

'Platone o il legislatore persuasivo' di Giacomo Gavazzi

La notte del Santo Natale dell'anno appena trascorso è morto nella sua casa di Montirone Giacomo Gavazzi. La sincerità del suo amore per il sapere, il fascino della sua capacità di meraviglia, la trasparenza della sua apertura alla relazione rendono spontaneo e insieme obbligato, in questo momento di doloroso distacco, manifestare un segno di riconoscenza e di memoria che vorremmo affidare allo stralcio di alcune sue pagine[i], in apparenza minori, dedicate a sondare nella profondità di un autore che avrebbe dovuto essergli ideologicamente lontano, e tale forse egli davvero sentiva, ma di cui non resisteva a sperimentare la prossimità filosofica, alla quale senza riserve si lasciava andare[ii]. Francescanamente sine glossa, per vivere ancora una volta il mistero della comunione nella differenza.

Le Leggi è l'unico dialogo in cui Platone attribuisce una funzione positiva e costitutiva al legislatore umano. In esso è posta con estrema lucidità l'alternativa tra due diversi modi o tecniche di formulare le leggi: da un lato lo stile che con linguaggio moderno possiamo chiamare imperativo, dall'altro lo stile imperativo-persuasivo. Successivamente, nel corso dello stesso dialogo, l'alternativa sarà superata e il secondo termine, discorso misto, imperativo-persuasivo, sarà sostituito con un termine complesso, in cui i due elementi, l'imperativo e il persuasivo, scissi l'uno dall'altro, avranno ciascuno struttura e sede autonome: precisamente nella legge quello prescrittivo, nel prelude alla legge quello persuasivo.

Consideriamo la prima presentazione dell'alternativa.

L'Ateniese, dietro il quale è lo stesso Platone, chiede se "chi abbia avuto l'incarico di compilare le nostre leggi non dovrà porre nessuna premessa del genere¹ in capo alle leggi stesse; ma venir subito a dire quello che si deve fare oppure no, e, determinata la pena, passare alla legge seguente, senza aggiungere al complesso delle sue disposizioni nessuna esortazione, nulla che ad esse persuada"².

Sono così delineate due tecniche di legiferare che poco più avanti³ saranno anche chiamate il metodo "doppio" (διπλοῦς) una e metodo semplice (ἁπλοῦς) l'altra: la doppia formulazione consiste nel "persuadere e nel minacciare ad un tempo", quella semplice "nel valersi delle sole minacce"⁴.

È chiaro che i due metodi non sono equivalenti: ma quale preferire? La risposta in parte è già contenuta nella definizione stessa degli stili ed in parte rafforzata dall'esempio, tratto dall'arte medica, con il quale l'Ateniese ha voluto illuminare l'intima differenza tra i due metodi.

Dalla descrizione risulta che il metodo doppio il quale usa la persuasione e la forza, e così tempera l'imperio con la persuasione⁵, è "due volte superiore all'altro per efficacia pratica"⁶. Sull'obiettivo dell'efficacia pratica ritorna con insistenza l'esempio dei due metodi di curare, o dei due medici: il medico empirico ed il medico scienziato.

L'esempio, presentato sin dalle prime battute della discussione sul doppio metodo, introduce però, quasi senza parere, elementi che mirano a giustificare il metodo legislativo della doppia formulazione su un piano diverso da quello della mera efficacia pratica.

In breve, ecco di che si tratta: esistono secondo l'Ateniese medici e aiuti medici. I medici (che sono uomini liberi) studiano l'arte medica scientificamente e scientificamente la insegnano ai propri discepoli⁷. In che consista lo studio scientifico dell'arte medica è precisato poco oltre⁸: il medico libero studia le malattie sin dall'origine e in quella che è la loro natura. Viceversa l'"aiuto medico" non apprende l'arte medica scientificamente, bensì "secondo le istruzioni del suo padrone, stando a guardare e in maniera empirica"⁹, in altre parole non indagando le cose nella loro origine e nella loro natura, ma imitando il medico vero. Ai due diversi modi di possedere l'arte medica, corrispondono due modi altrettanto diversi di esercitarla. Il medico libero normalmente cura gli ammalati liberi mentre il medico praticone cura gli ammalati schiavi, ma questo è il meno: il praticone tratta l'ammalato sbrigativamente, "con la sufficienza di un tiranno"¹⁰ "senza dare o ricevere una qualche spiegazione sui casi individuali dei singoli servi"; ordina ciò che gli suggerisce l'esperienza, come se avesse esatte cognizioni scientifiche" e passa ad un altro ammalato, rendendo così meno grave al padrone (al vero medico) la cura degli ammalati (liberi)¹¹. Del tutto diverso il comportamento del medico libero verso i suoi pazienti: diverso, come abbiamo visto, il presupposto: "conosce e studia scientificamente le malattie"; ma diverso anche lo scopo: quello cerca "a poco a poco di restituire la salute", mentre il praticone alleggerisce il lavoro del padrone e, quando gli va bene, restituisce anche la salute; e diverso infine anche il rapporto con i pazienti: "comunica le proprie impressioni all'ammalato e ai suoi cari", impara qualcosa da parte dell'ammalato e soprattutto si fa "maestro dell'ammalato", "metodicamente rendendolo docile e preparandolo per via di persuasione" ad accettare la prescrizione.

L'esempio dell'arte medica mira chiaramente a suggerire l'idea che la legislazione imperativo-persuasiva (come l'arte del medico libero) è più efficace perché più dolce¹², piacevole (com'è detto in 684 c), tale da far accogliere le leggi volentieri

dal popolo e dalla massa¹³, quel popolo e quella massa che in 720 a sono paragonati ai fanciulli che pregano il medico di curarli il più dolcemente possibile.

Che l'esempio abbia anche un altro significato, e nell'intento di Platone certo più profondo, risulta da una frase che concettualmente sembra lasciata in sospeso, e che perciò rinvia all'intera concezione platonica del reggitore-legislatore. L'affermazione cui mi riferisco è la seguente: "Ora, delle due specie di leggi sopra esposte, la seconda non è solo due volte superiore all'altra per efficacia pratica, ma, come abbiamo detto, veramente a proposito abbiamo fatto il paragone con i due tipi di medici"¹⁴. Che cosa significa, dopo aver ribadito la maggior efficacia pratica della legge persuasivo-imperativa, sottolineare con una avversativa ἀλλά, che il paragone dei medici è stato fatto veramente a proposito? Significa soltanto, come esplicitamente verrà detto poco dopo¹⁵, che l'analogia corre, e si arresta, tra la legge pura (o ordine tirannico) e la prescrizione di quei medici che Platone ha chiamato "schiavi"? Il testo isolato potrebbe giustificare siffatta interpretazione, ma non pare verosimile. Una lettura più organica¹⁶ avalla invece proprio il seguito dell'analogia: al vero medico corrisponde anche il vero legislatore, quello cioè che non solo prescrive in un certo modo – comandando e persuadendo – ma prescrive in quel certo modo perché è veramente in grado di farlo, perché, in altre parole, non è uno qualsiasi ma possiede una certa scienza e perché di questa scienza deve farsi maestro presso la "massa che non filosofa".

Questo punto sembra assai importante per capire la funzione ed i limiti della persuasione che Platone vuole accompagni ed integri il comando della legge. Lo svolgimento del tema deve provvisoriamente essere accantonato, per completare l'analisi del mezzo proposto per conseguire la persuasione.

Torniamo così all'alternativa iniziale tra discorso imperativo e discorso imperativo-persuasivo.

A Platone non basta aver stabilito la superiorità del metodo "doppio" rispetto a quello semplice; vuol mostrare come rispettivamente si applichino nel campo legislativo e per questo sceglie come tema d'esercitazione l'età dei connubi. Che il legislatore provveda per prima cosa a ciò che negli stati riguarda il principio delle nascite, sembrava del tutto naturale a Platone ed alla cultura del suo tempo. Né precetto (inteso come norma di condotta) né sanzione (ce del resto è lasciata indeterminata) mutano dall'una all'altra formulazione. La prima, anzi, quella del metodo semplice, non contiene altro che quei due elementi. Essa suonerebbe all'incirca così: "Ognuno prenda moglie fra i trenta ed i trentacinque anni, se no venga condannato ad una multa e all'atimia"¹⁷. Una formulazione che indubbiamente sarebbe piaciuta ad Hobbes.

Viceversa la formulazione secondo il doppio metodo è un intreccio di argomentazioni che si incastrano suggestivamente l'una con l'altra, sortendo un effetto che, se oggi forse non può più dirsi propriamente persuasivo, mantiene un'efficacia assai forte.

L'argomento centrale¹⁸ è che "il genere umano ha una naturale affinità con il tempo nella sua totalità"; successivamente si identifica l'immortalità con l'accompagnamento del tempo "lungo tutto il corso dei secoli" e cioè, per l'appunto, con il tempo nella sua totalità. Ma perché l'identificazione abbia successo, bisogna anche suggerire l'idea che "il genere umano deve essere concepito come una totalità", "come rimanente sempre uno ed identico a sé", il che può avvenire appunto "lasciando figli dei figli". A questo punto la catena può chiudersi col risultato che "per via di generazione il genere umano partecipa della immortalità".

Naturalmente l'immortalità potrebbe anche non essere un bene desiderabile, ma a parare codesta eventualità provvedono due altri gruppi di argomenti. Il primo, esposto al principio dell'argomentazione, consta di un invito a riflettere come il genere umano (si badi, è il genere umano che viene posto come soggetto, predisponendo così il singolo che non senta desiderio di immortalità, a partecipare anch'esso a quel sentimento) "in un certo qual modo sia per natura partecipe d'immortalità". Dopo di che, chi mai direbbe di aver sempre avuto desiderio di restare oscuro o, dopo morto, di essere completamente dimenticato, e perciò potrebbe coerentemente concludere di non desiderare l'immortalità?

A rinforzare il tutto, entra in campo un ultimo argomento che fa leva sul desiderio di immortalità del singolo. Il desiderio individuale nel frattempo è stato ricondotto come si è visto alla immortalità del genere umano, ed elevato perciò da mero desiderio a principio generale. Ora, la "divina legge può consentire che ci si sottragga a un tale principio"? È chiaro che chi non prende moglie e non procrea, si sottrae al principio. Perciò il nostro legislatore punirà chi incurante dell'immortalità si apparta da quel genere umano il quale, per un principio della divina legge, è partecipe di immortalità.

Ma non basta: la struttura argomentativa non si limita ad investire la parte precettiva della legge. Essa tocca, sia pure in forma assai più semplificata, anche la parte sanzionatoria. La multa infatti viene minacciata non come semplice male per il reo ma affinché questi non creda che "il celibato gli rechi un qualche profitto o vantaggio", mentre d'altro canto l'atimia viene presentata come una perdita di prestigio morale e sociale, che si presume rappresenti un forte stimolo¹⁹.

Può darsi che il cattivo cittadino (la massa che non filosofa e che non si lascia filosofare) sia insensibile al desiderio d'immortalità, può darsi anche che egli sia indifferente a pagare la multa; ma non sarà probabilmente insensibile alla "privazione dei pubblici onori che, quando si presenti il caso, i giovani rendono ai più anziani".

La struttura ora analizzata, forse con qualche forzatura, descrivendo e disponendo in ordine i vari argomenti che Platone ha abilmente orchestrato per persuadere i celibi riottosi a sposare fra i trenta e i trentacinque anni, è fuor di dubbio una argomentazione di tipo retorico: non occorre insistere sul fatto che essa sta o cade nella misura in cui raggiunge il suo fine che è dichiaratamente e volutamente la persuasione.

Parrebbe necessario a questo punto tirar le somme, proponendo una valutazione della tesi platonica circa l'eccellenza del metodo persuasivo nelle materie legislative. Ma perciò occorrerebbe indagare il rapporto fra legislazione e retorica: il tentativo però sarebbe prematuro, perché isolerebbe nel contesto del pensiero platonico una tesi – quella dell'eccellenza della legislazione persuasiva – che è definitiva per quanto riguarda il raffronto con la legislazione puramente imperativa, ma che è provvisoria rispetto a un terzo metodo che, inaspettatamente, viene proposto come il migliore, anche se, come viene esplicitamente sottolineato, esso "non è affatto in uso"²⁰

Il terzo metodo a prima vista sembra risultare dalla semplice scissione dei due elementi che caratterizzano la legge imperativo-persuasiva, quello appunto imperativo e quello persuasivo, assegnando a ciascuno un'autonomia formale e di sede, senza con ciò intaccare la connessione funzionale tra i due elementi.

Anziché formulare la legge con un linguaggio misto, si tratta di elaborare un preludio: "eccitanti introduttive battute, che costituiscono come un abile punto di partenza, utile a ciò di cui poi si dovrà convincere"²¹. Il preludio è nel pensiero platonico una caratteristica di tutti i discorsi, di ogni attività in cui entra in funzione la voce. Anche il canto citaredico, come ogni altra forma di musica, è preceduto da preludi meravigliosamente elaborati. Solo alle leggi, lamenta Platone, nessuno ha mai premesso un preludio, né "composto che sia stato, nessuno lo ha mai pubblicato", come se ciò non fosse naturale per le leggi.

Ecco dunque la tesi di Platone: alle leggi, tanto alle singole leggi quanto alle leggi in tutto il loro insieme, si dovrà premettere un preludio conveniente. Per le singole leggi questo dovrà essere adatto alla legge in questione e varierà secondo l'importanza della legge stessa²².

Ora c'è da chiedersi se la scissione fra testo di legge e preludio alla legge sia una semplice operazione formale – di sintassi del discorso – che distingue ciò che nella legge formulata col metodo doppio è semplicemente mescolato, o se, invece, non rappresenti qualcosa di più o di diverso. Che la funzione permanga identica non v'è dubbio: "far accogliere favorevolmente e quindi più docilmente l'ordine, cioè la legge stessa, a chi il legislatore indirizza la legge stessa"²³.

In che consiste allora la novità del terzo metodo, novità in senso assoluto, sulla quale l'Ateniese insiste con fermezza ("Grazie ad un dio, esso è come già nato proprio da questa stessa conversazione di oggi")?

La novità di cui possiamo occuparci ora – il che non esclude una seconda di cui mi occuperò più avanti – sta nel fatto che il preludio non è un qualsiasi discorso premesso ad una qualsiasi legge o ad un qualsiasi complesso di leggi: il preludio di cui parla Platone è il suo stesso discorso sul preludio e, più in generale, l'intera discussione del dialogo. Proprio introducendo l'argomento del preludio come terzo metodo, l'Ateniese esce in questa affermazione: "tutte le cose di cui abbiamo parlato fin qui non eran che preludi alle leggi"²⁴

Tutto quello che fino allora era stato detto – sul culto verso gli dei, sul culto verso gli antenati – non era che l'avvio d'un preludio. Gli interlocutori del dialogo non se ne erano accorti, com'è naturale che accada in un preludio ben fatto. Erano stati irretiti dalle eccitanti battute, tanto è vero che Clinia ingenuamente osserva che il preludio deve cominciare da quel momento ("E dunque non stiamo più a dilungarci ... e cominciamo da ciò che prima hai detto senza alcuna intenzione di dar corpo a un preludio vero e proprio ... Ricominciamo da capo ... con l'intenzione di dar corpo ad un preludio e non di far, come dianzi, il primo discorso che capiti"²⁵). È interessante come l'Ateniese non raccolga l'osservazione, ed anzi esplicitamente la respinga: "Allora il preludio che sopra abbiamo composto sugli dei, su coloro che vengono dopo gli dei, sui genitori, vivi o morti, è, come ora dici, un sufficiente preludio .."²⁶.

La verità è che l'Ateniese fin dalle prime battute componeva intenzionalmente un preludio alle leggi: un preludio prima che alle leggi particolari, alla legge in generale.

La teoria delle leggi persuasive assume questa duplice funzione: di costituire un argomento fondamentale per il preludio alla teoria del preludio delle leggi, e di far sorgere negli interlocutori la consapevolezza che il preludio è già in atto. Ora,

esaurito il preludio al preludio, con l'acquisita consapevolezza del preludio, bisogna cominciare "il canto (νόμος) vero e proprio o meglio bisogna schizzare le leggi su cui lo stato si costituisce"²⁷.

Lo stato di cui si tratta è quello immaginario di Magnesia, immaginario ma pensato come stato storico (a differenza dello stato ideale – Callipoli – fondato nella Repubblica), alla cui costituzione debbono accingersi Clinia e altri nove cittadini di Cnosso.

In pratica il compito sarà assolto dal legislatore d'Atene (Platone) così che, al termine del dialogo, si troverà delineato un sistema di legislazione del tutto compiuto nella trama: dall'assetto sociale dello stato alla organizzazione politica, alla legislazione civile e penale. Clinia e i suoi collaboratori dovranno por mano all'ordito, ma tale è la saggezza dell'Ateniese (il quale evidentemente reincarna l'idea del Re filosofo) che anche la sua partecipazione diretta all'istituzione della nuova polis è risultata ormai indispensabile²⁸.

Il dialogo viene ad assumere nella seconda parte, che è quantitativamente la più estesa, una configurazione molto particolare; per ogni materia che per il filosofo costituisce la trama dello stato, le prescrizioni relative sono sistematicamente precedute da un più ampio e sovente abilissimo preludio: così il preludio pronunciato in 724 b sul "modo con cui bisogna avere maggiore o minor cura delle nostre anime, dei nostri corpi, dei nostri beni" o il lunghissimo preludio del Libro VIII sull'esistenza degli dei, che prepara le leggi sull'empietà.

Che in molti di questi preludi, a prescindere dalla loro funzione di preparare la prescrizione della legge, sia esposta la filosofia di Platone sull'argomento che in quel momento è in questione e che perciò siano vere e proprie pagine filosofiche ed anche belle, è un giudizio comune e difficilmente controvertibile. Ma non tutti i preludi di cui Platone ci ha lasciato l'esempio, hanno la struttura filosofico-argomentativa dei grandi preludi sopra citati. Alcuni sono brevissimi e si riducono a semplici esortazioni, come il preludio alla legge sul furto degli oggetti sacri²⁹ o quello alla legislazione sui matrimoni³⁰.

Un'analisi comparativa della struttura argomentativa impiegata nei preludi platonici potrebbe essere estremamente interessante³¹ ed è da auspicare che venga avviata.

Con l'invenzione del preludio alla legge Platone ha sicuramente introdotto nella teoria della legislazione una grossa novità³² sull'importanza della quale non è lecito dubitare sol perché nobilmente relegata nel campo della speculazione e, anche in questo, pressoché isolata.

Il legislatore persuasivo non è una figura facilmente caratterizzabile; di esso possiamo per ora dire con certezza una cosa sola: è un personaggio che comanda e persegue l'obbedienza non solo o non principalmente con la minaccia delle pene, ma con la persuasione. Minaccia di pene e, in definitiva costrizione, da un lato, persuasione dall'altro. Una cosa ancora risulta con certezza: la persuasione come tecnica per ottenere l'obbedienza precede la costrizione: i passi al riguardo non lasciano dubbi³³.

Abbiamo dunque in Platone l'anticipatore delle moderne teorie del controllo sociale, di quelle teorie che si fanno merito d'aver collocato al suo posto il controllo giuridico, basato sulle sanzioni e sulla costrizione, nel più vasto ambito delle tecniche di controllo sociale, cui meno si suole prestare attenzione ma per ciò non meno importanti?

Se per controllo sociale in senso ampio si intende qualsiasi tecnica che operando sugli atteggiamenti o direttamente (per es. mediante la costrizione, il controllo farmacologico, la suggestione) o indirettamente, agendo sulle credenze a quelli connesse (per es. con la dimostrazione o con la persuasione con la menzogna) produce comportamenti che prevedibilmente non si verificherebbero altrimenti, allora è fuori di dubbio che Platone era un eccellente conoscitore del controllo sociale. È superfluo ricordare l'importanza che Platone ha sempre attribuito all'educazione e più in generale alla psicagogia³⁴ come arte di condurre le anime; è forse stucchevole richiamare la teoria della nobile menzogna³⁵, ma non è inutile ricordare che quello stesso Platone critico severo delle φαρμακείαι³⁶ che comprendono tutti gli interventi artificiali nella natura, avesse concepito la possibilità di usare e di approfittare dell'ebbrezza per fini di controllo sociale³⁷; che sempre quello stesso Platone che criticava la retorica sofistica perché menzognera³⁸, ammettesse poi l'uso di miti, delle favole e delle menzogne a scopo educativo³⁹. Non si vuol qui rilevare la contraddizione che quasi sicuramente non esiste, ma accertare soltanto la competenza di Platone in materia di controllo sociale.

Alla luce dell'ipotesi secondo la quale quella di Platone è una concezione del controllo sociale esercitato dai filosofi in nome della filosofia, si può forse correttamente interpretare la sconcertante apparizione nell'ultimo pensiero politico di Platone del legislatore che viene a prendere il posto del re filosofo e dell'uomo regio. La vocazione "persuasiva" del legislatore delle Leggi lungi da costituire un elemento di contraddizione tra la concezione politica delineata nelle

Repubblica e quella delineata nelle Leggi è il segno a mio avviso della continuità del motivo fondamentale dei due dialoghi. Ma come nasce e cresce nel pensiero platonico la figura del legislatore?

Nella Callipoli della Repubblica governano⁴⁰ i re filosofi senza bisogno di leggi scritte; il legislatore non vi ha alcuna funzione da svolgere proprio perché i re sono filosofi o i filosofi sono re⁴¹ e in ogni caso, in quanto filosofi, hanno la conoscenza diretta delle Idee, che è poi la conoscenza del Bene. Nella Repubblica non v'è legislatore e non v'è neppure una critica alla legislazione: non ce n'era bisogno, la sua assenza era scontata in partenza. Come verrà detto nel Politico "se vi sarà un giorno qualcuno capace di tanto (cioè di "prescrivere a ciascun individuo a puntino ciò che deve seguire" "sedendosi accanto per tutta la vita") e fra quelli che davvero posseggono la scienza regia, sarebbe difficile che ponesse a se stesso ostacoli con lo scrivere queste cosiddette leggi"⁴².

Nel Politico l'ideale dell'uomo regio, che è sempre il re filosofo, rimane intatto: "la cosa migliore è che non le leggi abbiano valore, ma piuttosto l'uomo che si intende veramente di governo, che vive secondo lo spirito, l'uomo regio"⁴³. E tale rimane anche nelle Leggi: "Se per divina sorte un giorno nascerà un uomo per sua natura capace di comprendere tali verità, egli non avrà bisogno di leggi che lo governino. Nessuna legge, nessun ordinamento, infatti, è superiore alla scienza, né giustizia è che l'intelligenza sia schiava o soggetta ad alcuno, ma che di tutto abbia il governo quando, secondo la sua natura, sia veramente libera"⁴⁴.

Il contesto però non è più lo stesso. La diffidenza verso il legislatore (o, come è stata chiamata, l'omissione del legislatore) che nella Repubblica era un dato acquisito senza discussione, nel Politico è invece argomentata e giustificata da un'analisi⁴⁵ così stringata e così pertinente da far invidia ai giusliberisti di 25 secoli dopo. Ma v'è di più: tessuto il panegirico dell'arte regia, criticata a fondo la legislazione in quanto incapace, sostituendosi all'arte regia, di raggiungere i medesimi risultati, sempre nel Politico, v'è lo sforzo di giustificare le legislazioni in qualche misura e a certe condizioni⁴⁶. Si tratta di una giustificazione sommessata, giacché per tutto il dialogo circola l'idea dell'uomo regio, il quale deve farsi legislatore e la legislazione appare quindi come un sottoprodotto dell'arte regia⁴⁷. Nelle Leggi poi la riabilitazione è pressoché completa. Non è certo in discussione la superiorità della scienza e dell'intelligenza "che di tutto deve avere il governo, quando, secondo la sua natura, sia veramente libera. Solo che oggi non è affatto tale, se non in minima parte. Noi quindi dobbiamo scegliere una seconda via, la via cioè dell'ordine e della legge"⁴⁸.

È chiaramente sopravvenuto, o forse maturato, il pessimismo sulla possibilità di trovare in terra l'uomo veramente regio⁴⁹. Ma il solo pessimismo non spiegherebbe quello che è un vero e proprio elogio del governo delle leggi celebrato nel seguente passo: "Se qui ho chiamato servitori delle leggi quelli che oggi si dicono governanti, non l'ho certo fatto per puro gusto di nuove parole, ma perché sono convinto che soprattutto da questo dipenda la salvezza o la rovina dello Stato. Là dove infatti la legge è asservita e senza autorità, in quello Stato io vedo prossima la rovina; là dove invece essa regna sovrana sui governanti, e dove i governanti sono della legge servitori, là vedo fiorir la salvezza e tutti quei beni che gli dei concedono agli Stati"⁵⁰.

Continuità o rottura nello svolgimento del pensiero politico di Platone?⁵¹.

A mio parere la continuità è indubbia se ci si affida al filo conduttore del controllo sociale. Ciò vale sia sotto il profilo del fine del controllo sociale⁵²: virtù e ordine della polis, che è un fine costante nella Repubblica, nel Politico e nelle Leggi; sia sotto il profilo dei titolari del potere di controllo sociale: Re filosofo nella Repubblica, Uomo regio nel Politico, Legislatore nelle Leggi: si tratta sempre di colui che sa⁵³ ("un dio o un privato che ne abbia conoscenza"); sia infine sotto il profilo dei mezzi del controllo sociale. È vero che nella Repubblica le leggi sono assenti ma è anche vero che le leggi (comando coercitivo) sono solo una piccola parte del controllo e neppure nelle Leggi ne costituiscono la parte principale⁵⁴.

Il controllo giuridico in senso stretto – quello rappresentato dalle nude leggi – entra in azione quando e su chi non abbia avuto presa quella forma di controllo rappresentata dai prelude.

Il preludio costituisce concettualmente un controllo intermedio fra quello giuridico, che non c'è nella Repubblica e che c'è nelle Leggi, e quello educativo che c'è e nella Repubblica e nelle Leggi⁵⁵. In quanto connesso materialmente col contenuto (comando) della legge si avvicina al controllo giuridico, in quanto funzionalmente diretto alla persuasione si avvicina al controllo educativo.

Le Repubblica – si dice e si ripete – è una polis ideale in cui ognuno, formato dalla retta educazione, sta al suo posto e contribuisce all'armonia del tutto. Ecco perché nella Repubblica l'educazione dei giovani ha il compito di risolvere in anticipo tutti i problemi. Nella Repubblica i cittadini sono completamente e perfettamente socializzati e se il controllo giuridico non c'è, è perché esso è reso superfluo.

Le Leggi rappresentano il problema di una polis da costruire storicamente ed in essa la completa socializzazione dei cittadini adulti non è assicurata come nella Repubblica⁵⁶.

Si pone, al contrario, il problema della devianza. E poiché la devianza può avere una duplice origine, ignoranza o difetto di istruzione da un lato, incapacità costituzionale di alcuni cittadini ad apprendere il bene dall'altro, è logico che la terapia sia anche essa duplice: educativa per chi ancora può essere istruito; coercitiva per gli incurabili: preludio alla legge per i primi e testo di legge per i secondi.

Se tutto ciò è vero, diventa più facile risolvere l'annoso problema circa la natura⁵⁷ razionale o emotivo-manipolativa della persuasione platonica. Si può tranquillamente escludere che il preludio trasmetta direttamente conoscenze filosofiche⁵⁸, cosa che presupporrebbe la comunicabilità del sapere filosofico e la apprendibilità potenziale di esso da parte di tutti. Due condizioni entrambe negate da Platone. Il legislatore sa ma non può far sapere tutto a tutti; è vero che egli deve costantemente che cosa si propone, qual è il suo scopo⁵⁹ ma questa forma di autocontrollo del legislatore deve rimanere interna al legislatore stesso: i prelude non sono né un'esposizione della filosofia, impossibile e inaudibile, né una enunciazione di mete che da quella discendono. Se ciò che il filosofo può comunicare sono contenuti soltanto corrispondenti al sapere filosofico, mito e menzogna sono giustificati nella misura in cui il loro contenuto corrisponde a ciò che il legislatore-filosofo sa essere vero.

"La legge istruisca chi commette ingiustizie ...Tale dunque sia il compito delle leggi più belle, si ricorra per questo all'azione o ai disonori, alle multe o alle ricompense, o a qualsivoglia mezzo pur di far odiare l'ingiustizia ed amare, o almeno non detestare, la giustizia nella sua essenza".

Con questa citazione dalle Leggi (Leg., 862 d) Giacomo Gavazzi conclude quello che avrebbe dovuto essere il primo capitolo di uno studio che, nelle sue intenzioni e secondo un suo specifico interesse, avrebbe dovuto riempire un vuoto o meglio correggere l'insensibilità dimostrata dai moderni teorici del diritto per un problema a suo avviso cardinale per l'ordinamento giuridico delle relazioni intersoggettive. "Il legislatore è sì l'autorità suprema, ma o perché deriva dal contratto sociale o perché esprime la volontà generale o perché in qualche modo è un legislatore democratico, non ha bisogno di dar conto puntualmente e di volta in volta delle ragioni delle sue scelte ... Una così generale insensibilità – è il suo commento – se non stupisce eccessivamente nei politici e negli ideologi dediti alla costruzione del grande Leviatano moderno, lo stato legislatore, lascia dubbiosi e incerti quando sia dato vederla altrettanto diffusa presso i filosofi" [iii]. E per essere più convincente Gavazzi cita Radbruch, dalla Introduzione alla scienza del diritto[iv]: "Chi si mette a convincere circa la conformità allo scopo dei suoi comandi, rinuncia all'obbedienza, se chi riceve il comando non si lascia persuadere. Egli abbassa il comando che per la sua essenza è vincolativo, ad un consiglio efficace solo secondo la misura della sua forza di persuasione ... Un legislatore moderno per ciò non si mette mai in bocca la parola 'poiché'. Non persuadere, ma comandare dev'essere proprio del suo ufficio, se il destinatario dev'essere tenuto non a ragionare ma ad ubbidire al comando". Sembrerebbe quasi un elogio all'ubbidienza irragionevole, cosa che non poteva andare a genio a Giacomo Gavazzi.

Come il lettore si sarà reso conto di persona, tutto lo studio è invece mosso e sorretto dalla meraviglia per la fiducia nel ragionamento quale, "entro i limiti delle umane possibilità", si esplica anche laddove un "legislatore è costretto a formulare le leggi di cui pur desidererebbe non ci fosse bisogno". In realtà l'amore del sapere (φιλοσοφία) nell'esperienza di Giacomo Gavazzi ha dovuto convivere e combattere con lo scientismo, per un verso, e, per un altro, con la gnosi. Come, per un verso, anche in questo saggio risulta dalla strana (strana per un acuto e lucido analista dei concetti qual era Gavazzi) collocazione sotto la stessa categoria, quella del "controllo sociale", di interventi artificiali quali la farmacologia, la costrizione e la stessa suggestione, intese a realizzare una "soggezione", e di interventi secondo natura quali l'educazione, la psicagogia e la stessa persuasione, intese a realizzare in qualche modo una "comunione". Così come, per altro verso, risulta anche in questo saggio dallo strano (strano per un raffinato scrittore qual era Gavazzi) uso del verbo intransitivo filosofare quando a proposito della massa scrive "che non filosofa e che non si lascia filosofare" da parte di coloro che sanno: il Re filosofo, l'Uomo regio, il Legislatore. Facendo peraltro intravedere, ed è qui l'aspetto per me più affascinante della personalità di Giacomo Gavazzi, un modo di rapportarsi al sapere che non è quello del conquistare ma dell'esserne conquistati. D'altronde, se è veramente "amore" del sapere che cosa sarebbe se non autentica disponibilità a "lasciarsi amare" dal sapere?

Quello che risulta inequivocabilmente da queste poche ma dense pagine è che il "legislatore persuasivo comanda e persegue l'ubbidienza non solo e non principalmente con la minaccia delle pene ma con la persuasione e che la persuasione precede logicamente e istituzionalmente la costrizione". In tal modo si è portati a riconoscere nell'intervento del legislatore, volto a moderare le intemperanze dei membri della società, non solo o soltanto la regolamentazione formale delle interferenze tra le azioni dei singoli ma la liberazione di ciascuno di essi dal condizionamento immediato delle voglie.

" Si ricorra ... a qualsivoglia mezzo pur di far odiare l'ingiustizia ed amare, o almeno, non detestare la giustizia nella sua essenza".

Nell'auspicio, formulato da Gavazzi, di avviare un'analisi della struttura argomentativa impiegata nei preludi platonici, chiarendo la differenza specifica tra persuasione e costrizione nel comune genere del governo politico mediante legislazione che, per una immediata suggestione, oggi mi parrebbe dover iniziare da un preciso e puntuale riferimento alla composizione dell'anima individuale, nei suoi tre "aspetti": razionale, concupiscente e impulsivo, e procedere attraverso un serrato confronto con la serie degli ordinamenti: l'aristocratico, il timocratico, il democratico e il tirannico, considerati in successione nel progressivo allontanarsi dalla "pura giustizia" per cadere nella "pura ingiustizia", oggi è dato di riconoscere il suggerimento felice e fecondo di un intellettuale colto e illuminato ma anche e soprattutto la traccia di un'anima aperta all'amore del sapere e, tramite questo nonostante tutto, disposta naturalmente a dire sì all'Amore.

[i] Tratte da G. GAVAZZI, La motivazione delle leggi, "Il politico", XXXIX (1974), n. 2, pp. 173-193.

[ii] "La polemica un tempo, neppur molto remoto, così accesamente condotta tra positivismo e giusnaturalismo sembra oggi spenta. Si direbbe che gli avversari dopo aspri combattimenti si siano ritirati addirittura al di qua dei primitivi confini lasciando fra mezzo una terra di nessuno. (...) Qual è in buona sostanza il capo d'accusa che il giusnaturalismo addebitava, e può tuttora addebitare, al positivismo giuridico? Il fatto, a mio parere, di aver presentato una concezione del diritto in termini volontaristici, come prodotto cioè della volontà di uomini; uno, pochi, o molti, non importa: principe, sovrano, legislatore, popolo, comunque sempre uomini. E con ciò il volontarismo era ovviamente considerato la porta d'ingresso sempre spalancata all'irrazionalismo, all'arbitrio, al capriccio. Sit pro ratione voluntas era in sostanza l'accusa dei giusnaturalisti ai positivisti. (...) Ho l'impressione che il positivismo giuridico si sia difeso piuttosto male dall'accusa di volontarismo e di irrazionalismo e, in ogni caso, senza quell'impegno che il tema richiedeva. (...) La difesa si svolse su due linee diverse e indipendenti. La prima consistette nel dire, e nel tentar di provare, che il giusnaturalismo stesso non era poi così razionalistico come voleva far credere; o meglio che era razionalistico a parole, ma non a fatti. (...) La seconda linea fu più una difesa dall'accusa di irrazionalismo e consistette nell'ammettere in limine una certa possibilità di irrazionalità e di arbitrio nella creazione del diritto ma nel mostrare nel contempo come l'arbitrio non fosse né assoluto né ineliminabile. Non assoluto perché il diritto stesso aveva provveduto ad introdurre positivamente principi, meccanismi, istituti, vari per natura e per efficacia, intesi comunque tutti a costituire un freno e un limite all'arbitrio del legislatore. (...) Né d'altra parte, si precisò, l'arbitrio è destino ineluttabile del volontarismo: anzi è proprio di una concezione volontaristica del diritto ammettere la mutabilità di questo, e il mutamento non è necessariamente in peggio. Proprio l'elemento volontaristico consente quell'adattabilità e quella autocorreggibilità del sistema che il presupposto razionalistico, rigidamente e staticamente inteso, precluderebbe. (...) Prescindendo dai dettagli, sui quali vorrei sorvolare, è facile osservare come entrambe queste linee di difesa, pur avendo portato ad utili precisazioni ed approfondimenti, erano però inadeguate allo scopo: non la prima, che si riduce ad una mera ritorsione, formulabile nei seguenti termini: se non sono effettivamente razionalisti gli stessi giusnaturalisti, perché dovrebbero esserlo i positivisti giuridici? Ma neppure la seconda risulta del tutto appropriata. Infatti per quel che non dice ma chiaramente sottintende, essa oppone un semplice fin de non recevoir: in sostanza ha l'aria di dire che non è colpa né merito del positivismo giuridico se il diritto positivo è il prodotto della volontà degli uomini, così come non è colpa del positivismo giuridico se tale volontà possa essere di fatto capricciosa, interessata, malvagia. Si tratta di un fatto, deprecabile ed anche, se del caso curabile, ma non da parte del positivismo giuridico in quanto tale e comunque non con gli escamotages verbali propri del giusnaturalismo del tipo *lex iniusta non est lex*. (...) Sarebbe troppo pretendere che il positivismo giuridico sconfessi la sua tesi principale circa il primato della volontà nel diritto: ma è altrettanto vero che il positivismo giuridico non era lontano da qualche compromesso. Lo sta a dimostrare una teoria che il positivismo giuridico ha per parecchio tempo sottoscritto come propria: quella della completezza e, ancor più, quella della coerenza dell'ordinamento. (...) Ora, si badi bene, sia quello della completezza sia quello della coerenza sono ideali tipicamente razionalistici. Di un modesto razionalismo, certamente formale la coerenza; per dirla rudemente: 'il legislatore può comandare tutto quello che vuole, ma non deve contraddirsi'. Più invasiva ma altrettanto formale la completezza; anche qui, per dirla in sintesi: 'se il legislatore ha comandato certe cose, i suoi comandi valgono anche per le cose simili'. Su tale strada bisognava, e ancora si può, andare avanti per cercare di vedere un po' chiaro nel problema del 'diritto razionale' o come altro lo si voglia chiamare. (...) Nonostante tutto, il problema della razionalità o della ragionevolezza o della giustificabilità delle decisioni e delle scelte, sia di quelle che ciascuno fa per sé sia, a maggior ragione, di quelle che uno fa per gli altri (come le leggi) è problema che non si può umanamente eludere" (Op. cit., pp. 173-177 passim).

1 Non è chiaro a quale "premessa del genere" giacché nel passo immediatamente precedente si parla del poeta che siede sul tripode della Musa e svolge il suo discorso lasciando "scorrere ciò che affluisce" (Leg., 719 b-c).

2 Leg., 720 a. Quando non è diversamente indicato è utilizzata la traduzione italiana di F. ADORNO, (Dialoghi politici e lettere di Platone, a cura di F. Adorno, Torino, 1970).

3 Leg., 720 e.

4 Leg., 721 e.

5 Leg., 722 c.

6 Leg., 722 b.

7 Leg., 720 b.

8 Leg., 720 d.

9 Leg., 720 b.

10 Il raffronto con il tiranno e il despota ritorna sovente: per esempio Leg., 859 a.

11 Leg., 720 b-d.

12 Leg., 820 a; altrove (859 a): "come amorosa e assennata opera di un padre e di una madre".

13 Leg., 890 c.: "una forza persuasiva che renda gli uomini quanto più possibile docili".

14 Leg., 722 b.

15 Leg., 723 a.

16 Il passo va infatti completato con Leg., 857 c-e.

17 Leg., 721 b. (N.d.C.: trattasi di un termine legale che configura la privazione del possesso e dell'esercizio del diritto di cittadinanza).

18 Leg., 721 b-d.

19 Leg., 721 d; cfr anche 774 b-c.

20 Leg., 722 c.

21 Leg., 722 d.

22 Leg., 723 c-d.

23 Leg., 723 a.

24 Leg., 722 d.

25 Leg., 723 d-e.

26 Leg., 724 a.

27 Leg., 734 e.

28 Leg., 969 c.

29 Leg., 854 b.

30 Leg., 773 e ss.

31 N.d.C. Vengono citati di seguito gli studi di M. Vanhoutte (1954), G.R. Morrow (1953) e R.W. Hall (1963).

32 N.d.C. Viene ricordata la tradizione di Zaleuco, Caronda, Giovanni di Stobi, Diodoro Siculo, Cicerone e Seneca sui proemi delle leggi.

33 Il passaggio dal prelude al testo della legge è spesso sottolineato da Platone con frasi di questo tipo "a chi reverente si inchina e in conseguenza del prelude .." (Leg., 870 e), "chi si inchinerà a queste esortazioni .." (Leg., 880 a). Vanno poi ricordati i passi in cui si afferma che fare delle leggi (nel senso evidentemente di minacciare sanzioni) è "in un certo qual modo umiliante" (Leg., 853 b) perché "non dovremmo aspettarci .. che un cittadino rettamente educato si ammali di simile malattia" (cioè commetta ingiustizia) (853 d). Ma il passo fondamentale a mio parere è quello relativo alla persuasione da esercitare nei confronti degli atei e degli eretici (Leg., 890 b-d). Che cosa dovrà fare il legislatore, chiede l'Ateniese, "Ergersi in mezzo alla città dinanzi a tutti ... e se c'è qualcuno che non si mostra docile alla legge, minacciare morte all'uno; percosse e carcere all'altro, atimia a questo, miserie ed esilio a quello, o non anche imprimere ai propri discorsi, mentre dà a questi uomini le leggi, una forza persuasiva che renda gli uomini quanto più possibile docili"? Al che Clinia di rincalzo: "Oh no! Forestiero, anzi, se in simili questioni si dà il caso di poter usare, anche in piccola parte, la persuasione, un legislatore appena degno di questo nome, non deve assolutamente risparmiarsi in tal senso, ma come suol dirsi, metterci tutto il suo fiato per venire con la sua parola al soccorso dell'antica tradizione". N.d.C. Il testo platonico continua: "...che cioè gli dei esistono .. che sono naturali tanto quanto lo è la natura medesima, se, come mi sembra che tu sostenga e come io credo con te, secondo un giusto ragionamento, la legge e la natura sono effetto di intelligenza". In realtà per Platone esisteva una relazione logica (κατά λόγον ὀρθόν, 890 d) e metafisica (εἶπερ νοῦ γέ ἐστιν γεννήματα, 890 d) fra l'esistenza della legge e l'esistenza di Dio.

34 Phaedr., 271 d.

35 Il celebre passo che si suole citare a proposito della "nobile" o "magnifica" menzogna è quello che racconta la nascita della Madre Terra (Resp., 414 b-c); ma la teorizzazione della menzogna e della liceità del suo uso è in Resp., 382 b-c-d, in cui si precisa che il diritto "di ingannare i cittadini o i nemici, quando lo esiga l'interesse dello Stato spetta soltanto a chi ha il governo della città" e "deve restare ignoto ai profani". È interessante notare come per legittimare l'uso della menzogna Platone equipari la menzogna a un farmaco "utile come una medicina per stornare" nemici ed amici "quando per furore o per qualche follia stiano per fare del male".

36 Leg., 933. N.d.C. Viene citato C.A. Viano (1965).

37 Leg., 671 b-c.

38 Phaedr., 259 e.

39 Oltre i passi della Resp. Già citati cfr. Leg., 663 d: "un legislatore che abbia un minimo di capacità, sia pur non stando le cose come il presente ragionamento ci ha provato che siano, se si è permesso di ingannare i giovani nell'interesse del bene, in questa, più che in ogni altra occasione, la sia menzogna non sarebbe stata menzogna utile, la più efficace affinché tutti, non forzatamente ma volontariamente, compissero tutto ciò che è giusto?".

40 Che cosa significhi precisamente "governo" (dei re filosofi) mi pare un problema sostanzialmente sfuggito alla pur ricca letteratura sul pensiero politico di Platone. Probabilmente ciò si spiega con l'esitazione di applicare categorie concettuali moderne ad esperienze, o a progetti di esperienze come nel caso della Repubblica, a queste affatto estranee. Resta comunque il problema teorico: e al riguardo ritengo che almeno due ipotesi di interpretazione abbiano diritto d'essere prese in considerazione. Secondo una prima si potrebbe considerare il "governo" nel senso di Platone come appartenente all'area dei significati attualmente coperta dal termine "amministrazione"; secondo un'altra ipotesi, che non sembra però escludere in linea di principio la prima, si potrebbe vedere nel governo dei filosofi una forma di decisionismo ante litteram nel senso di Schmitt.

41 Resp. 473 d.

42 Polit. 295 b.

43 Polit. 294 a.

44 Leg., 875 c-d.

45 Mi riferisco ai passi, giustamente celebri di Polit., 294 e ss.; che si aprono con l'affermazione: "la legge non potrebbe mai prescrivere e con esattezza per tutti, ciò che è il meglio e il più giusto, aggiungendovi anche ciò che è più conveniente: ché le disuguaglianze che ci sono fra uomo e uomo, fra azione e azione, e la infinita inquieta variabilità, diciamo così, dei casi umani non consentono che alcuna arte possa definire nulla di assoluto che valga per tutti i casi e per tutti i tempi" (Polit., 294 b).

46 La giustificazione prende le mosse dalla domanda del Forestiero: "E perché allora si debbono prescrivere le leggi, se la legge non è la cosa più giusta? Bisognerebbe trovarne la ragione" (Polit., 294 c) e si sviluppa con l'analogia dei maestri di

ginnastica i quali non prescrivono ciò che conviene a ciascun corpo ma "quanto è utile ai corpi in senso generale, nella maggioranza dei casi e per i più".

47 E ciò giustifica un eventuale mutamento delle leggi: "E a chi ha prescritto mediante leggi, scritte o non scritte, il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto, il buono e il cattivo, ad uso delle umane graggi ... e quello stesso primo legislatore, che le scrivesse con scienza, ritorni o qualche altro simile a lui gli succeda, non potrà esser lecito sostituire queste leggi con altre diverse?" (Polit., 295 e), Cfr. Leg., 769 d.

48 Leg., 875 c-d. Si veda Leg., 853 c-d: "Ma poiché non ci troviamo più nella condizione degli antichi legislatori, che come oggi si narra legiferavano per gli eroi, figli degli dei – essi medesimi figli di dei emanavano leggi per altri della stessa stirpe – ma uomini siamo ora che istituamo leggi per semenze di uomini". Cfr. anche Leg., 645 b.

49 Leg., 713 c.

50 Leg., 715 c-d

51 N.d.C. Vengono citati A. Verdross-Drossberg (1948), H. Goergemanns (1950), J. Lucioni (1958), M. Vanhutte (1954), E. Wolf (1970), G. Vlachos (1964), K. Popper (1973), G. Muller 81951), M. Michelakis (1953), G. Cambiano (1971), L. Robin (1968), L. Gernet (1956), G.R. Morrow (1960).

52 Resp., 421 c; L. eg., 743 c; 963 a.

53 Resp., 473 c-d, 443 b; Leg., 692 b-c, 645 b; Ep. VII, 341-342. Confermano ulteriormente il punto l'analogia del legislatore col "vero medico" (Leg., 720 d, 857 c-d) nonché le doti che secondo Platone debbono possedere i "difensori delle leggi" (i membri del consiglio Notturmo): "tutti coloro che dovranno essere difensori delle leggi, nel senso più pieno della parola, debbono conoscere a fondo la verità su queste cose, essere capaci di darne una logica dimostrazione ed agire di conseguenza, sapendo giudicare quel che sia bello oppure no secondo natura" (Leg., 966 b). L'unico passo (Leg., 853 c-d) in cui il legislatore sembra scendere dal piedestallo della filosofia ("uomini siamo ora che istituamo leggi per semenze di uomini") può essere agevolmente interpretato come un artificio letterario.

54 Leg., 724 b.

55 N.d.C. Viene citato G.R. Morrow (1960).

56 Leg., 880 d-e: "com'è noto le leggi sono nate alcune per i cittadini onesti, e per insegnare loro a vivere socialmente in amoroso reciproco rapporto, altre per coloro che si sottraggono ad ogni educazione, a causa di una qual certa loro durezza di natura che nulla riesce a intenerire, perché non si lascino andare a qualsivoglia malvagità; ... ed è per simile gente che il legislatore è costretto a formulare le leggi di cui pur desidererebbe non ci fosse bisogno".

57 N.d.C. Vengono citati J. Gould (1955), R.D. Dodds (1958), R.W. Hall (1963), G.R.Morrow (1960).

58 Resp., 532 c – 533 a (N.d.C: Si tratta del racconto del mito della caverna: "Ma non è forse questo quello che tu chiami procedimento dialettico? Sicuro. E la liberazione dai ceppi ed il rivolgersi dalle ombre alle statuette ed alla luce e l'ascesa verso il sole dalla sotterranea caverna ... ebbene tutto questo lavoro, che si raggiunge con le varie scienze specifiche che abbiamo passato in rassegna, ha proprio questa virtù di elevare la parte più nobile dell'anima alla visione di ciò che di più eccellente v'è in ognuno degli enti"); Ep. VII, 341-342 (N.d.C. Si tratta dell'argomentazione con la quale Platone stigmatizza il fissare nello scritto ciò che conta sapere: "Da tutto questo, dunque, non possiamo trarre, in una parola, che la seguente conclusione: qualora si veda lo scritto di qualcuno, sia lo scritto di un legislatore sulle leggi o di altri su qualsivoglia argomento, tali cose non eran per l'autore le più serie, se davvero egli stesso è un uomo serio, ché le cose veramente serie restano deposte nella zona più bella ch'egli possiede. Ma se realmente costui, prendendo sul serio tali cose, le ha messe per iscritto, 'allora senza dubbio', non gli dei ma i mortali 'gli tolsero il senno'". Non bisogna dimenticare, infatti che per Platone, "solo dopo aver con fatica strofinato ciascuno di questi aspetti, nomi e definizioni, vista ed altre sensazioni, discussi in benevole discussioni, senza astio e senza invidie, che si servano di domande e di risposte, solo allora sull'oggetto studiato splende la luce della saggezza (φρόνησις) e dell'intelligenza (νοῦς), per chi, entro i limiti delle umane possibilità, vi si sia totalmente impegnato".

59 Leg., 744 a.

[iii] Op. cit., p. 178.

[iv] Trad. it., Torino 1958, pp 115-116.