

Una bestia da guidare

Simboli della massa nella *Repubblica* di Platone

di *Federico Casella*

f.casella02@gmail.com

The aim of this paper is to analyse the numerous metaphors that Plato employs in his *Republic* to symbolise the ignorance, the immorality, and the political inadequacy of the “multitude”, in other words the people who live in a democracy. Plato’s symbols highlight the negativity – illustrated in other dialogues as well – of the Athenian *demos* in order to suggest the only political role that people must play: becoming subjects of the “divine” philosophers in the perfect city described in the *Republic*. Only by relying on philosophers’ guidance can the multitude be saved from itself: through one of the most recurrent symbols of the *demos*, the animal, Plato reveals his scepticism towards democracy and his preference for an oligarchy ruled by philosophers.

Keywords: Plato, Republic, Democracy, Political Allegory

Introduzione: la moltitudine e l’attitudine antidemocratica di Platone nella *Repubblica*

Nei dialoghi di Platone, ricorrono frequentemente espressioni come *hoi polloi*, *ho ochlos*, *to plethos*, *hoi pantes*: si tratta di formule che veicolano l’idea di un gran numero di persone riunite, le quali perdono la propria individualità per trasformarsi in una compagine omologata nelle opinioni, nelle attitudini e negli intenti, macchiata da incapacità conoscitiva e da insufficienza morale. Platone connota «i più», «la folla», «la moltitudine» contemporaneamente in senso politico, specialmente nella *Repubblica*: egli dipinge, in altre parole, il

«popolo» (*demos*) ateniese come profondamente inadatto a reggere le sorti della città e, prima ancora, della propria vita¹.

Lo scopo di questo contributo sarà allora quello di ricostruire una delle prime formulazioni, nella storia del pensiero occidentale, del concetto di “massa” e di analizzarlo in riferimento alle tesi espresse nella *Repubblica*. Avanzero l'ipotesi secondo la quale Platone concepì il progetto di riforma politica proposto in questo dialogo anche in risposta alla negatività della moltitudine e, dunque, per trasformare in un'oligarchia “filosofica” non esclusivamente una tirannide esistente ma qualsiasi tipo di regime, specialmente una democrazia. Platone confuta, in un certo senso, l'attitudine di Socrate, che nutriva la speranza di far progredire il popolo nella conoscenza e nell'acquisizione di virtù: contrariamente a quanto proponeva il maestro, per Platone bisognava forzare il popolo ad accettare un ruolo di totale subordinazione in quanto del tutto incapace di migliorarsi. Le immagini della bestia indolente, del destriero indomabile, del mostro indefinito e del fuco parassita si rivelano allora particolarmente efficaci nel sottolineare l'assoluta necessità di togliere al popolo qualunque diritto a governare e, nel contempo, di affidare una città a uomini capaci, i filosofi².

¹ Per una rassegna dei passi in cui Platone impiega le formule di cui si è detto per connotare la moltitudine cfr. H.-D. Voigtländer, *Der Philosoph und die Vielen*, F. Steiner, Mainz 1980, pp. 146-183, secondo il quale Platone distingue la moltitudine dai filosofi soprattutto sulla base dell'ignoranza e della conoscenza delle idee: tuttavia, ritengo che tale differenziazione assuma, frequentemente, una coloritura etico-politica, come si evince chiaramente nella *Repubblica* e come si cercherà di dimostrare.

² Secondo S. S. Monson, *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2000, pp. 113-237, Platone mutua elementi chiave della democrazia, come ad esempio la libertà di parola, attribuendoli alla filosofia stessa: l'ipotesi secondo la quale Platone svalutò completamente i regimi democratici andrebbe, dunque, in parte mitigata. Secondo M. Marshall, S. A. Bilborough, “The *Republic's* Ambiguous Democracy”, *History of Philosophy Quarterly*, xxvii, 2010, pp. 301-316, la democrazia presenta per Platone addirittura elementi totalmente positivi. Tuttavia, come emergerà nel corso delle analisi, la critica di Platone al popolo – al quale va concesso ampio margine di intervento (diretto o indiretto) nella gestione di una città secondo qualunque costituzione democratica – finisce per delegittimare la forma di governo che attribuisce potere a una compagine così negativa e incapace. Concordo maggiormente, dunque, con quanti leggono in Platone una generalizzata ostilità, o una profonda diffidenza,

In questo senso, è come se il simbolo finisse per assolvere una funzione simile a quella svolta dall'idea platonica: veicolare un significato assolutamente valido nonché universale, in grado di spiegare efficacemente ogni realtà particolare. Se, tuttavia, la conoscenza delle idee platoniche può essere padroneggiata solo da pochi individui, il simbolo offre al contrario uno strumento di comprensione immediata e rapida: presupponendo una funzione estetica di richiamo al senso comune, esso risulta maggiormente “spendibile” rispetto a una lunga disamina filosofica e dialettica. Grazie al richiamo al senso e all'immaginario comune, nella *Repubblica* il simbolo si ammanta allora di un valore politico, proprio perché raggiunge facilmente e istantaneamente ogni destinatario imprimendo a fondo nella mente del pubblico il significato, prevalentemente di riforma sociale, che vuole diffondere. Ciò risulta particolarmente vero nel caso in esame, quello della simbologia dell'animale-*demos*: per Platone è sufficiente parlare simbolicamente del popolo nei termini di ferinità e di brutalità per ottenere prontamente lo stesso risultato a cui egli giunge dopo estese riflessioni, vale a dire illustrare la profonda manchevolezza teoretica, etica e politica della moltitudine. Il simbolo dell'animale rafforza, precisa – o addirittura arriva a sostituire per via della sua efficacia allusiva – le complesse argomentazioni che portano a teorizzare, da un lato, la divisione degli uomini in precise categorie sulla base delle loro capacità e, dall'altro lato, l'esistenza di un principio motivazionale del tutto irrazionale che nell'anima della moltitudine ha il sopravvento, il quale legittima il ruolo di subordinate che essa deve rivestire all'interno di una città.

verso la democrazia. Per questo cfr., ad esempio, C. Rowe, “Condamner Socrate à mort. La position de Platon sur la démocratie dans les derniers dialogues”, in M. Fattal (éd. par), *La philosophie de Platon*, II, L'Harmattan, Paris 2005, pp. 299-325.

La bestia pigra e la simbiosi malata: la moltitudine nel libro VI della *Repubblica*

Nel libro VI della *Repubblica*, appare la prima connotazione della moltitudine in senso ferino: come avrò modo di suggerire, questa immagine serve a Platone per illustrare una precisa condizione delle città o, meglio, delle democrazie del suo tempo, vale a dire l'esistenza di un rapporto di dipendenza "malata" tra il *demos* e uomini spregiudicati che vogliono ottenere vantaggi personali sfruttando la posizione di potere assunta dal popolo in una democrazia.

Platone paragona infatti il popolo alla figura di una «bestia» (*thremma*) grande e possente, allevata da uomini che imparano come riconoscere i suoi impulsi e desideri (*R.* 493a10-b1), come rapportarsi a essa (493b1-2) e cosa la renda ostile o docile, quali suoni emette, apprezza e disdegna (493b2-4). Questa metafora riprende un'immagine precedente, la cosiddetta allegoria della nave, ove il popolo è paragonato a un armatore, il proprietario della nave-città, che demanda il governo della nave a marinai inadeguati ma pur sempre abili a sedurlo e a irretirlo, ossia demagoghi, retori-sofisti, politici corrotti (*R.* 488a7-489c6). Per il fatto che l'armatore possiede la nave-città, va quindi identificato con il popolo di una democrazia, e, più precisamente, con il *demos* di Atene, l'esempio più evidente di negatività della moltitudine agli occhi di Platone³. Le conoscenze circa la natura di questo animale sono sistematizzate in una «tecnica» (*techne*) che viene tramandata come materia di insegnamento (493b6-7): essa non è animata da nessuna preoccupazione di accertarsi se nell'insieme di desideri e di opinioni dell'animale-*demos* vi sia qualcosa di effettivamente buono o cattivo, poiché queste valutazioni sono

³ Per un'analisi più approfondita di questa metafora cfr. S. Gastaldi, "L'allegoria della nave", in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, V, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 187-216. Per i rimandi non tanto agli assetti tipici di un (generico) regime democratico ma alla democrazia ateniese presenti in molti passi della *Repubblica* cfr. D. Nails, "Plato's Republic in Its Athenian Context", *History of Political Thought*, xxxiii, 2012, pp. 1-23.

applicate utilizzando, come metro di giudizio, i piaceri infimi della moltitudine. Gli allevatori, ossia i falsi educatori, non hanno, pertanto, mai osservato, né hanno mai tentato di ricercare, ciò che è veramente bello, buono o giusto, limitandosi a farlo coincidere con quanto aggrada ai più (493e2-494a2). Di conseguenza, la moltitudine non potrà in nessun caso disporre dello stesso sapere dei filosofi (494a3). Essa è così allontanata permanentemente da quelle competenze conoscitive e pratico-politiche che la renderebbero un governante adatto e legittimo⁴.

Si può affermare, dunque, che esista una sorta di rapporto di simbiosi tra l'animale-*demos* e i suoi allevatori-falsi educatori. Da un lato, l'animale emette suoni di approvazione o di disapprovazione che i secondi registrano, nutrendo il solo scopo di appagare la moltitudine: se nelle città non fosse presente un *demos* omogeneo nelle opinioni e negli intenti, facilmente prevedibile e manipolabile, i falsi educatori stessi non potrebbero esistere. Dall'altro lato, il *thremma* persevera nei suoi desideri e nei suoi pareri proprio perché questi sono sempre soddisfatti e caldeggiati dagli allevatori: il popolo non può esistere quale compagine uniforme e omologata senza la costante azione di uomini ambiziosi e spregiudicati, che si trasmettono il compito di diffondere solo un preciso insieme di nozioni, quelle che maggiormente convincono e appagano i più. Si tratta, tuttavia, di un'interdipendenza "malata", in quanto vincola entrambi i gruppi a una condizione di perenne deficienza. L'animale-*demos* ha infatti solo impulsi e desideri, possiede un carattere incostante – in quanto è, a seconda delle volte, feroce o mite – si esprime attraverso meri suoni ed è in grado di comprendere solamente questi ultimi. Platone sta così focalizzando l'attenzione sugli attributi di insufficienza conoscitiva e di mancanza di capacità politiche: il popolo si

⁴ La scienza delle idee – qui evocata con la ricorrente formula che rinvia alla conoscenza dei valori del bello, del buono, del giusto – fonda, infatti, anche il sapere pratico(morale)-politico (R. 484a5-d9). Per questa connessione cfr. F. Ferrari, "Conoscenza filosofica e opinioni politiche nel libro V della *Repubblica* di Platone", *Atene e Roma*, I-II, 2010, pp. 26-46.

pronuncia con suoni animaleschi, invece di farlo tramite discorsi, e cambia continuamente umore invece di adottare una condotta stabile; agisce, dunque, in maniera antitetica rispetto ai filosofi, cioè “a caso”, dato che questi ultimi seguono solitamente un genere di vita fermo e costante.

Dire che l'animale nutre solamente desideri richiama inoltre la descrizione della parte dell'anima *epithymetikon*, ossia il suo elemento più irrazionale, e degli uomini in cui essa è dominante, di cui si dirà. Di conseguenza, il *demos* va inteso come il perfetto rappresentante della categoria di individui in cui il soddisfacimento dei piaceri ha il sopravvento; come corollario, il popolo risulta privo di qualunque rapporto con la scienza delle idee, sia perché non è abituato a formulare giudizi razionali sia perché non ha le facoltà adatte a farlo. Non essendo filosofa, la moltitudine non disporrà mai di quel sapere in grado di far maturare le varie conoscenze tra cui, nello specifico, quella necessaria al governo di una città. Dato che gli allevatori non sono abituati a pensare e a valutare al di fuori dei limiti imposti dalle opinioni e dalle preferenze dei più – a cui, anzi, fanno da eco – essi ne assumono la stessa limitatezza, lasciando quindi la città per sempre preda dell'ingiustizia. Finché una delle due compagini, *demos* e falsi educatori, esiste, l'altra non potrà mutare la rotta sbagliata verso cui è stata indirizzata per via di questa omologazione. La metafora dell'animale indolente serve dunque a Platone per denunciare questo meccanismo tipico delle città democratiche.

Un mostro policefalo, un destriero indomabile: la natura desiderativa della moltitudine nel libro IX della *Repubblica* e nel *Fedro*

Questa peculiare descrizione del popolo trova la sua legittimazione nella teoria dell'anima tripartita difesa da Platone nella *Repubblica* e ripresa, ad esempio, nel *Fedro*. L'immagine dell'animale ricorre nuovamente per

connotare quel centro motivazionale che spinge la moltitudine ad assumere attitudini negative: la parte desiderativa dell'anima.

Richiamando la concezione dell'anima tripartita già introdotta nel libro IV della *Repubblica*, nel libro IX Platone descrive i piaceri a cui ogni elemento dell'anima è maggiormente indirizzato; nel caso in cui uno di essi domini sull'individuo, allora spingerà al soddisfacimento del desiderio verso cui l'individuo prova maggiori brame, dando origine, così, a vari generi di vita, nonché a categorie umane distinte⁵. È così che l'uomo governato dagli impulsi che sorgono dal terzo elemento, quello «desiderativo» (*epithymetikon*), cercherà soprattutto di accumulare denaro (581a9-581e3). È opportuno notare che nel libro IX Platone si focalizza su quest'ultimo tipo di piacere solamente per semplificare le analisi: è, infatti, difficile definire la natura del terzo principio dell'anima. Proprio per questo, Platone invita a pensare, più avanti nella discussione contenuta nel libro IX, all'elemento *epithymetikon* come a un mostro policefalo (588c7-8; 588e6; 589b1-2) che sfugge a una rappresentazione stabile e chiara, a meno che non si guardi a una testa pretendendo che le sue caratteristiche valgano per l'insieme⁶. È lecito, dunque, presupporre che i piaceri tipici del principio desiderativo, e quindi degli uomini in cui esso esercita il predominio, siano più numerosi, vari e multiformi, nonché profondamente irrazionali e infimi, dato che il piacere

⁵ La tripartizione dell'anima costringe infatti, contemporaneamente, a una tripartizione del desiderio, come osserva C.H. Kahn, "Plato's Theory of Desire", *Review of Metaphysics*, XLI, 1987, pp. 77-103.

⁶ Del resto, selezionare solo alcuni aspetti dell'anima per poterne parlare agevolmente è un'operazione che Socrate ha già compiuto a proposito della tripartizione del libro IV, la quale è introdotta non nei termini di pura certezza ma di ipotesi plausibile, come suggerisce, ad esempio, K. Thein, "Justice dans la cité et justice en l'âme. Une analogie imparfaite", in M. Dixsaut (éd. par), *Études sur la République de Platon 1. De la justice, éducation, psychologie et politique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2005, pp. 247-263. Di conseguenza, bisogna inferire che tale indagine non esaurisca il numero degli elementi dell'anima: essa è però utile "strategicamente" per legittimare la tripartizione sociale dei membri della città perfetta, supportando quindi le riflessioni politiche della *Repubblica*. Per tutto questo cfr. M. Vegetti, "Politica dell'anima e anima del politico nella *Repubblica*", *Études platoniciennes*, IV, 2007, pp. 343-350.

migliore è esclusivamente quello ricercato dagli uomini razionali⁷: in effetti, i desideri tipici del terzo elemento dell'anima sono quelli che guardano al cibo, al bere, al sesso (580d9-e5), dato che a questa categoria di pulsioni tende con maggiore forza (581e1-2).

Alla luce di queste considerazioni, Platone prosegue le indagini del libro IX approfondendo il caso degli individui che mancano di capacità conoscitive e della facoltà di elaborare ragionamenti, i quali sono inclini soltanto a ricercare piaceri e a evitare dolori essendo governati dal principio dell'anima peggiore (584c4-10). Egli si sta riferendo, in questo passo, a spinte estese e potenti, vale a dire la sfera dei piaceri legati al cibo, al bere, al sesso, la cui natura è incostante, instabile e poco certa – se equiparata agli oggetti del vero sapere, della scienza delle idee (584d1-585c7) – dato che essi sono strettamente correlati alla dimensione corporea e materiale. A causa di questo legame, la vita di quanti si dedicano ai piaceri carnali e materiali non si è mai elevata a nulla di qualitativamente valido e perfetto (585c13-586a6). Gli uomini seguono questi impulsi abbandonandosi al governo dell'elemento desiderativo: possono essere, allora, paragonati al «bestiame» (*boskemata* – 586a7), che guarda sempre e solo a terra, intento a nutrirsi, a bere, ad accoppiarsi e – per la bramosia e per l'insaziabilità dei piaceri a cui tende – ad attaccare gli altri animali della mandria pur di continuare ad appagare le proprie spinte (586a6-b4).

La figura del grosso animale, schiavo dei suoi impulsi e dei suoi desideri, presenta caratteristiche del tutto sovrapponibili al destriero nero descritto nel *Fedro* (*Phdr.* 253e1-5), nella famosa descrizione dell'anima tripartita, equiparata a una biga alata governata da un auriga (la parte razionale) che tiene le redini di un cavallo bianco (l'elemento aggressivo, ma incline a farsi domare dall'auriga) e di uno nero (il principio «desiderativo», *epithymetikon*,

⁷ Per le varie argomentazioni di Platone circa la superiorità del piacere ricercato dagli uomini razionali cfr. C. Murgier, "Les plaisirs intellectuels dans le modèle platonicien du plaisir", *Les Études philosophiques*, CIX, 2014, pp. 167-186.

il più irrazionale e ostile a ogni direzione che gli viene imposta). In entrambe le immagini della *Repubblica* e del *Fedro* si sottolinea come questo animale abbia bisogno di chi lo governi: illustrerebbero una particolare compagine umana, dipingendone nitidamente la potenza, l'estraneità alla filosofia e la necessità di essere opportunamente guidata in quanto incapace di indirizzarsi al meglio da sola⁸.

La metafora del destriero nero e della bestia policefala allude perfettamente al motivo per cui il popolo presenta le caratteristiche negative illustrate fino a questo punto: si tratta di attributi strutturali, ineliminabili perché dipendono dal dominio sull'anima di un particolare elemento, quello desiderativo; il suo controllo si concretizza proprio nella manifestazione di comportamenti irrazionali, che spingono, in ultimo, al perseguimento di piaceri infimi alla stregua del bestiame⁹. Queste immagini fanno da eco non solo alla metafora della bestia indolente seguita da allevatori inadeguati, ma anche al paragone tra il *demos* e un fuco parassita presente nel libro VIII della *Repubblica*, nel quale Platone critica fortemente il regime democratico che costituisce il "nido" dove il *demos* persegue a tutti i costi l'appagamento dei propri desideri.

⁸ Come sottolinea S. Campese, "Epithymia/epithymetikon", in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, III, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 245-286, in part. pp. 245-264, le analisi del libro IX della *Repubblica* circa la natura dei desideri nutriti dagli uomini guidati dal terzo elemento dell'anima permette una sovrapposizione tra la moltitudine delle città del presente di Platone e i cosiddetti crematisti della città perfetta descritta nella *Repubblica*: il controllo della parte desiderativa provoca, sia nella moltitudine sia nei crematisti, l'interesse per la dimensione corporea e materiale. Nel caso degli uomini delle città del presente, il dominio del terzo elemento porta a cercare di soddisfare i piaceri del cibo, del bere, del sesso; nel caso dei crematisti della città perfetta, alla cura per il proprio lavoro, l'accumulo moderato di ricchezze, la produzione e l'alimentazione collettiva (anche grazie al possesso di virtù come la moderazione e la giustizia, di cui si dirà).

⁹ Per le parti dell'anima da considerare come centri motivazionali, ossia come fonte per azioni e deliberazioni dell'individuo, cfr. R. Kamtekar, *Plato's Moral Psychology. Intellectualism, the Divided Soul, and the Desire for Good*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 130-143.

Il fuco parassita: la moltitudine nel libro VIII della *Repubblica*

Nel libro VIII della *Repubblica*, Platone mostra con maggiore evidenza la diretta simmetria tra le negatività del popolo, che dipendono dalla particolare costituzione della sua anima, e le caratteristiche tipiche di un regime democratico, che concede al popolo il potere e quindi, in ultimo, la facoltà di esercitare liberamente il proprio genere di vita – come si apprende ora – parassitario ed edonistico. La critica di Platone alla moltitudine e, per esteso, alla democrazia trova dunque nuovi elementi di accusa.

Il libro VIII illustra l'avvicendamento delle costituzioni l'una dal rovesciamento della precedente. Questa analisi serve a isolare prima di tutto i motivi per cui il genere di vita imperante nei vari tipi di costituzione (timocrazia, oligarchia, democrazia, tirannide) è condannabile e a porre l'attenzione sui conflitti che avvengono non solo a livello sociale, ma anche, e soprattutto, all'interno dell'anima degli individui: secondo Platone, un regime rispecchia infatti la natura dell'anima degli uomini che comandano in esso; la democrazia non può allora che riproporre e amplificare le negatività del *demos*, dominato dall'elemento desiderativo¹⁰.

Il genere di vita dell'individuo *demokratikos* sorge originariamente all'interno dell'oligarchia che precede la nascita di una democrazia: nel tessuto sociale di una città oligarchica, vi sono uomini in cui la spinta dei piaceri più infimi prende il sopravvento, portando l'individuo in questione a sperperare le sue ricchezze e a perdere ogni diritto di coinvolgimento negli affari pubblici (in un'oligarchia si può governare solo se si possiedono beni in

¹⁰ Come puntualizza J.-F. Pradeau, *Platon, les démocrates et la démocratie*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 89-101. Platone si inserisce dunque in una lunga tradizione ateniese di voci ostili alla democrazia, come osserva K.A. Raaflaub, "Contemporary Perceptions of Democracy in Fifth-Century Athens", *Classica et Mediaevalia*, XL, 1989, pp. 33-70. Aggiungo che la particolarità di Platone consiste nell'individuare le ragioni delle attitudini negative solitamente attribuite al popolo da parte dei detrattori della democrazia, ossia il dominio che l'elemento desiderativo dell'anima esercita sugli individui che compongono il *demos*, la moltitudine.

abbondanza – *R.* 550e4-551b5). Questi uomini sono equiparati da Platone a un «fucò» (*kephen* – 552c2), ossia a un elemento assolutamente inoperoso all'interno di un alveare, incapace di provvedere da solo al proprio mantenimento (552c2-e10)¹¹: è a partire da un rovesciamento violento per mano dei fuchi che l'oligarchia viene abolita, i suoi esponenti uccisi o esiliati e il potere spartito tra tutto il popolo nella nuova democrazia (554b8-557a5). Di conseguenza, in una città democratica esistono solamente cittadini guidati dalla parte peggiore del principio desiderativo della propria anima, ossia non quella volta al semplice accumulo di ricchezze (che era predominante negli oligarchi) ma allo sperperamento dei beni in nome delle brame più infime.

Platone dimostra, pertanto, che le caratteristiche negative della maggior parte degli uomini, ossia del *demos*, dipendono dal particolare assetto della loro anima, che li rende individui inadatti a conoscere, governare ed erigere una condotta morale ottima: se lasciati a se stessi, questi individui continuerebbero a perseguire i piaceri peggiori. È per questo motivo, dunque, che egli paragona a più riprese il popolo a una bestia ottusa, a un destriero indomabile, a un fucò parassita o a una mandria schiava del desiderio, al cui interno si cela la natura di un mostro ingovernabile: si tratta di una compagine del tutto irrazionale, in qualche modo *alleata* del potere (quello delle città del presente, in cui prevalgono demagoghi, politici corrotti, retori- sofisti abili a irretire la moltitudine e a ottenere da essa vantaggi personali), *potere* essa stessa (nelle città in cui esercita maggiore influenza, ossia nelle democrazie e, quindi, ad Atene, dove impone un'omologazione forzata) e *nemica* del potere filosofico (quello che deve essere instaurato per salvare la moltitudine da se stessa, come si dirà)¹².

¹¹ L'inoperosità dei fuchi è un'immagine frequente nella letteratura greca: cfr. F. Roscalla, *Presenze simboliche dell'ape nella Grecia antica*, La nuova Italia, Firenze 1998, pp. 88-103.

¹² Riprendo e sviluppo l'attribuzione alla moltitudine di diverse modalità di rapporto con il potere avanzata da M. Russo, "Elementi per una fenomenologia della massa nella *Repubblica* di Platone", in F.L. Lisi (ed. by), *The Ascent to the Good*, Academia, Sankt Augustin 2007, pp. 49-63, di cui condivido la lettura per cui, nella *Repubblica*, Platone è ostile in particolare

La decadenza del cavallo di buona stirpe: la critica di Platone al Socrate dell'*Apologia*

La svalutazione del popolo attraverso i frequenti paragoni con la dimensione animale non si accorda del tutto con una metafora simile contenuta nell'*Apologia*, dove Socrate paragona il popolo a un cavallo in grado, se opportunamente spronato, di migliorare le proprie conoscenze e la propria condotta. Tuttavia, come suggerirò, l'immagine dell'*Apologia* rispecchierebbe più una convinzione di Socrate che di Platone, il quale sembra prendere varie volte le distanze dal maestro proprio nella *Repubblica*: in questo dialogo, l'“ottimismo” di Socrate viene allora confutato attraverso la ripresa della simbologia animale perché tale atteggiamento non si adatta al discorso di riforma politica e sociale proposto da Platone, che prevede l'affidamento del potere supremo esclusivamente ai filosofi in ragione del fatto che il popolo è del tutto incapace di acquisire un sapere pratico-politico valido.

Nell'*Apologia*, Socrate si paragona a un tafano al fine di ribadire lo scopo del compito che ha deciso di assumere, vale a dire spingere costantemente il *demos* di Atene a progredire, a ricercare ciò che è migliore e più giusto. Proprio per questo, egli considera il popolo un cavallo grande e di buona razza, ma piuttosto ottuso e, a causa della sua mole, bisognoso di essere pungolato anche solo per muoversi (*Ap.* 30e4-5). Compagno qui le caratteristiche che Platone è solito attribuire alla moltitudine: la stazza ingente (cioè, il numero smisurato), la non troppa acutezza e la necessità di affidarsi a una guida. L'idea che il popolo possa acquisire parte delle competenze di Socrate, di un filosofo, attraverso un confronto “alla pari” (indagare le stesse questioni, tra cui la natura del buono così da sviluppare non solo un sapere opportuno, ma anche una condotta morale preferibile) viene tuttavia meno nella *Repubblica*

all'omologazione forzata che la figura della moltitudine impone per il fatto di detenere, direttamente o indirettamente, il potere ad Atene.

e pressoché nella totalità dei dialoghi, che manifestano la disillusione di Platone nei confronti delle potenzialità conoscitive e pratico-politiche del popolo ateniese.

Ritengo, allora, che nei passi della *Repubblica* presi in esame in precedenza Platone stia riprendendo direttamente le parole di Socrate contenute nell'*Apologia*, che rispecchiano, molto probabilmente, un'effettiva convinzione del maestro, riportata in questo scritto per giustificare e per elevare le sue azioni così da scagionarlo dalle accuse che gli erano state mosse¹³. È come se Platone stesse tentando di rovesciare l'ottimismo del maestro alla luce del distacco che avviene a più riprese nella *Repubblica* dalla figura del Socrate storico, dal suo modello di filosofia, di approccio alla vita pubblica e, più in generale, di vita¹⁴. A mio avviso, tramite l'immagine del *thremma* Platone sta richiamando l'*Apologia* con l'intento di mettere in luce uno dei vari fallimenti del suo maestro: la speranza di far progredire, dal punto di vista conoscitivo e morale, il *demos*. Dopo essere stato paragonato da Socrate a un cavallo – simbolo di eccellenza – di buona razza, il popolo “decade”, per Platone, al rango di una non meglio precisabile bestia. Inoltre, il paragone tra l'anima

¹³ Per la figura del Socrate dell'*Apologia* come, plausibilmente, vicina al personaggio storico cfr. K. Döring, “Der Sokrates der Platonischen *Apologie* und die Frage nach dem historischen Sokrates”, *Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft*, XIV, 1987, pp. 75-94. Ne consegue che Platone nutra da sempre profondo scetticismo e ostilità nei confronti del popolo, invece che aver cambiato idea nel corso del tempo.

¹⁴ È certamente vero che nel *Gorgia* Socrate è descritto come l'unico vero politico del suo tempo. Tuttavia, in questo dialogo Platone nutre ancora lo scopo di elogiare la figura storica del suo maestro così da criticare, contemporaneamente, la vita politica di Atene: Platone suggerisce infatti che la condotta di Socrate fu legittima e virtuosa, e che le colpe di Alcibiade (rappresentato probabilmente dal personaggio di Callicle) furono dovute non all'influenza di Socrate ma al sistema di educazione ateniese corrotto e ingiusto. Con questa definizione di Socrate come il vero politico del suo tempo, Platone manifesta genericamente la sua speranza per l'avvento futuro di un uomo perfetto, capace di distinguersi dai politici corrotti del suo tempo, come osserva J. Doyle, “The Fundamental Conflict in Plato's *Gorgias*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, xxx, 2006, pp. 87-100. Nella *Repubblica*, Platone riprende questa speranza e offre una soluzione più precisa: si tratta del filosofo-re, uomo infallibile e divino, il conoscitore delle idee, una figura dunque profondamente diversa da quella di Socrate. Per la presa di distanza dal Socrate storico presente nella *Repubblica* si rimanda a F. Ferrari (a cura di), *Platone. Il governo dei filosofi* (Repubblica VI), Marsilio, Venezia 2014, pp. 168-171, n. 74, 76, 77 e alla bibliografia ivi citata.

del popolo e un mostro policefalo o un destriero nero mai completamente domabile sottolinea efficacemente la profonda negatività che la moltitudine assume, agli occhi di Platone, costantemente¹⁵.

Il *demos* non potrà mai riconoscere la propria ignoranza e i propri errori attraverso un confronto filosofico, quello che Socrate aveva tentato di instaurare interrogando i vari cittadini e dialogando con loro – azioni che lo portarono all’odio e, infine, alla condanna a morte da parte del popolo stesso. Come si apprende nel corso della *Repubblica*, e anche in altri dialoghi, l’anima della moltitudine la rende strutturalmente incapace di elevarsi verso le più alte contemplazioni e di sviluppare, conseguentemente, le virtù migliori; proprio per questo, essa è portata a reagire violentemente contro chiunque sembri cercare di distoglierla dalle sue attività tipiche, e l’unica “guida” che accetta è rappresentata da quei personaggi che fanno a gara per compiacerla, per quanto malriposti e deleteri siano i suoi desideri. Non intendo avanzare l’ipotesi secondo la quale Platone, conscio delle caratteristiche negative del popolo, rinunciò del tutto al compito che si era prefissato il suo maestro: piuttosto, Socrate avrebbe semplicemente sbagliato sia le modalità tramite cui portare avanti l’obiettivo di migliorare la condotta dei concittadini sia, soprattutto, il fine verso cui indirizzarli. Platone sembra fornire una risposta a tutto ciò sempre nella *Repubblica*.

Come domare la bestia? La “propaganda” filosofica nella *Repubblica*

Alla luce delle analisi condotte fino a questo punto, ritengo evidente che Platone sia stato spinto a delineare nella *Repubblica* il suo noto progetto di riforma politica – ossia la necessità di instaurare un governo retto dai filosofi

¹⁵ Per l’immagine generalmente positiva del cavallo in Grecia e in Platone cfr. J. Frère, “Les Métaphores animales de la vaillance dans l’œuvre de Platon”, in B. Cassin, J.-L. Labarrière (éd. par), *L’animal dans l’antiquité*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1997, pp. 423-434.

– anche perché conscio della profonda incapacità del *demos*. In particolare, il popolo ateniese costituiva per Platone l'esempio più evidente dell'ingiustizia delle città e delle democrazie del suo tempo in quanto comandate da uomini lontani dalla filosofia. Sempre nella *Repubblica*, Platone avrebbe però suggerito una soluzione per ovviare a questa condizione negativa: i filosofi devono agevolare la nascita della città perfetta delineata nella *Repubblica* presentandosi di fronte al popolo nella veste di uomini infallibili, così da spingere la moltitudine ad accogliere volontariamente, e unicamente, la guida dei filosofi.

Nel finale del libro V e all'inizio del libro VI della *Repubblica*, i personaggi di Socrate e di Glaucone evocano lo scetticismo che gli uomini potrebbero nutrire nei confronti del progetto di riforma politica e sociale che hanno appena finito di delineare, scetticismo che trova la sua ragione nel fatto che la bontà di una costituzione di quel genere non è mai stata direttamente sperimentata da nessun cittadino (i dubbi maggiori riguardano le capacità politiche e l'autorevolezza dei filosofi-governanti). Nonostante ciò, Socrate nutre la speranza che si possa far cambiare parere alla moltitudine, purché la si esorti (*paramytheisthai*) pacatamente invece di avvicinarsi a essa aggressivamente (*R.* 499e1-2). Il messaggio che deve essere trasmesso ai più riguarda la natura e le qualità dei veri filosofi (499e2-500a2): in questo modo, tutti potranno sia riconoscere la loro superiorità, ritenerli anzi ordinati e divini (500d1-2), sia accogliere quei loro provvedimenti volti a diffondere moderazione, giustizia e ogni pubblica virtù (500d8-9). La moltitudine non sarà più ostile ai filosofi e li riconoscerà come suoi governanti solo se riuscirà a comprendere tutto ciò (499d8-500e4).

Platone – attraverso le parole di Socrate – sembra suggerire una condizione fondamentale per supportare il suo progetto di costruzione di una città perfetta: la benevolenza della moltitudine nei confronti dei filosofi, tale da favorire la possibilità che essi siano ascoltati e seguiti in merito a questioni di governo e di carattere morale, ambiti di cui sono gli unici competenti (500d5-

6). Per ricondizionare la disposizione dei più verso i filosofi occorre istituire non un dialogo filosofico volto a smascherare ogni insufficienza conoscitiva ed etica, ma un'esortazione (*paramytheisthai*): ne consegue che la moltitudine dovrà accogliere passivamente la "propaganda" dell'eccellenza del filosofo senza la facoltà di esprimere direttamente osservazioni, dubbi, pareri discordanti. Il filosofo è, infatti, chiamato a fregiarsi della qualifica di *theios*: solo presentandosi agli occhi dei più come «divino»; dunque, come un uomo trasfigurato in un'entità infallibile, egli può ammantarsi di un'aura di autorevolezza e di incontestabilità e, dunque, essere rispettato e apprezzato. Del resto, Platone è stato attento ad acuire la distanza dei filosofi dalla moltitudine identificandola a più riprese con un animale, ossia con ciò che differisce maggiormente dall'assoluta superiorità degli dèi. In qualche modo, un filosofo fruitore della *Repubblica* si rendeva immediatamente conto, grazie al simbolismo della moltitudine, sia di essere un individuo perfetto, sapiente e virtuoso al massimo grado, addirittura non più umano ma divino, sia che doveva interagire in questa veste con il resto degli uomini inferiori, inetti dal punto di vista conoscitivo e pratico-politico. Appare evidente il distacco dal – presunto – Socrate storico, che era solito presentarsi di fronte agli altri uomini come un individuo per nulla sapiente, spingendo se stesso e i concittadini alla costante ricerca della verità e di ciò che è moralmente ottimo. Per Platone, al contrario, nel momento di relazionarsi con una moltitudine manchevole sotto ogni punto di vista, è necessario che il filosofo si mostri *già* in pieno possesso della sapienza somma e della perfezione morale.

Quella che ho appena ricostruito è la prima modalità suggerita da Platone tramite cui i filosofi devono interagire con i più. A completamento della delineazione della maniera preferibile con la quale avvicinarsi a quel *thremma* riottoso, il cui umore cambia repentinamente e le cui maggiori stazza e forza costituiscono un pericolo per tutti coloro che identifica come nemici, Platone sottolinea la necessità di non mostrarsi mai ostili, bensì miti e pacati (499e1-3; 500a4-8). In questo modo, è possibile – si deve inferire –

scongiurare la reazione violenta della moltitudine nel caso in cui essa pensasse di riscontrare un tentativo di attacco ai suoi danni, manifestantesi, ad esempio, nella volontà di distoglierla dalle sue occupazioni tipiche, la dedizione ai piaceri di natura infima. Si consuma, di conseguenza, un'ulteriore presa di distanza dal Socrate storico: interrogando gli uomini per rivelare la loro ignoranza, egli avrebbe in un certo senso aggredito il popolo, si sarebbe dimostrato «duro» (*chalepos* – 500a4) verso le sue opinioni, comportamento che può essere ravvisato – se ci si pone dal punto di vista del *demos* – nel suo discorso dell'*Apologia*¹⁶. In questo scritto, Socrate si descrive come uno dei pochi individui in grado di consigliare la condotta migliore o, quantomeno, di rivelare l'inadeguatezza del resto dei cittadini: si avvicina, quindi, al compito del filosofo descritto nel libro VI, che si rivolge alla moltitudine per diffondere moderazione e altre virtù mancanti nella città. Ciò che affiora dall'*Apologia* è che Socrate è stato condannato a morte poiché si è comportato, nei confronti del popolo riunito, in maniera alquanto sprezzante, benché avesse detto il vero. Ritengo dunque che possa essere questo il motivo per cui Platone, nella *Repubblica*, sta suggerendo un preciso modo di rapportarsi con la moltitudine; il contrario di quanto egli propone, come testimonia esemplarmente il destino di Socrate, porta al fallimento.

Se questa lettura è corretta, al vero filosofo, nel momento di entrare in contatto con i più, è richiesto sì di smascherare le loro concezioni erranee, ma soprattutto di non dare l'impressione di opporsi e di attaccare direttamente le credenze da loro nutrite. L'istituzione di un dialogo filosofico è esclusa – si parla, pertanto, esclusivamente di un'esortazione (*paramytheisthai*) – non soltanto perché la moltitudine non possiede le qualifiche per confrontarsi filosoficamente in maniera adeguata, ma anche perché interpreterebbe una

¹⁶ I momenti in cui, nella sua difesa, Socrate sembra opporsi direttamente alle aspettative e alle opinioni dei giudici – esponenti del *demos* – sono rappresentati dalle frequenti richieste di non reagire facendo schiamazzi, nella consapevolezza che quanto sta per affermare non sarà accolto benevolmente (*Ap.* 17b8-18a6; 21a5-24b2; 29d2-31a1; 36d1-37e2).

discussione in cui le sue convinzioni sono direttamente prese in esame e contraddette come un'azione ostile. Il *demos* sarebbe spinto a ribattere negli unici modi che conosce, ossia facendo schiamazzi, abbandonando il dialogo oppure concretizzando la sua maggiore forza ed eliminando, così, il filosofo.

Quest'ultimo non è chiamato solo a esaltare la sua immagine agli occhi dei più: egli deve infondere anche moderazione, giustizia e altre virtù di carattere pubblico. È opportuno notare che, nel passo della *Repubblica* in esame, si parla di *sophrosyne* e di *dikaiosyne* (500d8-9), ossia delle sole virtù che gli uomini "inferiori" possono sviluppare (430e1-432b1; 433d6-435c3): ciò significa che i più, agli occhi di Platone, possono acquisire – nonostante il ritratto profondamente negativo che ne ha fornito in numerosi dialoghi – determinate virtù e migliorare rispetto alla loro condizione presente. Nella *Repubblica*, la «moderazione» (*sophrosyne*) si declina come virtù che impone sia un freno agli impulsi degli elementi peggiori dell'anima sia una volontaria accettazione del comando di ciò che è superiore: in altre parole, all'interno della città spinge ogni uomo a riconoscere il governo dei filosofi, degli individui eccellenti per antonomasia, come l'unico legittimo. La «giustizia» (*dikaiosyne*), secondo la particolare accezione che assume in questo dialogo, permette che ogni uomo in suo possesso si dedichi a svolgere solamente il ruolo per cui è più propenso per natura: nel caso della maggior parte degli uomini, che non saranno mai in grado di essere filosofi, a non intervenire assolutamente in questioni politiche, di competenza esclusiva del filosofo¹⁷. La necessità di migliorare la condizione dei più diffondendo moderazione e giustizia di cui si legge nel libro VI della *Repubblica* echeggia certamente la missione del Socrate storico presente nell'*Apologia* di far progredire il resto

¹⁷ Per il significato veicolato dal termine *sophrosyne* in Platone e in autori precedenti cfr. A. Rademaker, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Brill, Leiden-Boston 2005. La *dikaiosyne* per come è intesa da Platone si contrappone alla *polypragmosyne*, al compiere svariate attività: cfr. A.W.H. Adkins, "Polupragmosune and Minding One's Own Business: A Study in Greek Social and Political Value", *Classical Philology*, LXXI, 1976, pp. 301-327.

dei cittadini: per Platone, il fine di questa cura per le sorti degli altri uomini è però promuovere soltanto lo sviluppo della *sophrosyne* e della *dikaiosyne*, virtù che imporranno alla moltitudine un ruolo di totale subordine all'interno della città¹⁸. Non si tratta più di pungolare un cavallo nobile così da spingerlo a cavalcare liberamente e da solo, vale a dire raggiungere la conoscenza del vero e l'acquisizione di una condotta ottima, ma di stringere le redini attorno al collo di una bestia, di un destriero nero e riottoso, e di guidarlo verso l'unica condizione che le sue inferiori qualità possono sperare di raggiungere: ubbidire ai filosofi-governanti.

¹⁸ Naturalmente, all'interno del discorso della *Repubblica* che concerne la riforma politica e sociale gli uomini inferiori sono identificati anche con una particolare categoria di uomini: i crematisti, vale a dire artigiani, commercianti, agricoltori della *kallipolis*, della «città perfetta». Se ci si pone, però, dal punto di vista delle città del tempo di Platone (corrotte e ingiuste) è chiaro che la controparte dei crematisti è costituita dalla moltitudine, da tutti i cittadini che non sono filosofi e, nel caso di Atene, dal *demos* stesso, proprio perché crematisti e popolo ateniese sono macchiati dalle stesse, strutturali, deficienze conoscitive ed etiche, dovute al dominio della terza parte dell'anima, il principio desiderativo. I crematisti sono semplicemente riusciti a sviluppare quelle poche virtù che li rendono adatti a fare parte della città perfetta, ossia moderazione e giustizia, le stesse virtù che, nel libro VI della *Repubblica*, i filosofi devono diffondere presso la moltitudine. A questo proposito, occorre notare che la *Repubblica* presenta spesso un valore prescrittivo nelle descrizioni della disposizione migliore raggiungibile da un uomo o da una città: siccome i crematisti rappresentano uomini desiderativi perfetti (ossia virtuosi solo proporzionalmente alle loro inferiori capacità) e, analogamente, il *demos* del presente è costituito da individui guidati dall'elemento desiderativo, ne consegue che il popolo dovrà essere inquadrato in futuro proprio nel gruppo dei crematisti nel caso in cui la città perfetta sorga da una esistente; nel passo del libro VI in esame, l'invito che Platone rivolge ai filosofi affinché diffondano moderazione e giustizia tra il popolo allude alla speranza che esso si trasformi nel gruppo dei crematisti della città perfetta, che è infatti incline a obbedire ai filosofi grazie alle due virtù che i suoi membri sono in grado di sviluppare. Alla luce di tutto ciò, non accolgo le ipotesi di H. Jeon, "The Interaction between the Just City and its Citizens in Plato's *Republic*: From the Producers' Point of View", *Journal of the History of Philosophy*, LII, 2014, pp. 183-203, secondo le quali i crematisti non sono uomini desiderativi perché è impossibile essere virtuosi se si è dominati dal terzo elemento dell'anima: ciò esclude allora la possibilità che il popolo delle città del presente, chiaramente guidato dall'elemento desiderativo, possa acquisire giustizia e virtù, contraddicendo manifestamente le parole di Platone contenute nel libro VI. Sul carattere virtuoso dei crematisti cfr., ad esempio, G. Klosko, "Demotike Arete in the *Republic*", *History of Political Thought*, III, 1982, pp. 363-381. Per la presenza del nesso descrizione-prescrizione nella *Repubblica* cfr. F. Zuolo, *Platone e l'efficacia: realizzabilità della teoria normativa*, Academia, Sankt Augustin 2009, pp. 9-70.

Conclusioni: salvare la moltitudine e la democrazia da se stesse

Nella *Repubblica*, Platone avrebbe dunque teorizzato la possibilità di parlare con la moltitudine, avrebbe illustrato il modo in cui i filosofi dovevano avvicinarsi a essa (esortare il popolo, dimostrandosi pacati e presentandosi nella veste di uomini divini), il contenuto dei messaggi da rivolgerle (sviluppare moderazione e giustizia), e il fine a cui essa doveva tendere (l'acquisizione di virtù che aprono, in ultimo, alla sottomissione ai filosofi). Il filosofo deve, così, sostituirsi alle figure degli educatori del presente, ai personaggi che influenzano il popolo, eliminando il controllo sulle opinioni e sulle attitudini del *demos* che gli allevatori inadeguati, ossia politici corrotti, demagoghi, retori-sofisti, esercitano: il fine del filosofo deve essere quello di migliorare la condizione dell'animale-*demos*, nel senso di cui si è detto.

Attraverso il simbolo dell'animale bisognoso di un padrone che lo allevi e che lo guidi, Platone ha previsto un preciso ruolo politico per tutti coloro che dimostrano di non possedere le doti necessarie a diventare uno di quei rari filosofi e quindi, secondo la prospettiva della *Repubblica*, di quei pochi governanti capaci: Platone avrebbe, cioè, posto le premesse per individuare, e per descrivere negativamente, un preciso corpo politico all'interno della città, la massa, delegittimando ogni pretesa che il popolo – in particolare di una democrazia, quindi il *demos* ateniese nel suo caso – poteva rivendicare nella gestione diretta di una città. Nella *Repubblica*, il simbolo dell'animale per identificare il popolo serve a Platone, in ultimo, per delegittimare la democrazia e per esaltare l'eccellenza di un'oligarchia che si connota come "sofocrazia": altrimenti, le città rimarranno per sempre lo spazio d'azione di una moltitudine pigra, schiava dei suoi piaceri, propensa a concedere favori solamente a uomini spregiudicati che sanno come alimentare i suoi desideri negativi.

Per i limiti che ho imposto a questo lavoro, alludo solamente a un'ulteriore e futura prospettiva di ricerca, ossia il fatto che il messaggio sotteso al

racconto di Er, che chiude la *Repubblica*, potrebbe risolvere perfettamente le esigenze nutrite da Platone che si è cercato di enucleare finora. Il racconto in questione tratta di un mito, non di una disamina filosofica in forma di dialogo, e dunque assume una forma facilmente comprensibile da chi possiede facoltà conoscitive non eccellenti; esso illustra inoltre il fine preferibile a cui tutti gli uomini devono tendere, ossia demandare il controllo sulle proprie scelte di vita ai filosofi e seguire costantemente i loro consigli infallibili, che portano in ultimo a godere della vera felicità (*R.* 618b7-619b1). Questo *mythos* si inserisce perfettamente nel solco tracciato nel libro VI della *Repubblica*, ossia la necessità che il filosofo compia un'operazione di *paramytheisthai* (termine che presenta significativamente la stessa radice della parola «mito») volta a suggerire alla moltitudine proprio questa condotta, l'accettazione del ruolo di potere esercitato esclusivamente dai filosofi.

Nota bibliografica

ADKINS, Arthur W. H., "Polupragmosune and Minding One's Own Business: A Study in Greek Social and Political Values", *Classical Philology*, LXXI, 1976, pp. 301-327.

CAMPESE, Silvia, "Epithymia/epithymetikon", in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, III, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 245-286.

DÖRING, Klaus, "Der Sokrates der Platonischen Apologie und die Frage nach dem historischen Sokrates", *Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft*, XIV, 1987, pp. 75-94.

DOYLE, James, "The Fundamental Conflict in Plato's *Gorgias*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, xxx, 2006, pp. 87-100.

FERRARI, Franco, "Conoscenza filosofica e opinioni politiche nel libro V della *Repubblica* di Platone", *Atene e Roma*, I-II, 2010, pp. 26-46.

— (a cura di), *Platone. Il governo dei filosofi* (Repubblica VI), Marsilio, Venezia 2014.

FRÈRE, Jean, “Les Métaphores animales de la vaillance dans l’œuvre de Platon”, in B. Cassin, J.-L. Labarrière (éd. par), *L’animal dans l’antiquité*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1997, pp. 423-434.

GASTALDI, Silvia, “L’allegoria della nave”, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, V, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 187-216.

JEON, Haewon, “The Interaction between the Just City and its Citizens in Plato’s *Republic*: From the Producers’ Point of View”, *Journal of the History of Philosophy*, LII, 2014, pp. 183-203.

KAHN, Charles H., “Plato’s Theory of Desire”, *Review of Metaphysics*, XLI, 1987, pp. 77-103.

KAMTEKAR, Rachana, *Plato’s Moral Psychology. Intellectualism, the Divided Soul, and the Desire for Good*, Oxford University Press, Oxford 2017.

KLOSKO, George, “*Demotike Arete* in the *Republic*”, *History of Political Thought*, III, 1982, pp. 363-381.

MARSHALL, Mason, BILSBOROUGH, Shane A., “The *Republic*’s Ambiguous Democracy”, *History of Philosophy Quarterly*, XXVII, 2010, pp. 301-316.

MONOSON, Sara S., *Plato’s Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2000.

NAILS, Debra, “Plato’s *Republic* in Its Athenian Context”, *History of Political Thought*, XXXIII, 2012, pp. 1-23.

PRADEAU, Jean-François, *Platon, les démocrates et la démocratie*, Bibliopolis, Napoli 2005.

- RAAFLAUB, Kurt A., "Contemporary Perceptions of Democracy in Fifth-Century Athens", *Classica et Mediaevalia*, XL, 1989, pp. 33-70.
- RADEMAKER, Adriaan, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Brill, Leiden-Boston 2005.
- ROSCALLA, Fabio, *Presenze simboliche dell'ape nella Grecia antica*, La nuova Italia, Firenze 1998.
- ROWE, Christopher, "Condamner Socrate à mort. La position de Platon sur la démocratie dans les derniers dialogues", in M. Fattal (éd. par), *La philosophie de Platon*, II, L'Harmattan, Paris 2005, pp. 299-325.
- RUSSO, Marco, "Elementi per una fenomenologia della massa nella *Repubblica* di Platone", in F.L. Lisi (ed. by), *The Ascent to the Good*, Academia, Sankt Augustin 2007, pp. 49-63.
- SASSI, Maria M., *Indagine su Socrate: persona, filosofo, cittadino*, Einaudi, Torino 2015.
- THEIN, Karel, "Justice dans la cité et justice en l'âme. Une analogie imparfaite", in M. Dixsaut (éd. par), *Études sur la République de Platon 1. De la justice, éducation, psychologie et politique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2005, pp. 247-263.
- VEGETTI, Mario, "Politica dell'anima e anima del politico nella *Repubblica*", *Études platoniciennes*, IV, 2007, pp. 343-350.
- VOIGTLÄNDER, Hanns-Dieter, *Der Philosoph und die Vielen*, F. Steiner, Mainz 1980.
- ZUOLO, Federico, *Platone e l'efficacia: realizzabilità della teoria normativa*, Academia, Sankt Augustin 2009.

Testi platonici citati

PLATONE, *Apologia di Socrate, Critone*, a cura di M.M. Sassi, BUR, Milano 2014.

—, *Fedro*, a cura di R. Velardi, BUR, Milano 2006.

—, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, BUR, Milano 2007.

Nota biografica

Federico Casella (Piacenza, 1992) si è laureato in Filosofia presso l'Università di Pavia, quale alunno del Collegio Ghislieri, e si è diplomato in Scienze Umane all'Istituto Universitario di Studi Superiori di Pavia, prima di ottenere il titolo di Dottore di Ricerca presso l'Università di Salerno. È attualmente borsista di ricerca per l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. È autore di vari contributi in miscellanee e in importanti riviste accademiche nazionali e internazionali, nonché della monografia *Paideia e mito. Il valore educativo e politico dei miti di Platone* (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2021). I suoi interessi di ricerca vertono sul pensiero presocratico, Platone e la tradizione platonica, il dialogo tra culture nel mondo antico.