

Il proemio alle leggi (in Platone, Leggi V 726-734)

Livio Rossetti

Università degli Studi di Perugia, Italia

livio.rossetti@gmail.com

ABSTRACT

In Plato's *Laws* several passages have been clearly conceived of as preambles. The most extended, and prominent, is the one we find at the beginnings of Book five. It amounts to a complicate tour de force, not easy to be accounted for. What surfaced during the present investigation is a meandrical line of thought which ends with the unexpected adoption of a proto-utilitarianist point of view. This turn is not only interesting (and possibly surprising) per se, since it implies that the author fully acknowledges the role of subjective evaluations that may well ignore the ontological hierarchy between gods-souls-bodies as well as the force of persuasion a wise legislator avails of.

Keywords: Plato, Laws, Preambles, Persuasion, Subjectivism, Utilitarianism.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_7

La prima parte del libro V delle *Leggi* è relativamente ben nota in quanto principale proemio, prologo o introduzione alla formulazione di norme specifiche, ed è nitidamente identificata sia dalle parole con cui inizia (in IV 726 A) sia da quelle con cui si conclude (in V 734 DE). In letteratura l'attenzione è caduta molto più sul proemio in generale, quindi sulla funzione che Platone assegna a questo e ad altri proemi nell'economia dell'opera¹, e molto meno sui suoi contenuti specifici, come invece propongo di fare ora. Nondimeno, in questo particolare proemio c'è molto da capire, perché le considerazioni dell'ateniese si snodano su registri molto diversi, e il ragionamento dell'ateniese, con i suoi faticosi meandri, sono un piccolo mondo nel quale non è nemmeno facile avventurarsi. Giacché, se non erro, sorprese ed imprevisti abbondano.

1.

Platone esordisce parlando della gerarchia di importanza che hanno le cose, una gerarchia che è altamente desiderabile conoscere e comprendere nella sua rilevanza in quanto si presume (o ci si augura) che possa ispirare la delineazione del quadro normativo nel suo insieme, quindi indicarne la *ratio*, agevolarne la comprensione ed evitare possibili fraintendimenti. Lo schema gerarchico in questione, dato subito per ben stabilito e quindi pacifico, assegna il primo posto agli dèi e il secondo all'anima, che è superiore e ha ogni diritto di prevalere (*despozonta*: 726 A4) su ciò che per natura deve servire. Viene poi specificato che si tratta di prevalere sul corpo che, come leggiamo un po' più avanti (728 D3-4) e come potevamo attenderci, è terzo nella graduatoria.

Con riferimento alle grandi linee di uno statuto ontologico di tipo gerarchico, Platone

passa rapidamente a considerare l'eventualità che l'ordine gerarchico venga misconosciuto per quanto riguarda le prerogative dell'anima (un simile misconoscimento tende a configurarsi come una più o meno tacita insubordinazione) e che ci sia bisogno di un percorso di tipo educativo, volto a far sì che la condotta sia, per quanto possibile, congruente con lo statuto ontologico, ossia con lo schema gerarchico appena richiamato (727 A4-7).

Su queste premesse, sulle quali peraltro l'ateniese non insiste (anche se le riprende nel prosieguo), diviene attraente chiedersi subito, posto che agli dei spetti di comandare su tutto e a ciascuna anima di comandare sul 'suo' corpo, chi potrebbe misconoscere le prerogative dell'anima, chi potrebbe tentare di stravolgere l'ordine costituito, chi potrebbe aver bisogno di interventi di tipo educativo, se non anche di tipo repressivo-sanzionatorio. Se pensiamo per un momento all'anima che dopo la morte viene giudicata per come è vissuta, e viene giudicata pure senza indumenti perché non possa ingannare i suoi giudici (*Gorg.* 523 C-E), si direbbe che soltanto l'anima potrebbe, *in ipotesi*, ribellarsi a se stessa e non sottostare alle sue stesse decisioni. Ma dobbiamo pur chiedersi se una cosa del genere sia possibile, concepibile, sensata. Forse che il nostro io non coincide, per l'appunto, con la nostra anima? In realtà Platone ha molte volte suggerito – fra l'altro in *Leggi* I 644 E – proprio l'idea di un'anima composita e conflittuale, di fatto riconoscendo che la conflittualità intrinseca è un fatto innegabile, un fatto che resiste alla teoria, una interferenza che disturba ogni facile ipotesi di irrigidimento dottrinale. Non che egli sappia sciogliere il nodo in termini di statuto ontologico: vi ha rinunciato troppe volte per non essersi reso conto di trovarsi a sopportare una sconfitta sul piano della dottrina. In *Leggi* X 896 D-897

C, per esempio, Platone si pone apertamente il problema (in 896 D5-8 scrive infatti che, alla luce delle considerazioni che precedono, l'anima risulterebbe causa tanto delle azioni buone quanto di quelle cattive) ma, ancora una volta, ne offre una soluzione debole. Infatti dapprima si dilunga nel ricondurre all'anima molte linee di condotta ma poi, al momento di rendere conto di quelle positive e negative, si limita a dichiarare (in 897 B1-4) che l'anima conduce tutto a buon fine se si associa alla mente (*noun*), se invece si associa alla dissennatezza (*anoia*) produce gli effetti opposti. Oso dunque pensare che questa sia la migliore prova della difficoltà in cui Platone si sta dibattendo, e da tempo, senza venirne a capo. Una sorta di voragine si è aperta e, se non erro, rimane aperta!

Ma l'interesse dell'ateniese che sta parlando non va in questa direzione. Prevalgono subito le riflessioni basate su ciò che accade di osservare. Infatti della possibilità che gli equilibri gerarchici vengano stravolti e dell'esigenza di interventi di tipo educativo o repressivo qui non si ricerca una fondazione ontologica: agli occhi dell'ateniese, è così che 'siamo fatti' e non c'è bisogno di alcuna spiegazione. E siccome la cornice è costituita da un discorso introduttivo, si può capire che il punto non venga approfondito come sarebbe stato astrattamente desiderabile.

Accade dunque – leggiamo nel prosieguo – che taluni pretendano di 'far crescere' (*auxein*) la propria anima con mezzi inidonei, come discorsi, doni e un'indulgenza che la vizia (e di conseguenza mancano l'obiettivo di renderla migliore da peggiore che era: *beltiō de ek cheironos*). Accade anzi che il bambino, non appena diventa uomo, non esiti ad avanzare delle pretese (di comandare e di sapere già), ad esaltare la sua autostima e prendersi delle libertà. Peccato che faccia tutto ciò a

suo danno, astenendosi dall'onorare l'anima e misconoscendo la sua collocazione al secondo posto dopo gli dèi, come invece avrebbe dovuto (727 A7-B4). Spesso infatti accade che l'uomo "non si ritenga responsabile dei suoi errori e dei mali numerosi e gravi, ma li attribuisca ad altri credendo, con ciò, di onorare la sua anima, come potrebbe sembrare, mentre le nuoce e molto"².

2.

Queste dichiarazioni permettono di apprezzare, anzitutto, la capacità del penetrante scrittore di cogliere un elemento caratterizzante del vissuto di adolescenti e neo-adulti³: la spinta a credere in se stessi e a fare l'impossibile per sentirsi almeno un po' appagati e gratificati se accade loro di trovarsi a poter comandare almeno un poco e a sapere o credere di sapere molte cose. La finezza con cui Platone riesce a notare anche questo ha risalto quando si consideri che per millenni, fino a tutto il secolo XIX, è stato pressoché impossibile riuscire a rappresentarsi la fase della vita che oggi associamo volentieri alla parola teenagers. Con la nostra terminologia, infatti, questo sarebbe un bisogno, una domanda di "riconoscimento sociale", ed ha senso chiedersi quando e per merito di chi, in altre epoche, l'attenzione sia di nuovo caduta su ciò che rende unica quella fascia di età.

Ma ci sono anche altre componenti di cui rendere conto. Oltre al colpo d'occhio sulle aspirazioni di adolescenti e neo-adulti, in queste righe viene evocato l'uso – giudicato deplorabile – di attribuire ad altri la causa dei propri errori e dei mali generati da questi errori. Si affaccia inoltre l'idea che l'anima la si può, come verrà detto un po' più avanti, onorare o disonorare.

Propongo di fermarci, anzitutto, sull'uso di attribuire ad altri la causa dei propri errori. Platone dedica all'argomento appena due righe, ma ciò che viene così evocato ha un vasto retroterra. Infatti si tratta di una forma mentis che fu molto ben stabilita tra i greci e quanto mai durevole. A attestare quanto radicata fosse questa propensione sono, va da sé, le innumerevoli evidenze offerte dai poemi omerici e il cospicuo 'trattato sulle circostanze attenuanti e le scuse' che si delinea nell'*Encomio di Elena* gorgiano, ma la propensione dei greci a discolarsi adducendo concause diverse e, in particolare, l'intervento degli dèi (la cosiddetta "doppia causalità"⁴) ricompare un po' ovunque, e in modo particolare nei tragici e negli oratori. Richiamo, per cominciare, due dichiarazioni leggermente posteriori a Platone: Demostene XVIII 93, "l'esito fu nelle mani di dio, non nelle mie", e XXIV 124, "un'arroganza non spontanea, che le è stata inviata da una dea". Un simile riferimento agli dèi⁵ aiuta a comprendere il riferimento agli "altri" che fa Platone qui.

Ancor più significativo, per contrasto, è che nel primo libro dell'*Odissea* venga rappresentata la più alta autorità dell'Olimpo che convoca il 'concilio degli dèi' e lo presiede per poi esordire dicendo:

Ah! Quante colpe danno i mortali agli dei!
Ci dicono causa delle loro disgrazie: ma
anche da sé
con la loro empietà, si procurano dolori
oltre il segno.⁶

Ciò prova che l'uso di discolarsi adducendo l'intervento divino così come altre concause, scuse e circostanze attenuanti era così ben stabilito da giustificare, già nell'*Odissea*, una denuncia quanto mai solenne degli abusi. Ora questa stessa denuncia ricompare fra l'altro in Democrito (fr. 119 DK), Trasimaco (fr. 1 DK),

Aristofane (*Nuvole* 1080), Euripide (*Troiane* 948 e 982-4), Sofocle (*Filottete* 991 s.), Platone (nel passo appena riportato, ma anche in 731 D6-E1) e Aristotele in *Etica Nicomachea* 1111a24 s. Ciò prova che fu normale rendersi conto degli eccessi e che, nondimeno, l'uso continuò quasi senza eccezioni per il non breve periodo che va da 'Omero' a Demostene, o forse per un tempo anche più lungo.

3.

È nel richiamare questo uso che Platone ha modo di immettere in circolo una sfumatura non precedentemente attestata: l'idea di onorare o disonorare la propria anima, idea che ricompare subito dopo, allorché leggiamo che "con questa condotta, contraria a ciò che il legislatore afferma e approva, l'uomo non onora affatto l'anima, al contrario la disonora" (727 C3: *oudamōs timai, atimazei de*), e poi di nuovo che «quando, al contrario, non si sforza di resistere alle fatiche meritevoli di lode e alle paure e ai dolori e alle ansie ma ad essi soccombe, ecco che non la onora, anzi le sottrae onore ogni volta che agisce così»⁷.

Il concetto è chiarissimo: adducendo le più diverse concause non si tutela la propria reputazione, anche se molti si illudono di *timein tēn hautou psuchēn*. Infatti, così facendo, ottengono unicamente di salvaguardare la loro immagine pubblica. Ma per l'anima tutto ciò è nocivo, molto nocivo. Comincia a delinearsi, in questo modo, l'idea che all'anima spetterebbero degli onori e che alcuni comportamenti possono onorarla mentre altri la disonorano. Si tratta di un punto di vista che è tutto platonico e che, salvo errore, è privo di anticipazioni specifiche in altri dialoghi. Come dunque possiamo decodificare la discussione sul *timein* e sull'*atimazein* che qui incomincia?

Una pista si intravede quando andiamo con la mente al modello Socrate, al cosiddetto *logos protreptikos* e ad espressioni quali *therapeia tēs psuchēs* e *epimeleia tou heautou*. Il modello Socrate è ravvisabile, se non erro, nella sua condotta al processo e di fronte alla cicutà in quanto, al di là di come la storia è stata raccontata da Platone, rimane che egli non cercò di tutelare la sua reputazione giustificandosi, adducendo concause o scusanti, né volle saperne della fuga ipotizzata dai suoi amici. Socrate ha dunque avuto una condotta improntata a un'idea alta di se stesso, una condotta che, per dirla con la terminologia immessa in circolo in queste pagine delle *Leggi*, fa onore alla sua anima. Se poi diamo uno sguardo ai socratici, troviamo conferme molteplici. Avendo l'imbarazzo della scelta, mi limiterò a ricordare il Socrate che esorta suo figlio Lamprocle a rispettare Santippe (Xen. *Mem.* II 1); l'incontro di Aristippo con Iscomaco (Plut. *De curios.* 2.516c); l'intervento di Nicia in Plat. *Lach.* 187 E-188 B; il turbamento di Alcibiade (in Pl. *Symp.* e in Eschine di Sfetto, *Alcib.*) e infine l'*habeo non habeor a Laide* di Aristippo (Cic. *Ad familiares* IX 26.2) con il suo formidabile corollario, preservato in *Gnomologium Vaticanum* 493, cioè l'aneddoto secondo cui un giorno Aristippo si sarebbe avvicinato a Socrate e altri socratici riccamente vestiti senonché, giunto il momento di sedersi, Socrate lo avrebbe provocato, sputando sul sedile sul quale il ricco amico era sul punto di sedersi. Tutti si chiesero cosa avrebbe fatto Aristippo, ma lui, imperturbabile, sedette accanto al maestro accettando di sporcarsi, dopodiché qualcuno (forse lo stesso Socrate) commenta: "pensai che possedevi la clamide, non che ne eri posseduto".

Da tutto ciò deduco che Socrate e socratici ebbero la ventura di essere stati i primi a intaccare un uso comunissimo. Infatti fino

ai tempi (e nell'opera) di Antifonte, Sofocle, Euripide, Aristofane, Tucidide, Gorgia, Prodicò e molti altri – cioè, grosso modo, fino ai primissimi anni del IV secolo a.C. – ed escludendo la cerchia dei socratici, sarebbe stato ben difficile trovare esempi di condotte 'nobili', del tipo che campeggiò tra i socratici. Non voglio dire che sarebbe stato del tutto impossibile, ma certamente non sarebbe stato facile trovarne. I pochi esempi individuabili, posto che ne emergano, si distinguerebbero infatti per la loro estrema rarità. Facile, facilissimo sarebbe stato, invece, incontrare delle condotte sostanzialmente opportunistiche. Non se ne deduce che la situazione è cambiata con l'affermazione dei socratici e la moltiplicazione dei loro scritti? È nei loro scritti e non altrove che campeggia, con particolare (ma non esclusivo) riferimento alla figura e alla condotta di Socrate, proprio l'attenzione per linee di condotta encomiabili e per più di una forma di deplorazione dell'opportunismo.

Questa è una circostanza forse mai osservata, ma parlante. Attesta infatti il decollo di una ricorrente *propensione a non ricorrere* a fragili scuse, giustificazioni e concause, cosa che si combina con la ricerca di un'autostima che, almeno tendenzialmente, non è né pretestuosa né narcisistica⁸. Ed è così, solo così, che si delinea un contesto in cui ha senso parlare, come fa Platone nel passo in esame, di disonorare o onorare l'anima. Socrate e socratici la onorano, mentre chiunque accampa scuse può forse illudersi di proteggere, in tal modo, l'onorabilità della propria anima, ma in realtà la disonora. Anche la possibilità di concepire il giudizio *post mortem* dei miti escatologici e prevedere, già nella sua prima formulazione (*Gorg.* 523 C-E), di premiare e punire in base a come gli uomini hanno condotto la loro vita, avendo cura che i deceduti si presentino nudi e non vestiti, perché

altrimenti potrebbero ingannare i giudici ultramondani, ma senza prevedere nessun ruolo per le circostanze attenuanti, per i vizi del volere o per la doppia causalità, né l'opportunità di addurre scuse. Anche queste considerazioni evocano dall'idea di onorare o disonorare l'anima, e si tratta di un'idea che, come ho ricordato, Platone condivide con molti socratici. Tenendoli presente si spiana in misura considerevole la strada per comprendere il senso delle dichiarazioni già prese in considerazione, così come delle numerose ed eloquenti esemplificazioni che avremo modo di vedere tra un momento.

Osservo inoltre che, per parlare di ciò che qui Platone riconduce all'onorare o disonorare la propria anima, noi moderni disponiamo di molte espressioni grosso modo equipollenti, per esempio le seguenti: "condotta che mi fa onore" vs. "condotta che non mi fa onore" (= condotta di cui, a rigore, mi dovrei vergognare), "non accampare scuse" vs. "accamparne", "sentirsi liberi" (o rivendicare la propria libertà) vs. "sentirsi condizionati", "agire a testa alta" vs. "essere opportunisti", "autostima", "dignità", "senso del dovere", "coscienza morale", "impegno". Platone poté contare solo su una terminologia molto più esigua, forse proprio perché ai suoi tempi i socratici si trovarono a fare i primi passi verso l'elaborazione di un linguaggio e di una cultura (dell'autostima, dell'impegno) che aveva ben pochi precedenti.

Invece la cultura delle circostanze attenuanti si iscrive tutta nell'orizzonte della condotta che *non* mi fa onore (infatti non invocherei tali circostanze se non avessi qualcosa da sminuire o nascondere, ossia qualcosa di cui, a rigore, mi potrei o dovrei vergognare), e abbiamo visto che, al confronto, questo modo di ragionare aveva radici ben più antiche e un diffusione ben più capillare.

4.

Dopo queste prime battute Platone passa ad argomentare che la vita (la scelta di mettere la vita al primo posto, intendendo che tutto si osa fare pur di rimanere in vita) non è un valore inequivoco, infatti la vita, di per sé, «non comporta che l'anima sia apprezzata ma, al contrario, disprezzata» (727 D1-2)⁹ e lo stesso si deve dire del dubitare che la vita nell'Ade costituisca il maggiore di tutti i beni¹⁰ e del perseguire la bellezza più della virtù (D6). Tutte queste condotte implicano che si dia maggior valore al corpo che all'anima. Ugualmente il desiderio di accumulare ricchezze induce talvolta a vendere per poche monete d'oro¹¹ la bellezza e l'onorabilità dell'anima (728 A2-6). Non volersi astenere da ciò che è disonesto e non voler perseguire gli obiettivi buoni è dunque, a ben vedere, un modo di trattare la propria anima come la parte più spregevole malgrado sia, al contrario, la parte più divina¹² (B1-2). Questa inconsapevolezza fa sì (o almeno potrebbe far sì) che uno si ritrovi malvagio tra i malvagi, costretto a fuggire i buoni e a mettersi in condizione di non poter essere curato e guarito (*ouk iatreuomenos*), per cui – dettaglio interessante – può solo morire per la salvezza degli altri (*hina heteroi polloī sōzōntai*: C6)¹³. Pertanto ricercare il sommo bene è quanto di meglio l'anima può fare, dopodiché si tratterà di valutare gli onori, se sono genuini o adulterati (se sono *alētheis* o *kibdēloi*: D5-6), compito che spetta al legislatore, il quale proclamerà che il corpo non è degno di onore per il fatto di essere bello, o prestante, robusto e veloce, né per il fatto di godere di buona salute (D7-E1) né (ovviamente) per il fatto di avere le qualità contrarie.

Quest'ultimo riferimento ottiene di interrompere la carrellata, cosicché l'ateniese ha modo di spendere qualche parola sulla

moderazione perché, osserva, la prestanza fisica inorgoglisce al pari della ricchezza (728 E4-729 A2). Dopodiché si torna a parlare di ricchezza per osservare che lasciare ai propri figli una grande ricchezza non è desiderabile: meglio lasciare il solo necessario per un *bion alupon* (729 A7-B1), una vita senza inquietudini¹⁴. È intanto decollata una serie di raccomandazioni per gli anziani (anzitutto: non dare cattivi esempi) che dà luogo a una trattazione relativamente ampia (fino a 730 A8) sulla condotta giudicata auspicabile. L'exkursus si articola in cinque punti: (1) porre attenzione a far arrivare messaggi positivi ai giovani (fra l'altro: la cosa migliore non consiste nel ricorrere agli ammonimenti, ma nel far vedere che le azioni sono congruenti con le parole: 729 C2-5), (2) rendere onore ai parenti, (3) basare le relazioni di amicizia sul riconoscere l'importanza di ciò che fanno gli altri, (4) puntare non alle vittorie nelle gare olimpiche e, in genere, nelle competizioni, ma a distinguersi per l'osservanza delle leggi, (5) avere speciali riguardi per gli stranieri. Al termine è poi la volta di un breve riepilogo rafforzativo (730 B1-3).

Questo piccolo 'decalogo' è assai significativo. Noto, per cominciare, che Platone offre dei criteri di organizzazione della condotta, dunque delle direttive che poi spetta ai singoli di tradurre in scelte effettive. Osservo inoltre che Platone, come non ha proprio idea dell'ordine interno che dovrebbe avere ogni – quindi anche il suo – codice legislativo (per cui finisce per offrire un quadro normativo privo di filo conduttore¹⁵), così non ha idea di un insieme strutturato di 'norme morali' che possano aspirare ad essere universalmente valide¹⁶, e di conseguenza né qui né altrove riesce a delineare una proposta strutturata. Quelle che è capace di dare sono indicazioni relativamente generiche e anche effimere – e

non caso, perché siamo all'inizio dei tentativi di delineare qualcosa del genere.

Infatti una società come quella greca, in cui una vera e propria cultura delle concause e delle scuse si era affermata sul presupposto della doppia casualità, non avrebbe potuto sviluppare l'interesse per un qualche prontuario delle regole di condotta ammesse o auspiccate¹⁷, tanto meno per un qualche corpo sociale deputato a farsi tutore di tali regole. È pertanto comprensibile, e significativo, che la Grecia arcaica e classica non abbia espresso nessun decalogo. La domanda di regole o modelli di condotta encomiabile appare invece giustificata, o almeno sensata, allorché il quadro di riferimento è la ricerca dell'eccellenza, il perseguimento dell'autostima, il voler rimanere a testa alta. Ma si tratta di un'operazione complessa, che non si improvvisa (bisognerebbe che le regole facessero sistema), ed è interessante constatare che quando, qui come occasionalmente altrove, Platone prova a delinearle, non vengono mai raggiunti dei livelli di astrazione significativi.

Naturalmente, il fatto che Platone non sia riuscito a delineare un quadro almeno un po' strutturato nemmeno nell'ultima sua opera è eloquente. Ci fa supporre che forse nemmeno si propose di delineare una dottrina etica fatta di principi e regole (del resto non lo seppe fare), preferendo elaborare delle proposte di tipo 'ottativo' e paideutico, con formulazione di auspicci e indicazione di condotte non più che auspicabili¹⁸, come già era accaduto quando aveva parlato di cura di sé (*epimeleia tou heautou*), di cura dell'anima (*therapeia tēs psuchēs*), della virtù e delle virtù, del buon governo (affidato ai filosofi) e della buona tessitura (su cui Platone si è notoriamente soffermato nel *Politico*).

In effetti nelle *Leggi* viene ideata una «organica rete di stimoli e condizionamenti tali

da assicurare che una larga maggioranza della popolazione (non esclusivamente di cittadini, ma anche di stranieri, donne, servi...) si senta motivata a osservare far osservare le norme statuite... così da instillare nella gente una vigile coscienza civica ed un adeguato impegno a fare ciascuno la sua parte per mantenere alta la qualità della vita associata»¹⁹. L'obiettivo costantemente perseguito è che le norme statuite vengano per quanto possibile interiorizzate. Per questa ragione, grande è la cura posta nel prevedere che le norme siano sostenute, oltre che da esortazioni a osservarle e da sanzioni per chi le trasgredisce, anche da onorificenze e altre forme di legislazione premiale per chi invece le osserva scrupolosamente.

Ci sono pertanto le condizioni per parlare di un intero apparato di misure, sostenute dai contatti personali, che dovrebbero produrre non solo una sana amministrazione della giustizia, ma anche importanti effetti paideutici. Di carattere eminentemente paideutico sono, invero, le decine e decine di misure che dovrebbero regolare la colonia cretese ipotizzata da Platone. Egli le pensa con l'obiettivo di moltiplicare gli stimoli che indirizzano a una condotta spontaneamente virtuosa²⁰, confidando che abbia luogo una diffusa interiorizzazione dello spirito che il legislatore tenta in molti modi di inculcare nei nuovi cittadini. Proprio queste scelte spiegano perché la sua etica è di tipo 'ottativo' anziché descrittivo o meramente prescrittivo. Dall'inizio alla fine Platone esorta, dissuade, incoraggia, si adopera per far apprezzare. Il suo sogno è appunto l'eccellenza degli abitanti della nuova colonia, che dovrebbero spontaneamente astenersi da molte delle 'follie' alle quali sono assuefatti gli ateniesi che poi leggeranno l'opera. Il suo è quindi un auspicio, un grande *desideratum* che prende forma nel presupposto che le leggi vigenti debbano essere completamente ripensate, perché non offrono stimoli

ma anzi chiudono gli occhi davanti a svariate condotte non proprio esemplari, e quindi non costituiscono in alcun modo un buon punto di partenza. Dato il giudizio sulle leggi vigenti, Platone si dedica a stabilire norme tali da responsabilizzare chi giudica: per esempio²¹, stabilisce che, quando si tratta di dirimere delle vertenze, ci si rivolga «in primo luogo ai vicini, agli amici, a chi è meglio informato sul conto degli atti contestati» (VI 766 c-767 A) oppure a «giudici ... designati di comune accordo da accusato e accusatore» (XII 956 BC); con riferimento a altri casi particolari (es. i maltrattamenti) prevede che sia chiamata a giudicare l'intera cerchia dei parenti oppure un collegio di 101 anziani (IX 878 C-879 A; 932 C) oppure, in altri casi, una terna di medici (XI 916 B) o un collegio costituito da commilitoni (XII 943 AB). Significativo è anche il trattamento riservato agli atei. La loro pericolosità sociale dipende dal fatto che si impegnino o meno a 'ingannare' il popolo facendo del proselitismo. Chi lo fa viene sottoposto a severa segregazione, ma per gli altri è previsto un luogo di detenzione denominato *sōphronistērion* ("luogo nel quale si mette giudizio") che è collocato accanto alla sede in cui operano i membri del consiglio notturno, in modo da poter prevedere che questi super-magistrati facciamo ricorrenti visite ai detenuti con l'obiettivo di "salvare la loro l'anima" (*tēi tēs psuchēs sōtēriai omilountes*: X 909 A4-5). In parallelo, e con il medesimo orientamento di pensiero, Platone ha ipotizzato anche una lunga serie di ritualità pensate per suscitare, tanto in chi agisce in nome della polis quanto nei *politai* che assistono a queste cerimonie, il desiderio di assolvere alle funzioni pubbliche nel modo più scrupoloso. È questo un modo ben singolare di legiferare, forse degno di un filosofo ma tale da esprimere una competenza normativa e una cultura giuridica decisamente embrionali.

5.

Parlavamo di proposte di tipo ‘ottativo’ che si dovevano materializzare in auspici, esortazioni e altre misure pensate per incoraggiare le buone condotte e dissuadere da comportamenti spesso genericamente indicati come negativi, fino a delineare un’articolata legislazione sia sanzionatoria sia premiale. Si tratta di «una educazione fondata sulla lode e sul biasimo», pensata per rendere le persone «disponibili e docili alle leggi» (730 B5-7), ed animata dalla speranza di riuscire a conseguire risultati apprezzabili almeno nell’immaginata colonia cretese. Ed ecco che l’ateniese prova ad assicurare che chi “vorrà essere felice e beato” sarà un uomo affidabile, mentre gli altri risulteranno inaffidabili (*pistos/apistos*: C5) e rischieranno di rimanere senza amici, per poi vivere una vecchiaia difficile, quasi da orfani (D1). Ma con ciò passa a rappresentare la diversità delle *aspettative* a seconda di come la gente sceglie di vivere, il che equivale ad accantonare il tema della legislazione.

Ma poi prova a distinguere chi non commette ingiustizia e chi impedisce agli ingiusti di commettere ingiustizie, così da poter prevedere che chi agisce così venga “solennemente proclamato vincitore, quanto ad *aretē*”²² (D7); poi prova suggerire che sia collocato al primo posto chi condivide (*ton metadidonta*) i suoi beni con gli altri, al secondo chi vorrebbe dividerli ma non ci riesce, in coda chi non è amico ma invidioso (E). Questo perché chi è invidioso “mette in condizione di inferiorità gli avversari con accuse ingiuste” (731 A7-8) e “lascia l’intera polis *agumnaston*, senza allenamento” ad agire bene (B1).

Ha senso chiedersi, a questo punto, dove possa condurre una simile folla di auspici e prescrizioni, di sanzioni e premi, di condotte dichiarate giuste, di condotte dichiarate ingiu-

ste e di provvedimenti lasciati nel vago, che relazione ci sia tra la legislazione di una *polis* e l’invito a basare le relazioni di amicizia sul riconoscere l’importanza di ciò che fanno gli altri, oppure la scelta di far paventare i rischi connessi a una vecchiaia difficile. Se ciò che Platone ha dichiarato di voler proporre è un proemio alle leggi, dovremmo aspettarci un’offerta di ‘principi del diritto’ e qualche indicazione sull’*esprit des lois*. Invece ci troviamo di fronte a una serie, in ultima istanza disorganica, di considerazioni che oscillano tra l’ambito della persuasione (posto che ci sia chi vuol persuadere e chi si lascia persuadere), l’ambito delle aspettative, l’ambito delle scelte individuali, la sfera delle buone intenzioni e il fragile richiamo allo statuto ontologico (“si sappia che prima vengono gli dèi, poi le anime e infine i corpi), significativamente prescindendo del tutto dall’ambito delle prescrizioni. Da un simile insieme, non amalgamato, emerge un Platone che per il momento non pensa a legiferare, che si è messo a fare molte altre cose non facili da etichettare, cose molto lontane dal tentativo di formulare norme formalmente ben configurate e, come minimo, non irragionevoli in ciò che esse prescrivono.

6.

Dopodiché le cose si complicano ulteriormente. Nel prosiegua Platone si premura di ricordarci che “nessun uomo ingiusto è ingiusto di proposito (*hekōn*)” e che nessuno sceglierebbe il peggio in piena coscienza (*hekōn*) perché l’anima è il bene più prezioso²³ (C2-7). Ma due righe prima ci aveva detto che i concittadini incurabili (*dusiata, aniata*: B4-5) bisogna risolversi a eliminarli dando libero sfogo all’ira, mentre si dovrà trattenere lo sdegno (*aneirgonta ton thumon*: D1) verso

chi è ancora curabile, e qui non la legge (che non ha ancora preso forma) ma l'orientamento del legislatore curiosamente si identifica con *la risposta emotiva attesa* dai buoni capifamiglia della nuova colonia (a seconda dei casi si dovrebbero adirare o trattenere l'ira), ossia con un *punto di vista soggettivo*²⁴.

Subito dopo leggiamo addirittura *in tutti gli uomini è connaturato* il peggiore dei mali²⁵: essere indulgenti con se stessi ed escogitare espedienti (*mēchanatai*) per mantenere ad ogni costo tale indulgenza verso se stessi. A sua volta questo amore eccessivo – e cieco – di se stessi, causa di tutti gli sbagli, induce a coltivare (*timān*) l'interesse personale più del vero e dà luogo a un amore cieco (731 D6-732 A1), mentre *ton mega andra esomenon* (chi aspira a essere grande)²⁶ dovrebbe desiderare le cose giuste, non importa se fatte da lui stesso o da altri (A2-4).

Con simili considerazioni Platone si trova a polarizzare la sua e nostra attenzione proprio sulla condizione psicologica – sul vissuto prevedibile – della gente, che in prima istanza è portata ad amare se stessa (*philos autōi*: 731 E2) con possibilità di eccedere nell'amore di sé. Dopodiché leggiamo che non si dovrebbe eccedere nel riso, nel pianto, nell'esultanza o nel provare dolore, e questo sia quando “il dèmone volge le nostre sorti verso il bello” sia quando “demoni avversi vanno a contrastare certe condotte” (*daimonōn anthistamenōn tisin praxessin*: 732 C4-6). Ma – prosegue – dobbiamo augurarci che la divinità intervenga facendo in modo che i beni prevalgano sui mali (C6-D3)²⁷. Quanto meno questa è la speranza che abbiamo o dovremmo avere, ed è importante tenerla desta (D4-7).

Si noti l'impensato riferimento ai dèmoni favorevoli e contrari e alla divinità sperabilmente benevola: per un momento a Platone accade di tornare a riconoscersi nell'opinione

corrente e a immaginare che la nostra vita sia severamente condizionata da dèmoni ora benevoli e ora ostili, dopodiché, in teoria, molte delle sue indicazioni su ciò che è bene fare o non fare perderebbero molto mordente, se è vero che i dèmoni, quando si mettono d'impegno, prevalgono e ci fanno fare anche ciò che non avremmo voluto fare. Che senso ha dunque la loro evocazione? Si tratta di una parentesi, di una estemporanea concessione alle opinioni dei più, dunque di un dettaglio ‘da dimenticare’?

L'impressione di smarrimento non è attenuata, ma accentuata dalla dichiarazione che segue: “finora abbiamo parlato della condotta e di come deve regolarsi ciascun individuo, all'incirca, in rapporto alla divinità, anziché ma non abbiamo trattato della condizione umana (*ta anthrōpina*)”. Eppure, aggiunge, stiamo parlando agli uomini, non agli dèi (D8-E3).

Veramente da ultimo si era parlato dei concittadini incurabili, dell'amore di sé e dell'eccessiva indulgenza verso se stessi e del supposto incombere dei dèmoni, e nessuno di questi rilievi si presta ad essere considerato espressione del rapporto con la divinità e non della condizione umana. D'altronde che cosa viene considerato più specificamente umano?

Piaceri, dolori, desideri impregnano la nostra condizione umana. *Quindi* dobbiamo lodare la vita più virtuosa, che sa darci ciò che tutti cerchiamo: il massimo del piacere e il minimo del dolore durante tutta la vita (732 E3-733 A6). Segue una sorta di casistica su come piaceri e dolori si combinano insieme (non senza far venire in mente sia Epicuro sia gli utilitaristi di epoche infinitamente più vicine a noi), dopodiché (734 A6-7) l'attenzione si sposta sui tipi di vita concepibili e prende forma la contrapposizione tra un modo di vivere caratterizzato dalla temperanza e uno caratterizzato dall'intemperanza (*sōphrōn*

vs. *akolaston*). Platone ha cura di specificare che chi vuole condurre una vita piacevole (*ton boulomenon ēdeōs zēn*) non può certo scegliere il modello (di vita) intemperante, per cui chi vive da intemperante vive così senza propriamente volerlo, ciò che accade per la massa della gente (*ho pas anthrōpinos ochlos*: B6). Sono infatti la vita *sōphrōn* e la vita *phrōnimos* a offrire il migliore equilibrio (*sez. D*) e dunque a promettere di più e questa, in sintesi, è la conclusione del discorso proemiale in esame.

Come si vede, qui Platone compie un considerevole *tour de force* dove il punto di vista del soggetto non solo viene chiaramente riconosciuto e legittimato, ma assurge a criterio di valutazione, e a un criterio che è sostanzialmente esclusivo (“è sulla base di questi e di nessun altro criterio che il singolo valuta e decide!”). Di conseguenza, a essere rilevanti sono, ora, solo i vantaggi attesi, quindi la convenienza (di breve o di lungo termine) ad agire in un modo o nell’altro, come se la gerarchia degli enti e l’idea di onorare o disonorare la propria anima fossero diventati elementi di giudizio irrilevanti. Il punto di vista umano non viene posto in relazione con l’ormai dimenticato punto di vista ‘divino’, diventa un punto di vista alternativo e ugualmente legittimo, sicché la distanza tra i due punti di vista si fa cospicua: in un caso si guarda alla condotta dall’esterno (si adotta quello che in altre epoche verrà detto “l’occhio di Dio”), nell’altro dall’interno, dal punto di vista dell’agente, ma come se soltanto una illuminata prefigurazione di costi e vantaggi sarebbe in grado di spingere l’agente a una decisione approvata o approvabile.

Si tratta, come è facile osservare, di una dichiarazione degna della più grande attenzione perché nell’antichità greca e romana fu ben raro riservare un simile spazio alla

soggettività, ed è un gran peccato che Rodolfo Mondolfo non si sia ricordato di questo proemio nel trattare della *comprensione del soggetto umano*²⁸. Infatti quando a p. 338 si accinge a parlare dell’“attività sintetica dell’anima”, Mondolfo si ricorda solo di *Teeteto* 185-185, mentre avrebbe potuto trovare evidenze a sostegno della tesi che anima l’intera sua ricerca anche qui²⁹ a titolo di riconoscimento della ineludibilità della condizione soggettiva.

L’excursus utilitaristico è peraltro tale da sollevare un interrogativo di più vasta portata: se le cose stanno in questo modo, quale spazio rimane al legislatore? Con nostro stupore, malgrado qui si concluda non un qualunque excursus ma il proemio a quelle leggi che l’autore è ormai sul punto di formulare in ogni dettaglio (con un certo disordine, è vero, ma in gran numero: parliamo infatti di ben 115 statuizioni, in molti casi introdotte e commentate³⁰), la domanda non prende nemmeno forma. Al contrario, si determina uno scollamento, un mancato raccordo addirittura vistoso: se infatti il proemio avesse dovuto dare un’idea dei criteri ispiratori delle norme in corso di definizione, l’obiettivo sarebbe stato mancato addirittura al cento per cento.

Al riguardo è interessante notare che Terence Irwin, con riferimento all’enunciato (1b) da lui individuato – «Individuals and groups tend to aim at their self-confined interest» – è esplicito nel dichiarare che «Plato rejects (1b)». Scrive inoltre che «one important element in an individual’s good is the achievement of the common good of one’s community. If we give priority to the common good over our individual good, we do not sacrifice our individual good» (2010, 94-96). In base alle indicazioni offerte da Irwin, i dati contrastanti si riconcilierebbero, ma il Proemio in esame parla ben altro linguaggio. Assume infatti che il cittadino possa sentirsi autorizzato a

decidere in base al mero bilanciamento tra aspettative di piacere e aspettative di dolore, per cui dobbiamo pensare che il bene comune costituirebbe, in tal caso, una ipotesi fra tante, non esclusa a priori, ma nemmeno prioritaria.

Su un altro registro Julia Annas ricorda che «Posidonius found the *Laws* absurd in this regard, holding that a law should be brief and memorable, and the essence of law is to command, not to teach» (2010, 75). In effetti, con questo proemio Platone prova a promuovere una sostanziale empatia tra il cittadino e il quadro normativo, ma non lo fa alla luce di leggi istituite, bensì mentre ancora si sta chiedendo quali norme sia il caso di istituire (infatti nei primi quattro libri non ne ha stabilita nemmeno una). Accade perciò che il *politēs* venga caldamente esortato a attenersi di buon grado a leggi che ancora non esistono, senza nessuna possibilità di figurarsele. Lo stesso principio secondo cui il legislatore deve saper convincere della bontà delle sue leggi (IV 722 B4-C4) implica che l'opera di convincimento si eserciti su norme conosciute, non a favore di norme che ancora non si sa quali siano. Se poi consideriamo che, a giudicare dalle pagine conclusive di questo proemio, si ammette che il cittadino possa agire unicamente in base alle aspettative di molto piacere e di poco dolore, le cose si complicano ulteriormente, in quanto diviene difficile capire quale funzione sociale possano svolgere le leggi: dovrebbero regolare la condotta, ma i cittadini hanno facoltà di decidere come agire su basi di tutt'altra natura, e questo i pare costituisca uno scompenso davvero cospicuo.

7.

Riassumendo, al posto di ciò che era logico attendersi, qui Platone ha offerto una chiac-

chierata che oscilla tra i due lati della medaglia: svolge le sue idee ora guardando alla condotta dall'esterno (appunto: con l'ottica del legislatore), ora guardando alla condotta dall'interno (provando a rappresentarsi il punto di vista di chi agisce), ma con l'imprevisto che, nell'ottica di quest'ultimo punto di vista, la legislazione rischia di essere delegittimata a priori.

È perciò la funzione fondativa del proemio a mancare l'obiettivo in maniera addirittura vistosa. L'idea inespressa, che giunge a a un passo dal prendere forma e divenire esplicita, è che per il comune cittadino le leggi *possono* essere un aiuto, o anche un ostacolo, una fonte di gratificazioni o anche di noie e magari di noie gravi. Né si intravede, verso la fine di questo Proemio, un modo plausibile di comporre lo scollamento. Infatti è pur vero che le norme, quando ci sono, possono convergere o contrastare con gli obiettivi dei singoli (è cosa che accade sempre e dovunque), ma non si vede come, partendo da questa constatazione, si possa rendere conto della funzione sociale delle norme, e tantomeno della loro ragion d'essere nell'ottica della gerarchia degli esseri e dell'onorare o disonorare l'anima. Del resto, a ritrovarsi del tutto fuori campo è anche quella dimensione 'ottativa' o esortativa delle leggi platoniche che abbiamo incontrato nella prima parte di questo curioso proemio.

Che Platone sia andato a finire su un terreno infido in cui lui stesso si muove a fatica è dimostrato, peraltro, anche dalla relativa frequenza con cui, nell'ulteriore proemio alle norme sui fatti di sangue che prende forma nel corso del libro IX (869 E-), egli non solo propone una impensata descrizione della condotta che, duemila anni dopo, sarà attribuita a Macbeth (!)³¹, ma evoca a più riprese anche il giudizio *post mortem* e l'idea di una giustizia punitrice (870 D4-873 A3). A sua volta l'exkursus utilitaristico rimane una sorta di

corpo estraneo in quanto di norma, nel corso delle *Leggi* e altrove, viene necessariamente adottato il cosiddetto ‘sguardo esterno’. D’altro canto, si dice che l’utilitarismo nacque nel 1789 con la pubblicazione di un’opera di Jeremy Bentham, ma a quanto pare ci sono solide ragioni per individuare un precursore piuttosto qualificato nell’autore delle pagine 733-734 delle *Leggi* platoniche.

L’insieme suscita pertanto l’impressione di essere molto più composito del previsto e del prevedibile, con lampeggiamenti davvero luminosi (il mondo visto dai teenagers), idee-guida piuttosto deboli e una sorprendente inidoneità dell’insieme ad assolvere al compito prefigurato. Il proemio con cui inizia il libro V si rivela ben più disorganico di quanto non si fosse sospettato finora. Manca il tentativo di tenere insieme considerazioni diverse, manca l’impiego del consueto filo conduttore che non manca di conferire una sostanziale coerenza all’opera nel suo insieme. Perché manchi, non saprei dire. Dopotutto è già un risultato aver accertato che questo filo conduttore manca.³²

Nota Bibliografica

- J. Annas, «Virtue and Law in Plato», in Bobonich 2010, 71-91.
- Chr. Bobonich, «Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato’s Laws», *Classical Quarterly* 41, 1991, 365-387.
- Chr. Bobonich, «Plato and the Birth of Classical Political Philosophy», in F.L. Lisi, *Plato’s Laws and its Historical Significance. Selected (etc.)*, Sankt Augustin 2001, 95-106.
- Chr. Bobonich (ed.), *Plato’s Laws. A Critical Guide*, Cambridge 2010.
- Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, vol. 1***, Firenze 1999.
- G. Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, Verona ²2017.

- F. Ferrari-S. Poli, *Platone, Le Leggi*, Milano 2005, ⁵2018.
- S. Gastaldi, «Leggi e retorica. I Proemi delle Leggi di Platone», *Quaderni di Storia* 20, 1984, 69-109.
- T. Irwin, «Morality as Laws and Morality in the Laws», in Bobonich 2010, 92-107.
- A. Laks-G. Most, *Les débuts de la philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate*, Paris 2016.
- A. Laks-G. Most, *Early Greek Philosophy*, I-IX, Cambridge Mass. 2016 (Loeb).
- G.R. Morrow, «Plato’s Conception of Persuasion», *Philosophical Review* 62, 1953, 234-250.
- G.R. Morrow, *Plato’s Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton ²1993.
- L. Napolitano, «Un passo del ‘Menone’ sulla ‘phronesis’. Verso la scienza pratica aristotelica?», in M. Migliori-A. Fermani (eds.), *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, Milano 2009, 261-283.
- M. Piérart, *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des « Lois »*, Bruxelles 1974, Paris ²2018.
- L. Rossetti, «Il ricorso alla pena detentiva nelle Leggi di Platone», *Studi Economico-Giuridici* 54, 1993, 347-369.
- L. Rossetti, «Socrate e l’autostima. La ‘genealogia della morale’ nell’Atene di Platone», in F. Benoni-A. Stavru (eds.), *Platone e il governo delle passioni. Studi per Linda Napolitano* (pubblicazione annunciata per il 2021).

Endnotes

- ¹ È il caso, fra l’altro, di Gastaldi 1984 e Annas 2010.
- ² Gr.: οὐδέ γε ὅταν ἄνθρωπος τῶν αὐτοῦ ἐκαστοτε ἀμαρτημάτων μὴ ἑαυτὸν αἴτιον ἡγήται καὶ τῶν πλείστων κακῶν καὶ μεγίστων, ἀλλὰ ἄλλους, ἑαυτὸν δὲ αἰεὶ ἀναίτιον ἐξαιρῇ, τιμῶν τὴν αὐτοῦ ψυχὴν, ὡς δὴ δοκεῖ, ὁ δὲ πολλοῦ δεῖ δρᾶν τοῦτο (727 B4-C1).
- ³ Questo non è il solo passo delle Leggi in cui si dice qualcosa a proposito dei giovani, intendendo grosso modo i teenagers. Ricordo inoltre II 653 D7-E3 e 664 E3-A6 (i giovani non riescono a stare quieti, al contrario...) e VII 797 A7-C6 (i giovani tendono a apprezzare non le stesse cose ma l’innovazione).
- ⁴ Sarebbe la concausa divina che si cumula con l’iniziativa umana, come quando un eroe omerico si adopera per fare qualcosa (es. uccidere Ettore) e vi riesce, ma con il fattivo aiuto di una divinità.

- 5 Ricordo inoltre che in VI 27 Lisia scrisse (parla l'accusatore in tribunale): «kaitoi pōs ou theōn tis tēn tohoutou gnōmēn diephtheiren, ma allora non fu forse un dio a ottenebrargli la mente?».
- 6 Omero, Odissea I 31-33: «ὦ πόποι, οἷον δὴ νῦ θεοὺς βροτοὶ αἰτιώωνται. | ἔξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ | σφῆσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόνον ἄλγε' ἔχουσιν. Trad. G.A. Privitera.
- 7 727 C4-8, trad. F. Ferrari.
- 8 Come accade invece quando si afferma una dinamica del tipo descritto in 727 A7-B4 (sopra, § 1)
- 9 L'ateniese intende dire che perseguire l'obiettivo di rimanere in vita ad ogni costo può rivelarsi disonorevole.
- 10 L'espressione ricorda il ben noto passo del Fedone su Eveno.
- 11 È pertinente ricordare il passo del Fedone in cui «la phronēsis è la moneta con cui piaceri e dolori vanno scambiati e solo ciò che si vende a prezzo di essa è davvero virtù (alēthēs aretēs meta phronēseōs)». Questa felice sintesi compare in Napolitano 2009, 273.
- 12 Ma di che cosa? Dare una risposta a questa domanda è ben difficile.
- 13 Chiaramente qui si allude all'essere condannati a morte dai giudici allo scopo di non contagiare gli altri.
- 14 In tema di patrimoni lasciati ai figli è di speciale interesse ps.-Demetrio, De elocutione 296-7 (un testo molto meno conosciuto di quanto meriterebbe, sul quale mi sono soffermato in Rossetti 2021, § 1).
- 15 In effetti la scelta degli argomenti su cui legiferare (o non legiferare) evidenzia un sostanziale disordine, accentuato sia dalla scelta di non ricercare la completezza di un apparato di norme che, nondimeno, avrebbero dovuto aspirare a fare sistema, sia dalla pretesa di legiferare anche su materie improponibili, come nel caso della legislazione matrimoniale (che include la previsione di sanzioni per chi si rifiuta di pagare – o di riscuotere – la multa prevista per chi arriva a 35 anni senza contrarre matrimonio: VI 774 A).
- 16 Nel caso specifico, sono state offerte non norme, ma indicazioni che si riferiscono ai soli titolari dei poco più di cinquemila lotti di terra previsti, dunque a una minoranza di maschi adulti, mediamente in salute e in condizioni di sostanziale sanità mentale, mentre tutto il resto della popolazione viene ignorato completamente.
- 17 la scelta di dire quali condotte sono ammirevoli o almeno inappuntabili non era in grado di condurre lontano per molte ragioni: perché esistono anche condotte che hanno solo l'apparenza dell'inappuntabilità, perché le condotte individuate sono lontanissime dal poter aspirare ad avere una validità universale o quasi, perché è ben difficile arrivare a una lista non dirò esauriente ma almeno rappresentativa, perché è facile che accada di inventare sempre nuove condotte ammirevoli, e nessuna lista può sperare di prevederle tutte.
- 18 In questo senso le ricerche comparative (tra la legislazione positive dell'epoca e quella immaginaria di Platone) condotte da Morrow (1960) e Piérart (1974) lasciano perplessi in quanto va da sé che alcune norme riflettano la legislazione dei tempi di Platone, ma non mancano aree della legislazione che se ne allontanano in misura più che considerevole. D'altronde anche le sue idee-guida (es. quelle esposte nel Proemio in esame) sono, a dir poco, molto personali.
- 19 Così ebbi a scrivere in Rossetti 1993, 350 e 361.
- 20 In questo caso, non essendo disponibile la nozione di 'interiorizzazione delle norme' rischia di far affiorare, nell'idea di stimoli finalizzati all'adesione spontanea alle regole, un netto sintomo di contraddittorietà.
- 21 Su questi temi vengono offerti maggiori dettagli in Rossetti 1993.
- 22 Ma sappiamo in cosa consista e come si manifesti lo status di persona proclamata vincitrice?
- 23 Cioè perché dovrebbe sapere che l'anima etc.
- 24 A segnalare con forza questo punto (l'adozione del punto di vista soggettivo) è stato, che io sappia, solo Cusinato (21917, 331 s.).
- 25 L'affermazione si concilia un po' a fatica con un'altra affermazione collocata appena dieci righe prima, quella secondo cui nessuno sceglierebbe il peggio in piena coscienza perché sa o dovrebbe sapere che l'anima è il bene più prezioso. – Pure degna di nota è la netta differenza tra l'autostima onorevole e le sue molte possibili contraffazioni.
- 26 Si noti la genericità dell'espressione, che per una volta non tiene conto né del possibile giudizio ultramondano, né della corruzione cui l'anima va incontro, né della ben stabilita gerarchia dèi-anime-corpi.
- 27 Il riferimento ai dèmoni favorevoli e contrari e alla divinità sperabilmente benevola è degno di nota: per un momento Platone ci sorprende tornando a riconoscersi nell'opinione corrente e a immaginare che la nostra vita sia severamente condizionata da dèmoni ora benevoli e ora ostili.
- 28 Milano 2012 (ma il libro risale al 1958).
- 29 E non solo qui. L'adozione del punto di vista soggettivo affiora anche in IX 875 B e, probabilmente, non solamente in questi due casi. — Colgo l'occasione per osservare che un altro momento tipico di affermazione dell'ineludibilità del principio soggettivo affiora con l'homo mensura di Protagora (lo si vede molto meglio da quando è stato pubblicato il papiro di Tura nel 1968 – quindi troppo tardi perché Mondolfo potesse averne notizia – e riproposto nel 1999 nel Corpus dei papiri filosofici greci e latini, ma inspiegabilmente ignorato in Laks-Most 2016).
- 30 Insostituibile è il prospetto offerto in Saunders 1970, 539-544.
- 31 Il sorprendente proto-Macbeth figura in 870 C8-D4.
- 32 Ho una speciale gratitudine per Fulvia De Luise (Univ. Trento), con la quale ho ripetutamente discusso alcuni punti cruciali, ma poi anche con Linda Napolitano, Guido Cusinato e Alessandro Stavru, tutti e tre dell'Università di Verona..