

L'INTELLETTUALE «DI REGIME» TRA PLATONE E LA PRIMA ACCADEMIA

Federico Casella¹

1. Introduzione: intellettuali e potenti nel mondo antico

Sebbene espressa con termini anacronistici, la questione del rapporto tra «intellettuali» e «potenti» fu, più che *dibattuta e teorizzata*, effettivamente *vissuta* nell'antichità: si trattava, infatti, di istituire una collaborazione tra sapere e potere ritenuta imprescindibile per assicurare, a quanti più individui possibile, il raggiungimento del benessere attraverso l'emanazione di leggi volte a regolamentare, in vista della disposizione migliore, le abitudini dei cittadini; di conseguenza, per l'intellettuale antico non occorre tanto teorizzare dettagliatamente la necessità dell'istituzionalizzazione politica – ad esempio – della filosofia, quanto, piuttosto, incarnarla e attuarla; in altre parole, prendere parte agli affari di un governo direttamente (assumendo incarichi da governante o da consigliere) o indirettamente (elaborare un pensiero politico, un esempio di costituzione o, genericamente, norme di condotta universali) rappresentava una condizione naturale dell'attività letteraria, filosofica o scientifica stessa².

È così che, in epoca arcaica, il poeta divinamente ispirato o il saggio Presocratico che ha accesso a un sapere superiore e divino, il quale trasfigura il sapiente in un vero e proprio dio ben distinto dal resto degli uomini ignoranti e, per questo, mortali³, si presentano come depositari di un insieme di conoscenze alle quali gli altri individui – siano essi re, capi, comuni cittadini – devono attingere. In età ellenistica, il ruolo dell'intellettuale come elemento di supporto per la gestione politica di una città o di un regno è, per certi versi, immediato e implicito: basti pensare che a tale periodo si deve la larga diffusione dei cosiddetti *specula principis*, una sorta di manuali di gestione politica e morale il cui *topos* letterario è costituito dall'incontro e dalla discussione tra un potente e un saggio, o la proliferazione delle più svariate figure di sapienti (medici, astrologi, matematici, geografi, etc.) che competevano l'una con l'altra per un posto di prestigio nella corte di un regno ellenistico (anche con lo scopo di influenzarla). Per tale motivo, specialmente gli Epicurei e i Cinici furono costretti a codificare un manifesto di vita ritirata, proprio per invitare l'intellettuale a non turbare l'anima concentrando parte dei suoi interessi, direttamente o indirettamente, sulla sfera collettiva e pubblica, come era comunemente accettato per l'immagine più «canonica» e diffusa di intellettuale. Perfino coloro che difendevano il genere di vita contemplativo come espressione della massima felicità, gli Aristotelici, si dedicarono a indagini politiche, ad esempio sulle varie forme storiche di costituzioni (raccolgendo, sinotticamente, corpi di leggi delle varie città greche), che potevano, così, in qualche modo fornire strumenti per un'ottima gestione politica a beneficio di qualche governante: ciò rendeva di fatto gli Aristotelici coinvolti, anche se indirettamente, nell'indirizzare al meglio la condotta degli altri uomini⁴.

¹ Università degli Studi di Pavia

ORCID: 0000-0002-0874-1810.

² Maggiori dettagli in F.L. Vatai, *Intellectuals in Politics in the Greek World: From Early Times to the Hellenistic Age*, Croom Helm, London 1984.

³ È l'immagine del cosiddetto «maestro di verità» codificata da M. Detienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce Archaique*, François Maspero, Paris 1967.

⁴ Si veda, in proposito, la panoramica offerta da C. Franco, *Intellettuali e potere nel mondo greco e romano*, Carocci, Roma 2006.

F. Casella, *L'intellettuale «di regime» tra Platone e la Prima Accademia*

Tuttavia, occorre sottolineare che, tra questa tendenza comune ravvisabile nell'intera antichità, si colloca l'esempio di Platone e della Prima Accademia, ossia la cerchia dei discepoli diretti che ressero le sorti della scuola poco dopo la morte del maestro. A Platone si deve, forse, la prima ed esplicita teorizzazione della necessità di istituzionalizzare la filosofia, di spingere l'intellettuale a una precisa missione, ossia stabilire un legame con la politica (invece di considerare tutto ciò qualcosa di connaturato, e dunque ovvio, nella vita del sapiente stesso). Lo scopo del presente lavoro sarà allora quello di illustrare la peculiare autolegittimazione del filosofo come strumento imprescindibile per un'ottima amministrazione politica elaborata da Platone, sottolineando soprattutto la sua volontà di preferire una collaborazione con quelle forme di governo in cui è un solo uomo a detenere il comando supremo; si mostrerà, poi, come i suoi discepoli vissero e teorizzarono una filosofia politicamente istituzionalizzata inserendosi fedelmente nel solco tracciato dal maestro. Alla Prima Accademia, sotto la guida di Platone e poco dopo la sua morte, e cioè quando il suo «spirito» esercitava ancora una grande influenza sui suoi successori, va attribuita dunque una netta e chiara formulazione della missione dell'intellettuale eminentemente come educatore e consigliere di un singolo potente, nella speranza di istituire un regno di giustizia, una monarchia o una signoria (e perfino una tirannide) «illuminata» dalla ragione.

2. La «terza ondata» e la missione dell'intellettuale: Platone, la fondazione dell'Accademia e l'alleanza tra filosofi-politici, re e signori (e tiranni)

Nella celebre *Lettera VII* del *corpus* di epistole attribuite a Platone, ritenuta da molti studiosi una fonte di notizie preziosa e valida per la biografia del filosofo⁵, egli – o chi scrive per lui – ripercorre alcune tappe fondamentali della sua vita e del suo percorso intellettuale: in quanto giovane aristocratico ateniese, Platone sentiva fortemente una vocazione politica, disillusa però dal duro confronto con la realtà del suo tempo, tanto oligarchica, col tentativo da parte dei Trenta di coinvolgere Socrate in purghe e altre azioni ingiuste, quanto democratica, con la condanna a morte del maestro nel 399 a.C. Ciò costituiva la prova di una frattura insanabile tra la politica del presente (specialmente democratica) e la filosofia⁶: da qui la decisione di Platone di astenersi dalla partecipazione alla vita pubblica di Atene e la sua aspirazione principale, ossia tentare di instaurare la giustizia nella società attraverso, innanzitutto, l'istituzione di una scuola (circondarsi di «amici e compagni fidati» – *Ep.* 7.325d1) il cui fine consisteva nella formazione

⁵ Non entro nel complesso problema di determinare se questa precisa lettera sia autentica o meno: condivido l'ipotesi secondo la quale, nel caso in cui non fosse stata scritta effettivamente da Platone, venne quantomeno redatta da un individuo a lui molto vicino (dunque o quando Platone era in vita o poco dopo la sua morte) come memoria biografica e testamento intellettuale di Platone. Per una panoramica sulle principali posizioni in merito alla natura della *Lettera VII* cfr., ad esempio, M. Erler, *Philosophische Autobiographie am Beispiel des 7. Briefes Platons*, in M. Reichel (Hrsg.), *Antike Autobiographien: Werke – Epochen – Gattungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Cologne-Weimar-Wien 2005, pp. 75-92.

⁶ Per l'impatto di questi eventi sul giovane Platone, e sulla delineazione della sua missione di intellettuale e di politico, cfr., ad esempio, M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, pp. 9-22.

F. Casella, *L'intellettuale «di regime» tra Platone e la Prima Accademia*

di individui che fossero, insieme, ottimi filosofi e abili politici (*Ep.* 7.324b8-326b4)⁷. Dopo di ciò, l'obiettivo principale, a detta di Platone, era chiaro:

le generazioni degli uomini non si sarebbero liberate dai mali, se prima non fosse giunta al vertice del potere la schiatta di coloro che sono correttamente e realmente filosofi, ovvero se coloro che governano le città non fossero diventati, per una qualche sorta divina, veramente filosofi (*Ep.* 7.326a7-b4)⁸.

Ne risulta, allora, che la scuola fondata da Platone, l'Accademia, nutriva prima di tutto il fine di conciliare in una stessa figura l'esercizio della filosofia e la capacità politica, due aspetti complementari della stessa attività, nell'attesa che qualcuno di questi nuovi intellettuali venisse coinvolto, direttamente o indirettamente, nel governo di una città⁹. Gli sforzi di Platone furono, poi, profusi nel tentativo di realizzare proprio questa proposta, per la precisione attraverso i suoi tre viaggi a Siracusa (*Ep.* 7.326b5-6) e la sua volontà tanto di affiancare il tiranno Dionisio I e, poi, suo figlio Dionisio II in qualità di consigliere politico quanto di introdurli alla filosofia. I viaggi a Siracusa, come è noto, si sarebbero rivelati fallimentari, ma non avrebbero spento la speranza di creare un regno di giustizia, un governo filosofico: con la stesura della *Repubblica*, Platone fornisce un manifesto e un programma per l'istituzionalizzazione della filosofia (nel senso dell'avvio di una collaborazione ufficiale tra chi esercita la filosofia platonica e chi è

⁷ Le motivazioni che portarono Platone alla fondazione dell'Accademia furono, ovviamente, molteplici. L'Accademia rappresentava certamente una soluzione al fallimento della missione di Socrate, vale a dire un luogo dove condurre la filosofia senza un coinvolgimento diretto negli affari dell'Atene democratica, ostile all'esercizio della filosofia, e dunque in perfetta tranquillità. L'Accademia costituiva anche un elemento di resistenza contro quella che Platone percepiva come una degenerazione dell'educazione, specialmente per mano dei Sofisti e di istituzioni rivali come la scuola fondata da Isocrate. Oltre a garantire un riparo a intellettuali promettenti e a fornire gli strumenti preferibili per seguire un'educazione ottima, la cerchia di Platone doveva preparare ottimi politici e assicurare che la missione assunta da Platone venisse realizzata. Per una panoramica più approfondita su tali questioni cfr., ad esempio, A.-H. Chroust, *Plato's Academy: The First Organized School of Political Science in Antiquity*, «The Review of Politics», 29, 1967, pp. 25-40; M. Baltes, *Plato's School, the Academy*, «Hermathena», 155, 1993, pp. 5-26; F. de Luise, G. Farinetti, *Il filosofo selvatico*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol. V, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 217-251.

⁸ Traduzione di F. Forcignanò, *Platone. Settima Lettera*, Carocci Roma 2020.

⁹ Insiste sulla vocazione politica della scuola fondata da Platone – in qualità di istituzione dove impartire un'educazione capace di trasformare gli allievi in abili filosofi e, contemporaneamente, in politici capaci sulla scia della volontà e dell'esempio di vita di Platone – ad esempio M. Vegetti, *Filosofia e politica: le avventure dell'Accademia*, in F.L. Lisi (ed.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2004, pp. 69-81. Al contrario, nonostante le fonti disponibili, alcuni studiosi mostrano un certo scetticismo nei confronti sia di un interesse personale di Platone per la politica sia, conseguentemente, di un impegno politico effettivo dell'Accademia negli anni del suo magistero e dopo la sua morte, sotto la direzione dei suoi allievi diretti, come suggeriscono, ad esempio, K. Trampedach, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994; M. Schofield, *Plato and Practical Politics*, in C. Rowe, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 293-302. Come cercherò di mostrare, molti Accademici si inserirono proprio nel solco tracciato da Platone a proposito della necessità di istituzionalizzare la filosofia e di imprimere, dunque, una dimensione anche politica – nella forma di coinvolgimento diretto o indiretto nel governo (meglio se di un solo uomo) – all'esercizio di questa disciplina.

F. Casella, *L'intellettuale «di regime» tra Platone e la Prima Accademia*

chiamato a governare), esigenza sorta, come dichiarato nella *Lettera VII*, dopo la morte di Socrate e con la fondazione dell'Accademia. È opportuno, allora, considerare brevemente la *Repubblica* e, soprattutto, ciò che di questo dialogo viene esplicitamente richiamato nel passo della *Lettera VII* riportato in precedenza in qualità di condizione imprescindibile per l'intera missione intellettuale e, insieme, politica di Platone.

Verso la fine del libro V della *Repubblica*, il personaggio di Socrate formula la famosa «terza ondata», ossia la terza di una serie di tesi del tutto paradossali rispetto al sentire comune ateniese, la quale costituisce, per certi versi, il cuore della *Repubblica* stessa. Tale ondata, accanto alle due precedenti (l'estensione di incarichi politici e bellici alle donne, l'abolizione della proprietà privata per quei cittadini chiamati a governare e a difendere militarmente la città – R. 451b8-457c2; 457c4-471e4), nutre il fine di illustrare la soluzione preferibile per «guarire» una città del presente da una condizione di ingiustizia collettiva (e, di conseguenza, anche di infelicità individuale) e garantire, così, la nascita della cosiddetta *καλλίπολις*, della costituzione ottima illustrata nel corso dell'intero dialogo: essa prevede la necessità di riunificare filosofia e politica, sapere e potere. Socrate, per la precisione, sostiene che

occorre mettere in luce quale mai sia l'errore praticato nelle città attuali [...] e quale sia il cambiamento minimo (*σμικροτάτου μεταβρόντος*) grazie a cui una città potrebbe avvicinarsi a questo tipo di costituzione – meglio se si tratta di cambiare una cosa sola (*μάλιστα μὲν ἑνός*), se no due, o comunque quanto più possibile ridotte di numero e limitate quanto alla forza [...] a meno che i filosofi non regnino (*βασιλεύσωσιν*) nelle città, oppure quanti ora sono detti re e potenti (*οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται*) non si diano a filosofare con autentico impegno, e questo non giunga a riunificarsi, il potere politico cioè e la filosofia (*δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία*), e ancora quei molti, la cui natura ora tende a uno di questi poli con esclusione dell'altro, non vengano obbligatoriamente impediti – non vi sarà, caro Glaucone, sollievo ai mali della città, e neppure, io credo, a quelli del genere umano (R. 473b5-d6)¹⁰.

Socrate propone, concisamente, un vero e proprio manifesto programmatico volto a operare una riforma costituzionale¹¹: innanzitutto, bisogna 1)

¹⁰ Tutte le traduzioni della *Repubblica* sono tratte da M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, Rizzoli, Milano 2006.

¹¹ Questo passo e quelli che precedono di poco la formulazione della terza ondata (R. 473a1-4, c2-4) rappresentano un elemento inequivocabile che prova il fatto che Platone intendesse proporre seriamente il suo progetto di riforma politica e sociale: l'intero discorso della *Repubblica* non è dunque, ad esempio, né una metafora per discutere esclusivamente della dimensione etica dell'individuo né un modo per illustrare, ironicamente, l'impraticabilità di qualsiasi costituzione pianificata e ideale; al contrario, Platone nutre la speranza di poter vedere fondata la *καλλίπολις*, eventualmente a partire da un cambiamento politico da attuare in qualche città del presente; infatti, nella *Repubblica* in una descrizione viene veicolata, spesso, una prescrizione. Per quanto detto finora si rinvia a F. Zuolo, *Platone e l'efficacia: realizzabilità della teoria normativa*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2009, spec. pp. 9-70; si veda anche, più recentemente, D. El Murr, *Plato and Utopia: Philosophy, Power, and Practicability in Plato's Republic*, in P. Destree, J.

selezionare un contesto politico – in una delle varie città storiche – nel quale sia sufficiente cambiare solamente un elemento (σμικρότατον μεταβαλόν, μάλιστα μὲν ἔν) per realizzare la terza ondata o, quantomeno, bisogna prediligere una realtà dove il comando non è frammentato in una molteplicità di figure, che possono così disporre di maggiore forza e, dunque, opporre una valida resistenza alla riforma; una volta individuato tale obiettivo, lo stesso esito finale – vale a dire, l'unione tra filosofia e politica – deve essere garantito attraverso due alternative, o 2) un filosofo viene coinvolto – possiamo inferire, direttamente o indirettamente (egli assume il potere, oppure affianca un politico) – nel governo di una città, o 3) re e signori (οἱ βασιλεῖς, οἱ δυνάσται), attraverso un'educazione opportuna, vengono trasformati in filosofi e dunque in uomini capaci di impiegare le proprie superiori conoscenze, acquisite nel corso di un lungo percorso di studi, per amministrare ottimamente la città; in entrambi i casi, occorre evitare un'unilateralità tanto dell'esercizio della filosofia quanto del comando politico, che devono, invece, fondersi l'uno con l'altro.

È importante notare che attraverso una precisa area semantica, ricorrente nell'intero passo, il potere politico – tanto delle città del presente dove bisogna realizzare ciò che prevede la terza ondata quanto delle città ormai pienamente riformate – viene connotato come una monarchia: in questo modo, si rinvia alla singolarità delle figure di comando, vale a dire al numero ridotto di individui chiamati a reggere le sorti di una città, e si sottolinea meglio sia l'autorità incondizionata che viene esercitata dal governante sia l'accesso straordinario al potere in una sorta di rottura con la normalità ateniese presupposta nella discussione della *Repubblica*¹², oltre a evocare in aggiunta, a mio avviso, la trasmissione ereditaria del potere propria di una monarchia o di una signoria, e anche di una tirannide¹³. In altre parole, dato che il potere della città riformata sarà filosofico, vengono così sottolineate sia una sorta di comando assoluto del cosiddetto – secondo una formula storiografica consolidata – filosofo-re (in effetti, Platone

Opsomer, G. Roskam (eds.), *Utopias in Ancient Thought*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2021, pp. 121-143.

¹² Cfr. M. Vegetti, *Il regno filosofico*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol. IV, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 335-364, spec. pp. 335-338.

¹³ Nel corso del presente lavoro, con il termine monarchia intendo fare riferimento non esclusivamente a un preciso tipo di regime, ma genericamente a quelle realtà politiche dove il potere supremo è nelle mani di pochissimi individui, eventualmente sottoposti a una figura di spicco, o di un solo uomo: dunque la tirannide rientra nel novero di questo tipo di costituzione. Del resto, con il ricorso all'area semantica del regno e del regnare, Platone non aveva probabilmente in mente la monarchia come forma di governo specifica ed esclusiva a cui il filosofo doveva aspirare: in Grecia, essa era ormai tramontata (se si esclude la Macedonia, che però non era percepita dai Greci, in epoca classica, come terra effettivamente greca); nell'Occidente greco, il suo corrispettivo erano le tirannidi; in Oriente, vi era il Gran Re di Persia, che rappresentava però un modello lontano da qualsiasi πόλις monarchica-tirannica greca (primariamente per la smisurata estensione del territorio e dei sudditi, qualcosa di totalmente alieno dalla volontà delle città greche di non estendere eccessivamente la propria χώρα, scelta raccomandata inoltre da Platone tanto nella *Repubblica* – le uniche guerre da condurre sono di difesa, mai di conquista e di assimilazione – quanto nelle *Leggi* – con normative volte a mantenere costante il numero di cittadini e la grandezza dei territori); è dunque inevitabile pensare che, nel libro V della *Repubblica*, dietro a espressioni come 're', 'signore' e 'regnare' Platone intendesse riferirsi anche alla tirannide, sebbene eviti di menzionarla ora esplicitamente, per poi condannarla, a partire dal libro VIII, per le ragioni di cui si dirà.

insisterà, nel corso dei libri V-VI, sul carattere infallibile dei filosofi e, nel corso dell'intera *Repubblica*, sulla necessità di ubbidire ciecamente ai governanti e ai loro dettami)¹⁴ sia la garanzia che la stessa natura ottima di chi si trova al comando verrà infusa negli eredi (secondo il principio di fissità della natura umana proposto da Platone nella *Repubblica*, assicurata, poi, da matrimoni combinati tra filosofi-governanti volti a preservare, nell'anima dei figli, gli stessi tratti e tendenze razionali dei genitori).

Tutto ciò testimonia il fatto che Platone prediligesse, come modello per la sua *καλλίπολις*, lo «spirito» di una monarchia o di una signoria, vale a dire il ridottissimo numero delle figure di comando (eventualmente dipendenti da un solo personaggio massimo), dove vige l'eredità della stessa linea di potere (ovviamente, nel caso della *καλλίπολις*, di un lignaggio filosofico). Tuttavia, Platone non guardava solamente alla monarchia come esempio «teorico» per connotare lo spirito che anima il governo della città perfetta descritta nella *Repubblica*: il passo riportato in precedenza segnala che, nella «pratica», egli mirava soprattutto a trasformare il comando di un solo individuo in una *καλλίπολις* in quanto ciò rappresentava lo scenario più agevole per la realizzazione di quanto proposto nella terza ondata. In effetti, in una monarchia o in una signoria, e in una tirannide, basta convincere esclusivamente il potente a farsi affiancare da un filosofo come consigliere nella gestione di una città, oppure è sufficiente educare soltanto il regnante, o eventualmente qualcuno dei suoi figli destinati a succedergli, alla filosofia: in entrambi i casi, la riunificazione tra filosofia e politica passa agevolmente attraverso la persuasione di un unico elemento, ossia attraverso – secondo le parole di Platone – «un cambiamento minimo». La preferibilità di questa proposta è ribadita esplicitamente da Platone anche nel libro VI della *Repubblica*:

– Ma qualcuno vorrà forse sostenere contro di noi quest'altro punto, che non possano nascere figli di re o di potenti dotati di una natura filosofica? [...] E allora basta che ne compaia uno, alla testa di una città obbediente, perché giunga a compimento tutto ciò che oggi sembra incredibile (R. 502a5-b4).

La maggiore praticabilità di questa via emerge se la si contrappone, come sottolinea concisamente Platone nella terza ondata, al tentativo di operare una riforma costituzionale a partire da una realtà politica dove il potere è nelle mani di innumerevoli figure, che possono esercitare, così, una forza e una resistenza maggiori contro il tentativo di introdurre la filosofia nel governo. Platone sta allora dichiarando manifestamente che, se si nutre il desiderio di realizzare la città perfetta trasformando una realtà politica esistente, bisogna escludere la democrazia e concentrarsi su quelle città guidate da un solo individuo (o pochissimi).

¹⁴ La garanzia dell'ubbidienza è data dalla virtù della *σωφροσύνη*, che spinge ad accettare, a livello politico, il comando degli individui più razionalmente abili e dotati e, a livello psicologico, il controllo della parte razionale; per certi versi, essa si fonde con la *δικαιοσύνη*, quella virtù che spinge i cittadini a svolgere l'incarico più conforme alle capacità intrinseche di ciascuno, e dunque eventualmente a subordinarsi a chi nasce per governare, condizione imprescindibile, per l'anima e per la città, per il raggiungimento della felicità. Maggiori dettagli in R. Muller, *La justice de l'âme dans la République*, in M. Dixsaut (éd.), *Études sur la République de Platon 1: de la justice. Éducation, psychologie et politique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2005, pp. 265-283.

Il motivo per il quale Platone esclude che la democrazia possa costituire il terreno favorevole per la nascita di una *καλλίπολις* (o per il quale ritiene che essa limiti fortemente le possibilità di riforma) non si basa soltanto sul fatto che tale realtà politica è più complessa, vale a dire presenta una dispersione del potere in molteplici figure che lo esercitano direttamente o indirettamente (i corpi assembleari, i giudici, i politici, i demagoghi, i retori e, più in generale, il *δημος* tutto), rendendo materialmente impossibile, per il filosofo, affiancare ciascuna di loro nella gestione della città o mutarne attitudini e disposizioni al fine di convertirle alla filosofia: la democrazia è infatti innanzitutto un regime politico caratterizzato dalla violenza. La necessità di selezionare una città dove i politici sono in numero minore – e dove dunque la forza di resistenza alla riforma costituzionale proposta da Platone sarà inferiore – formulata contestualmente alla terza ondata allude a svariati passi della *Repubblica* in cui Platone teorizza le mancanze strutturali tanto della democrazia quanto dell'anima degli uomini che in essa prosperano e che la favoriscono: in una città democratica esistono molteplici individui ostili ai filosofi, che anzi predicano l'inconciliabilità tra filosofia e politica¹⁵; il *δημος* è composto, poi, da uomini del tutto irrazionali, incapaci per via della loro stessa natura di dedicarsi alla filosofia e pronti a reagire violentemente contro coloro che sostengono pensieri diversi da quelli condivisi da tutti (R. 493a10-b4; 552c2-e10; 586a6-589b2); in aggiunta, il popolo è affiancato da personaggi il cui unico scopo è diffondere solamente quelle opinioni – completamente erronee e viziose – che esso predilige, così da ottenere favori e compensi (R. 493e2-494a4); infine, nella democrazia vige un clima di omologazione forzata nel nome della – presunta – libertà e uguaglianza, che estromette, anche con la forza, qualunque persona sembri non riproporre valori e pensieri comuni (R. 560d9-564e2)¹⁶. Qualsiasi filosofo nutra il desiderio di realizzare lo scenario proposto dalla terza ondata all'interno di una democrazia sarebbe costretto, dunque, a scontrarsi inevitabilmente con molteplici figure strutturalmente contrarie a qualsiasi tentativo di riforma: per certi versi, nei passi della *Repubblica* in cui la democrazia e gli uomini democratici vengono connotati negativamente è come se Platone avesse di fronte agli occhi la sorte toccata al suo maestro Socrate, condannato a morte dalla democrazia appena restaurata dopo il regime dei

¹⁵ Platone illustra questa condizione nella cosiddetta allegoria della nave (R. 488a7-489c6), una metafora della società ateniese democratica, dove esistono svariate figure coinvolte – direttamente o indirettamente – nella gestione del potere che profondono grandi sforzi nell'estromettere i filosofi da qualsiasi ingerenza nel governo della città, al fine di controllare e manipolare il *δημος*. Per una discussione più approfondita di questa immagine cfr. S. Gastaldi, *L'allegoria della nave*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol. V, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 187-216.

¹⁶ Tutto ciò emerge, in particolare, dai libri VI e VIII della *Repubblica*, dove Platone impiega spesso l'immagine dell'animale violento, pigro e facile da manipolare per connotare il *δημος*, la sua ostilità nei confronti di qualunque tentativo di riforma (filosofica) e la sua profonda irrazionalità, che lo rendono preda di demagoghi, retori, politici corrotti: maggiori dettagli in F. Casella, *Una bestia da guidare: simboli della massa nella Repubblica di Platone*, «Materiali di Estetica», 8, 2021, pp. 35-58.

Trenta, evento che segnalava dunque che, a giudizio del governo democratico stesso, filosofia e politica non potevano essere in alcun modo conciliate¹⁷.

È per questo motivo, allora, che il finale del libro V della *Repubblica* teorizza la necessità di operare una riforma costituzionale a partire dal governo di un solo individuo: questi passi offrono un manifesto programmatico e operativo a beneficio di qualsiasi filosofo desiderasse istituzionalizzare la filosofia stessa; essi consigliano di concentrare i propri sforzi nella conversione di una monarchia o di una signoria in una *καλλίπολις*, concepite come il terreno favorevole per qualsiasi volontà di impegno politico per un filosofo. Nel contempo, i passi relativi alla terza ondata richiamano perfettamente i tentativi di Platone di trasporre, nella Siracusa tirannica, il suo ideale di governo filosofico, tanto alludendo a quelli già compiuti, quanto legittimando quelli che sarebbero seguiti alla stesura della *Repubblica*¹⁸: Platone non fece altro che rimanere fedele alla sua aspirazione politica nonché seguire la sua teoria, sfruttando la maggiore praticabilità di una trasformazione in *καλλίπολις* del governo di un solo uomo.

Per quale motivo, allora, nella stessa *Repubblica* una delle tante espressioni del governo di un unico individuo, la tirannide, viene duramente criticata? Come è noto, nel libro VIII essa viene presentata come l'ultima fase della degenerazione di una città, una forma di governo che nasce per mantenersi in eterno e che si caratterizza come lo spazio della massima ingiustizia (R. 565c9-569c9), esemplarmente incarnata dal tiranno stesso e dal suo genere di vita totalmente vizioso, illustrato nel dettaglio nel libro IX (R. 571a1-580a8). A questo proposito, occorre però notare che la dura critica alla tirannide e alla figura del tiranno serve a Platone, prima di tutto, a disapprovare ancora più fortemente la democrazia, la cui ossessione per la libertà e per l'uguaglianza dà alla luce individui pronti a istituire un regime politico profondamente ingiusto: potrebbe valere, dunque, come monito per la democrazia, volto a suggerire che occorre scongiurare l'evoluzione di questo tipo di costituzione in un governo sommamente vizioso intervenendo «in tempo», ossia garantendo la nascita di una tirannide filosofica o, più genericamente, di un governo di filosofi¹⁹. In secondo luogo, la tirannide è essenzialmente una disposizione dell'anima, che non sempre trova il suo corrispettivo e il suo pieno dispiegamento nella forma politica corrispondente: ogni uomo – anche se non salirà mai al potere supremo – nasconde infatti dentro di sé, potenzialmente, una spinta tirannica (e cioè una licenza sfrenata e una passione smodata per i desideri più bassi e irrazionali – R. 571c3-572b7): per Platone si tratta dunque di illustrare gli esiti più deleteri a cui le disposizioni degli uomini possono andare incontro se non accettano di sottomettersi alla guida interiore della filosofia. Infine, anche se Platone presenta la tirannide come l'ultima tappa

¹⁷ Per l'attitudine di Platone nei confronti della democrazia, cfr., ad esempio, C.J. Rowe, *Condemner Socrate à mort. La position de Platon sur la démocratie dans les derniers dialogues*, in M. Fattal (éd.), *La philosophie de Platon*, vol. II, L'Harmattan, Paris 2005, pp. 299-325.

¹⁸ La *Repubblica* potrebbe essere stata redatta tra il 385 e il 370 a.C., nonostante il programma di riforma politica fosse già ben presente nella mente di Platone durante il suo primo viaggio in Sicilia (390 a.C.) e sebbene, secondo alcune ipotesi, circolassero versioni preliminari della *Repubblica* stessa (forse il libro I, in qualità di dialogo autonomo, prima di essere assorbito nell'impalcatura più ampia della *Repubblica* nella versione definitiva). Per tali questioni cfr. F. Ferrari, *La Repubblica di Platone*, Il Mulino, Bologna 2022, pp. 20-25.

¹⁹ Cfr. C. Arruzza, *A Wolf in the City. Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford, 2018, spec. pp. 60-64, 112-118.

«naturale» delle degenerazioni dei vari tipi di costituzione, egli sembra nutrire velatamente la convinzione che possa essere superata «artificialmente» intervenendo proprio sul tiranno, sull'unico elemento al comando, o convincendolo a farsi affiancare da un filosofo o convertendolo alla filosofia, dato che secondo la terza ondata il governo di un re o di un signore, di un singolo individuo, rappresenta lo scenario più agevole per l'instaurazione della καλλίπολις²⁰.

Di conseguenza agli occhi di Platone, fortemente disilluso nei confronti della democrazia (colpevole di aver condannato a morte il maestro e capace di generare regimi politici massimamente ingiusti), la via maestra per l'istituzionalizzazione della filosofia doveva passare eminentemente attraverso il comando di un solo elemento²¹: è allora così che, come si vedrà, molti di quei discepoli di Platone che vissero col maestro nei suoi ultimi anni di vita e che furono attivi in politica successivamente alla sua morte si inserirono nel solco tracciato proprio dalla terza ondata della *Repubblica*, appunto guardare al governo di un singolo uomo come lo spazio terreno preferibile dove creare un regno di giustizia e di felicità all'insegna dell'alleanza tra politica e filosofia. In effetti, la *Lettera VII* allude proprio alla terza ondata della *Repubblica* come condizione imprescindibile per l'instaurazione della giustizia nella società: il fatto che il programma di riforma costituzionale riassunto nell'epistola richiami, nel suo cuore, soprattutto la *Repubblica* significa o che per Platone la terza ondata rappresentava una tesi politica fondamentale, se si ritiene che la *Lettera VII* sia stata scritta di suo pugno, o che per gli allievi diretti di Platone, uno dei quali avrebbe redatto l'epistola,

²⁰ Per tutto quanto detto finora, cfr. G. Giorgini, *Il tiranno*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol. VI, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 423-470.

²¹ Del resto, anche nelle *Leggi* – l'ultima opera di Platone, che per certi versi supera alcune posizioni della *Repubblica* – Platone suggerisce che la tirannide opportunamente consigliata da un abile figura costituisce la via più rapida per giungere all'istituzione di una costituzione ottima (Lg. 710c5-e4). Per una discussione di questo passo cfr. L. Brisson, *Le tyran dans les Lois: la violence fondatrice. Une lecture de Leg. IV 709-712a*, in S. Gastaldi, J.-F. Pradeau (éd.), *Le philosophe, le roi, le tyran. Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2009, pp. 131-137, il quale sottolinea che il buon tiranno – il cui ritratto, nelle *Leggi*, lo avvicina alle caratteristiche dei veri filosofi dei libri centrali della *Repubblica* – rappresenta, per il legislatore, l'«alleato» perfetto perché in possesso dei mezzi più efficaci (anche alcune forme di violenza «moderata», una sorta di male necessario) per persuadere e convincere la cittadinanza ad adottare le misure consigliate dal legislatore. L'immagine del governo di un solo uomo come elemento per caratterizzare la straordinarietà di quella figura che assomma capacità politica e sapere, quest'ultimo espresso nelle leggi emanate, compare anche nel *Politico*: si tratta della cosiddetta «arte regia» (Plt. 259a1-c4; 292e6-293a1). Ciò costituisce allora, plausibilmente, una ripresa e uno sviluppo di una concezione che Platone aveva già formulato nella *Repubblica*: una sorta di spirito monarchico che agisce nel fondo della sua attitudine verso il potere, da intendere come la preferenza per il comando di un uomo autorevole guidato dalla sapienza (da lui posseduta, o eventualmente dai suoi collaboratori); è la stessa attitudine che anima la terza ondata, il cuore della *Repubblica*. Si pensi anche al fatto che, sempre nel *Politico*, il governo dell'intero cosmo è attribuito, nel celebre mito contenuto in questo dialogo, a una sola figura, il re Crono (Plt. 268e4-274e4). Maggiori dettagli, ad esempio, in M. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica: commentario storico-filosofico al Politico di Platone*, Vita&Pensiero, Milano 1996. Infine, occorre menzionare un passo del *Fedro* dove Platone illustra una gerarchia dei generi di vita, in base alla maggiore – o minore – comunione pregressa dell'anima con le idee, e dunque secondo il grado di sapienza posseduto: l'apice di tale scala è occupato ovviamente dal filosofo, ma la condizione del re (non dunque di qualsiasi tipo di governante) è la seconda migliore in assoluto, perché la sua anima è capace di assommare sapienza, esperienza in guerra e nel governo (Phdr. 248d2-5).

L'istituzionalizzazione della filosofia andava garantita negli stessi termini in cui è formulata nel libro V. In entrambi i casi, pertanto, per la Prima Accademia lo spirito di riforma politica doveva inserirsi nel solco di quanto tracciato dal maestro nei libri centrali della *Repubblica*, e dunque mirare specificatamente a intervenire in una città dove fosse presente il governo di un solo uomo, di un re o di un signore e, di conseguenza, anche di un tiranno: Platone costituì il modello esemplare – tanto con la sua teorizzazione nella *Repubblica* quanto con la sua vita – di questa missione intellettuale e di questa speranza.

3. Il filosofo e il re: gli Accademici e la monarchia macedone

La preferibilità della collaborazione tra la filosofia e il governo di un solo uomo difesa da Platone nella *Repubblica* ha a mio giudizio legittimato, molto probabilmente, il legame istituito tra alcuni membri dell'Accademia e il regno di Macedonia. Se le testimonianze sono degne di fede, in effetti già Platone tentò di stabilire un contatto con il sovrano Perdicca III, inviando presso la sua corte Eufreo di Oreo, verosimilmente attorno al 360 a.C.: poco è noto dell'attività politica di Eufreo in Macedonia, ma la sua missione testimonia il precoce interesse dell'Accademia per la monarchia macedone e, soprattutto, conferma la generale attitudine positiva di Platone nei confronti di quelle singole figure di comando che potevano essere affiancate e consigliate da un filosofo così da avvicinare agevolmente il loro governo – per quanto possibile – all'ideale di *καλλίπολις* delineato nella *Repubblica*²². Non si conoscono altri coinvolgimenti diretti dell'Accademia nella politica macedone per i successivi sedici anni, probabilmente perché Platone fu attento eminentemente alle vicende di un'altra realtà politica dove vigeva l'autorità di un solo uomo, Siracusa: una ripresa della corrispondenza tra la Macedonia e l'Accademia si ebbe con Speusippo.

L'immediato successore di Platone alla guida dell'Accademia inviò a Filippo II, nel frattempo succeduto al trono macedone, una missiva – la cui autenticità non è però sicura – che mostra una certa apertura nei confronti della

²² La breve *Lettera V*, attribuita a Platone, richiama questi eventi: Platone raccomanda l'allievo Eufreo a Perdicca in qualità di perfetto consigliere politico. Molto probabilmente, la lettera non è autentica: tuttavia, si basava verosimilmente su un evento storico acquisito e assodato per poter trovare la propria legittimità, e dunque prova che Platone tentò effettivamente di avviare contatti con la corte macedone. Secondo M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Guida Editori, Napoli, 1970, pp. 39-43, la lettera potrebbe essere stata redatta in Accademia durante il magistero di Speusippo per supportare la volontà di istituire un legame tra l'Accademia e il regno di Macedonia sfruttando l'esempio e l'autorità di Platone: del resto, essa sembra richiamare una concezione politica di Speusippo – che verrà analizzata successivamente – secondo la quale il re Perdicca, grazie a Eufreo, sarà iniziato ai «discorsi circa la monarchia» (λόγοι τῆς μοναρχίας – 322a1), grazie ai quali potrà emanare leggi appropriate; stando alla *Lettera V*, e a un frammento di Speusippo, il nesso monarchia-saggio-legge giusta è dunque fondamentale per assicurare l'esistenza di un governo ottimo. Il presunto legame istituito da Platone con la monarchia macedone fu la base, forse, per la diffusione dell'ipotesi, nell'antichità, secondo la quale egli contribuì in qualche modo alla futura ascesa al trono di Filippo II (mandando Eufreo presso Perdicca, che sarebbe stato convinto dal primo a concedere a Filippo il comando su porzioni di territorio macedone cruciali per reclamare, alla morte di Perdicca, il regno): maggiori dettagli in K.R. Moore, *Of Philosophers and Kings: Concerning Philip II of Macedon's Alleged "Debt" to Plato*, in K. Nawotka, R. Rollinger, J. Wiesehofer, A. Wojciechowska (eds.), *The Historiography of Alexander the Great*, Harassowitz Verlag, Wiesbaden 2018, pp. 21-42.

Macedonia e delle sue ingerenze in Grecia (anche a discapito di Atene) e, soprattutto, pone particolare attenzione nello screditare Isocrate e i suoi discepoli, invitando il re macedone ad accogliere, nella cerchia di uomini a lui vicini, Antipatro di Magnesia, personaggio legato all'Accademia. Questa breve lettera è, molto probabilmente, autentica, e costituisce dunque la prova di un coinvolgimento diretto dell'Accademia nella politica del tempo, analogamente ai tentativi di Platone di istituire una collaborazione con la corte di Siracusa²³.

Il fatto che Speusippo avesse tentato di stabilire un profondo legame tra l'Accademia e il regno di Macedonia può essere spiegato alla luce di tre precise motivazioni. Innanzitutto, per una sorta di *Realpolitik* tra scuole rivali: Speusippo avviò un contatto con Filippo II eminentemente in funzione anti-isocratea. L'acerrima concorrenza tra l'Accademia e la scuola di Isocrate risale infatti alla fondazione stessa di queste forge di intellettuali e di politici: Platone, in vari dialoghi, sembra criticare più o meno velatamente Isocrate, il quale, parimenti, aveva eletto Platone a uno dei suoi bersagli polemici principali; si trattava, per entrambi, di «lottare» per stabilire in che cosa consistesse la vera filosofia e, contestualmente, per rivendicare il ruolo di scuola più affidabile in cui ricevere l'educazione migliore al fine di consentire ai rispettivi allievi di diventare le figure maggiormente adatte a ricoprire – direttamente o indirettamente – ruoli politici²⁴. La missiva di Speusippo a Filippo costituì, allora, un tentativo di avvicinare il sovrano all'Accademia nonché di distoglierlo da qualsiasi collaborazione potesse essere istituita con la scuola di Isocrate – il quale redasse, intorno al 346 a.C., miratamente un'opera proprio con questo scopo, l'orazione *Filippo* – così da assicurare, eventualmente, anche che un Accademico diventasse il tutore del futuro re di Macedonia, Alessandro²⁵.

²³ Per l'edizione della lettera cfr. E. Bickermann, J. Sykutris, *Speusippus Brief an König Philipp. Text, Übersetzung, Untersuchungen*, S. Hirzel, Leipzig 1928. Per uno studio approfondito circa il contesto storico in cui la missiva venne redatta e per una difesa della paternità speusippea cfr. A.F. Natoli, *The Letter of Speusippus to Philip II: Introduction, Text, Translation, and Commentary; with an Appendix on the Thirty-First Socratic Letter Attributed to Plato*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2004.

²⁴ Per l'ostilità di Isocrate nei confronti di Platone cfr. C. Eucken, *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, De Gruyter, Berlin-New York, 1983. Per la posizione di Platone nei confronti dei Sofisti e, indirettamente, dei retori come Isocrate cfr., ad esempio, M. McCoy, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008. Al contrario, C. Bearzot, *Platone e i "moderati" ateniesi*, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Milano, 1981, pp. 112-117, ritiene che la tradizione della rivalità tra Platone e Isocrate, i quali sarebbero stati vicini – a mio avviso, non convincentemente – per atteggiamenti di apertura verso la realtà politica ateniese dell'epoca, sia semplicemente il frutto di una proiezione all'indietro di una scissione sorta solo successivamente tra l'Accademia guidata da Speusippo e Isocrate. Per la rivalità tra l'Accademia – e la sua missione politica – e la scuola di Isocrate – e le sue ambizioni di ingerenza nel governo di varie città – cfr., ad esempio, E. Berti, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 200-220. A questo clima competitivo tra l'Accademia e la scuola di Isocrate, che interessava dibattiti intorno alla natura della filosofia e a come concepire la vocazione politica, potrebbe essere ricondotto un dialogo pseudo-platonico, gli *Amanti-Rivali*, il quale tratta proprio di questi temi in funzione anti-isocratea. Su questo, maggiori dettagli in F. Casella, *Il dialogo pseudo-platonico Amanti: la polemica contro Isocrate e l'Accademia sotto il magistero di Platone*, «Rivista di Storia della Filosofia», 77, 2022, pp. 609-628.

²⁵ Per tutto questo cfr. M.M. Markle, *Support of Athenian Intellectuals for Philip: A Study of Isocrates' Philippus and Speusippus' Letter to Philip*, «The Journal of Hellenic Studies», 96, 1976, pp. 80-99.

In secondo luogo, Speusippo decise di esercitare una qualche ingerenza negli affari di una monarchia forse alla luce di alcune sue concezioni politiche. Del pensiero politico di Speusippo, al contrario delle sue dottrine ontologiche, si conservano soltanto pochi frammenti: stando a una fonte, Speusippo avrebbe affermato che «se, infatti, il regno (βασιλεία) è cosa nobile (σπουδαῖον), e solo il sapiente è veramente re e capo, anche la legge, essendo un discorso retto, è cosa nobile»²⁶. La testimonianza, nel caso in cui sia il più fedele possibile alle parole originarie di Speusippo²⁷, è particolarmente rilevante in quanto mostra come il potere politico fosse stato primariamente concepito dall'immediato successore di Platone alla guida dell'Accademia: l'attività di comando per antonomasia è rappresentata dal regnare, dal governo di un solo uomo, e tale regime costituzionale, nel caso in cui sia retto da un individuo buono e saggio, ha la sua proiezione nelle leggi emanate, che rispecchiano la stessa natura – ottima – del re-legislatore. L'identificazione tra il re e il saggio rinvia proprio alla singolarità e all'eccezionalità di quelle figure che uniscono un'elevata formazione intellettuale con la capacità politica e rimanda, in senso più ampio, alla straordinarietà di quella forma di governo retta da un solo uomo e affiancata dalla sapienza (eventualmente, dalla conoscenza posseduta dai consiglieri): il prodotto di tale connubio è la legge, che è così in grado di garantire la perfetta amministrazione della città e dei cittadini in vista del benessere comune²⁸. Se quanto ricostruito è corretto, Speusippo fu spinto a tentare di stabilire un contatto con la monarchia macedone non soltanto per esigenze «pragmatiche», relative al successo dell'Accademia sulla scuola rivale di Isocrate: egli si sentì legittimato alla luce della sua peculiare – ma perfettamente platonica – concezione circa la natura della politica, la cui conduzione trova la sua espressione più ottima e giusta nel regno saggiamente ispirato²⁹; assicurare un legame tra l'Accademia e Filippo II, al fine eventualmente di porre sotto la tutela di un Accademico il futuro re di Macedonia Alessandro, significava quindi vedere attuato proprio quel regime costituzionale superiore, dove la guida di un solo uomo, la saggezza e la bontà della legge si intersecano profondamente.

Infine, in qualità di terza motivazione che fonda le due ragioni precedenti, a mio avviso Speusippo tentò di istituire un legame tra l'Accademia e il re macedone Filippo II secondo, plausibilmente, l'esempio e l'insegnamento di Platone, tanto alla luce dei rapporti che il suo maestro stabilì con la corte di Siracusa quanto in base al programma di istituzionalizzazione della filosofia esposto nella

²⁶ Fr. 119 (= Clem. Alex., *Strom.* 2.4.19) secondo l'edizione di M. Isnardi Parente, *Speusippo*. Frammenti, Bibliopolis, Napoli 1980, da cui mutuo la traduzione.

²⁷ A giudizio di L. Tarán, *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Brill, Leiden-Boston, 1981, pp. 239-242, è probabile che questa testimonianza citi Speusippo *verbatim*, ed è sicuro affermare che riporti una sua dottrina e non, ad esempio, una proiezione di concezioni stoiche sull'Accademia.

²⁸ Per questa lettura cfr. M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1979, pp. 235-252.

²⁹ Le parole di Speusippo si inseriscono infatti nel solco dello spirito monarchico della terza ondata della *Repubblica* di cui si è detto, riprendono alcune concezioni ad esempio delle *Leggi*, dove la legge è descritta come l'incarnazione della razionalità proveniente dai legislatori e dai politici (*Lg.* 659d2-3 – identificati da Speusippo al massimo grado con il re), ed echeggiano l'ipotesi secondo la quale l'attività politica è esemplarmente incarnata dall'arte regia di cui si discute nel *Politico* (*Plt.* 259a1-c4; 292e6-293a1).

Repubblica (e nella *Lettera VII*)³⁰: con la missiva indirizzata a Filippo, Speusippo, ereditando la guida dell'Accademia, continuando la rivalità con Isocrate e riflettendo sul valore del governo di un singolo uomo, di una βασιλεία, si manteneva del tutto fedele alla vocazione originaria di Platone e tentava di percorrere la via maestra per la nascita di un regime costituzionale sapientemente guidato, la quale passava, in accordo con la terza ondata, ossia con quella sorta di manifesto di riforma costituzionale formulato da Platone, attraverso l'alleanza tra un βασιλεύς, un «re», e un filosofo.

La speranza nutrita da Speusippo, ossia garantire che un Accademico diventasse consigliere della corte macedone, si concretizzò con Aristotele, che venne scelto da Filippo II come precettore di suo figlio ed erede, Alessandro. Aristotele rimase presso la corte macedone come tutore di Alessandro, secondo le fonti antiche, dal 343 al 335 a.C.: è difficile stabilire il contenuto esatto degli insegnamenti dello Stagirita al giovane pretendente al trono, ma è verosimile che si trattasse della classica educazione greca (letteratura e grammatica) accanto, eventualmente, a qualche rudimento filosofico e dialettico³¹. Nel tempo, i rapporti tra Aristotele e Alessandro si raffreddarono, finché il filosofo si dedicò sempre meno al coinvolgimento nella politica macedone per svolgere le proprie attività di privato cittadino e di guida del Peripato³².

Alla luce di ciò, si potrebbe ravvisare una sorta di contraddizione tra le dottrine formulate da Aristotele e la sua stessa vita: lo Stagirita diede infatti una particolare definizione di filosofia e di felicità che si accompagna all'esercizio di tale attività, le quali non annoverano l'impegno politico come aspetto imprescindibile per il raggiungimento della massima forma di sapere e, contestualmente, di εὐδαιμονία, di «benessere». Come è noto, nel libro X dell'*Etica Nicomachea* Aristotele indaga in che cosa consista la «felicità» perfetta: essa coincide con l'affinamento e l'esercizio della parte divina presente negli uomini, l'intelletto; di conseguenza, occorre ammettere un'assoluta superiorità delle cosiddette virtù

³⁰ Speusippo, del resto, accompagnò forse Platone in uno dei suoi viaggi a Siracusa (Plut., *Dion* 22.17): egli assistette materialmente, e dunque diede il proprio assenso, al tentativo di istituire un legame tra un filosofo e un (singolo) potente in vista dell'instaurazione di un regime costituzionale giusto.

³¹ La decisione di Filippo II di scegliere Aristotele come tutore del figlio Alessandro rientra nella volontà della monarchia macedone di farsi accettare dai Greci sia culturalmente sia politicamente livellando, innanzitutto, qualsiasi differenza tra Macedoni e Greci attraverso l'avvicinamento dei primi alle tradizioni dei secondi: per questo motivo, vari intellettuali greci furono coinvolti nella vita di corte macedone tanto di Filippo quanto di Alessandro. L'educazione aristotelica ad Alessandro interessò quindi sicuramente la letteratura, la grammatica e la retorica greche, eventualmente integrate da qualche affinamento filosofico. Per tutto questo cfr. F. Pownall, *Sophists and Flatterers: Greek Intellectuals at Alexander's Court*, in M. D'Agostini, E.M. Anson, F. Pownall (eds.), *Affective Relations and Personal Bonds in Hellenistic Antiquity*, Oxbow Books, Oxford, 2021, pp. 243-266. Molte opere attribuite ad Aristotele venivano presentate, nell'antichità, come scritti dedicati direttamente ad Alessandro (si pensi, ad esempio, alla *Retorica ad Alessandro*) e dunque indirizzati alla sua educazione: probabilmente, si tratta di opere la cui paternità non è aristotelica (dunque non provano un'educazione strettamente filosofica impartita dallo Stagirita al futuro re macedone), ma che rivendicavano il fatto di essere state redatte a beneficio di Alessandro al fine di presentarsi come autentici testi di Aristotele.

³² Per il distanziamento tra Aristotele e Alessandro, cfr. E. Microyannakis, *Aristotle and Alexander: on the gradual deterioration of their relationship*, in O. Palagia, S.V. Tracy (eds.), *The Macedonians in Athens 322-229 B.C.: Proceedings of an International Conference held at the University of Athens, May 24-26 2001*, Oxbow Books, Oxford 2003, pp. 37-39.

dianoetiche rispetto a quelle etiche, la maggiore eminenza della «vita contemplativa», del βίος θεωρητικός, sulla «vita attiva», sul βίος πρακτικός (EN 10.1177a12-1178b32). L'impegno politico di Aristotele presso la corte macedone costituiva, allora, una significativa deviazione dalle ambizioni primarie di un filosofo, appunto il raggiungimento del pieno benessere attraverso la dedizione esclusiva allo studio e alla contemplazione, condizione preclusa a quanti focalizzano le proprie attenzioni eminentemente sulla sfera pratico-politica³³.

Per quale motivo, dunque, Aristotele non rispettò appieno l'ideale di vita preferibile da lui stesso codificato?³⁴ Certamente, il rapporto personale che era stato istituito tra suo padre Nicomaco e la monarchia macedone di Aminta III, per il quale divenne medico di corte, giocò un ruolo non influente nella scelta di Aristotele di rispondere alla chiamata di Filippo II e di avviare il futuro re di Macedonia Alessandro a una «formazione», a una παιδεία, greca. Tuttavia, pur avendo formulato le sue personali teorie circa le caratteristiche della filosofia, della massima forma di felicità (nonché della natura del governo preferibile, come si vedrà) distaccandosi sensibilmente da quelle del maestro, ritengo che Aristotele si sia mantenuto perfettamente fedele all'ideale di Platone di collaborazione tra filosofia e politica e, ancora più specificamente, alla via principale delineata con la terza ondata della *Repubblica*: guardare al governo di un solo uomo in qualità di scenario più agevole dove realizzare una perfetta fusione tra filosofia e politica in vista del benessere della città e dei cittadini. In altre parole, Aristotele ha accettato come suo dovere un impegno pratico-politico, invece di seguire una vita eminentemente contemplativa precludendosi così, ai suoi occhi, una condizione permanentemente beata, anche perché albergava in lui un sentimento platonico, del tutto coerente con la missione del filosofo originariamente delineata dal suo maestro, che invitava l'intellettuale a cogliere qualsiasi occasione, specialmente se proveniente da un re o da un signore, di collaborazione diretta³⁵: per quanto Aristotele avesse criticato il progetto di riforma costituzionale della *Repubblica*, lo spirito di fondo, ossia la volontà di garantire un'istituzionalizzazione della filosofia, rappresentava, se non per le teorie proposte nei suoi

³³ Per le questioni concernenti i diversi generi di vita codificati da Aristotele cfr. S. Gastaldi, *Bios hairetotos: generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2003.

³⁴ Questa domanda si pone sulla base della percezione antica secondo la quale vivere in accordo con le proprie dottrine rappresentava una garanzia della validità del pensiero di un filosofo; disattendere, con le azioni, determinate tesi permetteva ai loro detrattori di rigettarle, indipendentemente dalla coerenza teorica e dal rigore argomentativo. Del resto, nella stessa storia della Prima Accademia si era soliti cercare nella vita di Platone esempi dell'ideale di filosofia che gli veniva attribuito: cfr. E. Watts, *Creating the Academy: Historical Discourse and the Shape of Community in the Old Academy*, «The Journal of Hellenic Studies», 127, 2007, pp. 106-122.

³⁵ Integro, in questo modo, le posizioni di C. Natali, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Il Mulino, Bologna, 1991, il quale mostra come Aristotele abbia impresso indelebilmente nella storia del pensiero occidentale l'immagine del filosofo dedito all'attività contemplativa come massima forma di felicità raggiungibile da un uomo: a mio avviso, grazie all'*Etica Nicomachea*, l'indirizzo filosofico adottato da discepoli di Aristotele si inserì certamente nel solco di quanto teorizzato dal maestro; tuttavia, egli si dimostrò ancora in parte influenzato – per quanto riguarda le sue scelte di vita – dall'insegnamento e dall'esempio di Platone; di conseguenza, anche se codificò l'eminenza del βίος θεωρητικός nei suoi scritti, Aristotele tentò di istituzionalizzare la filosofia, laddove gli si presentò l'occasione, nella forma della collaborazione politica con un re o un signore (Alessandro e, come si vedrà, Ermia di Atarneo), in modo perfettamente coerente con lo spirito della terza ondata della *Repubblica*.

scritti, un elemento fondamentale quantomeno per la sua missione di intellettuale allievo di Platone; Aristotele decise dunque di adottare un βίος πρακτικός – per quanto poco remunerativo dal punto di vista della εὐδαιμονία – nel nome del maestro³⁶.

Ciò può essere confermato dal modo in cui Aristotele riflette sulle caratteristiche della costituzione preferibile. Egli non sembra prediligere, apparentemente, il comando di un solo uomo come la massima espressione della razionalità o come quella forma di governo capace di istituire un'amministrazione oculata e, dunque, come l'obiettivo per istituire una collaborazione diretta tra un filosofo e un potente: la cosiddetta «costituzione mista», che assomma quei tratti positivi attribuibili a un'aristocrazia e a una democrazia-πολιτεία, di cui si parla nella *Politica* rappresenta infatti un chiaro esempio, agli occhi di Aristotele, di costituzione ottima (*Pol.* 4.2.1289a26-38)³⁷. A una considerazione più attenta, tuttavia, la posizione di Aristotele in merito sembra più sfumata: in alcuni passi della *Politica* egli ammette la possibilità che non solo la costituzione mista, ma anche il «regno» (βασιλεία) possa rappresentare una forma di governo capace di garantire una conduzione ottima degli affari e della vita dei cittadini, i quali devono dunque sottomettersi alla guida del singolo, straordinario, regnante (cfr., ad esempio, *Pol.* 1283b13-27; 1288a6-b6). Probabilmente, Aristotele fu spinto a temperare, nei suoi scritti, la sua attitudine positiva nei confronti della monarchia per il fatto di risiedere ad Atene, al fine, dunque, di non compromettere la sua posizione, decisione che portò a questa ambiguità ravvisabile nella *Politica* circa la natura del regime costituzionale preferibile³⁸.

³⁶ Come sottolinea, P. Rodrigo, *Aristotele: une philosophie pratique. Praxis, politique et bonheur*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2006, pp. 7-31, se per Platone la scienza politica è appannaggio esclusivo dei filosofi, la quale deve allora essere applicata direttamente (dando il comando assoluto al filosofo) o indirettamente (permettendo al filosofo di consigliare i politici in merito alle leggi da emanare), per Aristotele la scienza politica va rintracciata anche all'interno di quel governante che si fa opportunamente consigliare, in vista del meglio, a beneficio della città e dei cittadini: a mio avviso, lo spirito che anima queste concezioni aristoteliche è pienamente coerente con una delle possibili formulazioni della terza ondata, che predica – a una lettura più generica – la riunificazione tra sapere e potere; nel caso di Aristotele, egli tentò di percorrere la via del consiglio offerto dall'intellettuale al politico (e, soprattutto, al singolo uomo al comando).

³⁷ Maggiori dettagli, ad esempio, in P. Accattino, *Il regime degli uomini perfettamente virtuosi: aristocrazia e costituzione ottima nella Politica di Aristotele*, «Etica&Politica», 2, 2000, pp. 1-12.

³⁸ Per questa soluzione cfr. J. Miller, *Aristotle's Paradox of Monarchy and the Biographical Tradition*, «History of Political Thought», 19, 1998, pp. 501-516. Per le valutazioni complessivamente positive del regno (βασιλεία) come forma di governo di un solo uomo, e cioè monarchica, non degenerata in Aristotele cfr. C. Zizza, *Basileis e euergesia in Aristotele: Politica V 10, 1310b34-40 e l'exemplum di Codro*, «Archimède: archéologie et histoire ancienne», 1, 2014, pp. 114-123, il quale mostra come Aristotele scelse, ad esempio, il mitico primo re di Atene, Codro, come uno dei vari modelli di sovrano capaci di operare e agire ottimamente: a mio avviso, si trattava allora, velatamente, di suggerire che anche l'Atene democratica ebbe un passato monarchico giusto e sapiente, con il possibile intento di fondo di spingere la città a non essere totalmente ostile all'egemonia macedone sulla confederazione greca, proprio perché la forma di governo monarchica può incarnare valori positivi. Come sottolinea S. Gastaldi, *La tirannide nella Politica di Aristotele*, in S. Gastaldi, J.-F. Pradeau (éd.), *Le philosophe, le roi, le tyran. Études sur les figures royales et tyranniques dans la pensée politique grecque et sa postérité*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2009, pp. 139-155, Aristotele ritrae positivamente il regno distinguendolo dalla tirannide, la forma degenerata di governo monarchico, di potere nelle mani di un solo individuo, soprattutto per le finalità che il re persegue eminentemente, ossia proteggere gli interessi dei sudditi indipendentemente dalla loro estrazione sociale. Tuttavia, Aristotele mantiene una certa ambiguità nei confronti della

F. Casella, *L'intellettuale «di regime» tra Platone e la Prima Accademia*

A mio giudizio, l'apertura dello Stagirita verso il governo di un solo uomo affonderebbe le sue radici non esclusivamente nel suo coinvolgimento con la corte di Filippo II e di Alessandro, ma si inserirebbe contemporaneamente nel solco tracciato dal suo maestro Platone e, di conseguenza, nella necessità, per un filosofo, di prediligere una collaborazione con un singolo potente – re o signore – in vista dell'instaurazione di un governo ottimamente – perché sapientemente – guidato, attitudine che rafforzò in Aristotele la volontà di mantenere un legame diretto con il regno di Macedonia.

4. Il filosofo e il signore: Accademici alla corte di Ermia di Atarneo

I contatti politici stabiliti da alcuni esponenti della scuola fondata da Platone non si limitarono soltanto alla monarchia macedone: varie testimonianze riportano infatti un legame significativo tra Accademici e la signoria di Ermia di Atarneo, città dell'Asia Minore. Ermia, membro della cerchia di Eubulo, tiranno delle città di Asso e di Atarneo (secondo alcune fonti suo schiavo), ebbe forse modo di visitare Atene e l'Accademia di Platone stessa, prima di accostare Eubulo al governo ed ereditarne la guida nel 351 a.C.³⁹. Alla sua corte giunsero presto due allievi di Platone, Erasto e Corisco: costoro erano già riusciti a diventare politici influenti nella loro città di Scepsi, poco distante da Atarneo; Ermia, verosimilmente desideroso di estendere il suo ascendente sulle πόλεις limitrofe ed, eventualmente, spinto dal possibile legame che aveva istituito con entrambi i filosofi durante la sua presunta visita giovanile in Accademia⁴⁰, avvicinò Erasto e Corisco alla sua signoria, ammettendoli come consiglieri (stando a certe fonti, entrambi spinsero Ermia a una maggiore indulgenza nei confronti dei sudditi e a una politica interna meno repressiva).

A riprova di questo legame, vi è un'iscrizione che menziona l'istituzione di un patto tra Ermia, assistito da «compagni» (ἐταίροι), e la città di Eretria: in accordo con le parole di Didimo, gli ἐταίροι dovrebbero essere proprio Erasto e

tirannide e del modo in cui tale figura può mantenersi al potere, adottando una parvenza di benevolenza che gli consente non di convertirsi pienamente alla virtù ma di temperare gli eccessi ed escludere, così, il risentimento tra i sudditi, entrambe condizioni di stabilità del regime. Si trattava infatti di relazionarsi con un fenomeno, la tirannide, che interessava la contemporaneità: indicando al tiranno un codice di comportamento in vista della stabilità del suo governo, Aristotele lo avvicinava così alla regalità in termini puramente utilitaristici. Anche in questa ambiguità, aggiungo, andrebbe ravvisata un'originaria impronta platonica sulla scia della terza ondata – l'interesse per le sorti del governo di un solo uomo come chiave di accesso a un regime efficiente – e della vita di Platone stesso – con le vicende di Siracusa.

³⁹ Per le ridotte notizie biografiche su Ermia di Atarneo estrapolabili dalle varie testimonianze cfr. P. von der Mühl, *RE Suppl.* III (s.v. *Hermias*), Berlin 1918, coll. 1126-1130; D.E.W. Wormell, *The Literary Tradition Concerning Hermias of Atarneus*, «Yale Classical Studies», 5, 1935, pp. 57-92.

⁴⁰ Come rileva M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia Platonica antica*, cit., pp. 293-294, la notizia di una visita giovanile di Ermia ad Atene e, soprattutto, in Accademia non è tuttavia attendibile: molto più probabile è che Ermia fosse, semplicemente, un potente che accettò la presenza di consiglieri filosofi (Accademici) nella sua corte, e non un individuo che attinse direttamente dall'insegnamento di Platone la spinta verso il potere. Al contrario, D. Nails, *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Hackett Publishing, Indianapolis-Cambridge, 2002, p. 161, accetta questa notizia biografica e ritiene Ermia uno «student of Plato's Academy».

Corisco⁴¹. In aggiunta, vi è la *Lettera VI* attribuita a Platone: il contenuto di tale scritto sembra fare riferimento a un periodo in cui la collaborazione tra i due filosofi e il signore di Atarneo non era ancora stato stretto. Platone la indirizza a Ermia, pur dichiarando di non averlo mai conosciuto direttamente, per raccomandare un mutuo scambio tra quest'ultimo e i discepoli (*Ep.* 6.322c4-d1): Ermia, accogliendo gli Accademici al suo fianco, riceverebbe compagni fidati, retti e ferrati nella scienza delle idee – dunque in possesso di criteri di giudizio validi e utili, in grado di beneficiare qualunque governo – mentre Erasto e Corisco otterrebbero la protezione da uomini malvagi (*Ep.* 6.322d1-323a1). Platone si propone come garante per il mantenimento della collaborazione e come arbitro per eventuali disaccordi che possano sorgere tra i tre (*Ep.* 6.323a1-324d6). Molto probabilmente, la *Lettera VI*, come molte delle altre giunte sotto il nome di Platone, è falsa⁴²: indipendentemente dalla questione dell'autenticità e della data di composizione, per trovare la propria legittimità e verosimiglianza all'interno del *corpus* delle opere di Platone trasmesse nell'antichità essa doveva basarsi su qualche dato storico effettivo, e dunque conferma – anche se solo genericamente – l'effettivo legame che era stato istituito dai due Accademici con la signoria di Ermia.

Alla corte del tiranno di Atarneo si stabilì, per un certo periodo, anche Aristotele: nel 348 a.C. Aristotele lasciò infatti Atene, o per dissidi interni all'Accademia, la cui guida fu assunta da Speusippo alla morte di Platone⁴³, o – più verosimilmente – per precauzione dopo la conquista di Olinto da parte di Filippo II e il sorgere di sentimenti anti-macedoni ad Atene, di cui Aristotele avrebbe potuto essere vittima⁴⁴; dopo aver brevemente riparato in Macedonia, si diresse da Ermia, il quale accolse il filosofo per poi concedergli di stabilirsi ad Asso, città sottomessa alla signoria di Atarneo, dove lo Stagirita poté aprire una scuola filosofica con gli altri Accademici⁴⁵. Certamente, la presenza di allievi di Platone come Erasto e Corisco (e anche, brevemente, di Senocrate) rappresentò uno dei

⁴¹ Si veda la discussione di questa testimonianza epigrafica in G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Le Monnier, Firenze, 1938, pp. 233-240.

⁴² Sulla *Lettera VI* cfr. M. Isnardi Parente, *Platone e l'Epistola VI*, «Rivista di Storia della Filosofia», 56, 2001, pp. 547-559, la quale suggerisce che la lettera sia stata redatta, verosimilmente, in ambiente medioplatonico e neopitagorico, specialmente alla luce del finale, che allude in maniera sommaria a una gerarchizzazione dei principi della realtà.

⁴³ Cfr., ad esempio, W. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, Engl. transl., Oxford University Press, Oxford, 1948², pp. 110-111, il quale ritiene che Aristotele (assieme a Senocrate) lasciò l'Accademia per recarsi, in seguito, da Ermia di Atarneo nel momento in cui Speusippo assunse la guida della scuola di Platone poiché ciò segnalava una mera trasmissione di proprietà, da Platone a suo nipote, invece di un passaggio «spirituale», da Platone all'allievo più filosoficamente valido. Al contrario, P. Merlan, *Zur Biographie des Speusippos*, «Philologus», 103, 1959, pp. 198-214, spec. pp. 206-210, mostra come in realtà i rapporti tra Speusippo e Aristotele non si fossero guastati in conseguenza del fatto che il primo assunse la guida dell'Accademia: ciò non costituiva dunque il presunto motivo dell'allontanamento di Aristotele da Atene.

⁴⁴ Di questo avviso A.-H. Chroust, *Aristotle Leaves the Academy*, «Greece and Rome», 14, 1967, pp. 39-44.

⁴⁵ Secondo E. Berti, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, cit., pp. 231-232, ciò rispecchia la volontà di Aristotele di fondare una sorta di sede distaccata dell'Accademia che lo avrebbe portato, poi, a sperare di aprirne una anche a Cipro: sarebbe questo uno degli intenti di fondo del *Protreptico*, indirizzato al re di una delle nove città di Cipro, Temisone, prima della fondazione del Peripato.

fattori determinanti per la scelta di Aristotele di recarsi ad Atarneo, oltre al fatto che egli avesse sposato proprio la nipote – e poi figlia adottiva – di Ermia, Pizia: si trattava, dunque, di un luogo dove avrebbe trovato un clima familiare e di supporto. Tuttavia, dietro al soggiorno di Aristotele ad Atarneo e, poi, ad Asso vi erano probabilmente anche ragioni politiche: Filippo II sfruttò forse la figura di Aristotele per porre le basi per un'alleanza tra la monarchia macedone e la signoria di Ermia, la quale sia occupava un sito strategico per il controllo dell'Ellesponto in vista di una futura conquista della Tracia meridionale sia costituiva un'imprescindibile testa di ponte per un'eventuale invasione dei domini persiani in Asia Minore; il progetto di rendere Ermia di Atarneo uno stretto alleato dei Macedoni, tuttavia, fallì per la rappresaglia persiana, che portò alla condanna a morte di Ermia, abbandonato da Filippo II di fronte al pericolo di un'alleanza tra Atene e la Persia qualora il sovrano macedone si fosse espanso repentinamente in Asia Minore inglobando nella sua sfera di influenza la signoria di Atarneo⁴⁶. Ad ogni modo, Aristotele si rivelò un prezioso consigliere politico per il governo di Ermia, al quale dedicò un inno dopo la sua morte, dipingendolo come un politico capace nonché come un filosofo fedele ai suoi amici e ai suoi doveri⁴⁷. Naturalmente, questa immagine di Ermia «filosofo-re» costituisce certamente un motivo celebrativo adottato da Aristotele per elogiare il suo protettore e riabilitarne l'immagine di fronte ad alcuni detrattori, ma mostra, plausibilmente, le aspirazioni di Aristotele stesso, ossia che il signore di Atarneo potesse diventare – anche attraverso il sostegno dello Stagirita – un buon governante⁴⁸. Questi eventi confermano ancora una volta il fatto che Aristotele, pur avendo teorizzato che la massima forma di felicità per un individuo consiste nel dedicarsi esclusivamente all'affinamento del sapere, non era venuto meno all'ideale di missione intellettuale codificato dal suo maestro Platone, e cioè mettere le proprie capacità al servizio della politica e, specialmente, di un singolo potente al fine di garantire un'ottima gestione tanto della città stessa quanto delle sorti dei cittadini.

Come nel caso dei contatti tra alcuni allievi di Platone e la monarchia macedone, una così cospicua presenza di Accademici in una signoria dell'Asia Minore, e non in una qualche πόλις retta da un governo oligarchico o democratico, si potrebbe spiegare proprio alla luce delle parole del maestro contenute nella *Repubblica* (e nella *Lettera VII*): l'alleanza tra la filosofia e il potere di un solo

⁴⁶ Per questa proposta cfr. A.-H. Chroust, *Aristotle's Sojourn in Assos*, «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», 21, 1972, pp. 170-176.

⁴⁷ Per un'edizione dei versi di Aristotele tramandati, cfr. T. Dorandi, *Note sulla tradizione e sul testo del poema di Aristotele in onore di Ermia di Atarneo*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 161, 2007, pp. 21-26. Per una discussione dei loro contenuti cfr. R. Renehan, *Aristotle as Lyric Poet: The Hermias Poem*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 23, 1982, pp. 251-274, il quale suggerisce che il tributo scritto da Aristotele in onore di Ermia non rispecchia un preciso e fisso genere letterario (ad esempio, inno o peana), ma che si tratta di una sorta di componimento sperimentale che unisce motivi tipici di differenti forme compositive (una celebrazione a una divinità astratta, Ἀρετή, la lode di un uomo morto ma non divinizzato, versi ditirambici, etc.) che contribuiscono, insieme, a rafforzare l'immagine positiva di Ermia.

⁴⁸ Per la cautela circa l'immagine celebrativa di Ermia come abile filosofo (oltre che politico) fornita dallo Stagirita nel suo tributo in versi, e gli intenti di fondo del componimento, cfr. A.L. Ford, *Aristotle as Poet: The Song for Hermias and Its Context*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2011, pp. 9-26: nondimeno, a mio giudizio ciò prova che l'immagine di perfetto politico per il giovane Aristotele era ancora platonica, in quanto Ermia rappresentava, nei suoi versi, tanto un abile statista quanto un perfetto filosofo.

individuo, invece che tra la filosofia e il potere dei molti, rappresenta la via preferibile per assicurare l'istituzionalizzazione della filosofia e l'instaurazione di un governo sapientemente guidato e consigliato. La signoria di Ermia di Atarneo costituì dunque una sorta di «Siracusa d'Oriente», una città dove un Accademico poteva tentare di realizzare una delle varie modalità di espressione della terza ondata: il coinvolgimento di un filosofo nella gestione politica, in qualità – nel caso di Atarneo – di consigliere di un δυνάστης, di un «signore», che può essere, così, iniziato alla filosofia stessa o posto sotto la guida spirituale di tale disciplina.

5. Conclusioni: Accademici filosofi-politici nel solco della terza ondata

La breve panoramica di esempi storici di collaborazione (o di tentativi di istituire un'unione) politica tra Accademici e una monarchia o una signoria e delle loro teorie circa la natura positiva del governo di un solo uomo, sapientemente guidato, mostra dunque come l'importanza attribuita da Platone alla sua missione intellettuale e, insieme, politica – la quale trova la sua massima formulazione nella terza ondata della *Repubblica* – venne accolta e seguita fedelmente dai suoi più immediati discepoli. Si possiedono notizie scarse a proposito di altri Accademici, le quali, tuttavia, confermano questa lettura: si tramandano infatti testimonianze di allievi di Platone che scelsero di dedicarsi alla redazione di costituzioni a beneficio delle loro città di origine o di πόλεις che li accolsero volentieri come figure politiche di spicco, accanto alla memoria di individui che tentarono di prendere con la forza il potere al fine di proclamarsi tiranni⁴⁹; si tratta di una delle tante

⁴⁹ «Legislatori» – non necessariamente autori di costituzioni attuate e adottate da alcune città, ma anche di riflessioni su temi di gestione della città sul modello delle *Leggi* di Platone – furono, ad esempio, Menedemo di Pirra, Formio, Aristonimo per gli Arcadi, Eudosso per Cnido, gli stessi Erasto e Corisco per Scepsi nonché Aristotele per Stagira (cfr. Plut., *Adv. Colot.* 32.1126CD). Si tramanda, poi, notizia di Cherone, che tentò di assumere con la forza il potere supremo nella sua città di Pellene. Occorre menzionare anche Dione di Siracusa, cognato di Dionisio I, che aderì all'ideale di governo filosofico proposto da Platone e organizzò, tempo dopo il primo viaggio di Platone in Sicilia, una spedizione per prendere il potere a Siracusa. Per una rassegna cfr. K. Trampedach, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, cit., pp. 21-87. È significativo notare come gli Accademici della prima generazione, dopo la morte di Platone, non furono coinvolti direttamente nella gestione politica della città di Atene, dove l'Accademia, appunto, sorgeva: ciò può essere spiegato sia sulla base dell'eredità dello spirito antidemocratico di Platone (acuito dall'estrazione sociale di molti Accademici), che trova espressione nella terza ondata (la quale insiste sulla maggiore efficacia di una riunificazione tra filosofia e politica nel caso in cui il potere risieda nelle mani di pochi individui, o di uno solo), sia sulla base della generalizzata ostilità dell'Atene democratica verso la filosofia, concepita in maniera stereotipata come un'attività priva di utilità e di spendibilità pratico-politica (gli Accademici furono oggetto di scherno nella cosiddetta *Commedia di Mezzo* proprio in questa veste) nonché, per quanto riguarda la filosofia esercitata in certe scuole e circoli, per la paura che i filosofi fossero potenziali alleati di regimi oligarchici o della monarchia macedone in crescente espansione. Per tutto questo cfr. M. Haake, *The Academy in Athenian Politics and Society, Between Disintegration and Integration: The First Eighty Years (387/6-306/5)*, in P. Kalligas, C. Balla, E. Baziotopoulou-Valavani, V. Karasmanis (eds.), *Plato's Academy: Its Working and Its History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020, pp. 65-88, il quale osserva che la tradizione circa il sentimento anti-macedone di Senocrate basato sulla sua devozione alla democrazia, notizia accettata in questa forma ad esempio da G. Maddoli, *Senocrate nel clima politico del suo tempo*, «Dialoghi di Archeologia», 1, 1967, pp. 304-327, è molto probabilmente una ricostruzione dossografica sospetta, volta a elevare – secondo una sensibilità di epoca posteriore – l'immagine di un Senocrate «partigiano» della libertà (democratica).

modalità di espressione, per quanto portata agli estremi, della necessità di riunificare φιλοσοφία e δύναμις πολιτική secondo il manifesto programmatico di istituzionalizzazione della filosofia esposto alla fine del libro V della *Repubblica*⁵⁰.

Platone difese la preferibilità di una collaborazione tra un intellettuale e un potente e spinse, attraverso i suoi scritti e l'esempio delle sue scelte e azioni, i suoi discepoli a tentare di realizzare questa sua aspirazione⁵¹: nella storia del pensiero occidentale, egli fornì dunque una delle prime ed esplicite teorizzazioni della concezione secondo la quale il filosofo ha il preciso compito di porsi come guida, diretta o indiretta, degli affari politici; a ciò si accompagna, come corollario, un'altra teoria, ossia la concezione secondo la quale il governo di un solo uomo può rappresentare, più di qualsiasi altra forma di comando politico, quel perfetto connubio tra sapere e potere; tale teoria costituirà allora la base per l'elaborazione della dottrina del re come νόμος ἔμψυχος, come «legge incarnata», piena espressione della sapienza universale, diffusasi a partire dalla fine dell'età ellenistica e fortemente consolidata nella sensibilità tardo antica⁵², e farà da prefigurazione per la sensibilità medievale nei confronti della monarchia, con il re come immagine della volontà e del sapere universali e divini (di Dio)⁵³, fino all'ideale di monarca illuminato, o perché filosofo o perché in stretti rapporti con un filosofo, dell'Età dei Lumi.

⁵⁰ Secondo M. Isnardi Parente, *L'Accademia antica e la politica del primo ellenismo*, in G. Casertano (a cura di), *I filosofi e il potere nelle società e nelle culture antiche*, Guida Editori, Napoli, 1988, pp. 89-117, l'attività politica della Prima Accademia fu condotta eminentemente nel solco delle *Leggi*, vale a dire attribuendo maggiore importanza alla possibilità, per un filosofo, di diventare consigliere politico: un'influenza della *Repubblica*, la volontà di stabilire un governo direttamente esercitato da un filosofo, andrebbe rintracciata solo in Cherone di Pellene, che assunse il comando della sua città instaurando una tirannide. A mio avviso, è la *Repubblica* e la terza ondata a indicare la strada maestra, ossia la necessità di una generica riunificazione tra filosofia e politica, che può essere concepita tanto come potere diretto del filosofo quanto come sua ingerenza indiretta negli affari di una città, meglio se di una realtà politica sottoposta a un re o signore: le *Leggi* riprendono e sviluppano questo programma nella sua tesi di fondo (fusione tra sapere e potere), così come gli Accademici aderiscono, come si è cercato di mostrare, alla missione delineata per la prima volta esplicitamente nella *Repubblica*.

⁵¹ Integro sottolineando il lascito della terza ondata e della necessità di riunificare δύναμις πολιτική e filosofia le analisi di J. Dillon, *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Clarendon Press, Oxford 2003, pp. 16-29 circa l'eredità filosofica di Platone nella Prima Accademia: a mio avviso, oltre alla dottrina dei principi ricavabile dalle dottrine non scritte (Uno e Diade), il ruolo delle idee e dei numeri, l'eminenza dell'Anima del Mondo nel cosmo sensibile e una sorta di gerarchia delle virtù, è necessario ammettere che nella pratica della politica (ed eventualmente nella teoria politica, come quella di Speusippo) dei primi Accademici egli abbia offerto come modello la preferibilità dell'istituzione di una collaborazione tra intellettuale e singolo potente, precludendo, così, qualsiasi possibile concezione in senso democratico tanto di impegno politico diretto quanto di delimitazione dell'assetto costituzionale preferibile.

⁵² Si veda, in proposito, I. Ramelli, *Il basileus come nomos empsychos tra diritto naturale e diritto divino. Spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardo-antica*, Bibliopolis, Napoli 2006.

⁵³ Cfr. J. Le Goff, *Il re nell'Occidente medievale*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2006.