

Studi e Ricerche

10



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Collana Studi e Ricerche n. 10
Direttore: Andrea Giorgi
Segreteria di redazione: Lia Coen
© Dipartimento di Lettere e Filosofia
Via Tommaso Gar 14 - 38122 TRENTO
Tel. 0461-281729 Fax 0461 281751

[http:// www.unitn.it/lettere/26876/collana-studi-e-ricerche](http://www.unitn.it/lettere/26876/collana-studi-e-ricerche)
e-mail: editoria@lett.unitn.it

ISBN 978-88-8443-636-8

Finito di stampare nel mese di luglio 2016

Legittimazione del potere,
autorità della legge:
un dibattito antico

a cura di Fulvia de Luise

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)
Giuseppe Albertoni
Fulvia de Luise
Sandra Pietrini

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

SOMMARIO

FULVIA DE LUISE, Prefazione. Un percorso di riflessione comune	7
Gli autori	13
MARIO VEGETTI, Introduzione. Un problema greco	17
Kratos	
LUCIANO CANFORA, Il grande secolo di Atene. Profilo dell'impero	27
Plethos	
MAURIZIO GIANGIULIO, Due paradossi della democrazia di Atene	35
VALENTINA PAZÈ, La parola pubblica come fondamento della democrazia?	53
Episteme	
FULVIA DE LUISE, La scienza del potere ovvero il potere dei tecnici: la questione dei 'migliori' tra <i>Repubblica e Politico</i>	75

Nomos

- ALBERTO MAFFI, Il principio di maggioranza nella prassi politico-giuridica della Grecia classica e nella critica aristotelica 109
- SILVIA GASTALDI, La *politia* di Aristotele: una costituzione possibile? 153
- FRANCESCA SCROFANI, La legge come δόγμα πόλεως nelle *Leggi* e nel *Minosse* 175

Basileia

- FEDERICOMARIA MUCCIOLI, Poteri ereditari o sacralizzati nelle monarchie ellenistiche 199
- ENRICO PIERGIACOMI, Sugli dèi tutori di giustizia. La critica epicurea al giudizio dell'Ade del *Gorgia* di Platone 223

Arete

- FEDERICO ZUOLO, È possibile una tirannide stabile? La tirannide come modello politologico nella Grecia classica 261
- Postfazione* di Michelangelo Bovero 289

FULVIA DE LUISE

LA SCIENZA DEL POTERE OVVERO IL POTERE DEI TECNICI:
LA QUESTIONE DEI 'MIGLIORI' TRA *REPUBBLICA* E *POLITICO*

1. *L'episteme della virtù e del potere legittimo: una novità
'socratica'*

Che al potere legittimo si giunga in virtù dell'*episteme* è una novità platonica, costruita drammaticamente con una rappresentazione in chiave politica di quanto Socrate aveva probabilmente dibattuto sul fondamento cognitivo della/e virtù e sulla sua traducibilità in termini di competenza o di scienza misuratrice in ambito morale.¹

Vorrei chiarire in primo luogo in che senso mi sembra importante partire da queste premesse socratiche, accogliendo come 'socratico' ciò che è evidentemente già carico di intenzioni interne all'elaborazione platonica. Penso che si debba prendere sul serio, cioè con un forte valore di testimonianza storica, il quadro offerto dalla rappresentazione dei dialoghi quando essa ci mostra scorci inquietanti sulle teorie del potere circolanti in Atene sul finire del V secolo, attraverso le voci di interlocutori, antagonisti e compagni di Socrate: Callicle e Trasimaco, il Glaucone che racconta a Socrate la storia dell'anello di Gige,² perché non vuole convincersi che davvero non conta il modo in

¹ Il riferimento è alla *technè metretike*, scienza misuratrice delle quantità di piacere e di dolore contenute in ogni azione, proposta da Socrate nel *Protagora* come soluzione al problema della scelta tra piacere e virtù.

² Il riferimento è a ciò che questi personaggi sostengono o raccontano come convinzioni circolanti in una parte significativa dell'opinione pubblica, rispettivamente nel *Gorgia*, nel libro I della *Repubblica*, nella parte iniziale del libro II.

cui si giunge al potere, se il fine è usarlo e conservarlo a proprio vantaggio.

Nei dialoghi dove più evidente è l'intenzione platonica di valorizzare il ruolo di Socrate come voce critica all'interno della *polis* (l'*Apologia*, il *Gorgia*, il *Critone*), la questione morale è sempre presentata con una trasparente valenza politica; e politico appare, anche *malgré lui*, il filosofo che alza la voce e va a inquietare uomini di potere o aspiranti tali. Vediamo lì in primo piano l'audacia di un cittadino, che, forte soltanto della sua capacità argomentativa, rovescia la logica dei parametri in uso, già polemicamente discussi, per individuare i 'migliori'. Socrate insiste sulle competenze parlando con politici e generali, retori e sacerdoti, chiedendo conto del fondamento di specifiche virtù a chi dovrebbe possederle. Ma solo nel *Protagora* lo vediamo portare a compimento una mossa preliminare che resta a necessario fondamento del discorso platonico: vincolare la virtù in generale, criterio di valore usato soprattutto nel senso di capacità ed efficacia e normalmente applicato per giustificare la scelta degli uomini di governo, al possesso di un sapere che sorregga l'esercizio virtuoso di ogni tipo di attività.

2. Oltre il bestiario. Una teoria del potere-sapere tra *Repubblica* e *Politico*

Quando si parla di politica, l'immaginario collettivo è influenzato da un bestiario di riferimento che parla soprattutto di leoni, quando si tratta di uomini di potere. E di api e formiche quando si tratta di cittadini, ma anche di pecore e buoi, come insegna l'inquietante metafora del politico-bovaro usata da Trasimaco nella *Repubblica*; mentre, attraverso Socrate, Platone parla di lupi contrapposti a fedeli cani da guardia,³ ma anche di spavieri e nibbi nel *Fedone*,⁴ poi di camaleonti attraverso lo Straniero nel *Politico*, dove figurano 'politici' che risultano

³ La metafora ricorre insistentemente a connotare il progetto di formazione dei governanti, un punto saliente della ricerca della giustizia nel libro III della *Repubblica*.

⁴ Cfr. *Phaed.* 81e5-82b8.

eminenti solo nel mimetismo e nella subordinazione al *plethos*,⁵ mentre d'altra parte si critica l'immagine pericolosa del pastore divino dell'età di Crono, che induce a vedere i cittadini come animali pascolanti, inferiori per specie a chi li pascola.⁶ Richiamerò brevemente aspetti del bestiario e della sua revisione in punti specifici del percorso.

Le fonti principali su cui si concentrerà l'analisi per individuare gli elementi chiave della teoria del potere-*episteme*, nella forma platonica matura, sono la *Repubblica* e il *Politico*, dialoghi in cui la scelta di privilegiare il sapere come fonte di legittimazione del potere si delinea con significative divergenze, ma con alcune sostanziali linee di continuità. Al centro del discorso, il tipo di superiorità richiesta all'uomo politico e le ragioni della sua parziale identificabilità con il filosofo, mentre sullo sfondo la questione del sistema politico, come struttura istituzionale di

⁵ Cfr. *Pol.* 291a9-b3: «Molti di questi uomini assomigliano a leoni e a centauri e ad altri esseri del genere, moltissimi poi assomigliano a satiri e alle bestie deboli e versatili: essi si scambiano rapidamente l'uno con l'altro le forme e le capacità» (trad. Accattino). Con l'allusione ai camaleonti l'immagine illustra i politici in democrazia, poco prima definiti «re per un giorno», a loro volta parte del genere dei subordinati, che qui si qualificano anche per il fatto di scambiarsi rapidamente i ruoli di governanti e governati, in un rapporto di reciproco mimetismo, che induce a rapide metamorfosi. Sull'argomento, cfr. nota 131 *ad loc.* di Accattino 1997.

⁶ Nell'età di Crono, in cui il movimento cosmico procedeva a rovescio verso l'origine e gli uomini nascevano dalla terra, lo Straniero racconta che «Un dio li guidava al pascolo sorvegliandoli in prima persona, così come fanno ora gli uomini, che, essendo un genere di animali diverso e più divino, pascolano altri esseri loro inferiori» (*Pol.* 271e5-7). Per l'interpretazione del passo sono importanti le annotazioni *ad loc.* di Accattino 1997, in particolare nn. 59 e 65, che sottolineano l'intenzione platonica di marcare la sua distanza sia dal primitivismo del modello del pastore arcaico, sia dal paternalismo che degrada gli uomini a greggi e suppone un'indebita distanza tra governanti e governati. L'arcaismo, frequente come gioco di finzione e reinvenzione del passato nei testi platonici, è qui usato esplicitamente in senso oppositivo, per creare una frattura tra passato e presente. Sull'ironia complessa che si annida nel gioco arcaicizzante, cfr. lo studio ormai classico di Joly 1974. Sulle ambiguità del richiamo all'età dell'oro nel mito del *Politico*, cfr. Vidal-Naquet 1981, in cui il quadro dei riferimenti platonici permette di visualizzare la linea di confine tra le diverse immagini di un mondo primitivo e la prospettiva storica di un mondo civile su cui si muove Platone. Sulle difficoltà inerenti al ruolo di cura del vero 'politico' e le implicazioni della sua superiorità sugli altri uomini, nel quadro del pessimismo antropologico di Platone, tra il *Politico* e le *Leggi*, cfr. Gastaldi 2008, in particolare alle pp. 97-119.

garanzia, si mescola con quella della sovranità della legge e dei limiti che essa può imporre all'esercizio del potere o alla libertà di ricerca del sapere.

3. I 'migliori' di Atene

Un'altra breve premessa si rende necessaria: chi sono, all'altezza dell'orizzonte socratico, i 'migliori' di Atene? La questione ha innanzitutto una collocazione politica nel conflitto tra oligarchici e democratici che sfocia in guerra civile nei due più gravi momenti di sovversione del 411 e 404.

Il testo anonimo trasmesso come *Costituzione degli Ateniesi*, ci consegna il catalogo oligarchico delle virtù, a partire dalla coppia oppositiva che distingue le «persone per bene» (*chrestoi*), dalle «canaglie» (*poneroi*). Queste parole costituiscono la prima delle diverse coppie di termini usate nel testo per connotare i referenti sociali del conflitto tra democratici e oligarchici come portatori di caratteristiche virtuose o viziose perenni:

Dovunque sulla faccia della terra i migliori sono i nemici della democrazia: giacché nei migliori c'è il minimo di sfrenatezza (*akolasia*) e di ingiustizia (*adikia*), e il massimo di inclinazione al bene; nel popolo invece c'è il massimo di ignoranza, di disordine, di cattiveria: la povertà li spinge all'ignominia, e così la mancanza di educazione e la rozzezza, che in alcuni nasce dall'indigenza. (*Costituzione degli Ateniesi* §5).⁷

Di taglio politico opposto, il discorso di Pericle in Tucidide,⁸ elogio ai caduti nel primo anno di guerra, include come parti del normale bagaglio del cittadino ateniese democratico, tutte le virtù tradizionalmente considerate eminenti. Di particolare rilievo in questo contesto è la ridefinizione dell'*andreia* come virtù militare condivisa, non per effetto di costrizione e disciplina, ma per l'attaccamento spontaneo che ciascun cittadino porta al *suo* sistema di vita.

Una ricerca recente (Schmitt Pantel 2009), proponendo di usare come fonti di significato propriamente politico le connotazioni di carattere attribuite dai contemporanei ai grandi prota-

⁷ Trad. it di Luciano Canfora in Canfora 1991. Sulle profonde divisioni interne della cultura politica ateniese, cfr. Canfora 2011 e Canfora 2014.

⁸ Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, II 35-46.

gonisti della politica ateniese del V secolo,⁹ evidenzia che la logica della rappresentazione politica ricercava e esibiva negli uomini di potere modelli di comportamento morale di taglio diverso, includendo ai suoi estremi esempi fondati sul senso del limite o sull'eccesso, apprezzando in un caso i comportamenti temperanti come segni di affidabilità e di equilibrio, nell'altro i comportamenti che superano i limiti, perché considerati audaci e segno di attitudine al comando in chi dovrà garantire efficacia nell'azione. Questa oscillazione, di cui si potrebbero esibire precisi riscontri nei mutamenti del favore popolare verso i *leader* più famosi (per es. in carriere tormentate come quella di Temistocle o di Alcibiade) ha radici antiche nella tradizione, dove solo parzialmente (o forzatamente) si potrebbe far corrispondere una virtù a criteri identificativi di classe o di collocazione politica: è popolare o aristocratica la *sophrosyne*? e l'*andreia*? Quale delle due è maggiormente apprezzata nell'Atene democratica, come prerogativa che induce il *demos* ad avere fiducia negli uomini di governo?

Attingendo alla rappresentazione platonica (fonte documentaria di eccezionale importanza proprio perché animata da una precisa intenzione di revisione, o se si vuole di sovversione, dei parametri usati in politica), ciò che emerge con chiarezza è la confusione delle lingue nella definizione dei migliori. Confusione che investe il patrimonio lessicale e concettuale della virtù, filtrato dalla tradizione poetica e usato disordinatamente nella discussione pubblica, dove prevale chi meglio indirizza stra-

⁹ L'autrice lavora con l'intenzione di restituire all'analisi di taglio politico la dimensione morale e comportamentale che i Greci vi includevano. A tal fine analizza il repertorio aneddotico consolidato in un lungo periodo a carico degli uomini politici più in vista del V secolo, la cui provenienza si suppone legata a fonti coeve (tralascio qui le ragioni addotte dall'autrice, per cui anche una fonte tarda come Plutarco possa essere usata in questo senso), segnalando i caratteri ricorrenti usati nella rappresentazione per definire l'immagine e l'affidabilità degli uomini che ebbero un ruolo di potere effettivo nella storia di quel secolo. Essi sembrano dire almeno una cosa con certezza: che chi aspirava al potere era indotto a preoccuparsi della sua fama di morigeratezza al momento di presentarsi al *demos* (cfr. Schmitt Pantel 2009 trad. it. p. 18), benché anche comportamenti votati all'eccesso potessero godere di fortuna, suscitando però inquietudini e giustificando il ricorso a pratiche di espulsione come l'ostracismo.

teggicamente le sue forze, anche con la violenza verbale della retorica.

4. *La virtù dei migliori come questione tecnica*

Nel *Gorgia*, il confronto tra Socrate e Callicle ritrae una situazione caotica di conflitto di opinioni in Atene: un collasso della tradizione che fa perno sulla virtù e sulla riconoscibilità dei ‘migliori’. Dopo un lungo scambio, in cui Callicle sostiene vigorosamente la causa dei ‘migliori’ (intendendo con questa espressione quelli favoriti da una natura leonina, che legittimamente pretendono di avere di più in ogni campo, e specificamente in ruoli di potere), Socrate lo blocca sull’inconsistenza dei criteri adottati per identificarli:

Prima stabilisci che ‘i migliori’ (*beltious*) e ‘i più potenti’ (*kreittous*) siano i più forti (*ischyroterous*), poi i più intelligenti (*phronimoterous*), ora arrivi a sostenere ancora un’altra cosa: sono i più coraggiosi (*andreioteroi*) a essere definiti da te ‘i più potenti’ (*kreittous*) e ‘i migliori’ (*beltious*). Ma deciditi, caro mio, e dicci una buona volta chi chiami ‘i migliori’ e ‘i più potenti’ e in che cosa. (491b8-c5)

Attraverso Socrate, Platone registra dunque la necessità di instaurare un ordine in un ambito di discorso che ne è privo, segnalando che non è più possibile appoggiarsi alle ambiguità dei registri morali offerti dalla tradizione poetica o al pensiero racchiuso in sentenze multiuso.¹⁰ Ed è plausibile che proprio in ambiente socratico sia emersa, come un modello applicabile alla politica, la forma di sapere della *techne*, che in ogni settore presiede all’esecuzione efficace di un programma produttivo, trasmissibile come sequenza di azioni orientate a un fine.¹¹

Nell’*Apologia*, solo ai tecnici professionisti di qualche mestiere Socrate riconosce il possesso di un sapere, competenza specifica e ben delimitata, mentre politici e poeti (maestri di cul-

¹⁰ Uno sviluppo analitico più ampio di questa tesi si può trovare in de Luise 2016.

¹¹ Cfr. Cambiano 1971, in particolare i paragrafi 4.3 (*La tecnica politica: «arete» e «therapeia»*, pp. 115-121), 5.4 e 5.5 (*L’opinione retta e Il primato delle tecniche d’uso*, pp. 155-161) e 8.9 (*Il problema dell’accesso al potere*, 199-201).

tura e virtù) si rivelano ignoranti nel loro campo di competenza; lo stesso trattamento subiscono nel *Lachete* i generali sull'*andreia*, nel *Carmide* i membri di antiche famiglie sulla *sophrosyne*, nell'*Eutifrone* il sacerdote sulla virtù religiosa (*hosiotēs*) e il significato del culto (*eusebeia*). Tutto ciò ha il suo sbocco teorico più alto e complesso nella rappresentazione emblematica del conflitto Protagora-Socrate, che parte e si articola intorno alla definibilità e alla trasmissibilità della virtù politica, nel suo rapporto con tutte le altre virtù.

In questo contesto, nel confronto con un maestro del dialogo tra opinioni, che fornisce alla democrazia un potente supporto ideologico col mito del dono della virtù politica a tutti gli uomini da parte di Zeus (suffragando l'idea che una disposizione spontanea e diffusa, fatta di senso di giustizia e pudore sociale, consenta di prendere con metodo partecipativo le migliori decisioni pubbliche), Socrate porta fino in fondo la tesi dell'identità tra virtù e conoscenza. Significativamente, l'ultima resistenza del Protagora platonico, nel riconoscere che solo il sapere può dare fondamento alla virtù (e che ogni virtù è tale in ragione di un sapere), riguarda il coraggio, roccaforte della capacità di azione di modello eroico, che la tradizione tende a rappresentare come prerogativa individuale spontanea, ma elettiva, distintiva e non insegnabile, generando sia pretese in nome del *genos* (la buona stirpe cui si appartiene), sia rivendicazioni di eccellenza individuale, agganciate a dati di fatto come il successo nel dominare gli altri con l'azione.

La vittoria di Socrate su Protagora (costretto ad ammettere che anche il coraggio è sapere)¹² elimina da un lato l'idea che la virtù politica sia una capacità diffusa (con rimando implicito al *topos* dell'incompetenza dei più), dall'altro l'idea che l'eccellenza dei pochi si manifesti come una dote naturale intrasferibile e incontrollabile, e non come una precisa competenza. Ciò esclude la possibilità di giustificare una delega in bianco agli audaci, dotati, più che di *andreia*, di *deinotes*, abilità strategica

¹² Per le sequenze del ragionamento, cfr. *Prot.* 349d2-8 (in cui Protagora solleva la sua eccezione a carico del coraggio), 352b-358d4 (in cui Socrate prospetta l'utilità di una *technē metretikē*, da cui dipende la salvezza della vita), 359 a2-360e5 (in cui Socrate dimostra la riducibilità del coraggio a forma di sapere, ottenendo la *homologia* forzata di Protagora).

che si tramuta in pura forza, se applicata senza controllo alla corsa per raggiungere il potere.

4. *Le mosse della Repubblica*

4.1 *Il portico socratico e la legittimazione di fatto del potere costituito*

Il Socrate della *Repubblica* farà molto di più per contrastare la legittimazione di fatto del potere costituito. La sfida, lanciata al massimo livello dal ben noto teorema di Trasimaco, propone una sorta di positivismo costituzionale, articolato intorno alla tesi che «la giustizia è l'utile del più forte»,¹³ giacché l'uso della legge, fonte unica del diritto, è nelle mani di chi ha avuto la forza di arrivare al governo e legittimamente mira a conservarsi. È una sfida che il vero Socrate non potrebbe vincere.

In questo luogo di apertura del grande dialogo di rifondazione della politica, il cosiddetto 'portico socratico', il tentativo di eticizzare l'esercizio del potere, come sarebbe stato nelle corde del filosofo dell'integrità morale, si manifesta in un inutile richiamo alla deontologia professionale, che cade nel vuoto di fronte a un 'politico' che non si sente affatto al servizio dei cittadini, come un medico lo è con i suoi pazienti. Inutile anche appellarsi alle leggi, i *Nomoi* con cui il Socrate del *Critone* pensava di instaurare un dialogo: questi *nomoi* sono meno maestosi, ma non dialogano e rispondono alla logica interna di autoconservazione della classe dirigente. Neanche il più sapiente dei cittadini potrebbe influenzare un potere tecnicamente ordinato alla difesa della stabilità di governo e legittimato a usare le leggi per conservare il potere a chi ce l'ha.¹⁴

¹³ Questa affermazione, nota come 'prima tesi di Trasimaco', è discussa in *Repubblica*, I 338c-341a, dove viene sviluppato anche l'importante corollario del carattere tecnicamente auto-conservativo di ogni forma di potere costituito. Sul positivismo giuridico che sorregge il teorema di Trasimaco, rendendolo inattaccabile, cfr. Vegetti 1998. Sulla figura di Trasimaco come «ombra di Platone» e sulla necessità di confrontarsi con la sua formula provocatoria per ragionare sul nesso potere-giustizia, cfr. Mori 2005.

¹⁴ Sul tema generale del rapporto tra *kratos* e *nomos*, con riferimento a particolari raffigurazioni nel pensiero antico, cfr. de Luise 2015.

Il punto più delicato, che si evidenzia con la seconda tesi di Trasimaco, secondo cui «la giustizia è un bene altrui (*agathon allotrion*)»,¹⁵ è la rottura del rapporto di rispecchiamento tra dirigenti e diretti: una linea di frattura chiara in regimi basati sulla forza, sulla differenza di classe o su forme di autorità sacralizzate, ma inavvertita in democrazia, dove apparentemente si governa per delega e le chiavi del successo politico sono in mano al popolo. Platone stesso ha avallato in più luoghi questa idea con il tema dell'adulazione, suggerendo la dipendenza dei governanti, in ultima istanza, dai gusti volgari e ondivaghi della massa.

Ora Trasimaco ribalta il gioco delle apparenze, chiarisce i termini reali del rapporto in tutte le forme *costituite* di potere politico: dichiarando che la giustizia, ciò che le leggi realizzano, è per il popolo *agathon allotrion*, egli sancisce la divaricazione tra il bene della classe dirigente e il bene del popolo. Registra con ciò la fine del mito della *koinonia*, proponendo l'immagine di un potere separato: o nel senso che chi giunge al governo si arrocca in un'area di privilegio estranea agli interessi comuni (e questo suggerisce la semplice scomparsa nelle *élites* del sentimento di appartenenza), o nel senso che questa modalità di esercizio del potere di governo appartiene a ogni tipo di costituzione (che siano i molti, i pochi o uno solo al comando), in quanto forma di dominio che la classe politica esercita rispetto all'insieme sociale. Di qui il porsi dei governanti, divenuti cardini di un sistema di autoriferimento, come i bovani rispetto ai buoi: tecnici sì, ma del loro interesse, e niente affatto nella posizione del buon pastore; il che cancella un altro mito, un po' *rétro*, ma sempre vivo, su cui Platone sentirà il bisogno di tornare ancora.

4.2 *Kallipolis-antipolis*

In ogni suo aspetto, la strategia platonica indirizzata a ripristinare la legittimità del potere sulla base dell'*episteme* è ispirata a una presa di distanza dalla dimensione della *polis* nella sua interezza. Una relazione corretta di governo politico va ricostruita *in vitro*, assumendo l'unità della *polis* e la *koinonia* di interessi, pensieri e sentimenti tra i cittadini, come un *paradeigma*: un modello che non ha le sue radici nella storia politica già nota, da

¹⁵ Cfr. *Resp.* I 343b1-c8.

realizzare a partire dal solo principio che la città da farsi sia «perfettamente buona (*teleos agathen*)».¹⁶ E, perché sia buona nel suo insieme, occorrerà distogliere lo sguardo dal conflitto che si annida nella disarticolazione della *polis* reale, tra interessi costituiti, famiglie, consorterie, gruppi e *lobby* di potere (tutto ciò di cui si alimenta la dinamica competitiva della vita economico-sociale, trasferendosi alla politica), ridefinendo deduttivamente solo lo schema delle articolazioni sociali che le sono necessarie, in quanto rispondenti a criteri di pura e virtuosa funzionalità rispetto alla logica organica dell'insieme.

La *kallipolis*, costruita per gradi di competenza sul nesso sapere-virtù nel libro IV della *Repubblica*, si pone con ciò programmaticamente come *antipolis*. La scelta di procedere *ex novo* consente una radicale semplificazione nel progettare l'organigramma delle parti, nel rettificare l'ordine di valore dei loro compiti. Ora il criterio di revisione dell'ordine, che opera a partire dalla forma più alta del potere di governo, è il sapere, che sta alla base di ciascuna delle virtù richieste. Qui compare la parola *episteme* a caratterizzare la competenza dei candidati *archontes*, che solo fondandosi su una conoscenza di livello scientifico sono in grado di esercitare correttamente la virtù dell'*euboulia*, cioè la capacità di decidere quale sia in ciascun caso la migliore azione politica da compiere. Il divario di competenza rispetto a chi è sotto di loro è espresso da un lessico estremamente preciso nel delineare una gerarchia di saperi, che mantiene a tutti i livelli il vincolo 'socratico' al modello della virtù sapiente, ma lo piega a rappresentare tipi e livelli di competenza tra loro incommensurabili: l'*episteme* dell'*archon*, convertita in *sophia*, connota la guida sapiente del governante, sovrastando l'*orthodoxa*, opinione corretta del combattente coraggioso, impregnato di rispetto della legge e pronto a temere solo ciò che minaccia la città a lui affidata; mentre al cittadino comune, *sophron* come tutti, impegnato in lavori produttivi e socialmente utili, si riconosce, oltre alla perizia tecnica dell'arte sua, solo una blanda *homonoiia*, o *homodoxia*, comunità di pensiero e di opinione, con i sapienti al governo, quanto basta per esprimere consenso al fatto che i 'migliori' abbiano la guida politica della città.

¹⁶ *Resp.* IV 427e7.

4.3 *I saperi del governante e il paradosso dei filosofi al potere*

Prima che si enunci il paradosso dei filosofi al potere nel libro V, è evidente la sovversione introdotta nella costruzione della città giusta col criterio del sapere, che degrada a ruoli subordinati virtù considerate tradizionalmente proprie di parti sociali o di individui eminenti, come l'*andreia* e la *sophrosyne*, per il loro parziale *deficit* di conoscenza. Il sovvertimento opera dall'interno della nuova gerarchia dei saperi, con la collocazione in ruolo dominante della sua forma scientifica, che ora non attinge più a fonti note della cultura sociale né propone mediazioni tra loro, ma adotta come criterio distintivo la capacità di pensare per modelli, tagliando i ponti con tutte le forme di ragionamento fondate sulla condivisione di opinioni. Dell'importanza e della rilevanza politica di questo criterio, il testo platonico dovrà rendere lungamente conto, come è noto e come qui si potrà soltanto accennare.¹⁷

Vorrei però dire subito che l'identificazione dell'uomo di scienza (in quanto *sophos*) come *archon* naturale dentro il modello normativo della *kallipolis* (preludio della tesi del filosofo-re, e del necessario abbinamento di sapere e potere) è eversiva rispetto a ogni precedente teoria del potere, perché fondata sull'estraneità intellettuale e l'indifferenza etica di chi governa rispetto alle opinioni circolanti nella comunità politica.

Al livello del libro IV, non pare esserci in alcun modo un problema di circolazione del sapere tra le classi della *kallipolis*, ma solo di corretta trasmissione/ricezione delle disposizioni di legge (in discesa) e di oculata cooptazione nel ricambio (in salita).¹⁸

¹⁷ Le forme del sapere dialettico che fornirà supporto scientifico al potere dei filosofi sono descritte in lunghe sequenze nel libro VI della *Repubblica* platonica: parti del testo recentemente raccolte, introdotte e commentate analiticamente in Ferrari 2014.

¹⁸ I governanti appaiono isolati nello svolgimento del loro mandato (non necessariamente perenne), strettamente funzionale al mantenimento dell'unità della *polis* e delle sue dimensioni ideali (cfr. in particolare 422e1-423c4). Il rapporto con le altre classi è menzionato solo in relazione al problema del ricambio dei membri della classe dirigente, che dovrà essere gestito con criterio meritocratico e senza riguardo per i figli dei *phylakes* (cfr. 423c6-d7).

Al livello del libro V, dove si colloca la tesi che il potere di governo va ai soli filosofi (473c11-e4), questa designazione appare il più assurdo dei paradossi,¹⁹ enunciato dopo lunghe dilazioni e tale da suscitare una reazione divertita e beffarda tra gli astanti. Non sembra però che l'ipotesi risulti paradossale e ridicola solo perché ci sono in giro molti ciarlatani che si spacciano per filosofi.²⁰ L'attività intellettuale come scelta di vita appare ai Greci già in linea di principio una forma di inettitudine o una rinuncia a occuparsi delle cose che costituiscono l'oggetto dell'impegno politico. Senza contare che a ciò si accompagna un'evidente mancanza di *kratos* degli intellettuali puri nella corsa al potere, con l'incresciosa implicazione che il filosofo potrebbe ottenerlo solo per un assai improbabile atto di corale e devota dedizione da parte della città.

E tuttavia il Socrate platonico insiste che a produrre il paradosso non è l'inutilità dei filosofi, ma l'incapacità della città a usarli. La celebre immagine della nave e del *kybernetes*, evocata per rappresentare il rovesciamento di criteri e di ruoli che sancisce l'inutilità e l'impotenza dei filosofi, aggredisce l'opinione comune, non senza un tratto evidente di autoironia: il *demos* bisogna figurarselo come un armatore (*naukleros*) sordo e miope, che resta comunque il proprietario della nave della città, ma non sa davvero come arginare le pretese di marinai forzuti, che premono per occupare la posizione di comando al posto del vero *kybernetes*: l'unico capace di guidare la nave con competenza, che resterà incompreso e deriso in disparte (VI 487e1-489a2.). Il fatto che la società consideri i filosofi «inutili (*achrestoi*)» (VI 489b3) dipende quindi solo da sordità e miopia del *demos*, incapace di riconoscere i veri «capitani».

A guardare più da vicino le competenze del *kybernetes* ideale, bisogna precisare che esse si definiscono nella *Repubblica* ad

¹⁹ Cfr. 472a1-7 per l'immagine della «triplice onda», di cui quella sollevata dalla tesi del governo dei filosofi è «la maggiore e più dura», cosa che spiega la reticenza di Socrate.

²⁰ Sulla questione dei veri e falsi filosofi e di quelli ancora a disposizione in una città incapace di educarli, cfr. de Luise, Farinetti 2003.

almeno tre livelli di analisi (ben evidenziati in altra prospettiva di discorso da Mario Vegetti:²¹

1) Ciò che si richiede agli *archontes* all'interno della definizione del sistema funzionale delle virtù (libro IV). Qui il sapere eminente è l'*euboulia*, che consente di prendere decisioni buone ed efficaci, rimandando da un lato a una forma di intelligenza (*phronesis*), che Aristotele avrebbe detto 'pratica', dall'altro a una precisa cognizione (*episteme*) di tutto ciò che bisogna sapere per prenderle, sia in generale sia caso per caso.

2) Le disposizioni (*dynameis*) presenti nei veri filosofi intesi come «nature filosofiche» (analizzate tra libro V e libro VI). Si tratta di una serie di qualità che permettono di percorrere in ascesa tutti i gradini della virtù, e che, opportunamente coltivate, predispongono determinati uomini a svolgere il ruolo di filosofi-re, in quanto consentono di sovrastare in eccellenza ogni altro uomo. Significativa è la preoccupazione platonica di sottolineare che le qualità intellettuali specificamente teoretiche presuppongono anche il possesso di tutti gli altri segni di virtù riconosciuti socialmente: a partire dal passo VI 484d4-6, l'elaborazione del modello del filosofo naturalmente dotato di capacità eminenti sul piano teoretico si accompagna all'attribuirgli di *default* anche le migliori qualità etiche.

3) Le conoscenze che gli *archontes* del futuro saranno tenuti ad acquisire in un programma formativo sterminato che culmina nella *technè dialektike* (VI-VII).

Il progetto platonico fa perno su quest'ultimo punto per la sua giustificazione e il suo piano di fattibilità: si diventa filosofi con addestramento e esercizio continuo al ragionamento scientifico, che comprende i procedimenti discorsivi della *dianoia* (logica della connessione tra idee) e la costruzione di modelli interpretativi appropriati con la *noesis* (visione sistematica dell'unità dialettica di un campo di indagine). È importante sottolineare che questa pratica, oltre a costituire la differenza metodologica fondamentale rispetto a chi si costruisce una *pistis* (convincimento stabile) sull'osservazione del visibile o soltanto un'imma-

²¹ Cfr. Vegetti 2000b. Il saggio distingue, dirimendo questioni ed equivoci sorti in ambito interpretativo, tre figure diverse: gli *archontes*, i filosofi-re per doti naturali e i filosofi formati a carico della città futura come «dialettici».

gine dovuta a opinioni,²² inserisce i futuri filosofi dialettici in una comunità scientifica, con l'effetto di allontanarli, per tutto il tempo della loro formazione e fioritura, dalle frequentazioni sociali ordinarie. Essi saranno perciò convenientemente estranei alla comunità politica quando saranno chiamati ad assumere funzioni di governo: a quel punto (dopo i cinquant'anni), i loro interessi saranno ormai interamente rivolti altrove.²³

Qui diventa plausibile che essi debbano venir «costretti» a governare, distolti dalle loro ben più piacevoli occupazioni di ricerca, richiamati e prestatati alla politica per puro senso del dovere (VII 519c8-520d5).²⁴

È chiaro che questa costrizione, doverosa per il sapiente e ben riconosciuta dalla città, riguarda solo l'ambito ideale della *kallipolis* a regime. La potente immagine della caverna (VII,

²² La superiorità del ragionamento costruito mediante l'uso di modelli e elaborazione discorsiva, rispetto a quello basato sulla pratica di vita, è enunciata in V 473a1-3, ma costituisce già la *ratio* del procedimento seguito da Socrate nella costruzione della *kallipolis* nel libro IV ed è alla base dell'uso normativo-pratico della teoria delle idee e della scienza dialettica, enunciate nei libri VI e VII. Per la superiorità di *dianoia* e *noesis* su *eikasias* (*doxa*) e *pistis*, il riferimento è ovviamente alla cosiddetta 'metafora della linea' e alle sue implicazioni teoretiche e metodologiche (*Resp.* VI 509d1-511e4), che, a partire dalla distinzione tra due ambiti di conoscenza (il visibile e il noetico), distribuisce i saperi in due macrosettori invalicabili, ciascuno dei quali ha due livelli e due modalità conoscitive. I passi hanno dato luogo a uno sterminato dibattito interpretativo. Sul tema cfr. Ferrari 2000.

²³ L'iter formativo prevede un amplissimo programma di studi teorici di taglio matematico-geometrico, con un apprendimento ritardato della *technē dialektikē*, e una partecipazione alle attività militari tra i 35 e i 50 anni, prima che i nuovi filosofi possano dedicarsi interamente agli studi e salvo il richiamo a svolgere funzioni di governo. Il programma è enunciato una prima volta nel libro VI come indirizzato a formare chi dovrà occuparsi di mantenere forma e indirizzo costituzionale alla città: «qualche autorità (*ti*) che conservi il senso della costituzione, quello stesso che anche tu, legislatore, hai seguito quando istituivi le leggi» (VI 497c8-d2). Esso prevede un accostamento progressivo alla filosofia, che renda costoro sapienti in età matura, quando affronteranno sia le più ardue questioni intellettuali, sia l'impegno politico come *archontes* (VI 498a1-c4). L'argomento è ripreso con grande insistenza sui rischi dell'apprendimento precoce della dialettica nel libro VII, dove troviamo la definizione precisa delle tappe formative che porteranno alla piena maturità scientifica ed etica uomini e donne cinquantenni, a partire dalle loro elevate qualità naturali (VII 537e9-540c9).

²⁴ Sull'argomento è importante l'analisi di Cambiano 1988, ripresa in prospettiva più ampia, con riferimento all'intera problematica del governo della «nave» della città in Platone e Aristotele, in Cambiano 2016.

514a1-517c4) racconta invece il dramma realistico di una comunicazione impossibile tra la visione del filosofo (un incredibile prodotto naturale inopinatamente sorto nella città 'malata') e il linguaggio fatto di ombre di cui la *polis* si nutre. La dedizione del filosofo, in quel caso eroica e suicida, svolge il tema della costrizione sotto il segno della responsabilità morale (socratica), costi quel che costi.

Il filo conduttore dell'intero ragionamento, dentro e fuori la dimensione normativa del paradigma, resta il valore positivo dell'estraneità del filosofo. Se la superiorità scientifica giustifica la sua chiamata al governo, l'estraneità politica rafforza l'affidabilità di un giudizio lucido e distaccato, di pura *euboulia*, che non dipende né dal dibattito tra opinioni, né dalla mediazione tra interessi, né dalla vicinanza a particolari settori della vita sociale, né tanto meno dal coinvolgimento personale dell'uomo politico nel ruolo occupato, che non deve interessarlo in sé né permettergli di cominciare da lì una carriera politica.

4.4 *Va al governo chi meno desidera governare*

La tesi che il filosofo non ha ambizioni di potere è molto più di un'annotazione che genericamente connota la figura canonica dell'uomo di governo disinteressato e integerrimo. Platone intende trarre garanzie più profonde sulla tenuta del filosofo, attingendo non solo alla sua intelligenza e al suo rigore etico, ma alle sue passioni: per sostenere con certezza che va al governo chi meno desidera governare.

È chiaro che l'abitudine a maneggiare paradigmi ideali fa sì che il filosofo abbia a disposizione un metodo di assoluto rigore per indirizzare la prassi politica e guidare a buon fine il da farsi. Ma l'applicazione di un'intelligenza teoretica a un'attività pratica ha anche un altro risvolto: l'assorbimento contemplativo è garanzia di estraneità rispetto al mondo delle opinioni sia sul piano scientifico sia sul piano etico, a causa del distacco che l'attività teoretica comporta, come scelta preferenziale del filosofo, che ne trae il massimo anche sul piano dei piaceri.²⁵ Non c'è pericolo, assicura il Socrate platonico, che egli si attacchi

²⁵ Sul tema dei piaceri del filosofo e del loro valore di garanzia politica, cfr. de Luise 2005 e de Luise 2011.

alla carica, pago com'è di fornire un servizio e tornare il più presto possibile ai suoi studi, per effetto di una ragionevole rotazione. No al professionismo politico dunque, sì ai veri scienziati, grandi dilettanti in politica. In questo senso non si può forse parlare di tecnocrazia.²⁶

Il principio che va al governo chi meno desidera governare completa il percorso già fatto sul versante basso del rischio di malgoverno. Nel libro V Platone ha costruito una sorta di barricata, negando ai futuri funzionari del bene pubblico (esponenti delle due parti della classe dirigente) famiglia e proprietà privata e provvedendo nel contempo che essi abbiano compagne adeguate al loro livello di intelligenza e di affettività,²⁷ senza trascurare le «necessità non geometriche ma erotiche» (V 458d5) che li uniscono. L'estensione alle donne della possibilità di diventare dirigenti e combattenti al pari degli uomini rafforza l'autonomia di questo gruppo sociale separato: strappando le donne migliori all'orizzonte ristretto degli interessi dell'*oikos*, si creano le condizioni per la stabilità affettiva, non solo sessuale, dei *phylakes*, che devono curare l'intera *polis* come si fa in una famiglia con la prole.

Con ciò si garantisce un argine all'irrompere di desideri inappropriati nell'area politicizzata dell'etica pubblica e l'operazione di svuotamento ha un versante positivo, perché il filoso-

²⁶ Su questo punto è possibile avanzare dei dubbi, proprio a partire dal carattere episodico e non professionale dell'attività di governo dei filosofi. In questo senso si esprime Cambiano 2002: «i filosofi dispongono del sapere capace di cogliere ciò che è bene per la città nel suo complesso. Ciò sembrerebbe avviare verso una concezione tecnocratica del potere. Ma se per tecnocrazia si intende un governo esercitato da professionisti della politica, per i quali la politica è una tecnica da esercitare a tempo pieno per tutta la vita, allora non si può dire che il modo in cui la *Repubblica* descrive il rapporto tra filosofi e potere nella città giusta sia propriamente un governo tecnocratico» (p. 73).

²⁷ Il riferimento è alle prime due prescrizioni paradossali (uguaglianza delle donne e abolizione della famiglia) che, nel libro V, configurano le condizioni di possibilità della *kallipolis*, rovesciando la logica di dominio e acquisizione, normalmente connessa al potere. Esse istituiscono una distanza incolmabile tra l'orizzonte di vita e di pensiero della classe dirigente, nelle sue due componenti, e il normale orizzonte di interessi dei privati cittadini; una distanza che separa l'immenso potere che si dà ai *phylakes* di agire in nome dell'utilità comune dall'interferenza di desideri e ambizioni incompatibili con l'esercizio della funzione pubblica.

fo suppone che alla perdita degli appetiti acquisitivi privati corrisponda una riforma dei sentimenti di appartenenza e comunanza, che cambierebbe addirittura il senso di ciò che si dice «mio» o «non mio».²⁸ Tutto ciò dovrebbe scaturire dalla completa dedizione alla collettività e dal forte spirito di corpo, generato dalla vita in comune nelle due componenti della classe dirigente.

Tuttavia il problema più serio per la gestione dei desideri non è repressivo. Esso riguarda piuttosto il desiderio come fonte di energia motivazionale, energia positiva che sarebbe rovinoso (oltre che inutile) cercare di spegnere nei governanti, perché dalla loro capacità di agire con intelligenza strategica per finalità intensamente volute dipende il bene della città. Si situa qui la mossa più audace che Platone compie nella costruzione dell'*identikit* del tipo umano adeguato alle istanze più alte della politica: è la prova dell'*eros* a decidere chi è davvero dotato per la filosofia,²⁹ una prova cui si affida la selezione dei talenti e che possiamo immaginare si svolga in diversi punti del percorso formativo, ma soprattutto nello scenario dei ginnasi. Impegnati a riconoscere una «natura filosofica», gli osservatori non dovranno accontentarsi di notare bambini o bambine che si impegnano col movente dell'ambizione competitiva: questo basterà a individuare i futuri coraggiosi *epikouroi*, che danno il meglio di sé in guerra, ma sarebbero pericolosi se dovessero decidere se e quando è opportuno farla. La selezione di più alto livello baderà soltanto al manifestarsi di un desiderio assoluto e potente rivolto al sapere, cioè un desiderio del tutto divergente dall'ambizione di occupare una posizione di potere. Ciò costituisce una più vera

²⁸ Cfr. *Resp.* V 462b4-d5. Sullo statuto teorico di questa utopia, cfr. Vegetti 2000a, in part. § 5 per la riforma degli affetti.

²⁹ Il linguaggio erotico è usato insistentemente per definire le «nature filosofiche»: «Su questo almeno noi dobbiamo convenire circa le nature filosofiche, che cioè esse sempre amano (*erosin*) un sapere che renda loro manifeste parti di quell'essenza che è sempre e non vaga sottoposta alla vicenda del nascere e del perire [...] amano tutto l'ambito di quell'essenza, e non ne tralasciano volutamente alcuna parte, piccola o grande, importante o trascurabile, proprio come prima si è detto circa gli appassionati di onori e gli amanti» (48510-b8).

e profonda garanzia, ben espressa dal modello idraulico dei desideri³⁰ che chiarisce l'intenzione di Platone:

quando i desideri di una persona si concentrano con forza in una sola direzione, essi ne risultano indeboliti nei riguardi di tutto il resto, al modo di una corrente incanalata in tal senso (*Resp.* VI 485d6-8).

I filosofi risultano dunque i 'migliori' da destinare al governo perché non hanno altro in mente che il sapere e, amando intensamente la ricerca della verità, di conseguenza, se richiesti, sceglieranno di fare solo ciò che è buono.³¹

5. *Le mosse del Politico*

5.1 *Alla ricerca di una tecnica regale*

Ridisegnando il profilo dell'uomo di governo nel *Politico*, Platone non si avventura più sulla diagnosi della natura dell'uomo teoretico, ma si attiene più fortemente a un modello di competenza tecnica, che non necessariamente richiede tutte le disposizioni e le conoscenze di un filosofo. Il sapere del politico è quello di una tecnica regale, ovviamente indirizzata agli obiettivi pratici dell'*euboulia*, che mantiene però forti somiglianze con il sapere del filosofo per la sua natura eminentemente teorica: Platone stringe qui il nesso tra teoria e prassi in modo più vincolante e specifico rispetto alla *Repubblica*, creando una sorta di *trait d'union* con la soluzione di Aristotele: non più un sapere teoretico, da cui discende un metodo valido *anche* in ambito politico, ma una forma di intelligenza pratica che distingue il politico in quanto tale; non troppo diversamente la *phronesis* aristotelica si qualificherà come abito intellettuale (*dianoetikos*) perché conosce i principi teorici dell'agire pratico, benché il suo operare non possa dirsi teoretico (avendo a che fare con ciò che

³⁰ Sul tema della gestione dei desideri nella *Repubblica*, tra IV e VI libro, cfr. Campese 1998, con particolare riferimento al § 5 per il modello idraulico usato nel libro VI.

³¹ Per l'intera sequenza argomentativa che concerne la caratterizzazione degli uomini di natura filosofica come amanti del sapere e la loro individuazione attraverso le prove che essi sostengono da fanciulli, cfr. V 474b3-475e1 e VI 485a10-e1.

può mutare), e assuma perciò la forma di un'«intelligenza desiderante (*orektikos nous*)» o «desiderio intelligente (*orexis dia-noetike*)». ³²

Per alimentare il confronto delle soluzioni del *Politico* con quelle della *Repubblica*, mi limiterò a soli tre punti: il ripudio del divino pastore; il politico tessitore; i limiti del potere tecnico, dentro e fuori la finzione normativa dell'uomo 'regale'.

5.2 *Il mito del pastore divino*

La ricerca di un modello utile a individuare la scienza dell'uomo regale (scienza *basilike*, *politike* o *oikonomike* che dir si voglia) ³³ passa per il lungo mito in cui si racconta del duplice opposto ciclo del movimento cosmico, individuando nell'età di Crono, come si è accennato, l'epoca in cui il mondo e gli uomini erano costantemente accompagnati dal dio e dai demoni a vivere una vita in dolce regresso verso il punto dell'origine; al contrario, l'età in cui si colloca la ricerca dell'uomo politico è quella di una storia umana difficile e irta di conflitti, ma suscettibile di crescita, benché in qualche modo abbandonata dal dio.

Il mito attribuisce al cosmo un doppio movimento, progressivo o invertito (268e8-270b2), collocando l'età di Crono nel tempo in cui il suo corso è guidato all'indietro da pastori divini e chiedendosi se questa possa considerarsi l'epoca più felice (271c4-272b4). La risposta che segue suggerisce un unico criterio che potrebbe fare la differenza in termini di felicità: chiedersi quale uso del tempo libero potrebbero aver fatto questi uomini, se filosofando o se vivendo una vita da animali (272b8-d1). Quel che è certo è che l'alternativa non si pone per gli uomini che vivono nella successiva età di Zeus, dove bisogni e possibilità di crescita non sono più affidati a pastori divini, ma a tecniche e virtù interamente umane (273e4-274e4), che richiedono a ogni livello l'uso di un sapere.

Di qui la denuncia dell'errore, il rifiuto, o meglio l'improporzionalità, del mito del buon pastore (274e10-275c4): non c'è e

³² *Etica Nicomachea*, VI 1139b4-5.

³³ La sequenza che definisce il sapere dell'uomo regale (*Pol.* 259a6-c4) accoglie tre possibili campi di applicazione per il medesimo sapere di governo: il regno, la città, la casa.

non potrebbe esserci tra governante e governati quella distanza che permette il totale affidamento alla cura di personaggi divini, la cui sapienza investirebbe ogni aspetto della vita, esautorando gli uomini dall'incombenza di produrne le condizioni e rendendo corretta la loro equiparazione ad animali al pascolo.³⁴ Non ci sono dèi al comando e quindi neppure bovani, né buoni né cattivi, quando si tratta di uomini. Nel rifiuto del buon pastore c'è forse ancora una risposta a Trasimaco, oltre che ai buonisti del paternalismo politico e alla stupidità di chi volentieri si fa pecora. Ed è ancora il tema della *koinonia* a indicare la strada del vero sapere politico.

5.3 *Il sapere tecnico del politico tessitore*

Un lungo percorso porta a trasferire sull'uomo politico il modello (*paradeigma*) tecnico della fabbrica dei tessuti di lana (279 a7-287b2), dando vita all'immagine inedita del governante 'tessitore'.

Solo alla fine si comprenderà il senso ultimo della metafora, con l'indicazione che politica è l'abilità di intrecciare qualità umane opposte come mitezza e coraggio (310e7-311c6), ma nel frattempo il paragone con la tessitura rende chiaro che la competenza del politico è quella di una tecnica che presiede a molte altre tecniche che da lei traggono il fine da raggiungere, mentre ciascuna progetta gli oggetti di sua specifica competenza (281c7-e5).³⁵

La tessitura ha su molte tecniche afferenti la preminenza del committente su chi svolge un servizio su commissione. In que-

³⁴ Il tipo di rapporto governanti-governati, rappresentato con l'immagine del pastore, non si adatta a rappresentare il potere degli *archontes* del IV libro della *Repubblica*, esplicitamente legittimato dal consenso dei governati. Evidente è anche la preoccupazione platonica di prevedere forme di legittimazione condivisa per i «filosofi re» del V libro e per i filosofi selezionati e formati intellettualmente nel quadro della *kallipolis* futura. Tutto ciò esclude, a mio parere, un autoriferimento e un intento di revisione, rispetto alla *Repubblica*, nella rappresentazione platonica del re-pastore nel *Politico*.

³⁵ Sul carattere architettonico della tessitura e sulle implicazioni di questa immagine per la rappresentazione del potere del *Politico*, cfr. la densa messa a punto di Cambiano 2016, 35-41. Sulla *polis* antica come modello (controverso) di governo partecipativo e di distribuzione del potere per la tradizione politica europea, cfr. Cambiano 1995.

sto senso, essa è «tecnica d'uso», perché comanda a cardatori o filatori (detentori ciascuno di una «tecnica di produzione») i materiali più adatti al fine che la tessitura si propone di realizzare: una barriera di protezione dalle avverse condizioni esterne, simile in questo a ciò che la politica appronta per la difesa e la conservazione della città, proteggendola da aggressioni nemiche e degenerazioni interne (279c3-280a6).

In quanto portatrice di un obiettivo 'conservativo', la tecnica regale non si distingue da quanto il sapere di governo prescrive nella *Repubblica*: mantenere la città «una» e capace di riprodurre se stessa entro precisi limiti (IV 422e4-423b8), nella *koinonia* di vita tra governanti e governati, che la stabilità istituzionale garantisce.

Ma che cos'è, di cosa è fatta, l'*episteme* del politico, secondo il Platone del *Politico*?

Inquadrata come «tecnica della misurazione (*metretike*)» che mira a salvaguardare la giusta misura, accanto e alla pari con altre tecniche (284a8-b2), scopriamo che essa si distingue dalle altre per il fatto che occupa l'ambito più ampio e complesso, che è ovviamente il più difficile.³⁶ La definizione di questo ambito e del relativo sapere è data dapprima in forma dubitativa, come ciò che si ricerca, senza poterne affermare l'esistenza: una «scienza delle cose che concernono le azioni» (284c2).

Un percorso più lungo porta a identificarne il ruolo di racconto in uno spazio già occupato per porzioni da altre tecniche, in analogia con il modello della tecnica della tessitura (287a7-

³⁶ La complessità del dominio tecnico aumenta con l'accrescersi della dimensione del campo, senza mutare modello nel passaggio dalla singola arte all'intreccio 'tessile' della politica: «La pratica poi in ogni ambito è più facile nelle cose più piccole piuttosto che in quelle più grandi» (*Pol.* 286a7-b2). Che il governo politico della complessità sociale implichi competenze di tipo dialettico, simili a quelle attribuite e prescritte al filosofo-re della *Repubblica*, sembra una deduzione piuttosto ovvia, riconosciuta da una parte degli interpreti (cfr. El Murr 2014 e Cambiano 2016). Tuttavia è rilevante il fatto che il testo platonico la suggerisca senza dichiararla, evitando di evocare la pretesa che i filosofi vadano al potere per l'ampiezza ridondante del loro sapere e occultando sotto un abito tecnico specifico (la scienza del governo) l'eccezionale competenza richiesta al vero politico. Sul mancato riferimento al filosofo come figura del politico, cfr. Dixsaut 1995. Sulla sostanziale continuità della concezione platonica, tra *Repubblica* e *Politico*, per quanto concerne la natura della *techne politike* e il sapere richiesto all'uomo politico, cfr. Ferrari 2015.

b2), e a stabilire in questo modo il suo primato, applicando il criterio teorico generale che fissa una gerarchia tra le competenze:

Tutte le tecniche appunto che costruiscono un qualche strumento per la città, piccolo o grande che sia, tutte queste le dobbiamo porre come effettive concause. Perché senza di queste non potrebbe mai esistere né città né tecnica politica, ma d'altra parte non porremo, credo, nessuna opera loro come opera della tecnica regale (287d1-4).

5.4 Una eccezionale preminenza per un compito architettonico

Sarà attraverso un'analisi dei criteri di subordinazione, che fissano la posizione relativa dei diversi soggetti sociali in termini di capacità e potere di decidere, e passando per una veloce classificazione dei regimi politici, che si giunge a identificare la figura di chi ha gli strumenti per occupare il vertice della scala gerarchica con chi possiede una «scienza dell'esercizio del potere sugli uomini, che è suppergiù la scienza più difficile e più importante da acquisire» (292d3-4).

Il dubbio sull'esistenza di chi è in grado di reggere un tale «potere regale (*basiliken archen*)» resta, anche in ragione dell'altezza delle pretese per questo sapere, di cui si sa soltanto che «è una scienza» (292b6), identificabile perché è «capace di sovrintendere (*tes epistatikes*)» (292b12), benché lo Straniero debba ammettere che a queste certezze si è giunti «senza peraltro essere ancora riusciti a precisare in modo soddisfacente quale scienza sia» (292c2-3).

La preoccupazione dominante, a questo punto del dialogo, è sottolineare l'eccezionalità del sapere racchiuso in questa figura, che induce a considerare assai raro il caso che un uomo possieda realmente una simile competenza. Di qui la necessità di usare un'estrema cautela nell'identificare e distinguere dagli imitatori l'unico che sarebbe degno di essere investito di un potere assoluto: separando «dal re intelligente (*apo phronimou basileos*) quelli che si danno l'aria di essere esperti di politica» (593d5-6).

In quanto *phronimos*, il re avrebbe il potere che si riconosce a un vero tecnico nel suo (immenso) campo di competenza. E qui, rovesciando il ragionamento dello Straniero, che mirava a riempire di sapere il potere, il suo interlocutore Socrate il giovane suggerisce che è in realtà il sapere il vero depositario della

regalità, tanto da poter dire che sarà re, in virtù del suo sapere, anche chi non è riconosciuto come tale dalla città:

Sulla scorta del ragionamento fatto all'inizio, deve essere comunque chiamato esperto di regalità (*basilikon*), sia che eserciti il potere sia che non lo eserciti, colui che appunto possiede la scienza regale (*baisliken echonta epistemen*) (292e9-293a1)

Si apre così una nuova finestra per la figura del filosofo-re, ma questa volta *in pectore*, con limiti precisi di competenza e per di più sotto l'egida di una possibilità non vincolata a un programma educativo. Lasciando dunque aperta la semplice eventualità che un simile uomo esista e si manifesti in un certo tempo, il dialogo prosegue, come nella *Repubblica*, per implicazioni paradigmatiche, mostrando ciò che potrebbe derivare da una simile figura di sovrano, una volta che essa si dia sul piano della realtà effettuale.

Più prodigo di indicazioni operative rispetto al Socrate della *Repubblica*, lo Straniero delinea il profilo di una scienza politica concepita come un sapere architettonico, che dirige l'uso di altre competenze stando dietro le quinte: essa non si manifesterebbe nel fare cultura o nel fare la guerra, ma nel dare indicazioni su che cosa dire e insegnare, su quando e perché è opportuno fare la guerra o stare in pace e stringere accordi con i vicini, subordinando educatori, retori e strateghi, che avrebbero voce in capitolo solo nella definizione esecutiva dei progetti politici (303e7-305d4).

Si potrebbe dire che le qualità di 'tessitore' del politico vero consistano soprattutto nell'abilità di comporre e dirigere uno *staff* operativo selezionato in base ai caratteri più desiderabili, creando le condizioni ottimali per un lavoro di squadra, in cui si mescolano le doti più apprezzabili nei singoli (ruotanti intorno alle classiche virtù di temperanza e coraggio), mantenendo obbedienza a chi più sa e/o a regole collaudate. Salvo i casi di decisioni importanti e difficili, sarebbe la squadra (dotata di competenze e qualità umane ben selezionate e ben mescolate) a trasmettere regole d'azione, insieme all'esempio del modo di essere e di operare di una vera classe dirigente. Il potere di governo si manifesterebbe così di norma attraverso una burocrazia sa-

pientemente guidata, disciplinata ad attenersi in ogni caso alle leggi, se non si manifestano situazioni eccezionali.

A differenza dei politici correnti, impostori rappresentati con metafore animali, il politico vero non è un leone, né un camaleonte, né un pastore di pecore. Se, in quanto figura 'regale', è intelligenza al potere, egli è per questo anche uomo tra gli uomini; ed è conoscendo i caratteri degli individui e le difficoltà umane che può imporre soluzioni in vista del meglio.

5.6 *Il politico e la legge. Limiti di una finzione normativa*

L'ultimo punto, di particolare rilevanza per la legittimazione del nesso *episteme*-potere, sta appunto nella valutazione dei vincoli che l'azione del vero politico avrebbe nel suo operare: se gli sia lecito governare con il consenso dei governati o anche con costrizione; se soltanto con il rispetto o anche senza rispetto delle leggi.

La soluzione ottimale è coerente con le enormi pretese accumulate a carico del sapere del 'vero politico', posto che questo tipo d'uomo sia realmente a disposizione: in quanto possessore di una scienza regale, nell'ipotesi che occupi il posto che gli compete nell'unica «costituzione corretta» (293c5-e5), egli potrà prendere decisioni anche senza consenso, imporle in modo costrittivo, dare disposizioni che vadano oltre la legge, praticando il diritto alla deliberazione che compete a chi vede più profondamente ciò che è giusto fare. È chiaro che nell'analisi della complessità dei casi concreti la rigidità della legge non può competere con la duttilità di giudizio del vero *kybernetes* (293e6-297b3).

Tuttavia, nell'ipotesi che un tale uomo manchi o nell'incertezza di trovarsi al cospetto del vero politico (e in generale in tutti i tipi di costituzione diversi dalla prima), il primato delle leggi (con la costrizione che esse sempre, legittimamente, esercitano) emerge come clausola di garanzia, perché le leggi incorporano un sapere superiore a quello disponibile dal vivo in un uomo o nei migliori di un gruppo umano di normali capacità (297d3-e5).

Aristotele ha certo ben presenti queste argomentazioni quando sostiene, nel libro V dell'*Etica Nicomachea*, che all'*archon* che sia davvero eccellente (come al *dikastes* nel suo ruolo di in-

terprete della legge) è necessario concedere il privilegio di agire al di là di quanto la legge espressamente prevede;³⁷ ma quando si tratta di riconoscere tale privilegio in modo permanente a una monarchia assoluta,³⁸ il filosofo arretra, sottolineando non solo l'altissima improbabilità che un tale livello di sapienza sia riscontrabile in un uomo, ma anche che, se lo fosse, questo configurerebbe un'uscita dai termini della *koinonia* umana.³⁹ Come dire: saremmo di fronte a un pastore divino, rispetto al quale i governati non sarebbero più concittadini e neppure uomini.

Queste mosse di cautela sono già ben rappresentate dal Platone del *Politico*, che considera con attenzione il caso non infrequente di assenza di politici di alta statura e intelligenza lungimirante. La risposta platonica a questo caso, statisticamente probabile, consiste nell'indicazione prudenziale di attenersi alle leggi, benché esse abbiano un grado di validità non assoluto.

³⁷ Il governante, come il giudice (*EN V 7, 1132a21-22*), interpreta il ruolo di tutore del criterio della legalità, ponendosi in un certo senso al di sopra delle leggi: «il governante è custode (*phylax*) del giusto e se lo è del giusto lo è anche dell'uguale» (*EN V 10, 1134b1-2*). Nello stesso contesto si discute della differenza interna alla sfera politica tra ciò che è giusto per natura (*physikon*) e ciò che è giusto per legge (*nomikon*). E Aristotele si contrappone esplicitamente a chi svaluta la misura espressa dalle leggi in quanto «mutevole (*kineton*)», mentre ciò che è naturale è «immutabile (*akineton*)»: non solo anche la natura muta, ma le leggi fungono da unità di misura negli ambiti che la natura non disciplina e che dipendono perciò dalle istituzioni umane; esse risultano quindi necessarie tutrici dell'universalità, benché proprio la loro astrattezza le esponga a errori nei casi singoli. Il ragionamento condotto in *V 10, 1134b18-1135a6* sembra mirare a riconoscere alle leggi un ruolo di supponenza rispetto alla natura, necessariamente universale in quanto metro di riferimento, ma appunto per questo non sempre adeguato alla varietà di ciò che occorre misurare.

³⁸ La questione viene posta e trattata in *Politica*, III 14-17.

³⁹ Cfr. Gastaldi 2009a. La studiosa si esprime contro la presunta preferenza aristotelica per il modello della monarchia assoluta, esibendo evidenti tracce del fatto che Aristotele consideri la *pambasileia* un caso limite, giustificato politicamente solo nel caso in cui si concentrassero in un uomo straordinarie caratteristiche (le stesse attribuite al vero politico da Platone, con analoghe conseguenze sull'ampiezza del suo potere). Per questo Aristotele considera questa forma di potere ordinariamente ben collocata all'interno dell'*oikos* (dove sussiste una naturale inferiorità di schiavi, figli e in parte moglie, rispetto al padre), mentre risulta invece fuori luogo in politica, dove vige sempre la regola della comunità tra uguali e della cittadinanza come parità. Sul tema dell'eccesso in politica e sulla diffidenza di Aristotele per questo tipo di eccellenza che giustificerebbe la tirannide, cfr. Gastaldi 2009b.

Conservarle resta la scelta migliore nell'ipotesi di una situazione deficitaria, in cui attenersi alle regole fissate dai padri rappresenta un freno contro le possibilità di arbitrio degli attuali detentori del potere, che rischiano di distruggere l'impianto universalistico della legge.

5.7 *Lo scienziato è il vero re?*

Il lungo ragionamento dello Straniero sembra avviarsi ad additare nelle leggi un *second best* residuale, in mancanza di meglio; ma nel testo si profila anche un'attesa di rinnovamento realizzabile mediante revisione della legge, in base a una più attenta valutazione delle esigenze di giustizia del presente. La possibilità è rappresentata, nel linguaggio figurale del testo, come un «ritorno» del vero legislatore, cui sarebbe assurdo chiedere di sottostare a decreti divenuti nel frattempo inadeguati (295b-296a1). Il discorso apre uno spazio anche per chi non possa aspirare a un'agnizione perché non è un legislatore che torna, ma soltanto «qualcuno a lui simile», *tis heteros homoios* (295e8).

Si può riconoscere in questa formula un richiamo allusivo a quanto il personaggio Socrate il giovane aveva poco prima detto a proposito del re *in pectore*, riconoscendo prerogative regali a chi possiede un vero sapere, e suggerendo con questo che egli avrebbe almeno il diritto di ragionare al di fuori e contro i termini stabiliti dalla legge.

Così, mentre si rafforza da un lato un canone conservativo di stabilità delle regole, una seconda linea di ragionamento spinge a individuare le condizioni del cambiamento, affinché la rigidità delle leggi non si ponga come ostacolo a valutazioni più giuste nel presente e più lungimiranti per il futuro della società. E su questo secondo versante compare la necessità di preservare uno spazio politico aperto all'innovazione, uno spazio di pensiero e di azione analogo a quello garantito ai tecnici nel loro ambito di competenza.

Per sostenere questa esigenza, lo Straniero si avvale di un'argomentazione per assurdo. Se sospettassimo che i governanti (qui di nuovo assimilati a piloti di nave) facciano «cose tremende (*deinotata*)» ai nostri danni, potrebbe sembrarci sensato impedire loro ogni violazione delle regole conosciute e perfì-

no vietare a chiunque di proporre un cambiamento (298a1-e3). Sarebbe anzi necessario procedere con estrema durezza anche nel caso che qualcun altro le metta in discussione «indagando (*zeton*) la tecnica del pilotaggio (*kybernetiken*) e la nautica, oppure ciò che è salutare e la verità dell'arte medica» (299b3-4), e stabilire quindi di non chiamare mai costui «esperto di medicina né di pilotaggio, ma indagatore di cose celesti (*meteorologon*) e specie di sofista chiacchierone (*adoleschen tina sophisten*)» (299b6-8). Tutto ciò per rispettare il principio che «niente deve essere più sapiente (*sophoteron*) delle leggi» (299c6).

La follia di un ragionamento che distruggerebbe per sempre ogni sapere si conclude con un'evidente evocazione della figura di Socrate e dell'assurdità di aver fatto tacere per sempre la sua voce. Non si può dubitare dell'intenzione platonica di difendere ancora una volta le ragioni di Socrate, denunciando il danno del suo mancato riconoscimento da parte della città.⁴⁰ Ma qui ci troviamo di fronte a un'elaborazione più complessa, rispetto alla lontana apologia del maestro: è in gioco la difesa del diritto alla parola pubblica per gli uomini di scienza, considerata l'improbabilità che i filosofi diventino re. O forse è soltanto l'auspicio che la presenza di uomini provvisti di cognizione, anche senza potere, possa giovare alla *politeia*. Essi potrebbero, come Socrate avrebbe potuto, raddrizzare il timone del comando, dare buoni consigli per superare leggi inadeguate, senza per questo apparire sovversivi dell'ordine e perciò, accusati di ciarlataneria, essere costretti al silenzio.

La novità del *Politico* rispetto al modello normativo dei filosofi-re sta forse in questa più cauta prospettiva di autonomia per il discorso scientifico, cui basterebbe potersi svolgere *a latere* rispetto alla politica, per sostenerla con utili consigli quando si

⁴⁰ Una parte degli interpreti, soffermandosi su alcuni passaggi del ragionamento particolarmente perentori nell'affermare che chi viola o tenta di modificare le leggi merita la morte (297e1-6), ha formulato l'ipotesi che Platone intendesse con questo giustificare la condanna del Socrate storico da parte della città, convenendo sull'esigenza di autodifesa delle istituzioni democratiche. La tesi del ripudio platonico di Socrate è stata esaurientemente confutata da un saggio di Christopher Rowe (Rowe 2001), che ripristina la logica interna del ragionamento condotto nel testo del *Politico*, ribaltando il giudizio di inamovibilità delle leggi e di giusta condanna dei dissidenti.

tratta di trovare soluzioni innovative, senza insidiare le posizioni di potere.

Resta invece un sospetto che accomuna le tesi del *Politico* e il modello gerarchico della *kallipolis*: l'incontrollabilità del sapere del governante, che deve comunque usare al più alto livello possibile l'*euboulia*, ogni volta che deve prendere decisioni, secondo un piano o una strategia.

Certamente la mancata sovrapposizione del filosofo con il politico attenua l'idea di distanza teoretica che aveva guidato la costruzione della figura del filosofo-re nella *Repubblica*. In compenso il filosofo, di cui manca il dialogo dedicato (che doveva completare la triade dopo il *Sofista* e il *Politico*) appare nel forse contemporaneo *Teeteto* ancora più libero di restare con la testa tra le nuvole, ignorando tutto ciò che si dice tra la gente, nelle assemblee, nelle strade o nei simposi. Questo filosofo, reso se possibile ancora più estraneo ai modi di pensare e di vivere comuni, dovrà essere tuttavia tenuto da conto, come riserva di una forma di intelligenza che resta 'regale' e autorevole, degna di essere ascoltata, benché senza potere.

6. Conclusioni

I testi platonici parlano di questioni attualissime nell'orizzonte del pensiero antico, che nel IV secolo a.C. tenta di formulare idee per la transizione a forme politiche diverse dalla democrazia, affrontando dilemmi che restano anche per noi questioni aperte. Come è chiaro, nel modello platonico la risorsa chiave del buon governo è l'auspicabile sapienza di un filosofo o di un tecnico della gestione del bene pubblico che sia in grado di porsi al di sopra della politica di basso rango, a partire semplicemente da una totale estraneità a ogni sottosistema di interessi socialmente organizzato.

Possiamo chiederci canonicamente: la legittimazione del potere mediante *episteme* è possibile? è desiderabile? A quali condizioni potremmo riconoscerla, con la sua relativa incontrollabilità, a un governo di 'tecnici'? Oppure, accogliendo in forma più lieve una logica di supporto del sapere al potere, possiamo immaginare che, quando c'è bisogno di scienza in politica, ci si dia pensiero dell'intelligenza diffusa come referente collettivo di un

confronto pubblico, in cui i tecnici diano palesemente ai politici la *ratio* di possibili decisioni e il ventaglio delle alternative, mentre i politici si assumono la responsabilità di indicare le ragioni della scelta. Resta sospesa un'ultima domanda: visto che il tecnico, uomo di scienza, è per definizione estraneo al potere sociale, si può sapere chi e perché in taluni momenti della storia politica glielo conferisce?

Bibliografia

- P. Accattino, Platone, *Politico*, traduzione e introduzione a cura di P. Accattino, Laterza, Roma-Bari 1997.
- G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971 (nuova edizione: Laterza, Roma-Bari 1991).
- G. Cambiano, *I filosofi e la costrizione a governare nella «Repubblica» platonica*, in G. Casertano (ed.), *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Guida, Napoli 1988, pp. 43-58.
- G. Cambiano, *L'Europa moderna e la "polis". Virtù e vizi del piccolo Stato*, «Filosofia politica», 15 (2001), pp. 359-377.
- G. Cambiano, *I filosofi e il potere in Platone e Aristotele*, in R. Uglione (ed.), *Intellettuali e potere nel mondo antico*, Dell'Orso, Alessandria 2002, pp. 63-84.
- G. Cambiano, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Carocci, Roma 2016.
- S. Campese, *Epithymia/epithymetikon*, in Platone, *La Repubblica* (traduzione e commento a cura di M. Vegetti), vol. III, libro IV, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 245-286.
- L. Canfora, *La democrazia come violenza*, Palermo, Sellerio, 1991.
- L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- L. Canfora, *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Laterza, Roma-Bari 2014.
- P. Schmitt Pantel, *Hommes illustres. Moeurs et politique à Athènes au V^e siècle*, Flammarion, Paris 2009 (ed. it. *I migliori di Atene. La vita dei potenti nella Grecia antica*, trad. di G. Vernole e E. De Benedictis, Laterza, Roma-Bari 2014).

- F. de Luise, *I piaceri giusti e l'esperienza del filosofo*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VI (libri VIII-IX), Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 539-591.
- F. de Luise, *La politica dei piaceri. Tutti gli uomini della kallipolis*, «Rivista di Storia della Filosofia», 66, 3 (2011), pp. 389-407.
- F. de Luise, *Nomos e kratos: scene (e aporie) di un connubio antico*, «Teoria Politica», n.s. Annali V (2015), pp. 37-58.
- F. de Luise, *La revisione platonica del catalogo delle virtù*, in A. Brancacci, S. Gastaldi, S. Maso (eds.), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 51-97.
- F. de Luise, G. Farinetti, *Il filosofo selvatico*, in M. Vegetti (ed.), Platone, *La Repubblica*, vol. V (libri VI-VII), Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 217-251.
- M. Dixsaut, *Une politique vraiment conforme à la nature*, in Rowe 1995, pp. 253-273.
- D. El Murr, *Savoir et gouverner. Essai sur la science politique platonicienne*, Vrin, Paris 2014.
- F. Ferrari, *Conoscenza e opinione. Il filosofo e la realtà*, in Platone, *La Repubblica* (traduzione e commento a cura di M. Vegetti), vol. IV, libro V, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 393-420.
- F. Ferrari (ed.), *Platone. Il governo dei filosofi (Repubblica VI)*, Marsilio, Venezia 2014.
- F. Ferrari, *L'immagine della nave e la natura della tecnica politica in Platone*, «Teoria Politica», n.s. Annali V (2015), pp. 101-112.
- S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- S. Gastaldi, *Il re "signore di tutto": il problema della pambasileia nella Politica di Aristotele*, in S. Gastaldi, J.-F. Pradeau (eds.), *Le philosophe, le roi, le tyran*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2009, pp. 33-52.
- S. Gastaldi, *La tirannide nella Politica di Aristotele*, in S. Gastaldi, J.-F. Pradeau (eds.), *Le philosophe, le roi, le tyran*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2009, pp. 139-156.
- H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Vrin, Paris 1974.

- L. Mori, *La giustizia e la forza. L'ombra di Platone e la storia della filosofia politica*, ETS, Pisa 2005.
- C.G. Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1995.
- C. Rowe, *Killing Socrates: Plato's later thoughts on democracy*, «The Journal of Hellenic Studies», vol. 121 (November 2001), pp. 63-76.
- P. Schmitt Pantel, *Hommes illustres. Moeurs et politique à Athènes au V^e siècle*, Flammarion, Paris 2009 (ed. it. *I migliori di Atene. La vita dei potenti nella Grecia antica*, trad. di G. Vernole e E. De Benedictis, Laterza, Roma-Bari 2014).
- M. Vegetti, *Trasimaco*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. I, libro I, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 233-256.
- M. Vegetti, *Beltista eiper dynata. Lo statuto dell'utopia nella Repubblica*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. IV, libro V, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 107-147.
- M. Vegetti, *Il regno filosofico*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. IV, libro V, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 335-364.
- P. Vidal-Naquet, *Le mythe platonicien du Politique, les ambiguïtés de l'âge d'or*, in Id., *Le chasseur noir*, Maspero, Paris 1981, pp. 361-380, trad. it. *Il mito platonico del Politico: le ambiguità dell'età dell'oro e della storia*, in Id., *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 257-275.