

# Il discorso del legislatore nel libro 4 delle *Leggi* di Platone: tra poesia e retorica

Silvia Gastaldi  
Università di Pavia, Italia

**Abstract** This paper aims to analyse the speech of the lawgiver in Book 4 of Plato's *Laws*, the only one directly addressed to the citizens of the Cretan colony to outline their behaviour rules. This speech is examined not only for its ethical content but also for its argumentative structure. In particular, references to archaic gnomic poetry, which give the discourse great solemnity, are reviewed. In addition, the lawgiver's mastery of rhetorical tools aimed at persuading citizens is emphasized. The lawgiver's use of persuasion, further applied in all the preambles prefixed to the laws, seems to be an implementation of rhetoric as psychagogy outlined in the *Phaedrus*.

**Keywords** Plato. Laws. Lawgiver. Gnostic Poetry. Rhetoric.

**Sommario** 1 Introduzione. – 2 L'esordio del discorso: risonanze poetiche arcaiche. – 3 Il codice di comportamento del cittadino: le prescrizioni di un λόγος ἀρχαῖος. – 4 Persuasione e coercizione. – 5 Il legislatore, il poeta, la *paideia*: una contesa per la supremazia. – 6 Il legislatore e il medico, persuasione e retorica. – 7 Il legislatore-retore e la psicagogia del *Fedro*. – 8 Conclusioni.



## Peer review

Submitted 2023-11-16  
Accepted 2024-02-09  
Published 2024-07-03

## Open access

© 2024 Gastaldi | © 4.0



**Citation** Gastaldi, S. (2024). "Il discorso del legislatore nel libro 4 delle *Leggi* di Platone: tra poesia e retorica". *Lexis*, 42 (n.s.), 1, 95-120.

## 1 Introduzione

Nelle *Leggi* di Platone, la figura del legislatore assume un'effettiva centralità nel libro 4. Nei libri precedenti, i tre interlocutori del dialogo indicano nel νομοθέτης il tramite per l'applicazione delle norme di cui vanno discutendo,<sup>1</sup> ma occorre attendere che Clinia menzioni la fondazione della colonia cretese per vederlo effettivamente in azione.

Il libro 4 si apre con la discussione riguardante la collocazione spaziale della nuova città, poi l'attenzione dell'Ateniense e dei suoi interlocutori si concentra sul problema dell'autorità politica cui spetterà di governarla, analizzando differenti modelli di πολιτεία. A questo punto interviene nella discussione il νομοθέτης, per la prima volta come figura parlante, ma in una situazione argomentativa particolare: l'Ateniense interrompe la sua esposizione pressoché continua per mettere in scena con lui un dialogo fittizio (709e-710a).

Così, il legislatore è interrogato sulla miglior forma di governo per la colonia cretese e gli è attribuita l'affermazione secondo cui l'emanazione delle norme migliori e l'instaurazione di un assetto politico corretto potrebbero avvenire nel modo più rapido ed efficace se assumesse il potere un giovane tiranno, caratterizzato da un'ampia serie di prerogative positive: buona memoria, facilità di apprendere, coraggio, magnanimità e autocontrollo (709e). Nella discussione che segue, l'Ateniense aggiunge che il giovane tiranno potrà esercitare al meglio il suo ruolo se sarà affiancato da un «νομοθέτης degno di lode», un incontro fortunato dovuto a una sorte felice (710c), favorita dalla divinità.<sup>2</sup> Tutte le altre forme politiche – monarchia, oligarchia, democrazia – sono dichiarate incompatibili con la miglior forma di città. L'Ateniense chiarisce anche quale sarà il tipo di intervento che il governante attuerà nei confronti dei cittadini. Si tratterà anzitutto di individuare la direzione verso cui muoversi e poi di adottare lui stesso la modalità di comportamento più adeguata al modello etico-politico scelto, per indirizzarvi gli abitanti della città tramite l'attribuzione di lodi e di onori oppure, al contrario, di biasimi e di punizioni. Come commenta Clinia, si tratterà di unire la persuasione alla costrizione, πειθῶ e βία.

Nell'immediato seguito del dialogo, questo sistema di governo, presentato come il più auspicabile perché è il più prossimo a quello esercitato dai demoni nei tempi mitici di Crono, e ritenuto il migliore

<sup>1</sup> Nei primi libri i passi sono numerosi: cf. ad esempio 1.648a7; 649a, in relazione all'uso del vino al fine di saggiare la resistenza ai piaceri; 2.660a3-8; 662b-c, sulle regole cui devono essere sottoposte le composizioni poetiche; 671c riguardo all'emanazione delle direttive con cui organizzare i simposi.

<sup>2</sup> Su questi passi vedi Vegetti 1999, 13-27, in particolare 21-6, che li legge come auto-critica riguardo al progetto della *Repubblica* sotto il profilo della realizzabilità.

in assoluto,<sup>3</sup> viene sostituito dal dominio della legge, norma razionale, espressione dell'Intelletto divino, il *Nous*,<sup>4</sup> e di chi ne è l'interprete, e cioè il legislatore.

A questo punto l'Ateniese prospetta ai suoi interlocutori di ipotizzare che i coloni della città da fondare siano ormai arrivati e che a loro occorra rivolgersi con un discorso. Si tratta dell'unico caso, all'interno delle *Leggi*, in cui, nella finzione dialogica, il legislatore si rivolge direttamente ai cittadini. Benché l'Ateniese attribuisca a se stesso e ai suoi interlocutori l'iniziativa e introduca il discorso con la formula «diciamo loro» (715e7), appare chiaro che il personaggio delegato a parlare ai coloni è proprio il νομοθέτης. Il suo *logos* assume tutte le caratteristiche di una demegoria. Lo scenario che viene descritto è, infatti, quello tipico di un'assemblea, in cui il retore si rivolge ai presenti con l'epiteto con cui si aprono tutte le orazioni politiche che possediamo, e cioè ἄνδρες «Cittadini».

Il carattere del tutto particolare di questo intervento dipende anzitutto dai suoi contenuti, ma non meno rilevante è la forma espositiva. Si è di fronte a un vero e proprio discorso programmatico, che funge da introduzione, cioè da proemio, così come verrà specificato subito dopo la sua conclusione, a tutto l'insieme delle leggi elencate nel seguito del dialogo. Proprio per questo il legislatore si esprime con modalità stilistiche e argomentative peculiari, attingendo da una parte al patrimonio poetico, soprattutto arcaico, e adottando dall'altra strategie retoriche mirate, mutuare in particolare dal *Fedro*.

Questo saggio, che intende esaminare il proemio del libro 4, assunto come esempio paradigmatico di proemio, nella duplice prospettiva, contenutistica e formale, si inserisce in un filone di ricerca ancora minoritario nell'ambito degli studi dedicati ai preamboli persuasivi presenti nelle *Leggi*. Da quando questo dialogo è uscito dalla posizione marginale in cui è stato relegato per molto tempo,<sup>5</sup> numerosi contributi hanno indagato il tipo di persuasione che i proemi esercitano sui cittadini della colonia cretese di cui nel dialogo si prospetta la fondazione: se siano funzionali a suscitare un'adesione basata sulla comprensione razionale oppure se agiscano sulle componenti emotive dell'anima.<sup>6</sup> Un'attenzione molto inferiore è

<sup>3</sup> Cf. 4.713b-714a, dove si rievoca uno scenario del tutto analogo a quello descritto nel *Politico*, relativo all'età di Crono (268d-274e).

<sup>4</sup> A 714a, la legge è definita νοῦ διανομή, distribuzione fatta dall'Intelletto: Platone gioca sul valore etimologico del termine νόμος, che è nome verbale di νέμω con il significato di distribuire. Sulla dottrina del *Nous* in Platone vedi Menn 1995; Mason 2013.

<sup>5</sup> Un ruolo pionieristico nella rivalutazione di questo dialogo platonico è svolto dalla monografia di Morrow 1960.

<sup>6</sup> La prima opzione risulta minoritaria: si veda Bobonich 1991; 2002. La seconda ha trovato molte adesioni, seppure con sfumature diverse. Così Morrow 1953, 242, definisce i preamboli «intelligently persuasive» il cui scopo è quello di inculcare nei

stata dedicata all'individuazione delle fonti letterarie utilizzate da Platone,<sup>7</sup> così come non è ancora stato sufficientemente valorizzato il carattere retorico dei proemi, veri e propri discorsi persuasivi finalizzati a influire sulle anime degli ascoltatori, in cui si individua l'applicazione della ψυχαγωγία teorizzata nel *Fedro*: di qui l'interesse per l'adozione di questi tipi di approccio al proemio del libro 4 esaminato in questo saggio.

## 2 L'esordio del discorso: risonanze poetiche arcaiche

Le righe iniziali di questo discorso hanno la funzione di collocare la città e i suoi abitanti entro coordinate di carattere cosmico e teologico. Con un linguaggio elevato e citando un παλαιός λόγος, molto probabilmente il passo di un poema orfico,<sup>8</sup> il legislatore afferma solennemente che il dio è «principio, fine e parte di mezzo delle cose che sono» (715e7-716a1), un θεός che coincide con il *Nous* divino, garante dell'ordine del mondo grazie al suo movimento perfettamente circolare.<sup>9</sup> Il riferimento è a quella teologia astrale che Platone inizia a elaborare nel *Timeo*, la cui conoscenza, nelle *Leggi*, è riservata a pochi, in particolare, come si chiarisce nel libro 12, ai membri del Consiglio Notturno, depositari delle competenze intellettuali necessarie a comprenderla (967b). L'educazione prescritta ai cittadini comuni, invece, come si legge nel libro 7, prevede solo un'acculturazione superficiale sia nelle scienze matematiche sia riguardo alla

---

cittadini «true beliefs». Stalley 1994, in particolare alle pp. 169-73, prende posizione contro Bobonich, sottolineando la presa emotiva dei preamboli sull'ascoltatore e precisando il punto di vista già espresso in Stalley 1983, 42-4. A questo tema sono dedicati alcuni saggi di Laks, in particolare Laks 2007. Una rassegna critica dei numerosi studi riguardanti il tipo di persuasione convogliata dai proemi è condotta da Buccioni 2007.

**7** Il volume di Mouze 2005, ponendo al centro la figura del legislatore, che si affianca, o meglio si sostituisce, al poeta come depositario dell'educazione, valorizza il ruolo svolto in generale dalla poesia nel progetto generale della *paideia* elaborato nelle *Leggi* e contrappone la posizione sostenuta da Platone in questo dialogo a quella presente nella *Repubblica*. Utile per l'individuazione delle fonti letterarie cui Platone si ispira è Zichi 2018.

**8** La testimonianza più probante in questo senso è quella di Ps. Arist. *De mundo* 7, 401b 24-8, che nelle sue righe finali cita il passo di *Lg.* 715e7-716a2 (con alcune varianti rispetto al testo che possediamo) subito dopo aver riportato un inno orfico a Zeus, divinità che viene fatta coincidere con il θεός platonico. La locuzione παλαιός λόγος ricorre più volte sia nelle stesse *Leggi* sia negli altri dialoghi platonici: si veda Schöpsdau 2003, 208. Non sembra condivisibile la tesi sostenuta da des Places 1951, 66, secondo cui παλαιός λόγος designa solitamente un insegnamento orfico.

**9** Sembra esservi una contraddizione tra l'affermazione secondo cui il dio compie un'orbita circolare (περιπορευόμενος) e l'aggiunta di εὐθεία, che dovrebbe significare «in linea retta». La difficoltà è superata se, come scrive lo Scoliaсте, si deve intendere questa espressione non in senso spaziale, bensì in senso etico, cioè rettamente, secondo giustizia, un senso del resto del tutto congruente con il tenore del passo.

teologia astrale.<sup>10</sup> Pertanto il legislatore assume il ruolo cosmico e regolatore del dio solo come una premessa: il suo discorso acquisisce una specifica connotazione etica, concentrandosi sulle conseguenze che l'ordinamento divino del cosmo ha sui comportamenti dei cittadini riuniti all'ascolto.

Così, il dio cosmico si trasforma, in primo luogo, in un dio garante della giustizia. Utilizzando ancora un'immagine ricca di risonanze mitiche e poetiche, il legislatore evoca la figura di Dike, la personificazione arcaica della giustizia associata alla divinità, che punisce quanti vengono meno alla legge divina.<sup>11</sup> È evidente qui, soprattutto, l'eco delle *Opere e i giorni* di Esiodo, dove si afferma che la vergine Dike, generata, secondo la *Teogonia*, da Zeus e da Themis (v. 902), quando qualcuno la offende con azioni malvagie, si siede accanto al trono di suo padre e le denuncia. Nelle parole del legislatore, come in Esiodo, ma anche nell'*Elegia dell'eunomie* di Solone,<sup>12</sup> la conseguenza dell'ingiustizia è la punizione, che travolge sia il singolo individuo ingiusto, sia tutta la città. In tutti questi contesti Dike appare preposta al mantenimento dell'ordine sociale, ma con una differenza: Platone ha già elaborato una vera e propria teoria della giustizia e l'uso del linguaggio poetico arcaico ha la funzione di rendere più solenni le parole del legislatore, mentre in Esiodo e in Solone un'interpretazione del ruolo di Dike in senso propriamente morale non è ancora presente.<sup>13</sup>

Seguire la Giustizia, per il legislatore come già per Esiodo, è la condizione per essere felici, ma i modelli che vengono prospettati sono diversi. Il poeta arcaico descrive una felicità tutta materiale, che coincide con il possesso abbondante delle risorse offerte dalla natura e con la fecondità delle donne che assicura la perpetuazione delle stirpi (vv. 230-7); per il legislatore platonico, chi vuole essere

**10** Riguardo alle scienze matematiche, cf. 7.818a, dove si afferma che su di esse devono affaticarsi (διδασκονεῖν) solo «certi pochi»; a 821a-822c l'Ateniese spiega che ai cittadini è richiesto di conoscere il carattere divino degli astri e la regolarità dei loro movimenti - un tema difficile, che richiede un lungo studio - solo al fine di svolgere correttamente le pratiche di culto.

**11** In questo senso è presente anche in Eraclito, 22 B 94 DK dove, tramite le Erinni, regola il corso del sole, e in Parmenide, 28 B 1, 14 DK, dove è definita πολύποιος «che molto punisce» e che è collocata a guardia della porta che divide i sentieri del giorno e della notte.

**12** Fr. 4 West, in cui la mancata osservanza dei «venerabili fondamenti» di Dike produce un δημόσιον κακόν, un male comune a tutti i cittadini, a cui nessuno può sfuggire.

**13** Sia in Esiodo sia in Solone, Dike è una potenza divina, che agisce come principio d'ordine sul piano sociale, garantendo l'assetto ordinato della comunità. Esiodo fa soprattutto riferimento all'amministrazione della giustizia, alla correttezza dei processi e delle sentenze, mentre la prospettiva di Solone è propriamente politica, riguardando i rapporti interni alla città, che devono essere ben bilanciati, e proprio a questo mirano le sue riforme. La questione del significato sociale o morale di Dike nei due poeti è comunque controversa: per una messa a punto delle differenti posizioni vedi Dickie 1978, 91-101.

felice – essendo per i Greci proprio l'εὐδαιμονία il fine cui mira la vita di ognuno – deve attenersi alla legge divina, sottomettendosi a essa facendosi ταπεινός e κεκοσμένος, umile e ben ordinato. L'aggettivo ταπεινός, che solitamente possiede un significato negativo, riferendosi a chi è privo di risorse e di conseguenza socialmente marginale, denota qui la caratteristica positiva di quanti si subordinano pienamente al dettato razionale e educativo del νόμος. La compostezza, κόσμος, che deve caratterizzare il comportamento, poi, rappresenta il riflesso, a livello individuale, dell'ordine assicurato dal *Nous* sul piano cosmico.<sup>14</sup> La tradizionale gerarchia tra chi, nella città, vale di più e chi invece è collocato ai livelli più bassi viene rovesciata: la superbia che nasce dalle ricchezze possedute o dalla prestanza fisica spinge a oltrepassare i propri limiti, inducendo a fare a meno della guida della divinità e anzi a pretendere di guidare gli altri. A questo riguardo, il legislatore utilizza un'immagine significativa: l'anima di chi agisce in questo modo, per l'incoscienza della giovinezza, si infiamma, macchiandosi di ὑβρις, la tracotanza, una nozione legata anch'essa alla tradizione più antica, che comporta la punizione divina. Infatti ben presto costui va incontro al castigo (τιμωρία) comminato dalla giustizia, sconvolgendo completamente la sua casa e la sua città, come dichiara il legislatore, evocando ancora le immagini presenti nella poesia gnomica.<sup>15</sup>

Questo inizio del discorso, dunque, pone in primo piano sia la necessità di osservare la legge divina sia il rapporto tra ingiustizia e punizione comminata dagli dei. La minaccia del castigo sembra essere usata come un vero e proprio strumento di deterrenza, per suscitare la paura e di conseguenza promuovere l'obbedienza. Il discorso fa dunque leva sulle dinamiche passionali degli ascoltatori.

### 3 Il codice di comportamento del cittadino: le prescrizioni di un λόγος ἀρχαῖος

Il legislatore procede poi a specificare in cosa consista la modalità di azione che è cara alla divinità. Si tratta di fare propria, anche in questo caso, una prescrizione fatta risalire a quello che è definito un λόγος ἀρχαῖος, a un antico discorso: farsi simile al dio perché il simile è caro al simile. Questa affermazione, che assume poi il carattere di una massima, compare per la prima volta in Omero ed è citata da Platone anche in altri dialoghi, dove viene attribuita ad antichi

<sup>14</sup> In *Ti.* 90 c, l'espressione εὐ κεκοσμένος è riferita al demone che è associato alla parte razionale, divina, dell'anima coltivando la quale si consegue la felicità.

<sup>15</sup> Si è voluto vedere in questo ritratto il riferimento a differenti personaggi, quali Alcibiade, Dionisio II, Callicle: vedi Schöpsdau 2003, 210.

saggi.<sup>16</sup> Qui, nelle *Leggi*, al cittadino si prospetta di realizzare una ὁμοίωσις τῷ θεῷ che non si attua tramite la pratica della filosofia, quale è descritta emblematicamente nel *Teeteto*, bensì attraverso la conformità di tutti i comportamenti a quel principio della misura incarnato dal dio. Il legislatore mostra così un'altra prerogativa della divinità, essere cioè la misura, il μέτριον, di tutte le cose, sconfessando apertamente con questa sua affermazione il principio protagoreo dell'*homo mensura*.<sup>17</sup>

In questo caso non si tratta tuttavia di stabilire un criterio conoscitivo, sostituendo la ricerca della verità oggettiva al relativismo assoluto del sofista: la misura è anzitutto un principio etico e si concretizza nella pratica della σωφροσύνη, la virtù dell'autocontrollo. Il ruolo preminente di questa ἀρετή è attestato anche negli altri dialoghi, dal *Gorgia* al *Simposio*, in cui caratterizza il personaggio stesso di Socrate.

Il legislatore proclama che il modo migliore per assimilarsi alla divinità è il compimento delle pratiche di culto. Significativamente, i riti cui deve partecipare l'uomo ἀγαθός non sono tributati al θεός bensì agli dei - che subito dopo si precisano come gli dei olimpi - e alle altre figure divine o semidivine tradizionali. Un tratto caratteristico delle *Leggi* è proprio la presenza di due diversi tipi di entità divine cui ci si accosta secondo modalità diverse e da parte di figure diverse. Ai cittadini comuni è richiesto di tributare i giusti onori agli dei della tradizione, assicurando in tal modo una vita felice a se stessi e la stabilità alla città: né nel discorso del legislatore né altrove si menziona un culto dedicato alle divinità astrali. Rispetto alla consueta ritualità della religione civica greca, le *Leggi* introducono tuttavia un'importante variazione: alla tradizionale purezza rituale è indispensabile unire la purezza dell'anima. Come Socrate ha sostenuto nella *Repubblica* rispondendo ad Adimanto, gli dei non accettano le offerte dei malvagi né per questi doni diverranno benevoli nei loro confronti (2.365e-366a).

L'adempimento delle corrette pratiche religiose, che rendono proprie le divinità è dunque lo σκοπός cui, secondo il legislatore, deve mirare l'uomo virtuoso: Platone ricorre alla metafora dell'arciere che deve non solo colpire il bersaglio, ma utilizzare anche le frecce adeguate, costituite sempre dai culti religiosi. Accanto agli dei olimpi e in particolare a quelli protettori della città,<sup>18</sup> sono annoverate le

<sup>16</sup> Cf. *Od.* 17. 218. Per quanto riguarda i dialoghi platonici, cf. *Ly.* 214b; *Grg.* 510b.

<sup>17</sup> La successiva presenza, nel discorso, di differenti immagini del dio è sottolineata da Benardete 2000, 138. Significativamente, ciascuna delle due sezioni centrate rispettivamente sulla giustizia e sulla misura è introdotta dal riferimento ad antichi precetti: il παλαιὸς λόγος di 715e8 e il λόγος ἀρχαῖος di 716c2.

<sup>18</sup> Nel libro 11.921c2-3, sono espressamente menzionati Zeus πολιοῦχος e Atena come «partecipi della costituzione».

altre figure destinatarie dei culti, in un preciso ordine decrescente che ne simboleggia la differente importanza. Il legislatore menziona anzitutto gli dei ctoni, cioè le divinità sotterranee, considerate, come sottolinea Burkert, temibili al punto da non essere nominate, perché collocate nel pauroso mondo dei morti, e con cui si comunica tramite i culti misterici.<sup>19</sup> Solo in questo passo platonico si riscontra la precisa descrizione dei sacrifici destinati a queste divinità, in cui l'attribuzione a loro delle parti inferiori e collocate a sinistra delle vittime, in contrapposizione alle parti superiori e destre, ha fatto pensare a un retroterra pitagorico.<sup>20</sup>

La sequenza delle figure divine prosegue con i demoni e gli eroi: l'intento di Platone è quello di produrre una rassegna precisa e ordinata di tutti i destinatari dei culti, allo scopo, come si legge all'inizio del libro 8 (828a ss.), che ciascun giorno dell'anno sia contrassegnato da una celebrazione religiosa, secondo un calendario fissato per legge. Platone sistematizza in modo rigoroso un insieme di pratiche certamente presenti nella città storica e la minuziosità delle sue prescrizioni testimonia la centralità assegnata alla religione nella città delle *Leggi*, che deve rappresentare la preoccupazione principale dei cittadini.<sup>21</sup>

Questa enfasi classificatoria e totalizzante giustifica anche l'introduzione, tra i destinatari dei culti, delle figure dei genitori, che devono essere venerati quando sono ancora in vita e poi da morti. Le norme di comportamento relative ai genitori viventi non si distaccano da quelle tradizionali, che sono sancite anche nel diritto greco, e in particolare attico, che prescrive ai figli di accudire e mantenere i genitori anziani (γηροτροφεῖν), punendo la κάκωσις, il loro maltrattamento.<sup>22</sup> Queste cure sono giustificate dall'esigenza di ripagare i genitori dei benefici ricevuti, un principio universalmente riconosciuto. Il legislatore afferma che, nei loro confronti, occorre usare sempre un linguaggio rispettoso e accettare anche eventuali parole o azioni dettate dall'ira: ogni parola pronunciata con leggerezza contro i genitori comporta un castigo pesantissimo, e cioè l'intervento di

<sup>19</sup> Burkert 2003, 380-6.

<sup>20</sup> Si vedano al riguardo Porph. *VP* 38; Iambl. *VP* 156. In entrambi i testi si fa riferimento alla distinzione assiologica tra destra e sinistra in rapporto allo svolgimento dei culti. Una tavola degli opposti, relativa alla dottrina pitagorica, è riportata da Arist. *Metaph.* 1.5.986a23 ss.

<sup>21</sup> Lo dimostra la trattazione riservata alle feste religiose nel libro 2. Nel libro 7 Platone afferma che la παιδικά, identificata con il culto reso agli dei proprio tramite le celebrazioni rituali, è la vera σπουδή, cioè l'attività seria, che i cittadini devono svolgere (803c-e).

<sup>22</sup> Per una rassegna esaustiva dei testi relativi al rapporto figli-padri, che comprende anche l'analisi delle sanzioni a livello giuridico per la κάκωσις τῶν γονέων, vedi De Schutter 1991. Sulla γηροτροφία si veda anche Cantarella 2016.



Nemesi, «messenger di Dike», cui è attribuito il ruolo di sorvegliare su questo tipo di mancanze.<sup>23</sup> Anche in questo caso il legislatore evoca una divinità arcaica, Nemesi appunto, personificazione della giustizia punitrice, che appare, come Dike, in Esiodo: nella *Teogonia* essa è descritta come figlia della Notte, «sciagura degli uomini mortali» (v. 223). Di nuovo la minaccia della pena avviene tramite il riferimento all'antico retroterra religioso e, come doveva accadere nel periodo arcaico, questo richiamo risponde al medesimo obiettivo, quello di suscitare la dinamica timore-obbedienza.<sup>24</sup>

Il legislatore prescrive poi quali debbano essere le modalità per il seppellimento dei genitori. Il principio cardine della misura viene applicato anche a questo ambito. Il funerale sarà tanto più bello quanto più sarà sobrio, improntato alla *σωφροσύνη*, attestando ancora una volta l'assoluta centralità del principio del *μέτριον*. Sono previste anche le celebrazioni degli anniversari della morte, per tenere sempre viva la memoria dei genitori.

Nella conclusione del suo discorso il legislatore ribadisce che quanti avranno rispettato tutte le norme etico-religiose finora elencate adottando un corretto modo di vita riceveranno il giusto premio da parte degli dei e delle altre potenze divine, trascorrendo la maggior parte della loro vita «con buone speranze»: questa espressione allude – qui come in altri dialoghi – a un destino felice nell'aldilà.<sup>25</sup>

#### 4 Persuasione e coercizione

A questo punto il *λόγος* si interrompe, per riprendere all'inizio del libro 5 con una modalità argomentativa differente: sono i tre interlocutori, e in particolare l'Ateniense, sollecitato da Clinia (724a), a esporre le norme che articolano in modo più particolareggiato le direttive fornite dal legislatore nel libro 4.

Tra i due passi si colloca un intermezzo. L'Ateniense formula anzitutto una sorta di riepilogo del discorso fatto pronunciare al *νομοθέτης*: tutti i rapporti presenti nella città da fondare – diffusamente descritti nel discorso – saranno regolati dalla legge, che agirà ora persuadendo

<sup>23</sup> Si contrappongono qui due aggettivi: da una parte *πιτηνός*, alato, ricorrente in Omero proprio in riferimento alle parole, a indicare che esse passano attraverso l'aria, come gli uccelli, ma qui usato nel senso di pronunciate alla leggera, e dall'altro *βαρύς*, grave, pesante, che qualifica il tipo di *ζημία*, di castigo, inflitto a chi incorre in un comportamento irrispettoso.

<sup>24</sup> Si è qui di fronte a un lungo sviluppo retorico di questo tema, cui si è già fatto riferimento in 3.690b, dove si enunciano i principi del comandare e dell'obbedire, e che sarà trattato ancora più ampiamente in 11.930e ss., dove sono presenti il proemio e la legge relativi al comportamento dei figli verso i genitori.

<sup>25</sup> Cf. *Ap.* 41c 8; *R.* 6.496e 2; *Phd.* 63c5; 64a1; 68a1.

ora punendo «con la forza e la giustizia (βίαια καὶ δίκην)» (718b2-3). Se il νόμος svolgerà questa duplice funzione, rispettivamente nei confronti di chi obbedisce e di chi trasgredisce, la città, grazie all'aiuto degli dei, sarà felice e beata.

Sembra di essere di fronte a una considerazione conclusiva, ma è proprio il rapporto tra l'utilizzo della persuasione e quello della coercizione a porsi ora al centro della discussione. L'Ateniese afferma infatti che vi sono «cose» – il greco presenta solo il pronome relativo neutro plurale ἃ – cui non si addice di essere esposte in forma di legge: di queste sarebbe necessario che il legislatore parlasse, fornendone un saggio (δειγμα), utile sia a lui stesso sia a coloro cui si rivolge, prima di procedere alla formulazione delle leggi. Il senso di queste parole non è immediatamente comprensibile, come sembra riconoscere lo stesso Ateniese, perché non appare chiaro quali siano le «cose» cui si fa riferimento. Le considerazioni seguenti, tuttavia, spiegano che si tratta di introdurre nel discorso il tema dei preamboli persuasivi.

Circa il tenore di quelle «cose» che non è opportuno esprimere con una legge,<sup>26</sup> l'Ateniese infatti afferma: «Vorrei che i cittadini fossero al massimo grado obbedienti<sup>27</sup> nei confronti della virtù ed è chiaro che il legislatore tenterà di ottenere ciò in tutta la sua opera legislativa» (718c8-10). Si tratta dunque di aumentare il grado di accettabilità delle norme rafforzando la componente persuasiva che deve accompagnarle.<sup>28</sup> Tenendo presente questa finalità, l'Ateniese dichiara che quanto il legislatore ha già esposto – riferendosi al discorso che gli è stato fatto pronunciare – ha avuto proprio questo scopo. Il suo λόγος può essere dunque già considerato un δειγμα, un modello, di quel tipo di comunicazione di cui si deve ora discutere.

Per quanto riguarda i cittadini, destinatari del discorso, la disponibilità all'obbedienza dipende dalla condizione della loro anima, che non deve essere «del tutto selvaggia», letteralmente «cruda» (ὠμή), come la carne non cucinata, da sempre simbolo di selvatichezza:<sup>29</sup> in questo caso le parole del legislatore, cui inerisce espressamente un

**26** Alcuni editori, tra cui Bury 1926, *ad loc.* e Pangle 1988, *ad loc.*, attribuiscono a Clinia la domanda relativa alla natura di queste «cose» (718c4-5). I manoscritti e tutti gli altri editori riportano invece un discorso continuo dell'Ateniese, cui si deve l'interrogativo retorico riguardo a questo aspetto.

**27** Il termine greco εὐπειθεστάτους è connesso al verbo πείθω, che nella forma attiva significa 'persuadere' e al medio, invece, 'essere persuaso' e di conseguenza 'obbedire'.

**28** Così Schöpsdau 2003, 225-7.

**29** Cf. ad esempio *Il.* 22.347, dove Achille, in preda a un'ira selvaggia, dichiara di voler mangiare crude le carni del corpo di Ettore, che sta per uccidere. È la stessa ira che Zeus attribuisce a Era nei confronti dei Troiani, tanto da voler divorare crudi Priamo e i suoi figli (*Il.* 4.34-5).

carattere parenetico,<sup>30</sup> saranno ascoltate ἡμερώτερον e εὐμενέστερον. Ἦμερος significa docile, addomesticato, un aggettivo utilizzato spesso in rapporto agli animali domestici che si contrappongono a quelli selvaggi, e dunque indica, nei cittadini, la docilità all'ascolto; εὐμενές, «ben disposto», si riferisce, allo stesso modo, a un atteggiamento benevolo e ricettivo, necessario al recepimento dei consigli. Vengono in tal modo individuate le due condizioni necessarie all'accoglimento delle parole del νομοθέτης: il possesso di un certo tipo di anima e la capacità di coinvolgimento del λόγος.

L'Ateniese non si nasconde la difficoltà di ottenere la piena adesione dei cittadini perché sono pochi gli uomini che desiderano veramente diventare ἀγαθοί, virtuosi. A conferma di questa sua affermazione l'Ateniese si rifà - questa volta in modo esplicito - all'autorità di Esiodo, quale σοφός da tutti riconosciuto, per affermare quanto facile e breve sia la strada che conduce al vizio, e quanto lunga, difficile e faticosa, invece, quella che approda alla virtù. I versi 287-92 delle *Opere*, che sono riportati per intero, acquisiscono in Platone un significato strettamente etico, assente nel testo arcaico, dove il poeta si limita a trasmettere al fratello Perse un messaggio parenetico finalizzato a suggerire norme pratiche di comportamento.<sup>31</sup>

## 5 Il legislatore, il poeta, la *paideia*: una contesa per la supremazia

È proprio questa citazione a consentire all'Ateniese di imprimere una svolta al discorso, proponendo una riflessione sul rapporto tra il legislatore e il poeta. L'Ateniese mette di nuovo in scena un dialogo fittizio con il νομοθέτης: a lui chiede di confermare la propria capacità di esprimere ciò che occorre fare e dire, di cui ha dato prova, per altro, il suo stesso discorso, e al contempo gli ricorda quanto ha detto precedentemente riguardo ai poeti. Il riferimento è al libro 2.656c, e cioè alla discussione sui cori e sulle loro componenti. In quel contesto l'Ateniese ha affermato che il legislatore «retto», ὀρθός, costringerà i poeti, se non riuscirà a persuaderli, a riprodurre con un linguaggio appropriato, con i ritmi, le movenze, le armonie e le melodie, gli atteggiamenti degli uomini virtuosi, un rilievo che prelude all'esaltazione dell'assoluto conservatorismo in campo artistico attribuito al mondo egizio.

<sup>30</sup> Si veda 718d3 dove ci si riferisce agli argomenti trattati dal legislatore con l'espressione τὸ περὶ ὧν ἄν παραινῆ.

<sup>31</sup> Questi versi sono riportati anche in *R.* 2.364c-d. Una citazione parziale si legge in *Prt.* 340d. In *Phdr.* 272c si menziona la metafora del cammino, agevole o disagiata, che conduce a definire correttamente la retorica, senza l'esplicita citazione di Esiodo.

Ora, dopo aver ribadito che i discorsi dei poeti possono arrecare un grave danno alla città, l'Ateniese attua un ennesimo e ancor più complesso cambiamento di scena, proponendo ai suoi interlocutori di rivolgersi al legislatore assumendo il punto di vista dei poeti, con un discorso che dia compiutamente conto della natura, e dei limiti - naturalmente nella visione platonica - della loro attività.

L'esordio è segnato dal riferimento a un παλαιὸς μῦθος, un rinvio, come è già accaduto nel discorso del legislatore, a quella dimensione arcaica su cui sembra insistere tutto il contesto. L'immagine evocata da questo racconto è quella di un poeta seduto «sul tripode delle Muse», come la Pizia di Delfi lo è su quello del dio Apollo: in questa posizione, non è ἔμφρων, padrone di sé, bensì lascia fluire, come una fonte, tutto ciò che gli deriva dall'ispirazione divina (719c). Benché in questo passo si faccia riferimento, per delineare questa condizione, a un racconto antico, l'immagine del poeta ispirato e fuori di sé non si riscontra in alcun testo anteriore ai dialoghi platonici, in cui compare invece ripetutamente, a iniziare dallo *Ione*.<sup>32</sup> In questo passo delle *Leggi*, Platone sottolinea ancora una volta il carattere imitativo della produzione poetica, capace di dar vita ai personaggi più diversi e senza alcuna preoccupazione per la verità, anzi cadendo spesso in contraddizione. Il poeta si contrappone così al legislatore, le cui norme, al contrario, devono essere assolutamente univoche. Questa differenza è messa in luce tramite la ripresa dell'esempio dei differenti tipi di sepoltura che è stato addotto dal νομοθέτης nel suo discorso per esaltare il principio della misura: il poeta non è vincolato ad alcun criterio etico, bensì risponde esclusivamente alle richieste dei suoi committenti. Esalterà così, di volta in volta, funerali lussuosi o semplici, a seconda delle ricchezze possedute dal cliente.

Sempre ai poeti l'Ateniese attribuisce un consiglio utile al legislatore: non limitarsi a imporre il μέτριον come canone per il corretto comportamento, ma spiegare in che cosa consista il criterio della misura, e tale chiarimento non può essere contenuto in una legge.

L'attribuzione al poeta di questo suggerimento, che apre la strada alla formulazione dei preamboli persuasivi, consente di mettere in luce il senso dell'operazione che Platone sta compiendo. Nell'ambito della *paideia*, su cui verte il discorso, il legislatore deve sostituirsi

<sup>32</sup> Si veda in questo senso Tigerstedt 1970 che sottolinea la specificità della posizione platonica rispetto ad altre esperienze di tipo religioso che comportano un rapporto con il divino, ma che non fanno riferimento all'ispirazione poetica. Il rinvio a un παλαιὸς μῦθος costituirebbe pertanto un espediente retorico. La presenza di una posizione affine a quella platonica in Democrito è attestata dal fr. 68 B 18 DK, riportato da Clem. Al. *Strom.* 6.168. Il suo nome è accostato a quello di Platone da Cic. *de orat.* 2.194; *div.* 1.80, e la sua concezione della pazzia poetica è menzionata anche da Hor. *ars* 295-7. Su queste testimonianze e sull'origine di una tradizione che accosta Democrito e Platone si veda Mansfeld 2004.

al poeta, che dell'educazione è il depositario e il tramite tradizionale. La mossa che viene compiuta in questo passo, e che sembra paradossale, vede proprio quest'ultimo proporre uno scambio di ruoli, riconoscendo la propria inadeguatezza.<sup>33</sup>

La centralità rivestita dai poeti nella configurazione del sistema di valori di una comunità emerge chiaramente dalle stesse *Leggi*. Nel libro 1, quando l'Ateniese sottopone a critica le costituzioni doriche, che individuano nel coraggio, manifestato nelle imprese belliche, il massimo valore cui tutta la comunità deve tendere, è il poeta Tirteo a essere convocato e interrogato, nella finzione dialogica (629a ss.), sui suoi componimenti. Il loro tratto saliente è proprio l'elogio di «coloro che si distinguono in guerra (ἐν τῷ πολέμῳ διαφέροντας)»: <sup>34</sup> tramite questo espediente argomentativo, l'Ateniese prospetta ai suoi interlocutori la distinzione tra il πόλεμος, la guerra contro i nemici esterni, e la στάσις, la contesa interna alla città, definita come il conflitto χαλεπώτατος, il più duro da sopportare e il più dannoso (629d).

L'esaltazione della convivenza pacifica tra i cittadini, che si contrappone a quella guerra di tutti contro tutti individuata dall'Ateniese quale tratto onnipresente in ogni tipo di comunità,<sup>35</sup> porta in scena un altro poeta: è Teognide, citato evidentemente quale diretto testimone e protagonista delle lotte interne alla città.<sup>36</sup> Di lui sono riportati i versi che esaltano non l'uomo ἀγαθός nel contesto bellico, bensì l'uomo πιστός, affidabile e leale, quando si scatena la στάσις (77-8). Un simile individuo viene elevato a esempio di chi, nella situazione più difficile, non manifesta il coraggio bellico, bensì una serie di virtù – la giustizia, l'autocontrollo, l'intelligenza – che insieme all'ἀνδρεία, collocata all'ultimo posto, viene a costituire, secondo quanto asserisce l'Ateniese, la σύμπασα ἀρετή, la virtù completa.<sup>37</sup>

**33** L'acquisizione, da parte del legislatore, delle tradizionali prerogative possedute dal poeta è la chiave di lettura delle *Leggi* adottata da Mouze 2005, alla luce di un'analisi di tutto l'apparato educativo descritto nel dialogo.

**34** Platone cita il v. 1 del fr. 12 West, che descrive l'ἀνὴρ ἀγαθός come il combattente che mantiene saldamente il suo posto senza mai indietreggiare, e la cui morte procura gloria alla sua città. Un analogo elogio del guerriero valoroso, per il quale è bello morire nelle prime file, è contenuto nel fr. 10 West.

**35** L'Ateniese spiega infatti a 626c ss. che esiste uno stato di conflittualità permanente tra le città, tra i villaggi, all'interno di una stessa famiglia e anche in ciascun individuo, alludendo con questo al conflitto psichico, tra razionalità e passioni.

**36** Sulla figura di Teognide, sotto il cui nome ci è pervenuta una raccolta di circa 1400 versi elegiaci, le notizie sono incerte, riguardo sia alla sua biografia sia alla cronologia. Nell'introdurre la citazione dei suoi versi, a 630a4, Platone lo definisce cittadino di Megara di Sicilia, cioè di Megara Iblea, mentre secondo altre tradizioni sarebbe nato a Megara Nisea, andando poi in esilio in Sicilia a causa della στάσις interna alla città tra gli aristocratici, cui apparteneva, e il δῆμος, quel conflitto cui si fa riferimento in questi passi. Per uno *status quaestionis* cf. Ferrari 1989, 47-55.

**37** A 630c, l'Ateniese, citando ancora Teognide, identifica la lealtà nei momenti difficili come espressione della perfetta giustizia, la δικαιοσύνη τελέα. Ai vv. 147-8 della

Nel libro 4, sostituendosi al poeta, il legislatore fa proprie tuttavia le strategie discorsive che costui adotta nel proporre i suoi componimenti: utilizzare παραμυθία e πειθώ, l'esortazione e la persuasione, più efficaci della semplice imposizione presente nella formulazione della legge.

Queste considerazioni introducono alla teorizzazione del «metodo doppio» (τὸ διπλοῦν: 720e7) che avviene nei passi immediatamente seguenti e che implica proprio il ricorso, nel preambolo destinato a introdurre la norma, a un tipo di discorso di cui si riconoscono le matrici poetiche. Il termine προοίμιον, con cui l'intervento educativo e persuasivo del legislatore viene designato, deriva infatti dall'ambito poetico-musicale, come l'Ateniese sottolinea a 722d, e indica il preludio che precede l'esibizione vera e propria, una fase di preparazione finalizzata a esercitare la voce.<sup>38</sup> Dalla poesia, poi, viene mutuato uno dei suoi più significativi procedimenti fin dall'età arcaica: la contrapposizione tra lode e biasimo, ἔπαινος e ψόγος, su cui si basa la costruzione dei valori di una comunità.<sup>39</sup>

In effetti, tutto il discorso fatto pronunciare al legislatore di fronte ai coloni è giocato, come emerge dall'indagine che è stata condotta, sull'indicazione, ma soprattutto sulla valorizzazione, dei comportamenti corretti e sulla parallela stigmatizzazione di quelli sconvenienti: dall'adozione dell'uno o dell'altro tipo di condotta dipende rispettivamente, il premio, sotto forma di onore, o la punizione, rappresentata dall'emarginazione dalla comunità, su cui aleggia la minaccia della punizione divina. In questo ambito, la presenza dei riferimenti poetici, in particolare alla poesia gnomica arcaica, è una costante, attestando come questa rappresenti un patrimonio insostituibile cui attingere per convogliare la παραμυθία e ottenere la persuasione.

---

silloge teognidea si legge: «Nella giustizia (ἐν τῇ δικαιοσύνῃ) si assomma ogni virtù e ogni uomo che sia giusto è anche, o Cirno, un uomo valoroso (ἀνὴρ ἀγαθός)»: si è qui di fronte alla occorrenza più antica del termine astratto δικαιοσύνη, cui è ancora estraneo quel valore etico assegnatogli da Platone. Il primo dei due versi citati è attribuito anche a Focilide, poeta gnomico dell'inizio del VI secolo (fr. 17 Bergk). L'asserzione relativa alla giustizia diventa, nel tempo, una sorta di proverbio: cf. Arist. *EN* 5.1.1129b30.

**38** Il proemio è costantemente utilizzato anche nella pratica retorica. In *Rh.* 3.14 Aristotele tratta del προοίμιον in quanto esordio del discorso retorico (ἀρχὴ λόγου), istituendo l'analogia con il proemio poetico e musicale (1414b19-20). Sulle disposizioni dell'uditorio, tra cui quelle contrassegnate dall'εὐνοία, la benevolenza, e dall'εὐμάθεια, la disponibilità all'ascolto e alla comprensione, cf., nello stesso capitolo, 1414a34-1415b17. Sulla presenza e sulla funzione del proemio nella manualistica retorica vedi Görgemanns 1960, 40-3.

**39** Questo ruolo è pienamente visibile soprattutto a Sparta dove, come scrive Detienne 1977, 8, lode e biasimo rappresentano «due potenze formidabili» perché costituiscono l'unico criterio in base al quale, all'interno della comunità, si differenziano i cittadini, ai quali, secondo la legislazione di Licurgo, è assegnata la piena uguaglianza. Cf. *Plu. Lyc.* 21.2. Sull'antitesi ἔπαινος-ψόγος nella poesia a partire da Omero, vedi Nagy 1979, 222-42.

Proprio in tema di ἔπαινος e ψόγος un altro passo del libro 1, che segue di poco quelli citati più sopra, relativi al ruolo educativo svolto dalle poesie di Tirteo, mostra come sia compito precipuo del legislatore sorvegliare i cittadini in tutti i loro comportamenti e in particolare nelle loro reazioni di fronte ai piaceri e ai dolori: ricorrendo alla lode e al biasimo farà sorgere nei cittadini la pienezza della virtù (632a).

Anche il lungo discorso che apre il libro 5 e che completa quello fatto pronunciare al legislatore nel libro 4, sebbene ora l'Ateniense parli in prima persona, è intessuto di riferimenti alla dinamica di lode e biasimo.<sup>40</sup> In particolare, oggetto di ἔπαινος sono le virtù, dal dire la verità alla σωφροσύνη, quella moderazione che implica l'interiorizzazione del senso della misura di cui il dio stesso, come si è visto, è la personificazione. Il biasimo, per converso, ricade su chi è mosso dall'invidia tanto da calunniare gli altri e soprattutto su chi è spinto dall'egoismo, un amore per se stessi che lede la compattezza della città. Questo insieme di indicazioni protrettiche relative a come bisogna vivere si conclude con un richiamo al tema ricorrente in tutto il dialogo, e cioè la necessità di investire correttamente piacere e dolore, al fine di far coincidere la vita più giusta con la vita più piacevole e perciò più felice, come si legge nel libro 2.662d.

## 6 Il legislatore e il medico, persuasione e retorica

Si realizza così l'esigenza di anteporre alla formulazione della legge un discorso che convogli παραμυθία e πειθώ. A rafforzare questo intento, nel dialogo intervengono due altri personaggi: il medico degli uomini liberi e il suo aiutante, che può essere un uomo libero o uno schiavo. Costoro differiscono anzitutto per il tipo di conoscenza che possiedono - il primo l'autentica tecnica medica, il secondo un'abilità pratica acquisita tramite l'osservazione dell'operato del professionista che accompagna -, poi per la condizione dei malati cui si rivolgono, uomini liberi o schiavi, e infine per le modalità del loro intervento terapeutico. Il vero medico conosce i mali di cui soffrono i suoi pazienti, che sono uomini liberi, e ai quali ci si deve rivolgere non con l'imposizione, propria del medico di schiavi, bensì con la persuasione al fine di rendere l'ammalato docile, ἡμερούμενον (720d7), disponibile ad accettare le cure per riacquistare la salute.<sup>41</sup> L'utilizzo di questa analogia è funzionale a mostrare come il legislatore non debba

<sup>40</sup> Per un'analisi ravvicinata del proemio del libro 5, vedi Laks 2005, 138-46; Metcalf 2013; Rossetti 2020.

<sup>41</sup> Ricorre qui lo stesso termine utilizzato precedentemente, a 718d4, nella descrizione delle qualità auspicabilmente presenti negli ascoltatori del discorso del legislatore, a testimonianza del parallelismo che Platone intende istituire tra i cittadini e i pazienti del medico dei liberi. Il tipo di pratica medica che pone al centro il rapporto con

limitarsi a imporre la pura e semplice obbedienza alla legge invocando la sanzione, ma debba convincere i cittadini tramite discorsi persuasivi, così come il medico ricorre alla persuasione del malato prima di procedere alla prescrizione.<sup>42</sup>

In questo passo la dote del medico dei liberi che viene maggiormente valorizzata è la sua capacità di interloquire con il malato, ascoltando quanto costui gli riferisce circa le sue condizioni, spiegandogli il suo stato e il decorso previsto per la sua malattia, mettendo in atto, pertanto, un vero e proprio interscambio di discorsi; il *logos* del legislatore, invece, pur essendo finalizzato all'esortazione e alla persuasione, non prevede alcun dialogo.<sup>43</sup> I cittadini sono chiamati solo ad ascoltare nel modo più docile e a mettere in atto le direttive impartite loro.<sup>44</sup>

Ecco dunque una disparità di livello che nell'analogia scompare: nella *polis* progettata da Platone tutto il sistema educativo e tutto l'insieme dei discorsi continuamente ripetuti nelle pratiche corali e poi nei proemi delle leggi sono finalizzati a ottenere, da parte dei cittadini, il pieno consenso alle norme e ai magistrati.<sup>45</sup> In queste pagine, comunque, Platone insiste sulla necessità della persuasione, la cui presenza distingue il legislatore dal tiranno, che dà ordini con prepotenza, come il medico degli schiavi, e sull'uso della parola convincente che deve essere παραμυθία, esortazione e incoraggiamento rivolti ai cittadini.

---

il paziente è presente negli scritti ippocratici: vedi Bourgey 1975. L'influenza esercitata su Platone da questo modello è messa in luce da Jouanna 1978.

**42** Alla persuasione fa seguito la prescrizione, che ha il carattere di un ordine: cf. l'uso del verbo ἐπιτάσσω a 720d6.

**43** Su questo aspetto Platone insiste anche nel libro 9.857c-e, dove l'Ateniese afferma che il medico schiavo, incontrando il medico dei liberi, lo deriderebbe vedendolo impegnato con il malato in un interscambio di discorsi (διαλεγόμενον) definiti «vicini a quelli propri della filosofia», perché riguardano non solo l'origine della malattia, ma la natura stessa dei corpi. Questi λόγοι non sarebbero dunque finalizzati alla terapia, ma a un παιδεύειν, un insegnamento, capace di trasformare il malato, a sua volta, in un medico. Le osservazioni attribuite al medico degli schiavi sembrano eccessive se riferite al rapporto con il paziente, mentre è innegabile la finalità pedagogica dell'opera del legislatore, e in particolare dei proemi: a 857e4-5, l'Ateniese dichiara che la *paideia* attraverso la persuasione è più importante della formulazione delle norme. Su questo passo vedi Laks 2005, 123-5.

**44** Questo aspetto è sottolineato da Nightingale 1993, in particolare pp. 286-7; Stalley 1994, in particolare pp. 169-71. Una posizione contraria è sostenuta da Annas 2017, 92, che rileva come il cittadino-paziente, intrattenendo un efficace scambio discorsivo con il medico circa le sue patologie, partecipi alla propria cura.

**45** Le pratiche pedagogiche descritte nel dialogo sembrano finalizzate a mettere in atto un processo di condizionamento che favorisce il consenso. Del resto, in riferimento all'effetto esercitato dalle pratiche corali, e in particolare dai canti che vengono intonati dai cittadini di ogni classe di età, su cui si basa la *paideia*, viene utilizzato il verbo ἐπάρθειν «incantare» (2.665c4): questo termine segnala che l'ascolto e la ripetizione dei messaggi educativi agiscono sull'anima con la stessa forza vincolante degli incantesimi nella sfera magico-religiosa.



La centralità attribuita al potere persuasivo del discorso non può non evocare un altro personaggio – sebbene non nominato – che viene ad aggiungersi alle già numerose figure presenti in questa sezione del dialogo: il retore. Se il discorso del legislatore mutua gran parte dei suoi contenuti dalla poesia gnomica, la forma espositiva e comunicativa in cui i temi affrontati sono proposti rivela la padronanza degli strumenti della retorica, e in particolare di quella retorica come ψυχαγωγία delineata da Platone nel *Fedro*.<sup>46</sup>

## 7 Il legislatore-retore e la psicagogia del *Fedro*

Nel *Fedro* il termine ψυχαγωγία, un sostantivo non altrimenti attestato nei testi che possediamo,<sup>47</sup> ricorre in due passi, entrambi collocati nella parte finale del dialogo, ma con un valore differente. A 261a, Platone utilizza questo vocabolo in senso negativo. Riferendosi alla retorica praticata nella città, Socrate chiede infatti a Fedro: «Non è forse nella sua interezza la retorica una tecnica capace in qualche modo di condurre le anime attraverso discorsi (ψυχαγωγία τις διὰ λόγων)?» (trad. de Luise 1997). Aggiunge poi che essa non è utilizzata solo nelle sedi pubbliche, come l'assemblea e i tribunali, ma anche nelle riunioni private e riguardo a qualsiasi argomento.

Nella sua seconda occorrenza, a 271c, ψυχαγωγία diviene il termine con cui deve essere indicata quella nuova e vera retorica che Socrate sta teorizzando proprio partendo dalla critica alle pratiche persuasive presenti nella città: si tratta di un'autentica tecnica in grado di «condurre le anime» perché fondata sulla conoscenza dell'oggetto su cui agisce, e cioè, appunto, l'anima.

<sup>46</sup> Questa connessione è stata messa in luce anzitutto da Morrow 1953, 242 che scrive: «Plato's legislation is, in short, one vast system of total persuasion, the climactic fulfillment of the art of psychagogy that he had outlined in the *Phaedrus*». Il nesso è sottolineato da Yunis 1996, 212; 221-3; Silverthorne 2007, 489-98. Si veda anche Gastaldi 1984, 69-109.

<sup>47</sup> Ricorrono, ma non frequentemente, l'aggettivo ψυχαγωγός e il verbo ψυχαγωγεῖν, entrambi in relazione all'evocazione delle anime dall'oltretomba. Cf. Aesch. *Pers.* 686-7; *Eur. Alc.* 1128. Un'occorrenza particolarmente significativa della voce verbale si riscontra negli *Uccelli* (1155) di Aristofane, in cui gli uccelli che costituiscono il coro affermano che Socrate ψυχαγωγεῖ, evoca le anime, da uno stagno situato nella terra degli Sciapodi, o Monopodi. Si tratta, chiaramente, di mettere in ridicolo quella preoccupazione per la cura dell'anima che doveva apparire, nell'opinione comune, il tratto distintivo, ma anche paradossale, della figura di Socrate. Nel IV secolo ψυχαγωγεῖν è utilizzato in senso metaforico da Isocrate per indicare l'effetto esercitato dalla poesia (*Ev.* 10; *ad Nic.* 49) e da Arist. *Po.* 6, 1450 a 33 in riferimento alle componenti maggiormente coinvolgenti della tragedia. Platone, in *Ti.* 71a, definisce con il verbo ψυχαγωγεῖν l'effetto di fascinazione che le immagini fantasmatiche proiettano sulla parte desiderativa dell'anima. In *Lg.* 10.909b Platone attribuisce agli empi, oltre alla capacità di conciliarsi gli dei, anche quella di saper evocare le anime dei morti, appunto lo ψυχαγωγεῖν. Sulla storia di questo termine e sulla sua rielaborazione platonica vedi Asmis 1986.

Tale conoscenza consiste nel sapere se per natura essa è una e omogenea (ἓν καὶ ὁμοίον), cioè semplice, oppure se di molti tipi (πολυειδές), cosa per natura è portata a fare o a subire e da che cosa. A questo punto si tratterà di classificare i tipi di discorso e i tipi di anima, e successivamente di mettere in relazione un dato tipo di discorso con un dato tipo di anima che da quello sarà persuaso.<sup>48</sup> A questo punto, sarà possibile scegliere nel modo opportuno, cioè secondo il *καιρός*, se parlare o tacere e soprattutto quale modalità espositiva utilizzare: Platone menziona lo stile conciso (βραχυλογία), quello adatto a suscitare la pietà (ἐλεινολογία) o l'indignazione (δείνωσις) (272a), richiamando la classificazione dei tipi di λέξις presenti nei manuali di retorica passati in rassegna e criticati nelle pagine precedenti.<sup>49</sup>

I punti salienti del metodo retorico teorizzato nel *Fedro* vengono infine ricapitolati nelle ultime pagine del dialogo, dopo la narrazione del mito di Theuth (277b-c).

A quanto ha già sostenuto precedentemente sul tema centrale del rapporto tra discorsi e anime, Platone aggiunge che si dovranno adattare a un'anima variegata discorsi variegati e dotati di ogni tonalità, a un'anima semplice discorsi semplici (277c). Il primo aggettivo con cui Platone connota sia l'anima sia i discorsi è ποικίλος, appunto variegato, caratterizzato da molteplici coloriture, come un tessuto cangiante. È lo stesso tipo di tessuto a cui, nel libro 8 della *Repubblica*, è paragonato l'assetto democratico della città, descritto appunto come un mantello variopinto e ricamato, metafora di tutti i tipi di carattere posseduti dai cittadini (557c).<sup>50</sup> Ποικίλος, poi, nello stesso libro, è definito l'«uomo isonomico», cioè il cittadino democratico, «un tipo bello nei suoi variegati colori (ποικίλον) al pari di quella città» (561e) (trad. Vegetti 2006). L'altro aggettivo con cui sono designati i discorsi adatti a questo tipo di anima e di carattere è παναρμόνιος, e cioè ricco di modulazioni. Si tratta di un termine del linguaggio musicale, che si riferisce alle melodie ottenute con strumenti a molte corde e particolarmente coinvolgenti, proprio per questo escluse dall'educazione dei difensori nella *Repubblica*.<sup>51</sup> Entrambi questi aggettivi, ποικίλος

**48** Con «tipi» si traducono qui i termini platonici γένη e εἶδη, che in questi passi appaiono intercambiabili.

**49** Questa rassegna inizia a 266b. Facendo riferimento ai βιβλία sulla retorica, cioè ai manuali. Socrate menziona, tra l'altro, riguardo a Polo, la διπλασιολογία, cioè il ricorso alla ripetizione come espediente stilistico, la γνωμολογία, cioè il linguaggio sentenzioso, e l'εἰκονολογία, l'utilizzo delle immagini nello stile figurato (267 c).

**50** L'espressione «caratteri variegati» è presente anche in *Leg.* 4.704d: la collocazione della città da fondare lontano dal mare è motivata dall'esigenza di evitare che vi vengano accolti, in presenza di porti, individui con ἦθη καὶ ποικίλα καὶ φαῦλα, caratteri appunto variegati che sono, allo stesso tempo, malvagi.

**51** Cf. 3.397b-c; 399c; 399e-400a. La regolamentazione dei ritmi e delle armonie è presente anche in *Lg.* 7.798d ss.

e παναρμόνιος, applicati al discorso, indicano che il λόγος ricorre a un'ampia serie di strategie discorsive, non dissimili da quelle utilizzate dai professionisti della retorica, in primo luogo il coinvolgimento emotivo. La differenza consiste nella conoscenza delle anime cui ci si rivolge e nella finalità, e cioè la comunicazione di un modello di virtù.

Cosa significa, per Platone, parlare di anime semplici e di anime variegate, o complesse? Il *Fedro*, tramite il mito della biga alata, prospetta una tripartizione psichica simile a quella della *Repubblica*. Su questa base, nessuna anima può essere ritenuta del tutto semplice. Non lo è quella del personaggio Fedro, cui Socrate indirizza, con la palinodia, un discorso certamente variegato e composto «con termini poetici» (τοῖς ὀνόμασι [...] ποιητικοῖς: 257a 5-6),<sup>52</sup> ma non lo è neppure l'anima di Socrate stesso che, a 230a, afferma di doversi interrogare riguardo a essa, «se per caso io non sia una belva più complessa e più fumante di Tifone,<sup>53</sup> o se sono un animale più domestico e più semplice (ἀπλούτερον)» (trad. de Luise 1997). Dunque, secondo la teoria del *Fedro*, l'effetto persuasivo del discorso dipende dalla sua capacità di influire su tutte le componenti dell'anima tramite il ricorso alle strategie argomentative adeguate a ciascuna.

Il processo di riabilitazione della retorica che Platone ha condotto nel *Fedro* spiega il ruolo che le è assegnato nel *Politico* e che giustifica per molti versi l'adozione della persuasione da parte del νομοθέτης nelle *Leggi*. Anche nel *Politico* Platone riconosce l'affinità che esiste, nelle città, tra la politica e una serie di pratiche - tra cui, in primo luogo la retorica - appannaggio di una folla di personaggi multiformi paragonati a centauri e satiri, cioè sofisti e cattivi politici (291a-b). Proprio per questo, viene intrapreso un procedimento di purificazione, analogo a quello praticato sull'oro, finalizzato a separare la politica come arte regia dalle tecniche che solo apparentemente le sono simili. Al termine di questo processo rimangono solo la strategia, la tecnica giuridica e «quanto la retorica ha in comune con l'arte regia, quando cioè persuade a compiere ciò che è giusto e così guida insieme a essa - il verbo greco è συνδιακυβερνάω, stare insieme al timone - tutte le attività nelle città» (303e-304a. Trad. Giorgini 2005)

Tra la scienza regia e la retorica esiste dunque un rapporto di collaborazione ma, come si precisa subito dopo, a 304 c-d, si tratta

<sup>52</sup> Vedi al riguardo Nightingale 1995, 147-8, che sottolinea anche come Fedro abbia riempito la sua anima con molti λόγοι tra loro contraddittori e come sia invitato da Socrate a non fermarsi a metà strada, incerto se aderire a quanto lui stesso va dicendo o a quanto ha scritto Lisia (257 b). Sull'amore incontrollato di Fedro per i discorsi, che gli è di ostacolo per un'autentica adesione alla filosofia, vedi Moss 2012, in particolare pp. 20-1.

<sup>53</sup> Tifone, mostro mitologico, ha la caratteristica di emettere fumo (τυφεῖν). Il termine τυφος, che letteralmente significa appunto 'fumo', indica, in senso metaforico, 'vanità, boria'.

piuttosto di un rapporto di subordinazione, perché è la scienza politica a stabilire le modalità con cui la tecnica dei discorsi dovrà intervenire. Platone specifica che alla retorica sarà assegnato il compito di persuadere la moltitudine (πλήθος) e la massa (ὄχλος) διὰ μυθολογίας, cioè, per usare l'ormai diffusa espressione inglese, con lo *storytelling*, la narrazione,<sup>54</sup> mentre la scienza politica si assumerà il compito della διδασχία, dell'insegnamento. Si tratta dunque di compiti diversi, assegnati a saperi differenti. Il ruolo educativo e formativo è riservato all'uomo regio, il quale ricorre all'aiuto del retore per calare i suoi precetti etici in una forma accessibile ai cittadini: il termine μυθολογία allude proprio alla presenza di racconti e di immagini in grado di far presa su individui sprovvisti di cultura.

Nelle *Leggi* è il legislatore a riunire in sé i due ruoli che nel *Politico* sono distinti: il suo compito è quello di impartire un insegnamento, finalizzato a condurre i cittadini alla virtù, tramite discorsi in cui ricorrono riferimenti mitico-religiosi presenti nella tradizione, ben noti agli ascoltatori e pertanto dotati di una maggiore forza persuasiva. L'evocazione della punizione, costante in questo patrimonio condiviso, rinforza la propensione all'obbedienza: la persuasione mira a far sì che i cittadini rispettino le leggi, cui inerisce comunque un fondamentale e primario valore coercitivo.

L'Ateniense è ben consapevole che il metodo doppio rappresenta una novità nell'ambito di una pratica legislativa consolidata che utilizza la sola coercizione: come afferma a 722b7, finora i legislatori hanno utilizzato solo la forza, la βία, ritenendo di rivolgersi a un ἄπειρον παιδείας ὄχλον, a una massa sprovvista di educazione, e da sottoporre, di conseguenza, alla coercizione.

Qual è, a questo riguardo, la condizione di coloro cui si indirizza il discorso del legislatore? Se si tiene presente il contesto del libro 4, si tratta di coloni che provengono da ogni parte dell'isola di Creta e anche da altri luoghi della Grecia: la loro differente origine è valutata dai tre protagonisti del dialogo proprio in rapporto alla formulazione delle leggi della città da fondare (708e-709d). Qualunque sia la loro provenienza, anche i coloni possono essere definiti, a questo punto della costruzione dialogica, «una massa sprovvista di educazione», di quella *paideia* che devono acquisire proprio dal momento in cui diventano cittadini della nuova *polis*. I discorsi del legislatore e i proemi persuasivi anteposti alla formulazione delle leggi entrano a far parte di questo processo educativo.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Vedi Rowe 1995, 207: il termine μυθολογία designa tutti i mezzi non razionali di persuasione, privi di rigore, destinati ai cittadini provvisti di scarse capacità conoscitive. Sullo sfondo Rowe individua proprio la teoria dell'adattamento dei discorsi ai vari tipi di interlocutori delineata nel *Fedro*.

<sup>55</sup> Come rileva Mouze 2005, 80-2, tale processo ingloba anche quanto è stato esposto, riguardo all'educazione, nei libri I e II, sebbene a un livello metalegislativo, cioè

Si ripropone, a questo punto, una questione che ha visto gli interpreti sostenere tesi differenti circa il tipo di persuasione suscitata dai proemi stessi, se cioè siano finalizzati a suscitare un'adesione basata sulla comprensione razionale oppure se agiscono su quelle componenti emotive dell'anima che, secondo il modello psicologico formulato proprio nelle *Leggi*, sono equiparate a rigide e potenti corde di ferro.<sup>56</sup> L'adozione di una chiave di lettura univoca dei proemi non conduce a risultati soddisfacenti, essendo necessario esaminarli singolarmente e tenere conto dei rispettivi contenuti e dei contesti, uno studio che non è ancora stato condotto. Tuttavia, se i cittadini costituiscono, come appare evidente, una comunità da educare ai valori su cui si basa la vita della città, sembra ragionevole pensare che questi interventi persuasivi debbano influire anzitutto sulle componenti irrazionali dell'anima.

L'educazione ha lo scopo, come Platone scrive nel libro 1, di indirizzare fin dall'infanzia alla virtù, facendo sorgere il desiderio e l'amore di diventare cittadini perfetti (643e): a questo fine occorre canalizzare correttamente le «due sorgenti» da cui tutti i comportamenti si originano, piacere e dolore, definiti «consiglieri opposti e stolti (ἐναντίω τε καὶ ἄφρονε)» (644c6-7). Il discorso, come tutte le altre pratiche educative descritte nei primi due libri e riprese nel 7, agisce su questo meccanismo. La παραμυθία del legislatore mira dunque, anzitutto, a educare le passioni. Il proemio alle leggi contro l'empietà, collocato nel libro 10, e citato a sostegno del carattere razionale della persuasione,<sup>57</sup> costituisce un caso particolare. Poiché occorre dimostrare l'esistenza degli dei, il loro intervento provvidenziale e la loro incorruttibilità per contrastare le posizioni sostenute dagli atei, in questi passi si assiste all'esposizione e alla discussione di dottrine propriamente filosofiche, a partire da quella riguardante la natura e le prerogative dell'anima.<sup>58</sup>

---

nell'ambito di un discorso tra i tre interlocutori che precede la formulazione delle leggi. Sembra riduttivo definire i proemi, e in particolare quello del libro 4, come ha fatto Yunis 1996, 234-6, esempi di sermone, cioè di predica, con cui Platone fonderebbe un nuovo genere letterario destinato a grande fortuna in ambito religioso nei secoli successivi.

**56** Si tratta della celebre immagine dell'uomo paragonato a una marionetta che si legge nel libro 1.644d7 ss., trascinato in direzioni tra loro contrarie dai fili ferrei e rigidi delle passioni. La loro forza è contrastata dalla corda d'oro della razionalità, che trasporta sul piano individuale i dettami della legge.

**57** Vedi Bobonich 1991; 2002, 97-106. Sulla specificità di questo preambolo vedi Laks 2007, 53-71, in particolare 65-71, che mostra come il proemio persuasivo sia sostituito dalla discussione filosofica. Si veda anche Annas 2017, 94-5.

**58** Si tratta dell'unico proemio in cui è presente un andamento dialogico: l'Ateniese dà voce ai negatori degli dei che espongono le loro posizioni, lanciando una vera e propria sfida a cui occorre rispondere (10.885c-e).

## 8 Conclusioni

Il discorso del legislatore presente nel libro 4 si indirizza a tutti i futuri cittadini e, significativamente, delinea le corrette modalità di comportamento che competerà poi alle singole leggi riprendere, formulando i proemi inerenti a ciascuna. Alcuni di questi assumono la forma di veri e propri interventi discorsivi<sup>59</sup> e le modalità argomentative utilizzate dal νομοθέτης sono le stesse: l'esortazione, il ricorso a lodi e biasimi, l'indignazione.<sup>60</sup> In più, anche il riferimento alla dimensione divina, intesa nel suo senso più tradizionale, e anzi addirittura arcaico, che caratterizza il λόγος inaugurale, è una presenza costante. Le azioni corrette sono sempre presentate come gradite agli dei, compiute in conformità al sentimento religioso, e ancora più spesso si prospetta l'intervento punitore, sempre di origine divina, per quanti contravverranno alla legge. Così, si menzionano le maledizioni provenienti dalla divinità, si riattualizza l'antica credenza nella trasmissibilità della colpa, si prescrivono riti di purificazione.<sup>61</sup> Un saldo filo conduttore connette dunque il proemio del libro 4 a tutti i singoli proemi, e questi ai discorsi pronunciati e ascoltati durante lo svolgimento delle pratiche educative: persuadere che la vita più giusta è la vita più piacevole.

Nel corso dell'analisi si è mostrato anzitutto che il legislatore ricorre a una pluralità di mezzi espressivi, primo tra tutti l'utilizzo di un linguaggio e di contenuti propri della poesia. Si tratta,

**59** Cf. 6.741a7-b7, dove ci si rivolge ai cittadini, dichiarandoli ἄριστοι, perché accettino la divisione della terra in lotti uguali; 6.772e-7-773a5, con la parenesi indirizzata al giovane di buona stirpe perché contragga un matrimonio utile alla città; 7.823d7-824a1, dove il discorso «sotto forma di preghiera», è rivolto ai giovani perché praticino la modalità corretta di cacciare; 10.888a7-d7, in cui il destinatario è ancora un giovane, ma è colui che nega l'esistenza degli dei.

**60** L'intento parenetico, cui si unisce un'evidente componente imperativa, sembra essere dominante nei proemi, da quello relativo alle leggi sul matrimonio a quelli che riguardano la proprietà della terra o il divieto della attività economiche. In ciascuno di questi, tuttavia, sono presenti anche altre strategie argomentative. È il caso, ad esempio, del proemio alle leggi sul matrimonio, suddiviso in due parti. Nella seconda parte, in 6.773a, il proemio ha una chiara intonazione parenetica, mentre nella prima, in 4.721b-d, è dominante il motivo religioso, e cioè l'esigenza di conseguire l'immortalità attraverso la procreazione di figli. L'indignazione, connessa alla collera, è la reazione suscitata dai negatori degli dei nel libro 10.

**61** Solo per fare alcuni esempi: la terra che sarà ripartita tra gli abitanti della città è sacra agli dei e sottoposta all'autorità di sacerdoti e sacerdotesse. Ogni deroga ai criteri di distribuzione sarà considerata una violazione «alla legge e al dio» (5.741d4-5). Chi compie furti sacrileghi deve essere considerato affetto non da un male umano, ma da un male divino, connesso ad antiche colpe che non sono state oggetto di purificazione (9.854b); per quanto riguarda gli omicidi, il proemio si chiude, riprendendo un discorso riferito ai culti misterici, ricordando che questi crimini saranno puniti nell'Àde e che chi li ha commessi tornerà a reincarnarsi per andare incontro alla stessa sorte inflitta alla vittima (9.870d-e).

in particolare della poesia arcaica, connotata da forti componenti religioso-sapientziali. La frequenza di queste citazioni testimonia la centralità della religiosità tradizionale, che si indirizza a tutte le molteplici figure divine e semidivine: il θεός cosmico non è oggetto di culto, ma l'incarnazione della misura cui tutti i comportamenti devono conformarsi.

Dal punto di vista della forma espositiva, questo proemio rappresenta un vero e proprio discorso retorico, che si prospetta, all'inizio, come una demegoria, ma che diviene poi, per i suoi contenuti, un discorso protrettico, costruito secondo il modello psicagogico elaborato nel *Fedro*. Nelle attese del legislatore, immaginato nel momento pregnante in cui entra a contatto con i nuovi cittadini, il proemio fornisce un codice di comportamento generale e minuzioso, finalizzato a esporre tutto il sistema di valori su cui si basa la città. L'accettazione senza riserve di queste norme da parte dei cittadini dipende dall'autorevolezza del parlante, il legislatore stesso, e dalla persuasività delle sue parole, dietro le quali, tuttavia, si delineano costantemente, con la loro forza deterrente, il timore della punizione divina e le pene previste dal dettato coercitivo della legge.

## Bibliografia

- Annas, J. (2017). *Virtue and Law in Plato and Beyond*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1017/CB09780511781483.005>.
- Asmis, E. (1986). «Psychagogia in Plato's *Phaedrus*». *ICS*, 11, 153-72.
- Benardete, S. (2000). *Plato's "Laws". The Discovery of Being*. Chicago; London: The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2508.2004.00156.x>.
- Bobonich, C. (1991). «Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws*». *CQ*, 41, 365-88. <https://doi.org/10.1017/s000983880004547>.
- Bobonich, C. (2002). *Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics*. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/0199251436.001.0001>.
- Bourgey, L. (1975). «La relation du médecin au malade dans les écrits de l'école de Cos». *La Collection Hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine* (Colloque de Strasbourg 1972). Leiden: Brill, 209-27. [https://doi.org/10.1163/9789004671904\\_016](https://doi.org/10.1163/9789004671904_016).
- Brisson, L.; Pradeau, J.-F. (éds) (2003). *Platon. "Le Politique"*. Paris: Flammarion.
- Buccioni, E. (2007). «Revisiting the Controversial Nature of Persuasion in Plato's *Laws*». *Polis*, 24, 262-83. <https://doi.org/10.1163/20512996-90000117>.
- Burkert, W. (2003). *La religione greca di epoca arcaica e classica*. Trad. it. Milano: Jaca Book.
- Bury, R.C. (ed.) (1926). *Plato. "Laws", Books I-VI*. Cambridge (MA); London: Harvard University Press. [https://doi.org/10.4159/dlcl.plato\\_philosopher-laws.1926](https://doi.org/10.4159/dlcl.plato_philosopher-laws.1926).
- Cantarella, E. (2016). «Gerotrophia. A Controversial Law». *Symposion 2015, Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische*

- Rechtsgeschichte* 25. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 55-66. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1v2xvqm>.
- de Luise, F. (a cura di) (1997). *Platone. "Fedro". Le parole e l'anima*. Bologna: Zanichelli.
- De Schutter, X. (1991). «Piété et impiété filiale en Grèce». *Kernos*, 4, 219-43. <https://doi.org/10.4000/kernos.303>.
- des Places, E. (éd.) (1951). *Platon. Les Lois, livres III-VI*. Paris: Les Belles Lettres.
- Detienne, M. (1977). *I maestri di verità nella Grecia arcaica*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza.
- Dickie, M.V. (1973). «Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod». *CPh*, 73, 91-101. <https://doi.org/10.1086/366411>.
- Ferrari, F. (ed.) (1989). *Teognide. Elegie*. Milano: Rizzoli.
- Gastaldi, S. (1984). «Legge e retorica. I proemi delle *Leggi* di Platone». *Quaderni di Storia*, 20, 69-109.
- Giorgini, G. (ed.) (2005). *Platone, "Politico"*. Milano: Rizzoli.
- Görgemanns, H. (1960). *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*. München: Beck.
- Jouanna, J. (1978). «Le médecin modèle du législateur dans les *Lois* de Platon». *Ktéma*, 3, 77-91. <https://doi.org/10.3406/ktema.1978.1791>.
- Laks, A. (2005). *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion. <https://doi.org/10.4000/books.septentrion.55838>.
- Laks, A. (2007). «Préambules sur les préambules: derechef, sur les *Lois* de Platon». *Rhetorica*, 25, 53-71. <https://doi.org/10.1525/rh.2007.25.1.53>.
- Mansfeld, J. (2004). «Democritus, Fragments 68B18 and B21DK». *Mnemosyne*, 57, 484-8. <https://doi.org/10.1163/1568525042226039>.
- Mason, A. (2013). «The Nous Doctrine in Plato's Thought». *Apeiron*, 46, 201-28. <https://doi.org/10.1515/apeiron-2012-0068>.
- Menn, S.P. (1995). *Plato on God as Nous*. Carbondale (IL): Southern Illinois University Press.
- Metcalfe, R. (2013). «On the Human and the Divine: Reading the Prelude in Plato's *Laws* 5». Recco, G.; Sanday, E. (eds), *Plato's Laws. Force and Truth in Politics*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 118-32.
- Morrow, G.R. (1953). «Plato's Conception of Persuasion». *The Philosophical Review*, 62, 234-50. <https://doi.org/10.2307/2182794>.
- Morrow G.R. (1960). *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691242859>.
- Moss, J. (2012). «Soul-Leading: The Unity of the *Phaedrus* Again». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 43, 1-23. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199666164.003.0001>.
- Mouze, L. (2005). *Le législateur et le poète. Une interprétation des "Lois" de Platon*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- Nagy, G. (1979). *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press.
- Nightingale, A.W. (1993). «Writing/Reading a Sacred Text: A Literary Interpretation of Plato's *Laws*». *CPh*, 88, 279-300. <https://doi.org/10.1086/367372>.
- Nightingale, A.W. (1995). *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511582677>.



- Rossetti, L. (2020). «Il proemio alle leggi (in Platone, *Leggi* V 726-734». *Plato Journal*, 20, 97-110. [https://doi.org/10.14195/2183-4105\\_20\\_7](https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_7).
- Pangle, T.L. (ed.) (1988). *The "Laws" of Plato*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Rowe, C.J. (ed.) (1995). *Plato: Statesman*. Warminster: Aris & Phillips. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1228h63>.
- Schöpsdau, K. (Hrsg.) (2003). *Platon. Nomoi (Gesetze), Buch IV-VII*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Silverthorne, M.J. (2007). «Laws, Preambles and Legislation in Plato». Brooks, R.O. (ed.), *Plato and the Modern Law*. London; New York: Routledge, 489-98. <https://doi.org/10.4324/9781315089737-20>.
- Stalley, R.F. (1983). *An Introduction to Plato's "Laws"*. Oxford: Blackwell.
- Stalley, R.F. (1994). «Persuasion in Plato's *Laws*». *History of Political Thought*, 15, 155-77.
- Tigerstedt, E.N. (1970). «*Furor Poeticus*: Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato». *Journal of the History of Ideas*, 31, 163-78. <https://doi.org/10.2307/2708543>.
- Vegetti, M. (1995). *La medicina in Platone*. Venezia: Il Cardo.
- Vegetti, M. (1999). «L'autocritica di Platone: il *Timeo* e le *Leggi*». Vegetti M.; Abbate M. (a cura di), *La "Repubblica" di Platone nella tradizione antica*. Napoli: Bibliopolis, 13-27.
- Vegetti, M. (a cura di) (2006). *Platone. La Repubblica*. Milano: Rizzoli.
- Yunis, H. (1996). *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens*. Ithaca; New York: Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501711374>.
- Zichi, C. (2018). *Poetic Diction and Poetic References in the Preludes of Plato's Laws* [PhD diss.]. Lund University: Media Tryck.

