impolitica: quella che prevede la separazione radicale di politica e filosofia.

L'esito impolitico del *Teeteto*, con la fuga del filosofo dal mondo, e l'esito politico delle *Leggi* non sono, benché opposti, incompatibili, ma solo due facce della stessa medaglia – o forse due diversi momenti della vita del filosofo –, né implicano necessariamente respiscenze o una sorta di rassegnazione del vecchio Platone. La loro compresenza nel racconto della caverna lo dimostra: il filosofo del *Teeteto* è il prigioniero uscito dalla caverna, il filosofo che si intravede nel consiglio notturno delle *Leggi* è il prigioniero tornato nella caverna. Forse il vecchio Platone aveva esaurito le sue possibilità "contemplative", ritenendo di aver raggiunto il termine del

30. Su questo punto cfr. Trampedach (1994, pp. 215-20). «An anti-Protagorean treatise», secondo Laks (2000, p. 292).

cammino filosofico, il *telos* della *poreia* – sempre nei limiti concessi all'uomo, e ferma restando la necessità di salvare questo sapere, riattualizzandolo continuamente –, mentre nella caverna restava molto da fare. Questo spiega perché abbia dedicato le sue ultime energie alla monumentale costruzione delle *Leggi*. Che sia riuscito a completarle nella sostanza è quanto lui stesso avrebbe probabilmente attribuito a una fortunata coincidenza della sorte, che, secondo quanto si legge nel dialogo, rimane in alcuni casi l'ultimo soccorso per l'uomo; un soccorso anch'esso pur sempre divino, in quanto le vicende umane sono governate dal dio, dalla *tyche* e dal *kairos*, e solo in ultimo dalla *techné*; e di fronte a questo l'uomo non può che formulare auspici e rivolgere una preghiera<sup>31</sup>.

31. εὐξασθαι, 709d2; εὐχή, 709d6.

# Ringraziamenti

L'idea di una monografia di introduzione alle *Leggi* di Platone è nata dalla constatazione della carenza di letteratura secondaria di lingua italiana su questo dialogo, a fronte di una bibliografia platonica altrimenti ampia e fiorente; ma anche dell'assenza, nel generale panorama degli studi platonici più recenti, di una monografia complessiva che quantomeno toccasse i molteplici aspetti di uno scritto poliedrico e variegato, i cui motivi di interesse non sembrano ancora esauriti. Uno stimolo decisivo è venuto dalla qualifica di eccellenza ottenuta dal Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa, diretto nel periodo in questione con competenza e lungimiranza dal collega Pierluigi Barrotta, che mi è gradito ringraziare per il suo sostegno complessivo. Devo un sentito ringraziamento in particolare a Riccardo Chiaradonna, Maria Carmen De Vita, Alessandro Linguiti, che hanno letto il lavoro nella sua interezza con un'attenzione e un interesse che solo veri amici possono avere, e a Francesco Pelosi e Federico Petrucci, con cui ho discusso alcune parti specifiche, relative in particolare al II e al X libro. Un confronto generale, in ambito seminariale, con i colleghi pisani del corso di laurea in Filosofia mi ha permesso, *in extremis*, di modificare e chiarire ulteriormente alcuni punti problematici. Tutte le persone ricordate hanno contribuito in maniera significativa a migliorare un lavoro i cui evidenti limiti sono a carico esclusivo dell'autore.

Nei giorni in cui il libro è stato consegnato all'editore è mancata improvvisamente Anna Maria Ioppolo, collega e amica che ha accompagnato e sostenuto in modo decisivo l'intera mia carriera di studio. A lei più che a ogni altra persona avrei voluto fare avere questo libro, ed è a lei che esso è dedicato.

Perugia, febbraio 2021

B.C.



# Riferimenti bibliografici

- AALDERS G. J. D. (1942), *Zu Platon, Gesetze I, 643e und III, 679d*, in "Hermes", 77, pp. 218-20.
- ID. (1968), *Die Theorie des gemischten Verfassung im Altertum*, Hakkert, Amsterdam.
- ALLEN D. S. (2000), *Changing the Authoritative Voice: Lycurgus' "Against Leocrates"*, in "Classical Antiquity", 19, pp. 5-33.
- ID. (2010), *Why Plato Wrote*, Wiley-Blackwell, Hoboken (NJ).
- ALLEN R. E. (ed.) (1965), *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London.
- ANNAS J. (2017), *Virtue and Law in Plato and Beyond*, Oxford University Press, Oxford.
- ARENDS J. F. M. (1988), *Die Einheit der Polis. Eine Studie über Platons Staat*, Brill, Leiden.
- AST F. (1816), *Platons Leben und Schriften*, Weidmann, Leipzig.
- BALAUDÉ J. F. (dir.) (1995), *D'une cité possible. Sur les "Lois" de Platon*, Vrin, Paris.
- BARNEY R., BRENNAN T., BRITAIN C. (eds.) (2012), *Plato and the Divided Self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BARTELS M. L. (2017), *Plato's Pragmatic Project: A Reading of Plato's "Laws"*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- BAUMGARTEN H. U. (1998), *Handlungstheorie bei Platon. Platon auf dem Weg zum Willen*, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar.
- BEARZOT C. (1981), *Platone e i "moderati" ateniesi*, in "Memorie dell' Istituto Lombardo. Accademia di Scienze e Lettere, Classe di Lettere-Scienze morali e storiche", 17, pp. 1-157.
- BELFIORE E. (1980), *Elenchus, Epode, and Magic: Socrates as Silenus*, in "Phoenix", 34, pp. 128-37.
- ID. (1986), *Wine and Catharsis of the Emotions in Plato's "Laws"*, in "The Classical Quarterly", 36, pp. 421-37.
- BENARDETE S. (2000), *Plato's "Laws": The Discovery of Being*, The Chicago University Press, Chicago (IL).
- BERGK T. (1883), *Platos Gesetze*, in Id., *Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie*, herausgegeben von G. Hinrichs, Fues, Leipzig.

- BERTI E. (2010), *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari.
- BERTRAND J. M. (2001), *Sur le statut des esclaves dans la cité des Magnètes: fictions juridiques et pouvoir politique*, in Lisi (2001), pp. 193-201.
- BERVE H. (1957), *Dion*, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Wiesbaden.
- BOBONICH C. J. (1991), *Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's "Laws"*, in "The Classical Quarterly", 61, pp. 365-88.
- ID. (1994), *Akrasia and Agency in Plato's "Republic" and "Laws"*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", 76, pp. 3-36.
- ID. (1996), *Reading the "Laws"*, in Gill, Mc Cabe (1996), pp. 249-82.
- ID. (2002), *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (ed.) (2010), *Plato's "Laws": A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BORDT M. (2006), *Platons Theologie*, Alber Symposium, München.
- ID. (2013), *Die theologische Fundierung der Gesetze*, in Horn (2013), pp. 209-26.
- BOSSI B. (2018), *On Virtue and Wisdom in the "Protagoras", the "Phaedo" and the "Statesman": One Thesis or Several?*, in Bossi, Robinson (2018), pp. 287-308.
- BOSSI B., ROBINSON T. (eds.) (2018), *Plato's "Statesman" Revisited*, de Gruyter, Berlin-Boston.
- BRANDWOOD L. (1990), *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BRENK F. (2003), *Finding One's Place: Eschatology in Plato's "Laws" and First-Century Platonism*, in Scolnicov, Brisson (2003), pp. 312-9.
- BRISSON L. (1974), *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Klincksieck, Paris.
- ID. (1995), *Une comparaison entre le livre X des "Lois" et le "Timée"*, in Balaudé (1995), pp. 115-30.
- ID. (1997), *Perception sensible et raison dans le "Timée"*, in Calvo, Brisson (1997), pp. 307-16.
- ID. (1998), *Vernunft, Natur und Gesetz im zehnten Buch von Platons Gesetzen*, in Havlicek, Karfik (1998), pp. 182-200.
- ID. (2000), *Les magistratures non judiciaires dans les "Lois"*, in "Cahiers du Centre Gustave Glotz", 11, pp. 85-101.
- ID. (2001), *Le college de veille (nukterinòs sullogos)*, in Lisi (2001), pp. 161-77.
- ID. (2005), *Les funérailles des vérificateurs ("euthunoi") dans les "Lois": une lecture commentée de "Lois" XII 945c-948b*, in "Ktema", 30, pp. 189-96.
- ID. (2009), *Le tyran dans les "Lois": la violence fondatrice. Une lecture de "Leg." IV 709d-712a*, in S. Gastaldi, J.-F. Pradeau (éds.), *Le philosophe, le roi, le tyran. Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 129-37.
- ID. (2012), *Soul and State in Plato's "Laws"*, in Barney, Brennan, Brittain (2012), pp. 281-307.

- BRISSEON L., PRADEAU J. F. (2000), *Bibliographie 1970-1999*, in "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", 190, pp. 117-22.
- IDD. (2006), *Platon. Les "Lois"*, trad. par L. B. et J. F. P., 2 voll., Flammarion, Paris.
- IDD. (2007), *Les "Lois" de Platon*, Presses Universitaires de France, Paris.
- BROWN E. (2012), *The Unity of the Soul in Plato's "Republic"*, in Barney, Brennan, Brittain (2012), pp. 53-73.
- BURNYEAT M. (1997), *First Words: A Valedictory Lecture*, in "Proceedings of the Cambridge Philological Society", 43, pp. 1-20.
- BURKERT W. (1962), *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Hans Carl, Nürnberg.
- ID. (1984), *I Greci*, Jaca Book, Milano (ed. or. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977).
- BURY R. G. (1926), *Plato. Laws*, I-II, transl. by R. G. B., Harvard University Press, London-Cambridge (MA).
- CALVO T., BRISSEON L. (eds.) (1997), *Interpreting the "Timaeus" – "Critias"*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- CARONE G. R. (1994), *Teleology and Evil in "Laws" X*, in "The Review of Metaphysics", 48, pp. 275-98.
- ID. (2005), *Plato's Cosmology and its Ethical Dimension*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CASTEL-BOUCHOUCHI A. (2000), *L'espace civique: le plan de la cité des "Lois"*, in "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", 190, pp. 21-39.
- CASTELNÉRAC B. (2008), *Évolution de l'humanité et éducation au livre III des "Lois" de Platon*, "Revue philosophique de Louvain", 106, pp. 695-721.
- CENTRONE B. (2004), *Platonic Virtue as a Holon: From the "Laws" to the "Protagoras"*, in M. Migliori, L. Napolitano Valditara (eds.), *Plato Ethicus: Philosophy Is Life. Proceedings of the International Colloquium, Piacenza (Italy) 2003*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 93-106.
- ID. (2020a), *Fra poesia e storia: l'istruzione mitica dei metalli nella "Repubblica" (414b8-415d5)*, in M. Tulli (a cura di), *Graziano Arrighetti e la produzione letteraria dei Greci*, Atti del convegno, Pisa 9-10 gennaio 2018, Fabrizio Serra, Pisa-Roma.
- ID. (2020b), *Il piacere intellettuale in Platone: apprendimento o "contemplazione"?*, in "Dianoia", 25, pp. 5-20.
- CHERNISS H. (1944), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore (MD).
- ID. (1953), Recensione a Müller (1951), in "Gnomon", 25, pp. 367-79.
- ID. (1954), *The Sources of Evil According to Plato*, in "Proceedings of the American Philosophical Society", 98, pp. 23-30.
- CLASSEN C. J. (1959), *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, C. H. Beck, München.
- CLEARY J. (2003), *"Paideia" in Plato's "Laws"*, in Scolnicov, Brisson (2003), pp. 165-73.

- CLEGG J. S. (1976), *Plato's Vision of Chaos*, in "The Classical Quarterly", 26, pp. 52-61.
- CORNFORD F. M. (1937), *Plato's Cosmology: The "Timaeus" Translated with a Running Commentary*, Routledge & Kegan Paul, London (rist. 1966).
- CRIVELLI P. (1982), *Note critiche sulle dieci specie di moto: Platone "Leggi" X 893b 6-894c1*, in "Elenchos", 3, pp. 259-92.
- DANZIG G., SCHAPS D. (2001), *The Economy: What Plato Saw and What he Wanted*, in Lisi (2001), pp. 143-7.
- DELATTE A. (1922), *Essai sur la politique pythagoricienne*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et lettres de l'Université de Liège, Liège-Paris.
- DES PLACES E. (1951), *Platon. Oeuvres complètes*, voll. XI/1 e XI/2: *Les Lois. Livres I-II e Les Lois. Livres III-VI*, texte établi et traduit par E. des P., intr. de A. Diès et L. Gernet, Les Belles Lettres, Paris.
- DIÈS A. (1956), *Platon. Oeuvres complètes*, vol. XII: *Les Lois. Livres VII-XII*, texte établi et traduit par A. D., Les Belles Lettres, Paris.
- DILLON J. (2001), *The Neoplatonic Reception of Plato's "Laws"*, in Lisi (2001), pp. 243-54.
- DODDS E. R. (1945), *Plato and the Irrational*, in "The Journal of Hellenic Studies", 65, pp. 16-25.
- DÖNT E. (1967), *Platons Spätphilosophie und die Akademie. Untersuchungen zu den platonischen Briefen, zu Platons "Ungeschriebener Lehre" und zur Epinomis des Philipp von Opus*, Böhlau, Wien.
- DORANDI T. (1991), *Den Autoren über die Schulter geschaut. Arbeitsweise und Autographie bei den antiken Schriftstellern*, in "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 87, pp. 11-33.
- DÜRING I. (1976), *Aristotele*, Mursia, Milano (ed. or. *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, C. Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1966).
- DUSANIC S. (1979), *L'Académie de Platon et la paix commune de 371 av. J.-C.*, in "Revue des Études Grecques", 92, pp. 319-34.
- ID. (1990), *History and Politics in Plato's "Laws"*, Papazoglu, Belgrado (in serbo, con riassunto in inglese).
- ID. (2001), *The Laws and the Foreign Policy of Eubulus' Athens*, in Lisi (2001), pp. 227-39.
- ID. (2002), *Les "Lois" et les programmes athéniens de réforme constitutionnelle au milieu du IV<sup>e</sup> siècle*, in "Revue Française d'Histoire des Idées Politiques", 16 (*Les "Lois" de Platon*), pp. 341-50.
- ID. (2010), *Plato's Projects for a Confederate Sicily and the Constitutional Patterns in the Third Book of the "Laws"*, in "Aevum", 84, pp. 61-8.
- EASTERLING H. (1967), *Causation in the "Timaeus" and "Laws" X*, in "Eranos", 65, pp. 25-38.
- EHRENBERG V. (1927), *Losung*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Metzler, Stuttgart, vol. XIII/2, coll. 1451-504.
- ENGLAND E. B. (1921), *The Laws of Plato*, Text edited with Translation and Notes, 2 voll., Manchester University Press, Manchester.

- ERLER M. (2007), *Die Philosophie der Antike*, vol. II/2: *Platon*, de Gruyter, Berlin-New York.
- ERLER M., HAESSLER I. R. (hrsg.) (2013), *Argument und literarische Form in antiker Philosophie*, de Gruyter, Berlin-Boston.
- FERRARI F. (2015), *Il dibattito antico intorno all'origine del male. Platone e la tradizione platonica*, in F. Merlini, R. Bernardini (a cura di), *The World and its Shadow/Il mondo e la sua ombra*, Eranos Foundation/Daimon Verlag, Ascona-Einsiedeln, pp. 42-89.
- FERRARI F., POLI S. (2005), *Platone. Le Leggi*, introduzione di F. F., traduzione di F. F. e S. P., BUR, Milano.
- FESTUGIÈRE R. P. (1947), *Platon et l'Orient*, in "Revue de Philologie", 21, pp. 5-45.
- ID. (1949), *La revelation d'Hermès Trismégiste*, vol. I: *L'astrologie et les sciences occultes*, Lecoffre, Paris.
- ID. (1953), *La revelation d'Hermès Trismégiste*, vol. III: *Les doctrines de l'âme*, Lecoffre, Paris.
- FOSSHEIM H. J. (2011), *Plato's Rhetoric of Law: The Prooimia and Moral Psychology*, in "Journal of Greco-Roman Studies", 46, pp. 5-26.
- ID. (2013), *The "prooimia". Types of Motivation and Moral Psychology*, in Horn (2013), pp. 87-104.
- FREDE D. (2010), *Puppets on Strings: Moral Psychology in "Laws" Books 1 and 2*, in Bobonich (2010), pp. 108-26.
- FRIEDLÄNDER P. (2004), *Platone*, Bompiani, Milano (ed. or. *Platon (Bd. I-III)*, de Gruyter, Berlin-New York 1964, 1975).
- FRITZ K. VON (1968), *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, de Gruyter, Berlin.
- GAISER K. (1962), *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Klett, Stuttgart.
- ID. (1980), *Plato's Enigmatic Lecture "On the Good"*, in "Phronesis", 25, pp. 5-37.
- ID. (1984), *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Bibliopolis, Napoli.
- GASTALDI S. (1984), *Legge e retorica. I proemi delle leggi di Platone*, in "Quaderni di Storia", 20, pp. 69-109.
- GERNET L. (1964), *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Institut de droit roman, Paris.
- GERSON L. P. (2003), *Akrasia and the Divided Soul in Plato's "Laws"*, in Scolnicov, Brisson (2003), pp. 149-54.
- GILL C., MC CABE M. M. (eds.) (1996), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford University Press, Oxford.
- GÖRGEMANNS H. (1960), *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, C. H. Beck, München.
- GOULD J. (1955), *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.

- GOULD T. F. (1955), *The Evil Soul in Plato's "Laws"*, in "The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter", 29 (<https://orb.binghamton.edu/sagp/29>).
- GRAESER A. (1969), *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*, Beck, München.
- GRUBBS J. E. (ed.) (2013), *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, Oxford University Press, Oxford.
- GUEROULT M. (1924), *Le X<sup>e</sup> livre des Lois et la dernière forme de la physique platonicienne*, in "Revue des Études Grecques", 37, pp. 27-78.
- GUTHRIE W. K. C. (1978), *A History of Greek Philosophy*, vol. v: *The Later Plato and the Academy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- JOUËT-PASTRÉ E. (2006), *Le jeu et le sérieux dans les "Lois" de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- HACKFORTH R. (1959), *Plato's Cosmogony ("Timaeus" 27 d ff.)*, in "The Classical Quarterly", 9, pp. 17-22.
- ID. (1965), *Plato's Theism*, in Allen (1965), pp. 439-47.
- HALLIWELL S. (1984), *Plato and Aristotle on the Denial of Tragedy*, in "Proceedings of the Cambridge Philological Society", 30, pp. 49-71.
- ID. (2002), *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- HALPER E. (2003), *Soul, Soul's Motions, and Virtue*, in Scolnicov, Brisson (2003), pp. 257-67.
- HARRIES J. (2011), *Superfluous Verbiage? Rhetoric and Law in the Age of Constantine and Julian*, in "Journal of Early Christian Studies", 19, pp. 345-74.
- HATZISTAVROU A. (2011), "Correctness" and Poetic Knowledge: Choric Poetry in the "Laws", in P. Destrée, F. G. Herman (eds.), *Plato and the Poets*, Brill, Leiden, pp. 361-85.
- HAVLICEK A., KARFIK F. (eds.) (1998), *The "Republic" and the "Laws" of Plato. Proceedings of the First Symposium Platonicum Pragense*, Oikoumenh, Prague.
- HEINKEL N. (2010), *Die Rolle der Theologie in Platons "Nomoi": der Gottesbeweis in Buch X*, Grin, München.
- HEITSCH E. (1993), *Zwei Bemerkungen zu Platons Phaidros*, in G. W. Most, H. Petersmann, A. M. Ritter (hrsg.), *Philanthropia kai eusebeia. Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 174-82.
- HELMIG C. (2003), *Die Bedeutung und Funktion von ἐπιδημία in Platons Nomoi*, in Scolnicov, Brisson (eds.) (2003), pp. 75-80.
- HERTER H. (1957), *Bewegung der Materie bei Platon*, in "Rheinisches Museum für Philologie", 100, pp. 327-47.
- HOFFMANN M. (1996), *Die Entstehung von Ordnung. Zur Bestimmung von Sein, Erkennen und Handeln in der späteren Philosophie Platons*, Teubner, Stuttgart-Leipzig.
- HORN C. (hrsg.) (2013), *Platon. Gesetze – Nomoi*, Akademie Verlag, Berlin.
- HOWLAND J. (1991), *Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology*, in "Phoenix", 45, pp. 189-214.

- ILIEVSKI V. (2013), *Soul, Causation and Evil: Is Plato's ψυχή indeed κινήσεως ἀπάσης αἰτία and τῶν πάντων αἰτία?*, in "Hermathena", 195, pp. 31-54.
- JOLY H. (1974), *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Vrin, Paris.
- JONES N. F. (1990), *The Organization of the Kretan City in Plato's "Laws"*, in "The Classical World", 83, pp. 473-92.
- JOUANNA J. (1978), *Le médecin modèle du législateur dans les Lois de Platon*, in "Ktema", 3, pp. 77-91.
- KAHN C. H. (1997), *Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment*, in "Phronesis", 42, pp. 247-62.
- ID. (2004), *From "Republic" to "Laws": A Discussion of Christopher Bobonich, "Plato's Utopia Recast"*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 26, pp. 337-62.
- KAMTEKAR R. (2010), *Psychology and Inculcation of Virtue in Plato's "Laws"*, in Bobonich (ed.) (2010), pp. 127-48.
- KARFIK F. (2004), *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons "Phaidon" und "Timaios"*, K. G. Saur, München-Leipzig.
- KAUFFMANN C. (2017), *"Men on Horseback": Leo Strauss über "The Argument and the Action of Plato's 'Laws'"*, in Knoll, Lisi (2017), pp. 257-86.
- KEULS E. (1978), *Plato and Greek Painting*, Brill, Leiden.
- KLOSKO G. (1988), *The Nocturnal Council in Plato's Laws*, in "Political Studies", 36, pp. 74-88.
- KNOLL M. (2013), *Der Status der Bürger, der Frauen, der Fremden und der Sklaven in Magnesia*, in Horn (2013), pp. 143-64.
- KNOLL M., LISI F. (eds.) (2017), *Platons "Nomoi". Die politische Herrschaft von Vernunft und Gesetz*, Nomos, Baden-Baden.
- KOLLER H. (1954), *Die Mimesis in der Antike: Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Francke, Bern.
- KRÄMER H. J. (1959), *Areté bei Plato und Aristoteles*, Winter, Heidelberg.
- KRAUT R. (ed.) (1992), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2010), *Ordinary Virtue from the "Phaedo" to the "Laws"*, in Bobonich (2010), pp. 51-70.
- KUCHARSKI P. (1949), *Le chemin du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Presses universitaires de France, Paris.
- KURKE L. (2013), *Imagining Chorality: Wonder, Plato's Puppets, and Moving Statues*, in Peponi (2013), pp. 123-70.
- LAIN-ENTRALGO P. (1958), *Die platonische Rationalisierung der Besprechung (Epôdê) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort*, in "Hermes", 86, pp. 298-323.
- LAKS A. (1990), *Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato's "Republic" and "Laws"*, in "Classical Antiquity", 9, pp. 209-29.
- ID. (2000), *The Laws*, in C. Rowe, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 258-92.

- ID. (2001), *In What Sense Is the City of the Laws a Second Best One?*, in Lisi (2001), pp. 107-14.
- ID. (2005), *Médiation et coercition. Pour une lecture des "Lois" de Platon*, Presse Universitaires du Septentrion, Lille.
- ID. (2010), *Plato's "Truest Tragedy" ("Laws" VII, 817a-d)*, in Bobonich (2010), pp. 217-31.
- LANE M. (2010), *Persuasion et force dans la politique platonicienne*, in A. Braccacci, D. El Murr, D. Taormina (textes réunis par), *Aglaïa, Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Vrin, Paris, pp. 165-98.
- LAURENT J. (2000), *L'éducation et l'enfance dans les Lois*, in "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", 190, pp. 41-56.
- ID. (2006), *Fil d'or et fils de fer. Sur l'homme "marionette" dans le livre I des "Lois" de Platon (644c-645a)*, in "Archives de Philosophie", 69, pp. 461-73.
- LEDGER G. R. (1989), *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford University Press, Oxford.
- LÉVÊQUE P., VIDAL-NAQUET P. (1964), *Clisthèn l'Athénien*, Les Belles Lettres, Paris.
- LEVIN S. B. (2000), *Plato on Women's Nature. Reflections on the Laws*, in "Ancient Philosophy", 20, pp. 81-97.
- LEWIS B. (1998), *The Nocturnal Council and Platonic Political Philosophy*, in "History of Political Thought", 19, pp. 1-20.
- LISI F. (1985), *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Philosophie und Politik bei Platon*, Verlag Anton Hain, Königstein im Taunus.
- ID. (2000), *Les fondements philosophiques du nomos dans les "Lois"*, in "Revue Philosophique", pp. 57-82.
- ID. (ed.) (2001), *Plato's "Laws" and its Historical Significance*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- LONGO A. (2000), *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*, Edizioni della Normale, Pisa.
- MÄNNLEIN-ROBERT I. (2013), *Poetik: Komödie und Tragödie (VII 796e-817e)*, in Horn (2013), pp. 123-41.
- MANUWALD B. (1999), *Platon. Protagoras. Übersetzung und Kommentar*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- ID. (2005), *The Unity of Virtue in Plato's "Protagoras"*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 29, pp. 115-35.
- MARTINELLI TEMPESTA S. (2003), *Sul significato di deuterios plous nel Fedone di Platone*, in M. Bonazzi, F. Trabattoni (a cura di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Cisalpino, Milano, pp. 89-125.
- MAYHEW R. (2008), *Plato. Laws 10*, translated with an introduction and commentary, Clarendon Press, Oxford.
- MELDRUM M. (1950), *Plato and the ΑΡΧΗ ΚΑΚΩΝ*, in "The Journal of Hellenic Studies", 70, pp. 65-74.

- MENN S. (1995), *Plato on God as Nous*, Southern Illinois University Press, Carbondale (IL).
- MESCH W. (2003), *Die philosophische Rhetorik des Gesetzgebers in Platons "Nomoi"*, in Scolnicov, Brisson (2003), pp. 59-64.
- ID. (2005), *Mensch und ganze Tugend. Zur Bedeutung eines Gleichnisses in Platons "Nomoi"*, in D. Barbaric (hrsg.), *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 93-107.
- MIGLIORI M. (2013), *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, vol. I: *Dialettica, metafisica e cosmologia*; vol. II: *Dall'anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia.
- MILLER M. (2013), *Reading the Laws as a Whole: Horizon, Vision, and Structure*, in Recco, Sanday (2013), pp. 11-30.
- MOHR R. D. (1978), *Plato's Final Thoughts on Evil: "Laws" X, 899-905*, in "Mind", 87, pp. 572-5.
- ID. (1980), *The Sources of Evil Problem and the ἀρχὴ κινήσεως Doctrine in Plato*, in "Apeiron", 14, pp. 41-56 (poi in Id. (1985), pp. 158-70).
- ID. (1985), *The Platonic Cosmology*, Leiden, Brill.
- MOORE K. R. (2005), *Sex and the Second-best City: Sex and Society in the "Laws" of Plato*, Routledge, London-New York.
- ID. (2014), *Plato's Puppets of the Gods: Representing the Magical, the Mystical and the Metaphysical*, in "Arion", 22, pp. 37-72.
- MOREAU J. (1939), *L'Âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Les Belles Lettres, Paris.
- MORROW G. R. (1939), *Plato's Law of Slavery in its Relation to Greek Law*, The University of Illinois Press, Urbana.
- ID. (1953), *Plato's Conception of Persuasion*, in "Philosophical Review", 62, pp. 234-50.
- ID. (1960a), *Aristotle's Comments on Plato's "Laws"*, in I. Düring, G. E. L. Owen, *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Almqvist & Wiksell, Göteborg, pp. 145-62.
- ID. (1960b), *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the "Laws"*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- ID. (1965), *Necessity and Persuasion in Plato's "Timaeus"*, in Allen (1965), pp. 421-37.
- MORTON A. Q., WINSPEAR A. D. (1971), *It's Greek to the Computer*, Harvest House, Sidney-Montreal.
- MOSS J. (2008), *Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 34, pp. 35-68.
- MOUZE L. (2005), *Le Législateur et le poète. Une interprétation des "Lois" de Platon*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq Cedex.
- EAD. (2020), *Que dit le législateur des "Lois" de Platon*, in "Cahiers des études anciennes", 57, pp. 61-7 (<https://journals.openedition.org/etudesanciennes/1377>).
- MUCCIOLI F. (2001), *Echi di politica occidentale nelle "Leggi" di Platone*, in Lisi (2001), pp. 221-6.

- MÜHL M. (1928), *Die Gesetze des Zaleukos und Charondas*, in "Klio", 22, pp. 105-24 e 432-63.
- MÜLLER C. W. (1975), *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, W. Fink, München.
- MÜLLER G. (1951), *Studien zu den platonischen "Nomoi"*, Beck, München (Zweite, durchgesehene Auflage mit einem Nachwort, München, 1968).
- MÜLLER J. (2013), *Der Mensch als Marionette: Psychologie und Handlungstheorie*, in Horn (2013), pp. 45-66.
- MURRAY O. (2013), *The Chorus of Dionysus: Alcohol and Old Age in the "Laws"*, in Peponi (2013), pp. 109-22.
- NAGY G. (2009), *Homer the Classic*, Hellenic Studies, Washington DC.
- NAILS D., THESLEFF H. (2003), *Early Academic Editing: Plato's "Laws"*, in Scolnicov, Brisson (2003), pp. 14-29.
- NESCHKE-HENTSCHKE A. (1971), *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles: die Stellung der "Nomoi" im platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- EAD. (2013), *Literarische Form und Grenzen des Arguments in Platons Gesetzen. Zu Nomoi 859b-864c*, in Erlen, Haeßler (2013), pp. 143-68.
- NIGHTINGALE A. (1993), *Writing/Reading a Sacred Text: A Literary Interpretation of Plato's "Laws"*, in "Classical Philology", 88, pp. 279-300.
- EAD. (1999), *Plato's Lawcode in Context: Rule by Written Law in Athens and Magnesia*, in "The Classical Quarterly", 49, pp. 100-22.
- EAD. (2013), *The Orphaned Word: The Pharmakon of Forgetfulness in Plato's "Laws"*, in Peponi (2013), pp. 243-64.
- O'BRIEN D. (2003), *Socrate e Protagora sulla virtù*, in G. Casertano (a cura di), *Il "Protagora". Struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli, pp. 172-248.
- O'MEARA D. (2017), *Cosmology and Politics in Plato's Later Works*, Cambridge University Press, Cambridge.
- OWEN G. E. L. (1953), *The Place of the "Timaeus" in Plato's Dialogues*, in "The Classical Quarterly", 3, pp. 79-95.
- PANGLE T. L. (1980), *The "Laws" of Plato*, translated, with an interpretive essay, The University of Chicago Press, Chicago (IL)-London.
- PANNO G. (2007), *Dionisiaco e Alterità nelle "Leggi" di Platone. Ordine del corpo e automovimento dell'anima nella città-tragedia*, Vita e Pensiero, Milano.
- PARKE H. W. (1957), *A Note on the Spartan Embassy to Athens, 408/7 B.C.*, in "The Classical Review", 71, pp. 106-7.
- PARRY R. D. (2002), *The Soul in the "Laws" x and Disorderly Motion in "Timaeus"*, in "Ancient Philosophy", 22, pp. 289-301.
- ID. (2003), *The Cause of Motion in "Laws" x and of Disorderly Motion in "Timaeus"*, in Scolnicov, Brisson (2003), pp. 268-75.
- PATTERSON C. B. (2013), *Education in Plato's "Laws"*, in Grubbs (2013), pp. 365-80.
- PATTERSON R. (1982), *The Platonic Art of Comedy and Tragedy*, in "Philosophy and Literature", 6, pp. 76-93.

- PELOSI F. (2010), *Plato on Music, Soul and Body*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PEPONI A. E. (ed.) (2013), *Performance and Culture in Plato's "Laws"*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PERGER M. VON (1997), *Die Allseele in Platons "Timaios"*, de Gruyter, Stuttgart-Leipzig.
- PERKAMS M. (2013), *Ämter und Gesetze in Magnesia*, in Horn (2013), pp. 227-48.
- PIÉRART M. (1974), *Platon et la cité grecque: théorie et réalité dans la constitution des Lois*, Academie Royale de Belgique, Bruxelles.
- PIETSCH C. (2003), *Die Dihairesis der Bewegung in Platon, "Nomoi" X 893b1-894c9*, in "Rheinisches Museum", 146, pp. 303-27.
- POPPER K. (1945), *The Open Society and its Enemies*, vol. 1: *The Spell of Plato*, Routledge, London.
- PRADEAU J. F. (2001), *La economia politica de las "Leyes". Observaciones sobre la institucion de los κληροι*, in Lisi (2001), pp. 149-60.
- ID. (2004), *L'ébriété démocratique la critique platonicienne de la démocratie dans les Lois*, in "The Journal of Hellenic Studies", 124, pp. 108-24.
- PRUSCELLO L. (2014), *Performing Citizenship in Plato's Laws*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RASHED M. (2018), *Une analogie méconnue entre le "Timée" et les "Lois"*, in "Les Études Philosophiques", 181, pp. 115-38.
- REALE G. (a cura di) (2000), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano.
- RECCO G., SANDAY E. (eds.) (2013), *Plato's Laws. Force and Truth in Politics*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.
- RENEHAN R. F. (1970), *The Platonism of Lycurgus*, in "Greek, Roman and Byzantine Studies", 11, pp. 219-31.
- REVERDIN O. (1945), *La religion de la cité platonicienne*, De Boccard, Paris.
- RITTER C. (1896), *Platos Gesetze. Kommentar zum griechischen Texte*, Teubner, Leipzig.
- ROBIN L. (1935), *Platon*, Alcan, Paris (Édition électronique v.: 1,0: Les Échos du Maquis, 2011) (<https://philosophie.cegepr.qc.ca/wp-content/documents/Platon-1935.pdf>).
- ROSSETTI L. (2001), *Le "Leggi" di Platone nel contesto della cultura e della letteratura giuridica attica*, in Lisi (2001), pp. 203-20.
- ROWE C. (2010), *The Relationship of the Laws to Other Dialogues: A Proposal*, in Bobonich (2010), pp. 29-50.
- ROWE C., SCHOFIELD M. (eds.) (2000), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RUSSON J. (2013), *Education in Plato's "Laws"*, in Recco, Sanday (2013), pp. 60-74.
- SAMARAS T. (2013), *Family and the Question of Women in the "Laws"*, in Bobonich (2010), pp. 172-96.
- SANTA CRUZ M. I. (2003), *Les deux âmes dans Lois X et le mythe du Politique*, in Scolnicov, Brisson (2003), pp. 276-80.
- SARTORI F. (1958), *Platone e le eterie*, in "Historia", 7, pp. 157-71.

- SASSI M. M. (2008), *The Self, the Soul, and the Individual in the City of the Laws*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 35, pp. 125-48.
- SAUNDERS T. J. (1961), *The Property Classes and the Value of the κληρος in Plato's "Laws"*, in "Eranos", 59, pp. 29-39.
- ID. (1962), *The Structure of the Soul and the State in Plato's "Laws"*, in "Eranos", 60, pp. 37-55.
- ID. (ed.) (1970), *Plato. The "Laws"*, translation and commentary, Penguin Books, Harmondsworth.
- ID. (1972), *Notes on the "Laws" of Plato*, University of London, Institute of Classical Studies, London (Bulletin Supplement No. 28).
- ID. (1976a), *Bibliography on Plato's "Laws" 1920-1970*, Arno Press, New York.
- ID. (1976b), Recensione a Strauss (1975), in "Political Theory", 4, pp. 239-42.
- ID. (1982), *Artisans in the City-Planning of Plato's Magnesia*, in "Bulletin of the Institute of Classical Studies", 29, pp. 43-8.
- ID. (1991), *Plato's Penal Code, Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (1992), *Plato's Later Political Thought*, in Kraut (1992), pp. 464-92.
- ID. (2001), *Epieikeia: Plato and the Controversial Virtue of the Greeks*, in Lisi (2001), pp. 65-93.
- SAUNDERS T. J., BRISSON L. (2000), *Bibliography on Plato's "Laws"*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- SAUVÉ MEYER S. (2009), *Plato on the Law*, in H. H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Wiley-Blackwell, Chichester, pp. 373-87.
- EAD. (2012), *Pleasure, Pain and "Anticipation" in Plato's "Laws", Book 1*, in R. Patterson, A. Karasmanis, A. Hermann (eds.), *Presocratics and Plato. Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens, pp. 311-28.
- EAD. (2015), *Plato. "Laws" 1 and 2*, translated with an introduction and commentary, Oxford University Press, Oxford.
- SCHMIDT-HOFNER S. (2019), *Plato and the Theodosian Code*, in "Early Medieval Europe", 27, pp. 35-60.
- SCHOFIELD M. (1978), Recensione a Strauss (1975), in "The Classical Review", 28, p. 170.
- ID. (1999), *The Disappearance of the Philosopher-King*, in J. Cleary, G. M. Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Brill, Leiden, vol. XV, pp. 213-41.
- ID. (2006), *Plato. Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (2010), *The Laws' Two Projects*, in Bobonich (2010), pp. 12-28.
- ID. (2016), *Plato's Marionette*, in "Rhizomata", 4, pp. 128-53.
- SCHOFIELD M., GRIFFITH T. (2016), *Plato. The "Laws"*, ed. by M. S., transl. by T. G., Cambridge University Press, Cambridge.
- SCHÖPSDAU K. (1991), *Der Staatsentwurf der Nomoi zwischen Ideal und Wirklichkeit. Zu Plato leg. 739a1-e7 und 745e7-746d2*, in "Rheinisches Museum", 134, pp. 136-51.

- ID. (1994), *Platon, Nomoi (Gesetze). Buch I-III*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- ID. (2003), *Platon, Nomoi (Gesetze). Buch IV-VII*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- ID. (2011), *Platon, Nomoi (Gesetze). Buch VIII-XII*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- ID. (2013), *Ursprung und Verfall von Staaten (III 676a1-702e2)*, in Horn (2013), pp. 67-86.
- SCHRIEFL A. (2013), *Die Wirtschaftsordnung und die richtige Einstellung zu Besitz und Reichtum*, in Horn (2013), pp. 105-22.
- SCHÜTRUMPF E. (1991), *Aristoteles, Politik. Buch I*, übersetzt und erläutert von E. S., Akademie Verlag, Berlin.
- ID. (2013), *Gesetze und Strafrecht*, in Horn (2013), pp. 189-208.
- SCOLNICOV S., BRISSON L. (eds.) (2003), *Plato's Laws: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- SHOREY P. (1903), *The Unity of Plato's Thought*, The University of Chicago Press, Chicago (IL).
- ID. (1914), *Plato's "Laws" and the Unity of Plato's Thought*, in "Classical Philology", 9, pp. 345-69.
- SIER K. (2008), *Die nächtliche Versammlung in Platons Nomoi. Überlegungen zu ihrer Funktion*, in Zehnpfennig (2008), pp. 285-302.
- SIMPSON P. (2003), *Plato's Laws in the Hands of Aristotle*, in Scolnicov, Brisson (2003), pp. 298-303.
- SKEMP J. B. (1967), *Plato's Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, Hakkert, Amsterdam (prima edizione Cambridge University Press, Cambridge 1942').
- SKULTETY S. C. (2006), *Currency, Trade and Commerce in Plato's "Laws"*, in "History of Political Thought", 27, pp. 189-205.
- SPRUTE J. (1972), *Dions syrakusanische Politik und die politischen Ideale Platons*, in "Hermes", 100, pp. 294-313.
- STALLBAUM G. (1859-60), *Platonis Leges et Epinomis I-III*, Teubner, Leipzig.
- STALLEY R. F. (1983), *An Introduction to Plato's "Laws"*, Blackwell, Oxford.
- ID. (1994), *Persuasion in Plato's "Laws"*, in "History of Political Thought", 15, pp. 157-77.
- ID. (2003), *Justice in Plato's "Laws"*, in Scolnicov, Brisson (2003), pp. 174-85.
- STEINER P. M. (1992), *Psyche bei Platon*, Vandenhoeck & Ruprecht, München.
- STRAUSS L. (1975), *The Argument and the Action of Plato's "Laws"*, The University of Chicago Press, Chicago (IL).
- SZLEZÁK T. A. (1988), *Platone e la scrittura della filosofia*, Vita e Pensiero, Milano (ed. or. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, de Gruyter, Berlin-New York 1985).
- ID. (2004), *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen, Teil II: Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, de Gruyter, Berlin-New York.

- ID. (2008), *Platons Gründe für philosophische Zurückhaltung in der Schrift*, in F. Alesse et al. (a cura di), *“Anthropine sophia”. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Bibliopolis, Napoli, pp. 227-36.
- ID. (2015), *Zum Kontext der platonischen Aporrhetika. Die Ausbildung der “Philosophenkönige” und des “nächtlichen Rates” im Vergleich*, in R. Radice, G. Tiengo, *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 643-59.
- TARÁN L. (1971), *The Creation Myth in Plato’s “Timaeus”*, in J. Anton, G. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, SUNY Press, Albany (NY), pp. 372-407.
- ID. (1975), *Academica. Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic “Epinomis”*, American Philosophical Society, Philadelphia (PA).
- THESLEFF H. (1982), *Studies on Plato’s Cronology*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki.
- TIGERSTEDT E. N. (1977), *Interpreting Plato*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm.
- TRABATTONI F. (2001), *Persuasione e scrittura della legge nelle “Leggi” platoniche*, in *“Rivista di Storia della Filosofia”*, 56, pp. 357-71.
- TRAMPEDACH K. (1994), *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, F. Steiner, Stuttgart.
- TULLI M. (2003), *Omero nel III libro delle “Leggi”*, in Scolnicov, Brisson (2003), pp. 227-31.
- VALLEJO CAMPOS A. (1996), *Las “Leyes”, el “Timeo” y la teoría del movimiento*, in *“Méthexis”*, 9, pp. 31-42.
- ID. (2001), *Las “Leyes” y la persuasión social*, in Lisi (2001), pp. 41-8.
- VAN HARTEN A. (2003), *Creating Happiness: The Moral of the Myth of Kronos in Plato’s “Laws”*, in Scolnicov, Brisson (2003), pp. 127-38.
- VANHOUTTE M. (1954), *La philosophie politique de Platon dans les “Lois”*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain.
- VAN RIEL G. (2013), *Plato’s Gods*, Routledge, London-New-York.
- VERSENYI L. (1961), *The Cretan Plato*, in *“Review of Metaphysics”*, 15, pp. 67-80.
- VEYNE P. (1982), *Critique d’une systématisation: les “Lois” de Platon et la réalité*, in *“Annales”*, 37, pp. 883-908.
- VLASTOS G. (1965), *The Disorderly Motion in the “Timaeus” (1939)*, in Allen (1965), pp. 379-99.
- VOEGELIN E. (1986), *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Plato*, Louisiana University Press, Baton Rouge 1957).
- WALLACE R. (2015), *Reconstructing Damon: Music, Wisdom Teaching, and Politics in Perikles’ Athens*, Oxford University Press, Oxford.
- WHITEHEAD D. (1993), *Cardinal Virtues: The Language of Public Approbation in Democratic Athens*, in *“Classica et Mediaevalia”*, 44, pp. 37-75.
- WILAMOWITZ MOELLENDORFF U. VON (1920), *Platon*, vol. I: *Sein Leben und seine Werke*; vol. II: *Beilagen und Textkritik*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.

- WILBURN J. (2012), *Akrasia and Self-Rule in Plato's "Laws"*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 43, pp. 25-53.
- ID. (2013), *Moral Education and the Spirited Part of the Soul in Plato's "Laws"*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 45, 6, pp. 3-102.
- WOOD J. (2009), *Is There an "Arché Kakou" in Plato?*, in "The Review of Metaphysics", 63, pp. 349-84.
- ZADRO A. (2001<sup>3</sup>), *Platone. Opere complete*, vol. VII: *Minosse, Leggi, Epinomide*, Laterza, Roma-Bari.
- ZEHNPFENNIG B. (hrsg.) (2008), *Die Herrschaft der Gesetze und die Herrschaft des Menschen – Platons "Nomoi"*, Duncker & Humblot, Berlin.
- ZELLER E. (1839), *Platonische Studien*, Osiander, Tübingen.
- ZELLER E., MONDOLFO R. (1974), *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte II, vol. III/2, a cura di M. Isnardi Parente, La Nuova Italia, Firenze.
- ZUOLO F. (2009), *Platone e l'efficacia. Realizzabilità della teoria normativa*, Academia Verlag, Sankt Augustin.



# Indice dei nomi antichi

- Accademia, 15, 23, 47, 49, 51, 60, 91n,  
302, 318  
Adimanto, 76  
Afrodite, 148  
Alcinoo medioplatonico, 283n  
Anassagora, 200-1, 213, 234n  
Anassimandro, 96n  
Androzione, 27  
Anfione, 96  
Anonimo dei Prolegomena, 17n, 18  
Antifonte, 203n  
Antistene, 115n, 263  
Apollo, 53, 67, 74, 144, 146, 163, 165, 256  
Archelao, 203n, 213  
Archiloco, 277  
Aristofane di Bisanzio, 19  
Aristotele, 12, 17, 32n, 51n, 62, 64n, 98,  
106n, 108n, 112n, 113, 121, 128n,  
135n, 140n, 141n, 143n, 153n, 173n,  
182n, 183, 186n, 194 e n, 226n,  
239n, 263, 265, 269, 285  
Atropo, 239n  
Artico Tito Pomponio, 216 e n, 219n  
  
Borea, 72  
  
Cadmo, re di Tebe, 78  
Callicle, 31, 108, 203n  
Cambise, 118  
Caronda, 260n  
Cebete, 31, 316  
Cicerone Marco Tullio, 12n, 31, 228n,  
319  
  
Cinira, 72  
Ciro II il Grande, re di Persia, 115 e n,  
116-9, 121, 293  
Clemente alessandrino, 57n, 216n  
Cresfonte, 104-5, 110  
Crisippo, 16  
Crizia, 200  
Crono, 97, 124, 268  
Ctesia di Cnido, 95  
  
Damascio, 283n  
Damone di Atene, 86 e n  
Dardano, 96n  
Dario I, re di Persia, 115, 118, 121  
Dedalo, 96  
Demarato, 120n  
Demetrio Falereo, 51 e n  
Democrito, 160n  
Demostene, 118n  
Deucalione, 96n  
Diogene Cinico, 319n  
Diogene Laerzio, 12, 18-9, 23, 32, 48  
Dione di Siracusa, 23, 50 e n  
Dionigi di Siracusa, 24, 296  
Dioniso, 64, 67, 79, 80 e n, 84, 88-9, 90  
e n, 91 e n, 93, 165, 167, 178  
Dionisodoro, 31  
Dorieo, 101  
  
Efesto, 151  
Eforo, 24n  
Epimenide cretese, 27, 96  
Era, 91

- Eraclide di Siracusa, 50  
 Eraclidi, 104-5  
 Erodoto, 118n, 120n  
 Eubulo, 47 e n  
 Eudosso di Cnido, 201  
 Euripide, 200-1  
 Euristene, 104  
 Eutidemo, 31  
 Eutifrone, 31
- Filippo di Opunte, 18-20, 23n, 239n  
 Filippo II di Macedonia, 47  
 Filisco, 51n  
 Filolao, 96n  
 Filone alessandrino, 12n, 57n, 283n
- Gellio Aulo, 57n  
 Glaucone, 31, 76n, 78, 86, 244-5, 316  
 Gomata, 118
- Isocrate, 118n
- Licurgo, legislatore spartano, 24n, 26-7, 31, 104, 110 e n, 111-2  
 Licurgo, oratore ateniese, 51 e n  
 Lisia, 119  
 Luciano, 16
- Marco Aurelio Antonino, imperatore romano, 57n  
 Marsia, 96  
 Menone, 31  
 Mida, 72  
 Minosse, 25, 27, 31  
 Moire, 239  
 Muse, 26, 36n, 67, 79, 84, 163, 165  
 Museo, 201
- Olimpiodoro, 283n  
 Olimpo, 96  
 Omero, 25-6, 70, 97, 102, 173  
 Orazio Flacco Quinto, 57n  
 Orfeo, 96, 201
- Palamede, 96  
 Panfila, 48  
 Parmenide, 32  
 Pericle, 92  
 Persio Flacco Aulo, 57n  
 Pindaro, 108-9  
 Pirra, 96n  
 Plutarco, 50, 216, 219n, 228n, 256  
 Procle, 104  
 Proclo, 19, 21n, 216n, 283n  
 Prodicò, 200  
 Protagora, 95n, 200, 263, 282, 300, 321
- Santippe, 174  
 Senofane, 96n, 200  
 Senofonte, 27, 95, 115n  
 Serse, 118, 120n, 293  
 Simmia, 31  
 Siriano, 21n  
 Smerdi, 118  
 Socrate, 24, 25n, 31 e n, 32n, 33-4, 52, 53n, 55, 60, 63, 73, 78, 86, 170, 174, 234n, 245, 272, 275n, 277, 281-2, 284, 300  
 Solone, 26, 31, 34, 119, 153  
 Speusippo, 23n
- Temeno, 104-5, 110  
 Teofrasto, 51n  
 Teognide, 55, 280-1  
 Teopompo, 111  
 Terpandro di Lesbo, 256  
 Tirteo, 26, 51n, 55 e n, 72, 74, 280, 282  
 Tissaferne, 27  
 Trasimaco, 31, 73n, 77, 108, 201  
 Tucidide, 92, 95, 119, 201
- Virgilio Marone Publio, 228n
- Zaleuco, 260n  
 Zeus, 25, 44, 53, 74, 90n, 145

# Indice dei nomi moderni

- Aalders G. J. D., 49n, 116n  
Allen D. S., 51n  
Annas J., 12n, 32n, 48n, 127n, 198n,  
235n, 249n, 266n, 320n  
Arends J. F. M., 145n  
Ast F., 23n
- Balaudé J. F., 12n  
Bartels M. L., 11n, 18n, 21n, 91n, 249n,  
280n, 299n, 304n  
Baumgarten H. U., 61, 214n  
Bearzot C., 47n  
Belfiore E., 80n, 165n  
Benardete S., 12n  
Bergk T., 19n  
Berti E., 201n  
Bertrand J. M., 133n  
Berve H., 50n, 51n  
Bobonich C. J., 11n, 12n, 56n, 59n, 61  
e n, 72n, 233n, 258n, 259n, 262n,  
272n, 304n  
Bossi B., 275n  
Brandwood L., 24n  
Brenk F., 228n  
Brisson L., 11n, 12n, 22n, 59n, 61, 65n,  
80n, 146n, 187n, 204n, 207, 219n,  
237n, 239n, 240n, 266n, 273n,  
313n, 320n  
Burkert W., 235n  
Burnyeat M., 53n  
Bury R. G., 11n
- Carone G. R., 216n, 219n, 220n, 221n,  
226n  
Castelnérac B., 98n  
Centrone B., 26n, 262n, 279n, 299n  
Cherniss H., 218n, 219n, 220n, 221n,  
222n, 233n, 246n  
Classen C. J., 98n  
Cleary J., 157n  
Clegg J. S., 219n  
Cornford F. M., 218n  
Crivelli P., 204n, 211n
- Danzig G., 150n, 152n  
Des Places E., 11n  
Diès A., 11n, 245n  
Dillon J., 21n, 283n  
Dodds E. R., 216n, 219n  
Dönt E., 290n  
Dorandi T., 19n  
Düring I., 226n  
Dusanic S., 47n, 49n, 137n, 237n, 305n
- Easterling H., 217n, 218n  
Ehrenberg V., 155n  
England E. B., 11n, 18n, 100n, 170n,  
246n, 305n  
Erler M., 169n, 171n
- Ferrari F. (L'Aquila), 11n, 100n, 187n,  
260n, 313n  
Ferrari F. (Pavia), 220n, 221n, 224n

- Festugière R. P., 217n, 220n  
 Fossheim H. J., 59n, 255n, 263n  
 Frede D., 56n, 57n  
 Friedländer P., 12n, 24 e n, 31n, 34, 36n,  
 43n, 53n, 305n  
 Fritz K. von, 50n, 51n, 105n  
  
 Gaiser K., 18n, 20n, 121n, 124n, 171n,  
 204n, 207-8, 210n, 211n, 212 e n,  
 248n, 262n  
 Gastaldi S., 75n, 255n  
 Gernet L., 133n  
 Gerson L. P., 59, 60n  
 Görgemanns H., 11n, 21n, 23n, 56n,  
 60n, 169n, 183n, 184n, 186n, 187n,  
 245n, 260n, 261n, 262n  
 Gould T. F., 224n  
 Griffith T., 11n, 249n  
 Gueroult M., 207, 218n  
 Guthrie W. K. C., 12n, 32n, 245n  
  
 Hackforth R., 217n, 219n, 220n, 222n,  
 233, 234n  
 Halliwell S., 68n, 82n, 170n, 171n, 174n  
 Halper E., 229n  
 Harries J., 260n  
 Hatzistavrou A., 68n, 83n, 85n, 170n  
 Havlicek A., 12n  
 Heinkel N., 196n  
 Heitsch E., 36n  
 Helmig C., 165n  
 Herter H., 216n, 218n, 220n, 221n  
 Hoffmann M., 12n, 204n, 205n, 207,  
 208n, 210n, 212 e n  
 Horn C., 12n, 14n, 21n, 47n, 249n,  
 272n  
 Howland J., 15n  
  
 Ilievski V., 217n, 218n, 219n, 220n,  
 221n  
  
 Jonesn F., 131n  
 Jouët-Pastré E., 11n, 157n, 313n, 314n  
  
 Kahn C. H., 11n, 59n, 200n  
 Kamtekar R., 56n  
 Karfik F., 12n, 204n, 207, 208n, 210n  
 Kauffman C., 12n  
 Keuls E., 68n  
 Klosko G., 61n, 237n, 238n  
 Knoll M., 12n, 132n  
 Koller H., 68n  
 Krämer H. J., 116n, 121n  
 Kraut R., 278n  
 Kucharski P., 214n, 245n  
 Kurke L., 56n, 66n, 163n  
  
 Lain-Entralgo P., 165n  
 Laks A., 11n, 12n, 17n, 18n, 22n, 39n,  
 59n, 60, 170n, 173n, 237n, 259n,  
 266n, 268n, 269n, 272n, 302n,  
 304n, 305n, 312n, 319n, 321n  
 Lane M., 258n, 259n  
 Laurent J., 56n, 158n  
 Ledger G. R., 15n, 18n, 24n  
 Levin S. B., 136n  
 Lewis B., 237n  
 Lisi F., 11n, 12n, 116n, 141n, 167n  
 Longo A., 34n  
  
 Männlein Robert I., 169n, 171n, 262n  
 Manuwald B., 297n  
 Martinelli Tempesta S., 250n  
 Mayhew R., 11n, 30n, 32n, 196n,  
 204n, 207, 211n, 214n, 225n, 226n,  
 233n  
 Meldrum M., 216n, 217n, 218n, 219n,  
 220n, 221n  
 Menn S., 196n, 226n, 233n  
 Mesch W., 56n, 258n  
 Migliori M., 12n, 28n, 283n  
 Miller M., 15n, 35n, 304n  
 Mohr R. D., 217n, 218n  
 Mondolfo R., 11n, 23n  
 Moore K. R., 56n  
 Moreau J., 210n

- Morrow G. R., 12n, 24n, 25n, 27n,  
32n, 36n, 51n, 89n, 91n, 130n,  
132n, 137n, 139n, 141n, 144n,  
147n, 153n, 154n, 157n, 160n,  
165n, 218n, 235n, 237n, 239n, 258n,  
262n, 304n
- Morton A. Q., 23n
- Mouze L., 11n, 165n, 175n, 255n, 262n
- Muccioli F., 24n, 50n
- Müller C. W., 159n
- Müller G., 11n, 16n, 47n, 90n, 245n,  
246n, 269n, 283n, 285n, 305n
- Müller J., 56n, 59n, 61, 272n
- Murray O., 79n
- Nagy G., 36n
- Nails D., 15n, 23n, 32n
- Neschke-Hentschke A., 11n
- Nightingale A., 38n, 61n, 262n
- O'Brien D., 297n
- Owen G. E. L., 15n, 269n
- Pangle T. L., 100n
- Panno G., 11n, 90n, 133n
- Parke H. W., 27n
- Parry R. D., 220n
- Patterson C. B., 160n, 178n
- Patterson R., 167n
- Pelosi F., 86n, 88n, 157n, 160n, 165n,  
177n
- Peponi A. E., 12n
- Perger M. von, 204n, 207, 210n
- Piérart M., 12n, 25n, 36n, 128n, 131n,  
132n, 134n, 135n, 136n, 137n, 139n,  
142n, 143n, 154n, 237n, 239n
- Pietsch C., 204n, 207, 208 e n, 209n,  
210n, 212, 214n
- Poli S., 11n, 100n, 187n, 260n, 273n,  
313n
- Popper K., 245n
- Pradeau J. F., 11n, 29n, 150n, 187n
- Prauscello L., 11n, 28n, 56n, 65n, 68n,  
79n, 89n, 132n, 133n, 148n, 167n,  
170n, 278n, 290n
- Rashed M., 305n, 306n
- Reale G., 11n
- Recco G., 12n
- Renehan R. F., 51n
- Reverdin O., 131n
- Robin L., 218
- Rossetti L., 263n
- Rowe C., 21n, 266n
- Russon J., 157n
- Samaras T., 132n
- Sanday E., 12n
- Santa Cruz M. I., 219n
- Sartori F., 46n, 280n
- Sassi M. M., 60n
- Saunders T. J., 11n, 12n, 20n, 59n, 100n,  
107n, 133n, 150n, 179n, 180n, 192n,  
194n, 195n, 228n, 229n, 242n, 249n
- Sauvé Meyer S., 11n, 18n, 27n, 28n, 56n,  
58n, 59n, 60n, 61n, 64n, 66n, 69n,  
73n, 76n, 79n, 82n, 83n, 84n, 89n,  
90n
- Schaps, D., 150n, 152n
- Schmidt-Hofner S., 260n
- Schofield M., 11, 12n, 56n, 64n, 249n,  
259n, 263n, 266n, 279n
- Schöpsdau K., 11n, 15n, 18n, 19n, 24n,  
25n, 36n, 38n, 43n, 49n, 57n, 60n,  
61n, 64n, 66n, 73n, 74n, 78n, 83n,  
84n, 89n, 90n, 95n, 100n, 101n,  
103n, 105n, 109n, 110n, 111n, 113n,  
116n, 117n, 118n, 119n, 135n, 136,  
137n, 142n, 143n, 146n, 147n, 159n,  
160n, 166n, 167n, 178n, 180n, 183n,  
187n, 192n, 197n, 202n, 204n, 207,  
209n, 221n, 222n, 229n, 230n, 239n,  
242n, 245n, 246n, 257n, 268n,  
269n, 285n, 286n, 287n, 290n, 292n,  
297n, 304n, 305n

- Schriebl A., 150n  
 Schüttrumpf E., 32n, 39n, 182n, 188n  
 Scolnicov S., 12n  
 Shorey P., 22n, 33n, 48n  
 Sier K., 237n, 240n, 242n, 246n  
 Simpson P., 113n, 263n  
 Skemp J. B., 204n, 206n, 207, 209n,  
 214n, 219n, 220n, 221n, 224n  
 Skultety S. C., 151n  
 Sprute J., 50n  
 Stallbaum G., 12n, 17, 206n, 207, 210n,  
 212  
 Stalley R. F., 11n, 59n, 73n, 75n, 76n,  
 77n, 113n, 157n, 165n, 207, 245n,  
 258n  
 Steiner P. M., 204n, 209n  
 Strauss L., 12n, 32n, 53n  
 Szlezák Th. A., 20n, 28n, 44n, 245n,  
 247n  
 Taràn L., 18n, 19n, 43n, 219n, 237n,  
 242n  
 Thesleff H., 15n, 18n, 23n, 32n  
 Tigerstedt E. N., 23n  
 Trabattoni F., 259n  
 Trampedach K., 47n, 49n, 50n, 51n,  
 105n, 113n, 302n, 310n, 312n, 318n,  
 321n  
 Tulli M., 102n  
 Vallejo Campos A., 258n  
 Van Harten A., 268n  
 Van Riel G., 196n, 199n, 233n, 235n  
 Veyne P., 154n, 302n  
 Vlastos G., 217n, 218n, 219n, 222n  
 Voegelin E., 12n, 35n, 249n, 313n  
 Wallace R., 86n  
 Whitehead D., 28n  
 Wilamowitz-Moellendorf U. von, 12n,  
 16n, 19n, 35n, 47n, 216n  
 Wilburn J., 59n, 61n  
 Winspear A. D., 23n  
 Wood J., 221n  
 Zehnpfennig B., 12n  
 Zelle E., 11n, 23n  
 Zuolo F., 319n



