

**ATENE A PROCESSO.  
L'USO POLITICO DELLA STORIA NEL *GORGIA* E NEL *MENESSENO* DI PLATONE  
(LA PRIMA COME «TRAGEDIA», LA SECONDA COME «FARSA»)\***

VALERIO MORI\*\*

*Abstract:* In Plato's political philosophy, usually accused of utopian tendency, the most careful reflection is placed on Athenian politics of the fourth century. Examples are the *Gorgias* and the *Menexenus*, which represent, in theatrical form, as typically happened in Athens, political premises and historical effects of imperialism. In these dialogues Plato presents the theses of the supporters of the war against Sparta and implements a form of confutation that is not intra-logical, but counterfactual, through a complex «game» of textual references to the tragedy, especially Euripidean (the *Gorgias*) and the Attic comedy (the *Menexenus*). In this sense, the anachronisms that are encountered in the two works are perfectly understood.

*Keywords:* Peloponnesian War – Athenian Constitution – Greek Tragedy and Comedy – Political Philosophy and History.

**1. Considerazioni introduttive e metodologiche**

È noto – e non occorre insistervi – che esiste un *topos* storiografico che vede in Platone il fautore di una visione politica che oggi definiremmo «normativistica»<sup>1</sup>; e in Aristotele il fondatore di un paradigma orientato alla considerazione della realtà per

---

\* Il presente saggio è una rielaborazione della relazione da me tenuta in occasione del Convegno-Seminario di Studi su «Normativismo e realismo politico. Una interazione problematica», Università degli studi di Cagliari, Dipartimento di Scienze politiche e sociali, 4 giugno 2019. Dove non diversamente indicato, le traduzioni sono mie.

\*\* Vario Mori, Assegnista di ricerca in Filosofia politica SPS/01, «Sapienza» Università di Roma. Email: valerio.mori@uniroma1.it

<sup>1</sup> Fra i primi ad accusare di inaderenza alla realtà dell'insegnamento politico platonico, a causa del suo carattere «astratto», è Isocrate (1991). Cfr. specialmente Id., *Contro i sofisti*, 2-8; *Elena*, 1-7. Va detto che le critiche non erano affatto, per così dire, disinteressate. L'Accademia era infatti un centro di formazione per futuri legislatori e future personalità politiche, il medesimo disegno che Isocrate perseguiva nello stesso momento e nella stessa città di Atene: per una acuta analisi dei rapporti competitivi fra l'Accademia platonica e la scuola di retorica di Isocrate, cfr. E. Berti, 2010, 212 ss.

come essa «si presenta»<sup>2</sup>. Talune «vette utopistiche» della *Repubblica*, per così definirle, in raffronto alla politica del tempo, che Aristotele non trascura di menzionare e criticare, parrebbero giustificare tale tradizione: Aristotele ne concluderà che, se pure la comunanza di beni della classe di governo – e non prescritta a tutta la *polis*, in vero –; l’eguaglianza sostanziale di uomini e donne rispetto agli incarichi di governo; l’abolizione dell’istituto familiare; la rigida organizzazione cetuale nonché gli stratagemmi escogitati per favorire ad alcuni l’accesso alle cariche fosse possibile, sarebbe non di meno indesiderabile<sup>3</sup>. Così nasce la vicenda del Platone utopista, che vanta non pochi sostenitori anche nel Novecento, specie nel momento post-bellico: Arendt, ad esempio, descrive Platone «in fuga dal politico» (principalmente nella sua lettura dell’allegoria della caverna, particolarmente centrata sull’istanza di sottomettere la tumultuosa *res politica* alla potenza del normativo) con un riflesso elitistico e in questo senso impolitico<sup>4</sup>.

Ora, uno degli ultimi volumi di Mario Vegetti<sup>5</sup> è dedicato alla ricognizione delle interpretazioni del Platone politico da Aristotele al Novecento: interpretazioni le più variegata, che non possiamo qui riassumere, che di volta in volta hanno visto nell’autore della *Repubblica* l’iniziatore della tradizione totalitaria – celebre, quanto precaria sotto il profilo esegetico, la posizione popperiana così come quella di Russell<sup>6</sup> –; un sostenitore *ante litteram* dell’economia pianificata incline a svalutare la proprietà privata (trascurando di rimarcare che il «comunismo» riguarda solamente le classi dirigenti dello Stato e non la sua interezza); il fautore – per contro – di una politica di tenore umanistico, avente come suo fulcro la coltivazione delle virtù psichiche come argine (*ex post*: anti-totalitario) alle degenerazioni del potere: questa in estrema sintesi la lettura di sapore

---

<sup>2</sup> Il *topos* che assume il «Platone teoretico» contrapposto all’«Aristotele pratico», che a tutt’oggi raccoglie non poche adesioni, è stato più volte e fondatamente messo in questione, se non nella sua totalità, sicuramente nella sua portata – al punto che appare oggi sostanzialmente un *cliché* –; cfr. R. Bodéüs, 2002, 25.

<sup>3</sup> Cfr. Aristotele, 1984, vol. IX, *Politica*, II, 1261a 3-4, ove si discutono temi fondamentali quali la «comunanza dei figli, delle mogli e dei beni materiali dei cittadini fra loro come è nella *Repubblica* di Platone». Il prosieguo del libro II, fino a 1264b, sarà dedicato alla critica degli istituti fondamentali della *Repubblica*; successivamente si passa discutere delle *Leggi* (non senza notevolissime omissioni) sino a 1266b. Non è questa la sede per porre in luce alcuni elementi essenziali, afferenti al differente concetto di «natura» che maestro e allievo assumono, elemento in vero determinante per poterne affisare il pensiero politico: entrambi, infatti, affermano che la corretta posizione del problema politico è quella che si dà *katà physin* («secondo natura»).

<sup>4</sup> H. Arendt, 2015; V. Mori, 2017.

<sup>5</sup> Cfr. M. Vegetti, 2009.

<sup>6</sup> Cfr. naturalmente K. Popper, 1945, nonché l’alleluiatica recensione che gli tributa G. Ryle, 1947, dove si trovano asserzioni come la seguente: «Berchtesgaden and the Kremlin fulfill the promise of the *Republic* and the *Laws*», 172; cfr. Anche B. Russell (1950, 17): «Liberals never noticed his reactionary tendencies until his [*scil.* Plato’s] disciples Lenin and Hitler had supplied them with practical exegesis». Segue l’illustrazione degli inemendabili «Totalitarian tracts» che contraddistinguerebbero la *Repubblica* così come le *Leggi*. Si può rintracciare, se non il capostipite, un autorevolissimo anticipatore di questa tendenza post-bellica nel rivolgersi a Platone in J.S. Mill, 1867, 337: «In his second imaginary commonwealth – that of the *Leges* – [...] a rigid and immutable orthodoxy of Plato’s own making, any disloyalty to which, or any dream of trying it by the *Elenchus*, is repressed with Torquemada-like severity».

liberal-conservatore che produce Wilamowitz; e analogamente – ma più attenta al versante liberal-democratico – quella di Jaeger, in *Paideia*<sup>7</sup>.

Va poi detto che nel novero di quei dialoghi che hanno oggetto manifestamente politico, la *Repubblica*, il *Politico* – che Aristotele, curiosamente, non menziona – e le *Leggi* si costatano fluttuazioni delle quali spesso Platone si mostra consapevole: *kallipolis* e Magnesia sono città fra loro notevolmente differenti, così come differente è l'individuazione del criterio di legittimità nelle rispettive «costituzioni»; e mentre il termine *politeia* nella *Repubblica* indica sostanzialmente la disposizione spirituale del «macro-anthropos» (la *polis* nel suo complesso) come del singolo individuo, nelle *Leggi* troviamo una articolata serie di norme di rango – diremmo oggi – *costituzionale* e che parrebbero anche distinguere ambiti specifici del diritto.

Si suole poi affermare che il pensiero politico di Platone si può comprendere solamente alla luce della sua impostazione teoretica. Se *Kallipolis* è la città retta dalle idee, la messa in crisi dell'istituto della *methexis* – soprattutto nel *Parmenide*<sup>8</sup> – induce a ripensare drasticamente, alla luce della teoria dei «generi sommi» che compare nel *Sofista* e in qualche modo anche alla questione degli *agrapha dogmata*, delle dottrine non scritte su cui molto si è esercitata la scuola di Milano-Tubinga, l'intera questione del politico. Certamente: l'individuazione di una ontologia strutturata su un piano metafisicamente uni-dimensionale – appunto quella dei generi sommi – potrebbe costituire una limitazione del carattere dualistico (utopia di «evasione» secondo Gramsci; progettuale presso altri lettori, come Kant, che assegna alle idee valore teleologico, ma non – *stricte* – causale) che indubbiamente è stato riconosciuto nel pensiero di Platone; e che certamente trova riscontro in numerosi passi della *Repubblica*.

Una così frettolosa esposizione dei principali nodi problematici (e non certo gli unici) non può certamente rendere conto dello *status quaestionis*; semplicemente preme mettere in luce come in almeno due dialoghi di Platone (la cui collocazione nel *corpus* non è certamente da individuarsi a ridosso delle *Leggi* – il dialogo nella considerazione comune più di tutti accantonerebbe l'«utopia») sia possibile rintracciare una analisi di tenore effettivamente «politico» sui concreti avvenimenti storici che hanno interessato le due generazioni di Ateniesi precedenti a quella di Platone, che si presentano nella forma espressiva – tipicamente politica nell'Atene classica – della rappresentazione teatrale e di qui muovendo, cercare di pervenire ad alcune sia pur provvisorie conclusioni. I dialoghi in questione sono il *Gorgia* e il *Menesseno*. Essi rappresentano – nel senso precipuo di «mettere in scena» – l'uno la premessa e l'altro la conseguenza della *catastrofe* di Atene nella Guerra del Peloponneso. Scritti ovviamente entrambi *dopo* la Guerra, sono ambientati l'uno (il *Gorgia*) in piena guerra e con notevoli difficoltà di datazione, mentre il

---

<sup>7</sup> Di qui si dipana un «filone» di filosofia politica, soprattutto degli anni Venti-Cinquanta del Novecento, di ispirazione anti-totalitaria, cui possiamo ascrivere pensatori come Julien Benda, Simone Weil, Alfred Norton Whitehead, Jan Patočka, e con posizioni eminenti naturalmente Leo Strauss ed Eric Voegelin, solo per menzionare le figure più distinte.

<sup>8</sup> Cfr. G. Sasso, 1991; F. Fronterotta, 2001.

*Menesseno* dopo; e per alludere ad un famoso aforisma di Marx, la premessa è rappresentata in forma di «tragedia», mentre le conseguenze in forma di «farsa»<sup>9</sup>, o per meglio aderire al canone del teatro classico ateniese, di commedia.

Per guadagnare questo risultato, Platone si vale dello strumento socratico *par excellence*, l'*elenchos*, apprezzandone due distinte applicazioni: una intra-sistemica e l'altra extra-sistemica<sup>10</sup>. L'*elenchos* inteso in senso intra-sistemico consiste nella ricerca della contraddizione quale elemento invalidante un'argomentazione rigorosamente entro il perimetro logico determinato da premesse e conclusioni dell'argomentazione medesima, se pure non ancora con il sillogismo – elemento che sarà assunto e formalizzato nell'*analitica* di Aristotele –; l'*elenchos* inteso in senso extra-sistemico consiste invece nel confutare affermazioni (poste come premesse di un ragionamento pratico) rispetto alle conclusioni *fattuali* (conseguenze sul piano appunto effettuale, storico) che da esse si assume siano discese, non senza posizioni di natura endossale – il che sarà trasposto, con notevoli differenze, in quella che sarà la *topica* di Aristotele<sup>11</sup>. Nelle *Confutazioni sofistiche* incontriamo la seguente definizione di «confutazione»: «sillogismo che conclude con la contraddizione»<sup>12</sup>; Ma Aristotele non risente più dell'impianto essenzialmente morale che caratterizza la confutazione socratica nel suo complesso, la quale non consiste affatto nella sola sequela sillogistica di premesse e conclusioni, ma impone la considerazione della congruenza fra assunti morali, azioni ed esiti fattuali di queste.

Le ragioni morali dell'agire svolgono un ruolo determinante nell'intreccio che si tenterà di seguire: emerge quindi, come si mostrerà, un uso dell'argomentazione pratica che implica la presenza e la «collaborazione» di due o più parti che, proponendo e opponendo ragioni, riconoscano il comune ambito della controversia come orizzonte di ricerca non solo della verità, ma delle possibilità sociali e comunemente normative. La mancanza della *altera pars*, che nega il suo assenso al contraddittorio – come si vedrà – impedendo la possibilità intersoggettiva, fa sì che l'argomentazione non possa avere altro sbocco rispetto al mero e formale circuito intra-logico.

Non solo: il combinato disposto, per così dire, della lettura del *Gorgia* e del *Menesseno* svolta in quest'ottica avrà come risultato un autentico processo intentato contro l'imperialismo ateniese (*infra*); un processo «in contumacia» (ad un certo punto del *Gorgia*) per quanto concerne il personaggio di Callicle, il quale, contravvenendo all'obbligo di non sottrarsi alle domande della *altera pars*, istituto tipico del processo

---

<sup>9</sup> K. Marx, 1977, 43.

<sup>10</sup> Uso qui i termini intra-sistemico ed extra-sistemico, anziché intra-logico ed extra-logico, che a tutta prima parrebbero da preferirsi, poiché *logos* è «discorso collegante» F. Cavalla, 2011, 51, *in ogni caso* (aspetto che accomuna entrambe le fattispecie elenchiche qui in discussione) mente ciò che intendo rimarcare è appunto il connotato fattuale ed anche esistenziale, esperienziale (e non unicamente logico) che pertiene all'*elenchos* nella sua declinazione extra-sistemica P. Moro, 2014, 167 ss.

<sup>11</sup> G. Zanetti, 1993, 83 ss.

<sup>12</sup> Cfr. Aristotele, 1984, vol. II, *Confutazioni sofistiche*, I, 165 A 2-3; e cfr. anche *Analitici* primi, 1984, vol. I, II, 20, 66 B 10 ss.

attico, come fra gli altri attesta lo stesso Platone (si veda, in generale, l'*Apologia di Socrate*, e con particolare riguardo alla dinamica processuale, il *Critone*, 51 B-C)<sup>13</sup>, smette di rispondere alle domande e quindi disattiva il contesto intersoggettivo del contraddittorio; ma è un processo che ha il principale imputato ben presente: Atene e la sua politica imperialistica, che nulla può opporre all'apparato probatorio che il Socrate platonico esibisce a sostegno della sua richiesta di condanna.

Si rende a questo punto necessaria un'osservazione metodologica. Si sono affermati differenti criteri – sostanzialmente tre – per datare in senso assoluto i dialoghi di Platone e per cercare di collocare ciascuno in una posizione all'interno del *corpus*. Il primo criterio afferrisce alla così detta «storia delle idee», e intenderebbe datare ciascun dialogo in ragione della (presunta) maturazione teorica che vi si riscontra, assumendo quindi le *Leggi* (con certezza ultimo scritto di Platone) come parametro in termini di prossimità o distanza degli elementi teorici fra loro. Tale criterio, tipico della storiografia filosofica idealistica, presuppone al suo fondo la presenza di un pensiero sistematico il cui sviluppo si possa documentare per tappe (più o meno dialettiche): ma Platone non è un pensatore sistematico, per stessa sua ammissione (nel *Fedro*); e del resto il «sistema» è difficilmente rintracciabile persino in Aristotele – giuste le riflessioni ben note di Jaeger (1992)<sup>14</sup> – e in generale nella filosofia greca classica.

In secondo luogo c'è da considerare il criterio e inter-testuale (e intra-testuale): le menzioni di fatti e personaggi storici di cui conosciamo la data e di cui sappiamo qualcosa di certo ci permettono di stendere una tavola cronologica; sebbene quest'ultimo rappresenti un criterio maggiormente affidabile del precedente, tutt'al più può permetterci di accertare un termine *post quem*, ma non può dirci *quanto* tempo dopo<sup>15</sup>.

In terzo luogo: le applicazioni dell'informatica alle materie umanistiche hanno rafforzato le possibilità legate al criterio così detto stilometrico, ossia l'individuazione di particolarità stilistiche e la rilevazione sistematica della loro frequenza, rivolgendosi dunque più al Platone «scrittore» che al Platone «pensatore»; il che ci conduce a dover considerare la questione del programmatico silenzio sulle dottrine interne alla scuola, secondo le osservazioni prodotte dagli studiosi della scuola di Tubinga-Milano<sup>16</sup>; nonché – dal punto di vista di Leo Strauss – la questione del Platone «scrittore reticente», il quale trova nel dialogo la forma espressiva maggiormente adatta ad interpretare la dialettica zetetica di ispirazione socratica, e dunque non certo un autore di trattati, ma l'autore di testi volutamente autocensori, su alcuni aspetti determinanti<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> Su questo rimando, ancora, alle perspicue pagine di P. Moro, 2014, 172-173.

<sup>14</sup> Cfr. la suggestiva espressione leibniziana: «Se qualcuno riuscisse a ridurre a sistema Platone, renderebbe un gran servizio al genere umano», G.W. Leibniz, 1887, 637.

<sup>15</sup> Ad esempio: il *Teeteto* menziona la battaglia fra Ateniesi e Tebani del 369 a.C., e quindi possiamo stabilire che il dialogo sia stato scritto *dopo*: ma non più di questo.

<sup>16</sup> Cfr. Platone, *Fedro*, 236 D-E; Id., *Lettera VII*, 341 C-D. Cfr. G. Reale, 1998; 2010; G. Reale e Richard, 2008; M.D. Richard, 2008; G. Girgenti, 1998; H. Krämer (1982). Cfr., *contra*, M. Isnardi Parente, 1998.

<sup>17</sup> Cfr. C. Altini, 2006, IX; L. Strauss, 2010, 104-116; 2016; L. Strauss e J. Cropsey, 1993, 106 ss.; C. Angelino (a cura di), 1993.

Ora, gli studiosi sono generalmente concordi – sebbene non unanimi – una volta incrociati i tre criteri, nel circoscrivere tre fasi della produzione di Platone: una fase giovanile – i dialoghi così detti «socratici» – nei quali la figura di Socrate è del tutto centrale: quei dialoghi sono anche detti «aporetici» poiché, pur non pervenendo alla definizione del contenuto di realtà (idea) attorno al quale si era costituito lo scambio dialettico, comunque confutano le posizioni del deuteragonista; una fase matura, nella quale la presenza del personaggio Socrate ha attinenze più o meno immediate col Socrate «storico», che del resto non conosciamo solo grazie a Platone, ma anche a Senofonte – e in cui al tenore confutatorio segue una fase per così dire «costruttiva»: si pensi alla *Repubblica* –; e una fase tarda alla quale vanno ascritti (oltre ovviamente alle già citate *Leggi*) i grandi dialoghi dialettici come il *Sofista*, il *Timeo*, il *Filebo*, nei quali o il personaggio di Socrate è direttamente sostituito, oppure rappresenta una figura sostanzialmente «altra» dal Socrate storico.

Il *Gorgia* e il *Menesseno* appartengono con ogni verosimiglianza alla fine della fase giovanile o agli esordi di quella matura: Socrate è il personaggio in senso assoluto principale nell'uno come nell'altro, anche nel *Menesseno*, dove l'andamento dialogico è interrotto dal discorso di Aspasia, è in ogni caso Socrate a narrarlo; centrale è il tema della ricerca sulla virtù, tema dominante dei dialoghi precedenti o più o meno contemporanei alla *Repubblica*, che mette il *Menesseno* – oggi ritenuto autentico – in diretta corrispondenza con il *Gorgia*, con il *Menone*, col *Protagora*; tutti dialoghi da ascrivere alla fine della prima fase o agli inizi della seconda. Questo primo momento viene in genere collocato fra il 399 a.C. e il 385 a.C. circa, essendo la prima la data dell'esecuzione di Socrate ed essendo la seconda la data del primo viaggio in Sicilia<sup>18</sup>.

## 2. *Gorgia ad Atene*

«In quell'anno [*scil.* 427 a.C.] in Sicilia i Leontini, che erano [...] consanguinei degli Ateniesi si trovarono ad essere attaccati dai Siracusani. [...] Inviarono ambasciatori ad Atene, chiedendo all'Assemblea di soccorrerli al più presto e di salvare dai pericoli la loro città. Capogruppo dell'ambasceria era il retore Gorgia, che per talento oratorio superava tutti contemporanei. [...] Egli dunque, giunto in Atene, si presentò all'Assemblea popolare: *parlò agli Ateniesi dell'alleanza* [...]. Alla fine egli persuase gli Ateniesi ad allearsi con i Leontini» (Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, XII, 53, corsivi miei).

Lo stringato racconto di Diodoro riporta la visita di Gorgia ad Atene, attribuendogli un preciso mandato politico da svolgere; Tucidide (III, 86), senza menzionare Gorgia, conferma che i Leontini avevano inviato una delegazione ad Atene, con l'intento di convincere gli Ateniesi ad entrare in guerra contro Siracusa. La collocazione della venuta dei Leontini in Atene di Diodoro, il 427, concorda con la scansione tucididea: il libro III

---

<sup>18</sup> C. Kahn, 1996, 42-48.



copre il periodo dal 428 al 425 (Musti, 2006, 401). Il 427 – secondo la periodizzazione tradizionale – è nella prima fase della Guerra del Peloponneso, fase interrotta dalla pace di Nicia (421); la seconda fase va dal 413 – rottura della Pace di Nicia – fino all’epilogo del 404, con la caduta di Atene e Lisandro che comanda l’abbattimento delle «lunghe mura» nonché la torsione in senso oligarchico della costituzione ateniese. L’indicazione del 427 parrebbe in parte confermata dal *Gorgia* stesso. Sappiamo infatti che Pericle muore nell’estate del 429; Callicle – personaggio su cui torneremo – dice a Socrate: «Ma come? Non hai mai sentito [...] Pericle, che è *morto da poco* e quindi l’avrai senz’altro ascoltato anche tu?» (Platone, *Gorgia*, 503 B-C, corsivo mio).

Quanto a Diodoro: l’utilizzo di fonti differenti, al fine di ricostruire sinotticamente un quadro storico ampio è una tendenza accertata; in particolare – nella sua prospettiva tematicamente universalistica – Diodoro pone l’interprete di fronte alla «problematicità della individuazione delle sue fonti» (Pavan, 1987, 21). Si può ragionevolmente supporre che la fonte di Diodoro qui non sia Platone, infatti: nel *Gorgia* non si dice in alcun modo che il retore avrebbe «parlato all’Assemblea» e neppure ci riferisce di un mandato politico da svolgere – piuttosto: ritrae Gorgia impegnato in estenuanti quanto remunerative esibizioni *private*: esercita la retorica, offrendo a un uditorio di possibili compratori un saggio delle sue abilità. Le altre menzioni della visita di Gorgia in Atene, che incontriamo nel *Menone*, non aggiungono nulla di rilevante, se non una ulteriore conferma della vastissima approvazione che il retore siciliano incontrava nelle sue *performances*<sup>19</sup>.

Anzitutto: la collocazione cronologica delle scene narrate nel *Gorgia* crea diversi problemi intra-testuali ed intertestuali. Infatti, rispetto alla data che parrebbe più ovvia, il 427, appunto, si costatano due clamorosi anacronismi, la cui evidenza non poteva certo sfuggire ai contemporanei di Platone: *a*) viene citato Archelao tiranno e la sua violenta presa del potere<sup>20</sup> – che però avviene nel 413; *b*) soprattutto: Socrate ricorda i suoi scarsi successi come presidente di turno dell’Assemblea, che sappiamo risalire al 405<sup>21</sup>; il che ci porterebbe a dover collocare l’ambientazione del *Gorgia* al 404 (*et pour cause*: il 404 è infatti la fine della Guerra del Peloponneso). Queste, che sembrerebbero a tutta prima mere difformità, sono talmente esorbitanti da non potersi derubricare a semplici sviste; esse sono in realtà – nell’opinione di chi scrive, del resto lo stesso avviene nel *Menesseno* – *escamotages* narrativi: finalizzati ad includere in una sola e condensata riflessione una parabola di eventi politici che riguarda praticamente tutto il conflitto (431-404), assumendo in una unica tessitura i momenti più salienti della Guerra del Peloponneso dal

<sup>19</sup> Cfr. Platone, *Menone*, 71 C: «Come? Non ascoltasti forse Gorgia quando si trovava qui [*scil. ad Atene*]?»; *ivi*, 95 C.

<sup>20</sup> Platone, *Gorgia*, 470 D; cfr., fra gli altri, D. Lotze, 1998, 80.

<sup>21</sup> Platone, *Gorgia*, 473 E-474 A. La datazione del 405 è desumibile dal passo dell’*Apologia* in cui Socrate si professa estraneo alla paura di morire, non solo a parole, ma con azioni determinate. Infatti, Socrate rammenta che in una sola circostanza egli esercitò funzioni politiche, in occasione del processo agli strateghi delle Arginuse, quando egli – solo – propose per l’innocenza degli accusati; cfr. *Apologia di Socrate*, 32 A-D. Cfr. Senofonte, *Elleniche*, I, 7, 13; e di recente C. Bearzot, 2017.

punto di vista di Atene. In questo arco di tempo il 427 (la visita di Gorgia) ha una notevole importanza: indica infatti la *prima* spedizione in Sicilia (ossia l'estensione del conflitto oltre il bacino immediatamente ellenico); mentre il 404 è – appunto – la sconfitta di Atene: data la cui importanza è di per sé manifesta. In mezzo c'è la *seconda* spedizione in Sicilia, quella che avviene dal 415 al 413 e che fu una autentica catastrofe: vi sono allusioni a questi eventi nel *Menesseno*, di ciò si dirà.

Senza indugiare oltre: il *Gorgia* è un dialogo sulla *guerra*; due elementi autorizzano questa conclusione. Il primo è l'*incipit* – «Πολέμου καὶ μάχης»<sup>22</sup> –: la prima parola è dunque «guerra»; in secondo luogo va considerato che la difficoltà di definire quale fosse l'oggetto specifico del *Gorgia* era già avvertita sin dall'antichità. I commentatori solevano attribuire un «sottotitolo» a ciascuno dei Dialoghi di Platone, e nel caso del *Gorgia* non si ha tra di essi accordo<sup>23</sup>. Il *Gorgia* è certamente anche un dialogo sulla retorica: ma il tema retorico non è assunto con finalità per così dire classificatorie o definitorie, strettamente connesse al problema del «vero» in raffronto al falso come oggetto specifico: bensì è svolto nei suoi addentellati politici avendo come unico, effettivo banco di prova confutatorio non i deuteragonisti, che a turno tentano di mettere in difficoltà Socrate, ma l'intera storia ateniese del periodo della Guerra del Peloponneso, come in sede conclusiva proverò a mostrare<sup>24</sup>.

Per tagliar corto: il *Gorgia* istituisce insieme al *Menesseno* un intreccio narrativo – precisamente: *teatrale* – orientato alla riflessione politica sulla storia ateniese, nel quale si ha il capovolgimento speculare di premesse e conclusioni: le premesse sono gli elementi tipici della politica di potenza ateniese, messi alla prova nel *Gorgia*; le conclusioni sono rappresentate dagli evidenti capovolgimenti di fatti storici, del tutto noti, che si manifestano nel *Menesseno*, ove ciò che veniva messo alla prova nel *Gorgia*, è lì messo in ridicolo. Non deve sfuggire che Aristotele, nella *Retorica*, attribuisce proprio a Gorgia una simile attitudine: «Diceva Gorgia che si deve “disarmare la serietà dell'avversario col riso, e il riso con la serietà”. E diceva bene»<sup>25</sup>.

Il capovolgimento è un tratto essenziale del teatro greco: il capovolgimento della realtà nella rappresentazione comica suscita il riso, il capovolgimento dei destini dei protagonisti della tragedia attica suscita la pietà e la paura – di nuovo: secondo

---

<sup>22</sup> Platone, *Gorgia*, 447 A. Cfr. E. Voegelin, 1949. K. Hildebrandt (1947, 159): «Il tema segreto del *Gorgia* non riguarda il modo in cui dobbiamo vivere, ma il modo in cui dobbiamo dominare».

<sup>23</sup> Il *Gorgia*, per solito, veniva sottotitolato «Sulla retorica», tuttavia Olimpiodoro (1936, § 4) denunciava l'insufficienza di quella soluzione. cfr. § 4. Cfr. G. Reale (in Platone, 1998, 13-14).

<sup>24</sup> Altra singolarità che riguarda il *Gorgia*: nella prima fase della produzione platonica, il titolo del dialogo indica il deuteragonista di Socrate. Ma Gorgia parlerà per un breve tratto, e con toni assai concilianti, facendo concessioni che il Gorgia «storico» non avrebbe mai accordato alle obiezioni di Socrate; il titolo più esatto – come è stato del resto osservato – sarebbe il «Callicle», vero antagonista di Socrate (ben più di Gorgia e Polo) che impegna Socrate per la gran parte del dialogo.

<sup>25</sup> Cfr. Aristotele (1984, vol. X), *Retorica*, III, 18, 1419 B 3. Peraltro, vi sono richiami intertestuali fra il *Menesseno* e il *Gorgia*; ad esempio, in *Menesseno*, 235 C, si ha il richiamo all'«isola dei beati» che è presente anche in *Gorgia*, 351 A-B.



l'interpretazione di Aristotele<sup>26</sup> –; il rito della rappresentazione teatrale, nell'epoca della *polis* democratica, costituiva principalmente questo, un momento di pubblica e collettiva riflessione degli Ateniesi, caratterizzato da forte impatto emotivo (comico o tragico) incentrato su fatti politici rilevanti<sup>27</sup>.

### 3. «Gorgia alloggia in casa mia»: la prima come tragedia

È stato osservato che alcuni dei dialoghi del *Gorgia* sono direttamente ispirati ad una tragedia di Euripide: l'*Antiopè*<sup>28</sup>; ma tutto l'andamento del dialogo ricorda una tragedia euripidea: compresi gli inconsueti monologhi di Socrate, insolitamente magniloquenti – il che contrasta con la sua programmatica brachilogia: elemento del quale il Socrate platonico, infatti, si scusa –; ci sono gli astanti, che invitando gli attori a non abbandonare il discorso a metà, quindi richiamandoli ad onorare gli impegni assunti, svolgono le funzione del coro; vi è un *prologo* rappresentato da Cherefonte che comincia il dialogo, presentando sommariamente i temi, per poi scomparire; vi sono tre distinti *Atti*: il dialogo con Gorgia, quello con Polo e quello – centrale per importanza – con Callicle; e vi è un *esodo*: consistente nelle «profezie» di Socrate e nel mito escatologico del destino ultramondano delle anime, che in realtà sono profezie postume sul destino di Atene<sup>29</sup>.

Non solo: la presenza di Euripide nell'intreccio del *Gorgia* è ulteriormente attestata in un passaggio nevralgico del dialogo con Callicle: «chi può sapere se il vivere non sia morire, e il morire non sia vivere?»<sup>30</sup> è la citazione esplicita di un verso di Euripide; e le aderenze a quella che altrove ho chiamato «gnoseologia tanatologica» che accomuna il *Gorgia* (e il *Fedone*) a plessi euripidei ed eschilei non si concludono a questa<sup>31</sup>.

Peraltro, nella *Raccolta dei Frammenti dei Presocratici*, nella sezione dedicata alle *Testimonianze su Gorgia*<sup>32</sup> il suo stile è spesso accostato a quello dei poeti tragici per l'uso

<sup>26</sup> Cfr. Aristotele (1984, vol. X), *Poetica*, 1449 B 24-28: «La tragedia è dunque imitazione di una azione nobile e compiuta [...] la quale per mezzo della pietà e del terrore finisce con l'effettuare la purificazione di cosiffatte passioni».

<sup>27</sup> Aristotele classifica gli elementi estetici e psicologici tipici della tragedia, ma non ne percepisce più il significato politico, legato essenzialmente all'autoriflessione collettiva sulla *polis*, sul suo status politico e sul suo operato; cfr. Voegelin (1986, 60). Ancora nell'«ultimo» Platone questo elemento è del tutto presente: basterà considerare come la costituzione politica di Magnesia, la città delle *Leggi*, è significativamente definita la «tragedia più bella» (Platone, *Leggi*, VII, 817 B). Sul versante «comico» si pensi solamente al dialogo nell'Aldilà tra Eschilo ed Euripide che si incontra nella *Rane* di Aristofane (vv. 1013 ss.): i due poeti tragici si contendono il primato nell'aver trasmesso agli Ateniesi, con le loro opere, la più importante virtù politica, l'uno con la fiera guerra di Maratona, l'altro con l'*isonomia* e la *parresia*. Cfr. M.P. Mittica (2006); A. Jellamo (2005).

<sup>28</sup> Cfr. A.W. Nightingale, 1992; M. Valle, 2016, 453-457; E. Berardi, 2017.

<sup>29</sup> Il ricorso al mito oltremondano è a sua volta un tratto notevolmente prossimo alla tragedia; ma la stessa scansione del dialogo è una scansione canonicamente tragica: cfr. Aristotele, 1984, vol. X, *Poetica*, 1452 B 15-25.

<sup>30</sup> Platone, *Gorgia*, 492 E-493 C.

<sup>31</sup> Cfr. A. Nauck, 1964, *Polydos*; fr. 638; V. Mori, 2010, 99-101.

<sup>32</sup> Cfr. E. Diels e W. Kranz, 1991, vol. II, 913-914 e *passim*.

frequente di figure retoriche, stile di cui fu anzi (per l'oratoria) da molti ritenuto iniziatore: nella *Retorica* di Aristotele – libro III<sup>33</sup> – questo elemento di vicinanza con la tragedia attica è più volte sottolineato. Inoltre: nella raccolta frammentaria di Gorgia, c'è un frammento – il 23, sul quale tornerò – che pare ulteriormente confermare il quadro emerso.

Nel *Gorgia* i richiami alla storia di Atene sono numerosi e per lo più diretti – sia pure senza dirlo espressamente – a ricercare le cause della Guerra: più volte si parla di costruzione di mura, arsenali, flotte; nella riflessione politica del V e IV secolo questi erano i principali elementi sollevati e indicati come le cause della Guerra. Sono poi menzionati due personaggi storici, posti in qualche modo in antitesi: Alcibiade e Aristide – quest'ultimo singolarmente accostato da Socrate a sé come «autentico» politico. Aristide viene sovente indicato come vicino ad ambienti oligarchici, nella sua costante opposizione a Temistocle: questa rappresentazione risponde ad un esagerato *cliché*, come, con validi argomenti ai quali rimando, mette in luce Carmela Pisaniello<sup>34</sup>. Aristide, infatti, è un personaggio politico più complesso di come Plutarco lo raffigura (*infra*). Lo stesso vale per Callicle: al di là della sua effettiva esistenza storica – della quale fondatamente si dubita – è stato spesso etichettato come portavoce di una visione fieramente oligarchica, incentrata sulla prevalenza della legge di natura sul *nomos* positivo ed essendo tale legge di natura il diritto del più forte, nel suo specifico caso in una estensione di dominio parossistica e tendente all'infinito. Eppure: Socrate, a più riprese lo chiama «innamorato del popolo di Atene»<sup>35</sup>; in apertura di dialogo Callicle rivendica la sua vicinanza a Gorgia dicendo «alloggia in casa mia» e Gorgia – fautore di una cultura indubbiamente anti-tradizionalista – viene accostato a Pericle<sup>36</sup>, non certo ai circoli filo-oligarchici di orientamento conservatore. Soprattutto: il personaggio che domina il *Gorgia* si riferisce con una battuta dispregiativa appunto ai circoli filo-spartani definendoli «quelli che hanno le orecchie rotte»<sup>37</sup>, alludendo alla pratica, in uso appunto in ambienti filo-oligarchici, di una forma di pugilato particolarmente cruenta – «spartana» – che spesso comportava la rottura delle cartilagini dell'orecchio. Callicle impiega quella battuta per rispondere a Socrate, il quale accusava Pericle di aver reso indolenti gli Ateniesi attraverso l'introduzione della *μισθοφορία*, il compenso per le cariche pubbliche; non solo questo argomento ricorre nella pseudo-senofontea *Costituzione degli Ateniesi* – *pamphlet* filo-oligarchico del V secolo – ma veniva addotto a motivazione per l'espansione dell'Impero ateniese, bisognoso di risorse per sostenere la vasta macchina pubblica.

---

<sup>33</sup> Ivi, 913; Aristotele, 1984, vol. X, *Retorica*, III, 3, 1406 B 14: «Per esempio, il motto di Gorgia [...] è un esempio tipico di metafora tragica»; III, 1, 1404 A 24: «Poiché sembrava che i poeti [...] riuscissero a conquistar la fama che godono tuttora proprio per lo stile, per questa ragione la prima prosa fu di stile poetico: per esempio quella di Gorgia»; cfr. E. Berti, 1997, 84 ss.

<sup>34</sup> Cfr. C. Pisaniello, 2013.

<sup>35</sup> Platone, *Gorgia*, 481 D.

<sup>36</sup> Cfr. *Suida*, *sub vocem* «Gorgia», cfr. E. Diels e W. Kranz, 1991, vol. II, 905.

<sup>37</sup> Platone, *Gorgia*, 515 E.

Callicle è dunque un democratico? Il suo disprezzo per *l'isovomia* – principio essenziale della democrazia ateniese – vieta una simile conclusione. Chi è allora – sotto il profilo politico – Callicle? Proprio il suo accentuato polimorfismo ideologico ci permette di rispondere al quesito: più che oligarchico o democratico, Callicle è un ateniese attivamente aderente alla politica di potenza della *polis*; lo si potrebbe definire una epifania politica di Atene nella sua interezza nella fase di espansione, proprio in ciò egli è prossimo a Gorgia, nel senso che la perorazione dell'ingresso in guerra di Atene indica che il sodalizio fra Callicle e Gorgia non è meramente amicale: è ideologico.

La vittoria nelle Guerre persiane dette avvio ad un processo di espansione che si auto-alimentò: si sosteneva economicamente sulle lucrose attività estrattive, sulla riscossione del tributo che gli alleati dovevano ad Atene – il che ci porta ad Aristide –; la parabola espansiva di Atene rappresenta l'attuazione in chiave politica del principio morale esaltato da Callicle e contrastato da Socrate: la *pleonexia*, e dunque della concezione delle relazioni politiche (sia interne, che esterne) in chiave sopraffazione. Se la *pleonexia* traduce il principio etico edonistico e sensistico di alimento del piacere, sua soddisfazione, e riattivazione del meccanismo di ricerca del piacere, giacché in questo consisterebbe la vita «degnata di un uomo», che altrimenti sarebbe una pietra o un legno (cfr., Platone, *Gorgia*, 492 E), sul piano politico la *pleonexia* segue la traiettoria dell'imperialismo ateniese: una dinamica inerziale che impone – una volta acquisita una posizione egemonica – di doverla difendere: per cui, ottenuto un dominio, occorrono le risorse (militari) per consolidarne il possesso; ma l'ottenimento di uomini e mezzi implica a sua volta dispendio di risorse, che si possono ottenere o con una nuova conquista, o attingendo alla finanza pubblica, il che significò elevare la richiesta del tributo da esigere dagli alleati, salvo poi dover reprimere i loro malcontenti e le loro defezioni. Di nuovo: ciò implica l'incremento delle forze da dispiegare sul campo: e quindi un sistema di moltiplicazione che ha l'imperialismo come suo unico sbocco possibile. Il personaggio del *Gorgia* ha *in nuce* la chiave di lettura che diversi studiosi, anche contemporanei, fra questi esemplare è Marco Cesa<sup>38</sup>, hanno offerto della Guerra del Peloponneso; e questa *clavis magna* viene individuata nella dinamica inerziale fra possesso delle risorse ed ottenimento della sicurezza necessaria a consolidarle. Se questa è la lettura della riflessione storico-politica del *Gorgia*, si comprende la menzione di Alcibiade nel dialogo. L'esigenza di rifornirsi di grano, e in certo modo anche la megalomania di Alcibiade, fu la motivazione della seconda spedizione siciliana, secondo Tuciddide.

Nel *Gorgia* assistiamo a più riprese alla presentazione del *pantheon* dei politici del passato: Pericle, Cimone, Temistocle, Milziade: Socrate li accomuna tutti nella critica severa; l'unica eccezione (si diceva) è Aristide detto «il Giusto», al quale riconosce virtù politiche che non attribuisce a nessuno degli altri più volte evocati da Polo e Callicle. Perché Aristide sarebbe così eccezionale? Almeno tre elementi debbono essere qui

---

<sup>38</sup> Cfr. M. Cesa, 1994.

menzionati: a) la sua guida militare; b) la sua collocazione politica; c) la sua statura politica.

Quanto al primo aspetto: Erodoto ce ne parla come di un personaggio di alto spessore morale, ingiustamente ostracizzato<sup>39</sup>. Tuttavia, le gesta che Erodoto menziona – in tutto tre – non giustificano appellativi così altisonanti: ha un ruolo nel Consiglio che precede la battaglia di Salamina, ma non c'è dubbio che fu Temistocle (e non certo Aristide) ad essere decisivo per le sorti di Atene e della Grecia: lo stesso Erodoto lo sostiene<sup>40</sup>; in secondo luogo: è al comando di una spedizione ateniese che sconfigge presso l'isoletta di Psittalia un contingente persiano, ma rispetto alla battaglia di Salamina si tratta evidentemente di un episodio minore, tant'è che Erodoto ne propone una cronaca assai concisa<sup>41</sup>; in fine: è stratego a Platea, ma Erodoto non ci parla di alcun suo particolare motivo di distinzione<sup>42</sup>.

Sul secondo punto: nella *Costituzione degli Ateniesi* aristotelica, Temistocle e Aristide sono entrambi ascritti alla parte democratica, ed entrambi sono ritratti, impegnati e concordi, nella gestione della costruzione delle mura e dell'armamento della flotta, ossia della talassocrazia ateniese. Tucidide, in un passo del libro I (89, 3-92) lo ricorda come componente una missione diplomatica ateniese presso gli Spartani, il cui effettivo compito era prendere tempo, mentre le mura venivano ultimate – ed è unanime la tradizione antica nell'attribuire a Temistocle l'ideazione della strategia di rafforzamento (V, 18, 5). Aristide, anziché antagonista rispetto alla linea di Temistocle, è senz'altro complementare, se non subalterno. Peraltro: se presupposto della virtù politica nel *Gorgia* è rendere migliori i propri concittadini e come confutazione di Pericle vale l'aver subito ostracismo, lo stesso avrebbe Platone dovuto dire di Aristide: anch'egli ostracizzato.

Quanto al terzo punto, emerge una questione ai nostri fini rilevante: ad Aristide, stando a diverse fonti, si deve la quantificazione del tributo dovuto ad Atene dagli

---

<sup>39</sup> Cfr. Erodoto, *Le storie*, VIII, 79, 1-3: «Mentre gli strateghi erano riuniti, arrivò da Egina Aristide, ateniese figlio di Lisimaco, che il popolo aveva ostracizzato; e dopo aver condotto ricerche sulla sua personalità, posso dire esser stato il più nobile e giusto fra gli ateniesi».

<sup>40</sup> *Storie*, VIII, 80-82. Aristide domanda che Temistocle «che gli del tutto era nemico» – ma cfr. (Pisaniello, 2013) – per informarlo che ha visto la flotta persiana radunarsi per accerchiare le truppe greche, pensando di offrire una informazione del tutto nuova. La replica di Temistocle ci dà conto dell'acume tattico che a quest'ultimo Erodoto riconosce, e non certo ad Aristide: «Ma è un consiglio assennato, e sono notizie eccellenti quelle che mi porti: vieni a dire d'aver visto coi tuoi occhi precisamente ciò che io auspicavo accadesse. Infatti, è bene che tu sappia che tale mossa dei Persiani è frutto di una mia idea: poiché i Greci non intendevano aprire la battaglia di loro volontà, era necessario metterli di fronte al fatto. Ma visto che porti tu la notizia, valla a riferire tu a loro [*scil.* gli altri strateghi]». Aristide entra nel consiglio degli strateghi, riferisce la notizia senza sortire alcun effetto rilevante: «Aristide disse esattamente questo [...] e quando aveva preso congedo, fra gli strateghi si accesa una violenta discussione, giacché la maggioranza di essi non prese affatto la notizia per vera». Sarà Temistocle a guidare i contingenti Greci, a convincerli a combattere e portarli alla vittoria; il ruolo di Aristide è quindi ancillare a quello di Temistocle anche secondo Erodoto.

<sup>41</sup> *Storie*, VIII, 95: «Invece Aristide [...] nel tumulto di Salamina, prese con sé alcuni opliti [...] e con essi attraccò a Psittalia, facendo strage dei Persiani che erano nell'isoletta».

<sup>42</sup> *Storie*, IX, 28, 6.

alleati<sup>43</sup>. E una orazione dello pseudo-Andocide mette in diretta contrapposizione Aristide e Alcibiade: «In primo luogo egli (*scil.* Alcibiade) vi persuase a ritoccare il tributo per le città alleate, che venne stabilito da Aristide, sin dalle origini, nella misura più equa possibile. Può esserci una scelta più sciagurata?»<sup>44</sup>. Questo ci riporta alla questione della *pleonexia* e alla dinamica inerziale che ha innescato l'Impero ateniese e ha motivato l'estensione a occidente del conflitto: l'aumento del tributo rientra perfettamente in quella tematica. Gli esiti della Guerra erano ben presenti a Platone e alla sua generazione, e fu motivo di continua riflessione: il *Menesseno* ne attesta tutta la rilevanza.

#### 4. ... «La seconda come farsa»

Gli studi platonici, costantemente dalla seconda metà del Novecento, considerano il *Menesseno* autentico; ed anzi, di recente ha suscitato non poco interesse<sup>45</sup>. Una delle ragioni che in passato hanno indotto a considerare spurio il dialogo (che è indubbiamente un *unicum* nella produzione platonica), sebbene Aristotele vi alluda in modo esplicito in almeno due passi della *Retorica*<sup>46</sup>, è proprio la presenza di più di un patente anacronismo; tuttavia: abbiamo già potuto osservare come gli anacronismi non rappresentino una eccezione e neppure (come alcuni hanno invece ritenuto) delle sorprendenti sviste: nel *Menesseno* in modo ancor più chiaro (e programmatico) che nel *Gorgia*. Di nuovo: sono artifici retorici messi al servizio della dimostrazione di una tesi storico-politica, che era del resto ben presente ai contemporanei di Platone, i quali non ignoravano certo né gli eventi, né il dibattito ad essi relativo<sup>47</sup>.

Alcuni ritengono che il *logos epitaphios* riportato nel *Menesseno* – attribuito ad Aspasia – non vada posto in relazione a quello attribuito da Tucidide a Pericle, ma a quello di Lisia; tale tesi appare tuttavia esagerata<sup>48</sup>: lo stesso Platone fa affermare a Socrate che Aspasia è la vera autrice del discorso del 430 – il celebre discorso per i morti

---

<sup>43</sup> Cfr. D. Lotze, 1998, 50.

<sup>44</sup> Cfr. Pseudo-Andocide, IV, 11.

<sup>45</sup> Cfr. N. Pappas e M. Zelcer (2015); S. Collins e D. Stauffer, 1999. E di recente cfr. soprattutto H. Parker e J.M. Robitzsch, 2018, con scritti di Ch. H. Kahn, M. Zelcer, J. S. Turner, N. Pappas, B. Marrin, H. Parker, É. Helmer, oltre che dei curatori dell'opera; S. Monoson, 2000, 181-205.

<sup>46</sup> Autorevole assertore della inautenticità del *Menesseno* è stato fra gli altri Zeller (1839, 146), la cui opinione ha indubbiamente influenzato gran parte del dibattito successivo. Ma cfr. R. Clavaud, 1980, 17-29, che fornisce argomenti probanti in favore dell'autenticità. Cfr. Aristotele (1984, vol. X), *Retorica*, I, 1367 B 9, ove si attribuisce a Socrate il proverbio secondo il quale «non è difficile lodare gli Ateniesi in Atene» (cfr. Platone, *Menesseno*, 235 D); III, 1415 B 30, dove Aristotele, riprendendo il proverbio già menzionato, aggiunge: «come afferma Socrate nell'*Epitaffio*»: non è reperibile alcuna altra circostanza nella quale si attribuisca a Socrate una orazione funebre, se non appunto il *Menesseno*.

<sup>47</sup> R. Viazzi, 2008, 13-28.

<sup>48</sup> Cfr. N. Loraux, 1981, 316 e *passim*

del primo anno di Guerra di Pericle<sup>49</sup> – e appunto questo nuovo *logos epitaphios* viene da quella medesima fonte: non c'è motivo di supporre un «gioco di specchi» per il quale si dovrebbero considerare altre fonti, mentre ve ne sono invece di ottimi per assumere Tucide ed Erodoto come «sorgenti» del discorso<sup>50</sup>.

Dicevo di un patente anacronismo: ebbene, Socrate, nel *Menesseno*, si dichiara «vecchio»; sappiamo che muore nel 399; ma è impossibile non notare – ed è stato infatti notato – che c'è un chiaro riferimento alla Pace del Re (la pace di Antalcida) che è del 386<sup>51</sup>: tredici anni dopo la morte di Socrate<sup>52</sup>, il Socrate che parla nel *Menesseno* è dunque morto da circa tredici anni. Spesso si è insistito sulla imperizia storiografica di Platone: ma è stato notato acutamente, da Andrea Capra (1998), che il *Menesseno* va letto in parallelo con la commedia attica, soprattutto con i *Demi* di Eupoli: qui i vecchi e ormai defunti politici d'Atene – Pericle ed altri – tornano dall'Aldilà per constatare la decadenza della *polis* e tentare di risollevarne le sorti<sup>53</sup>. Il *Menesseno* è dunque perfettamente inserito in una tradizione: che è appunto quella della commedia attica, così come il *Gorgia* ricalcava, nella sua struttura, elementi tipici della poesia tragica. La farsa del *Menesseno*, per essere intesa, deve venir raffrontata con cognizioni storiche ben disponibili a tutti i contemporanei di Platone, che non avranno certo faticato ad individuare omissioni, falsificazioni e anacronismi.

Intanto vediamo le omissioni. Nel *Menesseno*, secondo l'uso consolidato delle orazioni funebri, si ricostruisce la storia di Atene per mostrare come l'alto valore l'abbia

---

<sup>49</sup> Cfr. Platone, *Menesseno*, 236 B: «Andava componendo, sul momento, alcune parti del discorso [...] mentre per le altre, mi pareva si rifacesse al discorso funebre pronunciato da Pericle, da cui sceglieva certi brani per poi ricombinare il tutto».

<sup>50</sup> Cfr. di recente Nannini (2016, 9 ss.). Nel *Menesseno* (239 C-D) si qualifica la costituzione politica di Atene come una «aristocrazia consensuale»: «uno lo chiama democrazia, un altro con altro nome che più gli piace; in verità si tratta di una aristocrazia esercitata col consenso popolare. [...] Ma padrone della città è stato principalmente il popolo, che affida cariche e poteri a chi [...] ne sembri più degno, senza che ne venga impedito per mancanza di legami politici influenti, povertà o oscurità d'origine [...]»; cfr. i passi – quasi speculari – di Tucide: quanto al primo tema si veda II, 65, 9: «il governo che ne risultava era formalmente una democrazia: in realtà era del primo cittadino»; quanto al secondo – tratto proprio dall'epitaffio del 430 – si veda II, 37, 1: «Quanto alla considerazione di cui si gode, ciascuno è preferito per la cariche pubbliche a seconda del campo nel quale si distingue, e non per la classe da cui proviene più che per il merito; d'altra parte, quanto alla povertà, se uno è in grado di far del bene alla città, non è impedito dall'oscurità della sua posizione sociale».

<sup>51</sup> Cfr. Platone, *Menesseno*, 245 E: anacronismo unanimemente rilevato da tutti i commentatori.

<sup>52</sup> Cfr. M.N. Henderson, 1975.

<sup>53</sup> Vi sono poi richiami intertestuali che largamente alludono alla tradizione della commedia attica, a cominciare dal Socrate estasiato, che in apertura di dialogo (*Menesseno*, 235 C) si dichiara «rapito e trasportato nelle Isole dei Beati», tanto la capacità psicagogica dei retori è potente: cfr. Aristofane, *Vespe*, vv. 636-641, ove il Coro dei Vecchi di Atene, al cospetto dell'abilità retorica di Filocleone, afferma di «abitare presso le Isole dei Beati». Di nuovo: la commedia attica soleva attribuire – nel motteggio – ad Aspasia la leadership politica che formalmente esercitava Pericle, cfr. Aristofane, *Acarnesi*, vv. 524 ss., ove si attribuisce lo scoppio della Guerra del Peloponneso al furto di «due prostitute di Aspasia»; ricorrente è poi l'evocazione del caso di Pericle il Giovane, che non avrebbe potuto avere la cittadinanza ateniese (la madre era milesia) ma che la ottenne in violazione di una legge voluta dallo stesso Pericle: cfr. R. Kassel e C. Austin, 1983, vol. V, 360. Sulla questione di Pericle il Giovane, e in generale sulla legge sui figli illegittimi, cfr. A. Jellamo (2018).



sempre contraddistinta: sia nell'antichità che nei tempi più recenti. Perciò, nella farsa del *Menesseno*, Atene avrebbe vinto da sola la battaglia di Maratona, là dove sappiamo che arrivò da Platea un numero imprecisato – ma superiore alle 1.000 unità<sup>54</sup> – di opliti; sempre a proposito delle Guerre persiane si tace delle Termopili: un fatto che non trova riscontro in nessuna delle analoghe e coeve orazioni – per quanto filo-ateniesi potessero essere; nel ricordare gli eventi storici che hanno interessato Atene, incredibilmente, vien fatto di dire, non si menziona il disastro di Egospotami (405), che fu sostanzialmente la capitolazione d'Atene, che portò all'abbattimento delle mura e alle pesantissime condizioni imposte da Sparta, compreso il cambio di costituzione politica che dette avvio a stagioni sanguinose della vita politica delle quali fu vittima lo stesso Socrate.

È dunque ovvio il contesto di inversione della realtà che domina il *Menesseno*: reso – *a fortiori* – manifesto, unitamente alle omissioni, dalle falsificazioni. Nel discutere delle cause della Guerra del Peloponneso, il Socrate redivivo – che però, dobbiamo ricordare, riferisce un discorso di Aspasia – le individua genericamente nell'invidia che Atene avrebbe suscitato negli altri Greci, sebbene questi avessero sempre trovato nella città un'alleata, che, quando si è trovata a dover affrontare altri Greci, avrebbe sempre moderato i suoi comportamenti; è evidente che ciascun Ateniese ha di fronte sé un clamoroso *exemplum in contrario*: la repressione di Melo, dove il contingente Ateniese – invocando il «diritto di natura»: come Callicle – pone i Melii di fronte all'alternativa: sottomettersi o capitolare di fronte alla rappresaglia. Come sappiamo da Tucidide (e dalle *Troiane* di Euripide – rappresentate l'anno successivo ai fatti, il 415) i maschi adulti furono giustiziati, donne vecchi e bambini resi schiavi. Per brevità di esposizione non si passeranno in rassegna tutte le incongruenze; anche perché ciò che è chiaro e che esse definiscono un canone, il cui momento acmastico (*Menesseno*, 243 C) si raggiunge con queste parole: «grazie al loro valore abbiamo vinto non solo la battaglia navale, ma la guerra tutta».

Piuttosto: val la pena osservare che, fra le varie manipolazioni, una ci riguarda più da vicino, perché ci riporta al *Gorgia*: è l'evocazione della spedizione in Sicilia, non, tuttavia, quella del 427 che sarebbe venuto a caldeggiare Gorgia, che non ebbe particolari esiti né in un senso né in un altro; bensì la seconda, quella del 415-13, voluta da Alcibiade, al cui volere anche Nicia aveva alla fine accondisceso, e che fu un autentico disastro<sup>55</sup>.

Nella strategia di consapevole falsificazione di Platone la spedizione sarebbe stata causata dal desiderio ateniese di correre in soccorso dei Leontini, in difesa della loro libertà, tuttavia la «città [*scil.* Atene] si trovò in difficoltà a causa della lunghezza della traversata; e i nemici, pur avendo combattuto contro di loro, riconobbero il loro grande

---

<sup>54</sup> Cfr. Platone, *Menesseno*, 240 C; ma cfr. Erodoto, *Storie*, VI, 108: «Agli Ateniesi schierati nell'area del santuario di Eracle giunsero in soccorso i Plateesi tutti; in effetti i Plateesi si erano messi sotto la protezione di Atene, e gli Ateniesi si erano già sobbarcati varie gravose imprese per loro [...] Così dunque, come ho raccontato, i Plateesi si erano posti sotto la protezione degli Ateniesi, allora poi erano giunti a Maratona per battersi al loro fianco».

<sup>55</sup> Cfr. Platone, *Menesseno*, 242 E ss.

valore». In primo luogo: sappiamo che invece i rinforzi arrivarono, e con due diverse spedizioni, ma che non riuscirono ad evitare il disastro; e quanto al rispetto ottenuto dai nemici, basterà la descrizione tucididea della sorte dei «non meno di settemila prigionieri ateniesi»<sup>56</sup>.

Ora, che il *Menesseno* sia la ripresentazione della riflessione sulla Guerra – singolarmente non si menziona mai l’Impero – affrontata nel *Gorgia*, questa volta in chiave farsesca, al di là delle numerosissime ironie, è indicato proprio dall’anacronismo del Socrate morto da tredici anni: Socrate – nel *Gorgia* – si era definito «l’unico vero politico di Atene»<sup>57</sup>. Si possono dunque trarre delle conclusioni.

### 5. Un elenchos storico-politico: Atene a processo

Callicle ad un certo punto tace, si esclude dallo scambio dialettico e lascia a Socrate il compito di interrogare e rispondere in sua vece. Va rilevato che le confutazioni che Socrate tenta di opporre agli assertori del diritto della sopraffazione, rispetto alla loro congruenza esclusivamente intra-sistemica, sono oggetto di intensa discussione fra gli specialisti<sup>58</sup>. In riferimento ai tre interlocutori, si può sostenere che Socrate non confuti Gorgia, ma *un* Gorgia «dialogico» – e verrebbe fatto di dire «immaginario» –, che accondiscende a ciò che il «Gorgia storico» difficilmente avrebbe concesso: ossia che la retorica persegue quale suo oggetto specifico la giustizia in quanto essa costituisca un contenuto immutabile (e non «circostanziale») di realtà; e però: «nulla esiste; se anche alcunché esiste, non è comprensibile all’uomo; se pure è comprensibile, è sicuramente inspiegabile e incomunicabile agli altri»<sup>59</sup>. Essendo questa la tesi gorgiana, l’ammissione del carattere «giusto» della retorica è a sua volta un espediente retorico, e *stricte* non un argomento.

Soprattutto: analogo discorso può farsi per Callicle, al quale Socrate oppone argomenti che non confutano la sua posizione sul piano intra-sistemico; ossia: non esibiscono una contraddizione che infirmi la coerenza della catena di premesse e conclusioni dell’argomento che egli propone – ma avrebbe potuto: sarebbe stato sufficiente sostenere che l’associazione dei «più deboli», venendo a costituire un unico

---

<sup>56</sup> Cfr. Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, VII, 87, 1-5: «Nelle cave di pietra i Siracusani nei primi tempi trattarono duramente i prigionieri. [...] in principio li tormentavano ancora l’afa e il sole [...] sopraggiungendo le notti fredde d’autunno, questo sbalzo li disponeva alle malattie. [...] ammicchiando l’uno sull’altro i cadaveri di chi moriva per le ferite e per il cambiamento di stagione o per cause simili [...]. Si aggiunga la sofferenza della fame e della sete, poiché a ciascuno di loro diedero un cotile d’acqua e due cotili di grano. Non fu insomma risparmiato loro nessun malanno che, una volta caduti in un simile luogo, potesse affliggerli. [...] fu proprio quel che si dice una distruzione completa, che inghiottì flotta, esercito e ogni cosa; e pochi di molti rimpatriarono. Tale fu la spedizione in Sicilia» (1997, 383. Un cotile equivale a poco più di un quarto di litro).

<sup>57</sup> Cfr. Platone, *Gorgia*, 521 D.

<sup>58</sup> Per una breve panoramica sulle posizioni assunte, cfr. A. Fussi (2006, 131 ss.).

<sup>59</sup> Cfr. H. Diels e W. Kranz (1991, 917, frammento B 3).

soggetto, per il fatto stesso di sottomettere «il più forte» negano *de facto* a costui tale statuto, che infatti è per così dire meramente apparente: chi è sottomesso contro la sua volontà in tutta evidenza non è il «più forte» –; e piuttosto ricorre alla celebre narrazione ultra-mondana, sottolineando che ciò che a lui pare un *logos*, a Callicle parrà tutt'al più un *mythos*<sup>60</sup>.

Se ciò è così – contrariamente a quanto si verifica nel caso di Trasimaco, che non posso qui ricostruire, ove invece la confutazione si realizza sul piano intra-logico<sup>61</sup> – è lecito domandarsi per quale ragione Callicle abbandoni un dialogo che non lo vedeva soccombente sul piano meramente logico.

Si deve allora assumere la duplice possibilità dello *elenchos* socratico, in particolare il suo impiego extra-sistemico, distinto dalla tecnicizzazione dello «strumento» confutatorio in Aristotele (*supra*); si prenda – per tutti – il seguente passo del *Lachete*: «le opere non concordano con le nostre parole»<sup>62</sup>, e niente affatto qualcosa come le nostre parole sono *fra loro* discordi: ma se rimaniamo sul piano individuale, se è per lo meno discutibile che Callicle cada in contraddizione sul piano intra-logico, senza dubbio non c'è ragione di pensare che egli si contraddica, nei comportamenti, rispetto alle sue affermazioni: infatti, mentre predica l'intemperanza, tutto lascia pensare che coerentemente la pratici; e quindi Callicle – anche in contumacia – dovrebbe essere assolto.

Qui si deve aggiungere un passaggio che ci aiuta a chiudere il cerchio: esso è costituito dalla trasponibilità dell'atteggiamento morale-individuale a quello collettivo politico che caratterizza la riflessione di Platone (e del resto la stessa *Repubblica* si costruisce nell'analogia *anthropos-machroanthropos*). Callicle va in contraddizione solamente una volta che dietro la sua maschera si riconosca (come già abbiamo fatto, *supra*) la politica imperialistica di Atene: e cioè nel momento in cui si riconosce che la sua figura è il doppio capovolto di *Kallipolis*, ossia un *machroanthropos* affetto dalle intemperanze della «città di porci» del libro II della *Repubblica*: in ultima istanza egli – più che simboleggiarla – recisamente è l'Atene che entra in guerra; e l'intero intreccio assume significato solamente quando si consideri il circuito fra premesse (politiche) della guerra, svolgimento ed esiti del conflitto e cioè al di là del circuito formale: per essere concludente l'argomento ha bisogno di una contro-prova fattuale. La negazione dello spazio processuale (tipico dell'esperienza giuridica greca, *supra*<sup>63</sup>) che consiste nell'abbandono del dialogo assume rilevanza ulteriore, in questo processo che Platone intenta ad Atene: è la rappresentazione della rottura del quadro sociale, necessario

---

<sup>60</sup> La tesi di Callicle – il diritto del più forte sopra ed eventualmente contro il diritto positivo – viene sì ridicolizzata con allusioni all'ignoranza dell'oratore «d'assalto», il quale ricorda dei versi di Pindaro sbagliando clamorosamente la citazione; ma questo non confuta l'argomento: tutt'al più esibisce lo scarso spessore intellettuale di chi lo propone, è cioè una obiezione endossale, una fallacia del discredito, ma di nuovo: non una confutazione logicamente cogente.

<sup>61</sup> Cfr. V. Mori, 2019.

<sup>62</sup> Platone, *Lachete*, 193 E, ove ciò ha a tutti gli effetti valore di confutazione, valore che Aristotele non avrebbe riconosciuto.

<sup>63</sup> Cfr. ad esempio A. Biscardi, 1982, 275 ss.

equilibrio delle fazioni che nella contesa disciplinata – controversiale – garantiscono cooperando la permanenza dell'intero: già agli albori dell'esperienza politica e giuridica classica in generale (cfr. Omero, *Iliade*, XVIII, vv. 497-508) e ateniese in particolare, emblematica nella figura e nell'opera di Solone.

L'*ars combinatoria* che ne deriva è del resto il riflesso positivo (un *moderamen*) della tensione agonale tipica della vicenda ateniese nella fase espansiva – ancora la pseudosenofontea *Costituzione degli Ateniesi* ne può essere un esempio –: il *machro-anthropos* Callicle incarna invece in sé i vizi di tutte le fazioni, che scaricando i loro contrasti all'esterno – con la Guerra del Peloponneso – portano la città alla disfatta: venendo meno il dominio della persuasione reciproca e del reciproco giudizio, della reciproca messa in questione, domina *bia*: la forza, sicché dal *logon didonai*, si transita al *redde rationem* (Irti, 2019); e le falsificazioni del *Menesseno*, l'Atene concorde e virtuosa che vince quella guerra ed è clemente con i nemici Greci – e da questi ricambiata –, sono allora le contro-prove fattuali della infondatezza delle ragioni (premesse) di cui Callicle è emblema.

Vi è un frammento di Gorgia, al quale alludevo in precedenza – il B 23 – che fornisce una ulteriore chiave di lettura di questo intricato ginepraio di *autentiche* falsificazioni e falsificazioni *veritiere*; è un frammento (ancora e non casualmente) *sulla tragedia* che il leontino così definisce: «un inganno per il quale colui che inganna agisce meglio di chi non inganna: e chi è ingannato agisce meglio di non viene ingannato»<sup>64</sup>; questo perché la tragedia deve (stando ad Aristotele) suscitare il *pathos* per eventi – indipendentemente dalla loro verità o falsità – che nella tessitura drammaturgica ottengono il loro fine: «l'effettuare la purificazione di cosiffatte passioni»: il significato politico-rituale dalla rappresentazione teatrale collettiva si è già perso, siamo alle soglie dell'età Alessandrina e quindi di una visione cosmopolitica che ha un altro e differente concetto di «impero» – ma Platone e suoi contemporanei ancora lo percepivano, e quindi il meccanismo di immedesimazione (nell'Atene dei tempi della Guerra come nelle *Troiane* di Euripide) era in tutto e per tutto legato alla *polis*; mentre la commedia consiste – sfruttando lo stesso meccanismo mimetico – nel porre in ridicolo comportamenti inappropriati o incongrui.

Alla luce del frammento gorgiano, si possono tirare le conclusioni: che vi sia un «gioco di specchi» – sino all'estremità del dubbio, che potrebbe qui ben valere «inganno», circa lo *status* di «vivo» o «morto» di chi ritiene di vivere. Callicle-Atene ritiene che vivere sia la difesa di sé attraverso l'accumulo di onori e potere; e il *Gorgia* ha il carattere della profezia postuma: Socrate, perso nella filosofia, non sarebbe in grado neppure di difendere sé stesso da un processo iniquo, mentre l'uomo dabbene sarebbe non solo colui che si può difendere, ma che può intentare – sicuro del successo – processi a proprio piacimento<sup>65</sup>. Il gioco di inganni e falsificazioni, legate alle cause della guerra nel *Gorgia* e ai suoi esiti nel *Menesseno* è dunque un gioco gorgiano: chi inganna – il Socrate

---

<sup>64</sup> H. Diels e W. Kranz, 1991, 945.

<sup>65</sup> M. Schofield, 2017, 20-22.

del *Menesseno*, se pure riferendo parole altrui – è più capace di chi non inganna; chi è ingannato – lo stesso Socrate, che cade vittima un processo iniquo, più volte alluso nel *Gorgia* – è comunque più sapiente: perché la sua moderazione avrebbe salvato Atene dalla catastrofe.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ALTINI Carlo, 2006, *Il filosofo e il legislatore. Leo Strauss lettore di Platone*, in Leo Strauss, *Le «Leggi» di Platone. Trama e argomentazione*, a cura di C. Altini. Rubbettino, Soveria Mannelli (ed. or. 1975).

ARENDRT Hannah, 2015, *Socrate*. Raffaello Cortina, Milano (ed. or. 2005).

ARISTOFANE, 1991, *Tutte le commedie*. Newton and Compton, Roma.

ARISTOTELE, 1984, *Opere*, 11 voll. Laterza, Roma-Bari.

BEARZOT Cinzia, 2017, *Processo decisionale e assunzione di responsabilità nella democrazia ateniese*. In *Ormos. Ricerche di storia antica*, 9, 263-280.

BERARDI Elisabetta, 2017, *Le Gorgias de Platon et l'Antiope d'Euripide: entre distances formelles et réappropriation de savoirs anciens*, relazione presentata al Convegno di studi «Platon citateur: un exemple de réappropriation par la philosophie des discours de savoir antérieurs». Grenoble 29-31 marzo 2017 (in corso di stampa). <https://iphig.univ-grenoble-alpes.fr/fr/node/16/platon-citateur>

BERTI Enrico, 1997, *La filosofia del «primo» Aristotele*. Vita e pensiero, Milano.

BERTI Enrico, 2010, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*. Laterza, Roma-Bari.

BISCARDI Arnaldo, 1982, *Diritto greco antico*. Giuffrè, Milano.

BODEÛS Richard, 2002, *Aristote. Une philosophie en quête du savoir*. Vrin, Paris.

CAPRA Andrea, 1998, «Il *Menesseno* di Platone e la commedia antica». In *ACME*, 1, pp. 183-192.

CAVALLA Francesco, 2011, *All'origine del diritto, al tramonto della legge*. Jovene, Napoli.

CESA Marco, 1994, *Le ragioni della forza*. Il Mulino, Bologna.

CLAVAUD Robert, 1980, *Le «Menexene» de Platon et la réthorique de son temps*. Les Belles Lettres, Paris.

COLLINS Susan e STAUFFER Devin, 1999, *Empire and the Ends of Politics: Plato's Menexenus and Pericles' Funeral Oration*. Focus Publishing, Indianapolis.

DIELS Hermann e KRANZ Walter, 1991, *I Presocratici. Frammenti e testimonianze*, 2 voll., a cura di G. Giannantoni. Laterza, Roma-Bari (1<sup>a</sup> ed. 1979).

DIODORO SICULO, 1988, *Biblioteca storica*, libri XI-XV, trad. it. di I. Labriola. Sellerio, Palermo.

ERODOTO, 2000, *Storie*, a cura di Luigi Annibaletto. Mondadori, Milano.

FRONTEROTTA Francesco, 2001, *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione alle cose empiriche*. Edizioni della Scuola normale superiore, Pisa.

FUSSI Alessandra, 2006, *Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone*. Ets, Pisa.

GIRGENTI Giuseppe, 1998, *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo tra Hans-Georg Gadamer e la scuola di Tubinga (Milano)*. Rusconi, Milano.

HENDERSON M. M., 1975, «Plato's Menexenus and the Distortion of History». In *Acta Classica*, 18, 25-46

HILDEBRANDT Kurt, 1947, *Platone. La lotta dello spirito per la potenza*. Einaudi, Torino (ed. or. 1933).

IRTI Natalino, 2019, «Destino di Nomos». In *Elogio del diritto. Con un saggio di Werner Jaeger*, a cura di Massimo Cacciari e Natalino Irti, 113-158. La nave di Teseo, Milano.

ISNARDI PARENTE Margherita, 1998, «Testimonia platonica. Per una raccolta delle principali sui legomena agrapha dogmata: testimonianze di età imperiale». In *Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei*, Roma.

ISOCRATE, 1991, *Opere*, 2 voll., a cura di M. Mazzi. Utet, Torino.



JAEGER Werner, 1992, *Aristotele. Prime linee della sua evoluzione spirituale*. La Nuova Italia, Firenze (1<sup>a</sup> ed. 1932; ed. or. 1923).

JELLAMO Anna, 2005, *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*. Donzelli, Roma.

JELLAMO Anna, 2018, «Le “leggi sulla cittadinanza” nel teatro di Euripide». In *Metabásis.it*, 26, 172-201.

KAHN Charles, 1996, *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge University Press, Cambridge.

KASSEL Rudolph e AUSTIN Colin, 1983, (ediderunt), *Poetae comici graeci*, 7 voll. De Gruyter, Berolini-Nova Eboraci.

KRÄMER Hans, 1982, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*. Vita e Pensiero, Milano.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 1887, «Lettera a Rémond, 11 febbraio 1715». In *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, vol. III. Weidman, Berlin.

LORAUX Nicole, 1981, *L'invention d'Athènes: Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique*. Payot, Paris.

LOTZE Detlef, 1998, *Storia greca*. Il Mulino, Bologna (ed. or. 1995).

MARX Karl, 1977, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*. Editori Riuniti, Roma (2<sup>a</sup> ed.).

MILL John Stuart, 1867, *Dissertations and discussions*, vol. III, Longmans, Green. Reader and Deyer, London.

MITTICA Maria Paola, 2006, *Raccontando il possibile. Eschilo e le narrazioni giuridiche*. Giuffrè, Milano.

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

MORI Valerio, 2019, «Nomos, “utile del più forte” e “bene altrui”: sul “Trasimaco” di Platone». In *Res publica*, 24, 161-176.

MORI Valerio, 2017, *Di una singolare “meraviglia”: il Socrate (heideggeriano?) di Hannah Arendt*. In *Filosofia, politica e diritto: questioni di confine. Scritti in onore di Teresa Serra, Giuseppe Sorgi e Paolo Savarese* (a cura di), 153-164. FrancoAngeli, Milano.

MORI Valerio, 2010, *Diritto naturale, sapienza morale teologia politica nelle Leggi di Platone*. Spes-Fondazione Capograssi, Roma.

MORO Paolo, 2014, *Alle origini del Nómos nella Grecia classica. Una prospettiva della legge per il presente*. FrancoAngeli, Milano.

MUSTI Domenico, 2006, *Storia greca. Linee di sviluppo dall’età micenea all’età romana*. Mondo libri [su licenza Laterza], Milano.

NANNINI Simonetta, 2016, «*Epitaphios logos* ovvero Il discorso funebre ateniese: nostalgia di un passato immaginario». In *Revue des litteratures européennes*, 10, 1-17.

NAUCK August, 1964, *Tragicorum graecorum fragmenta*. Olms Verlag, Hildesheim.

NIGHTINGALE Andrea Wilson, 1992, «*Plato’s Gorgias and Euripides’ Antiopes: A Study in Generic Transformation*». In *Classical Antiquity*, 11, 21-41

OLYMPIODORUS ALEXANDRINUS, 1936, *In Platonis Gorgiam Commentaria*, hrsg. v. W. Norvin. Hildesheim, Leipzig.

PAPPAS Nickolas e ZELCER Mark, 2015, *Politics and Philosophy in Plato’s Menexenus. Education and Rhetoric, Myth and History*. Routledge, London-New York.

PARKER Harold e ROBITZSCH Jan Maximilian, 2018, *Speeches for the Dead: Essays on Plato’s Menexenus*. De Gruyter, Berlin-Boston.

PAVAN Massimiliano, 1987, «*Osservazioni su Diodoro, Polibio e la storiografia ellenistica*». In *Aevum*, 1, 20-28.

PISANIELLO Carmela, 2013, *Aristide di Lisimaco, il «più desiderabile» degli Ateniesi. La problematica costruzione di un ethos*. Tesi di Dottorato, Napoli.

PLATONE, 1998, *Gorgia*, a cura e con saggio introduttivo di Giovanni Reale. Bompiani, Milano.

PLATONE, 2008, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale. Bompiani, Milano.

- POPPER Karl Raimund, 1945, *The Open Society and Its Enemies*. Routledge, London.
- PSEUDO-ANDOCIDE, 1999, *Contro Alcibiade*, a cura di Francesca Gazzano. Il Melangolo, Genova.
- REALE Giovanni e RICHARD Marie-Dominique, 2008, *Platone. Dottrine non scritte. Testo greco a fronte*. Bompiani, Milano.
- REALE Giovanni, 1998, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*. Rizzoli, Milano, 1998
- REALE Giovanni, 2010, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle «Dottrine non scritte»*. Bompiani, Milano.
- RICHARD Marie-Dominique, 2008, *L'insegnamento orale di Platone. Raccolta delle testimonianze antiche sulle «dottrine non scritte» con analisi e interpretazione*, trad. it. di G. Reale, presentazione di P. Hadot. Bompiani, Milano.
- RUSSELL Bertrand, 1950, «Philosophy and Politics». In Id., *Unpopular Essays*, Routledge, London-New York.
- RYLE Gilbert, 1947, «Critical notice: The Open Society and Its Enemies». In *Mind*, 56, 167-172.
- SASSO Gennaro, 1991, *L'essere e le differenze. Sul «Sofista» di Platone*. Il Mulino, Bologna.
- SCHOFIELD Malcolm, 2017, «Callicles' return: *Gorgias* 509-522 reconsidered». In *Philosophie antique*, 17, pp. 7-30
- STRAUSS Leo e CROUSEY Joseph, 1993, *Storia della filosofia politica*, vol. I, a cura di C. Angelino. Il Melangolo, Genova, 1993 (ed. or. 1963).
- STRAUSS Leo, 2010, *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone, Tucidide*, a cura di C. Altini. Marietti 1820, Genova-Milano (ed. or. 1964).
- STRAUSS Leo, 2016, *Una nuova interpretazione della filosofia politica*, a cura di M. Farnesi Camellone. Quodlibet, Macerata (ed. or. 1946).
- TUCIDIDE, 1997, *La guerra del Peloponneso*, trad. it. Piero Sgroj, introduzione di Luciano Canfora. Newton and Compton, Roma.

VALLE Manuela, 2016, «Platone artista nel “Gorgia”». In *Lexis*, 24, 441-461.

VEGETTI Mario, 2009, «*Un paradigma in cielo*». *Platone politico da Aristotele al Novecento*. Carocci, Roma.

VIAZZI Remo, 2008, *Tucidide – Platone. Natura e limiti della democrazia*. Il Melangolo, Genova.

VOEGELIN Eric, 1949, «The Philosophy of Existence: Plato’s *Gorgias*». In *The Review of Politics*, 4, 477-498.

VOEGELIN Eric, 1986, *Ordine e Storia, la filosofia politica di Platone*. Il Mulino, Bologna.

ZANETTI Gianfrancesco, 1993, *La nozione di giustizia in Aristotele*. Il Mulino, Bologna.

ZELLER Edmund, 1839, *Platonische Studien*. Osiander, Tübingen.