

## STUDI

---

### PERSUASIONE E SCRITTURA DELLA LEGGE NELLE LEGGI PLATONICHE\*

di Franco Trabattoni

Nelle *Leggi* Platone sembra apprezzare l'efficacia e la solidità della scrittura in un modo che può apparire in contrasto con quanto si legge in alcuni ben noti passi del *Fedro* (e della *VII Lettera*). Questa discrepanza è stata sottolineata in particolare da Mario Vegetti in suo studio di qualche anno fa, sulla base di IX 858 C sg. (in cui le leggi sono indicate come modello e norma di tutte le altre opere di scrittura), VII 739 A-B (in cui le cosiddette norme non scritte vengono definite come punto medio tra le leggi scritte e quelle che ancora lo devono essere), XII 957 D (in cui gli scritti del legislatore sono stabiliti come antidoto a tutti gli altri discorsi) e soprattutto X 890 E-891 A<sup>1</sup>. Per la verità solo in quest'ultimo passo Platone pone l'accento sui vantaggi che derivano dalla scrittura in quanto scrittura. Né certo è un caso che anche Bobonich, nel rilevare la medesima discordanza tra *Leggi* e *Fedro* indicata da Vegetti, chiami in causa questo stesso luogo del dialogo<sup>2</sup>. Perciò vale la pena di esaminarlo più da vicino nel suo contesto. Durante la sua confutazione dell'ateismo l'Ateniese interrompe due volte il discorso per chiedere a Clinia se vale la pena di comporre un proemio molto lungo alla legge che prescrive il culto degli dei, con lo scopo di persuadere gli atei, o se non sia meglio passare direttamente all'enunciazione della norma (887 A) e alla sua applicazione violenta contro i trasgressori, senza alcun rispetto per la persuasione (890 B-D). Clinia naturalmente risponde in entrambi i casi in favore della persuasione. Nel secondo, che ora qui ci interessa, egli così si esprime (890 E):

E dunque, straniero? Abbiamo sopportato discorsi così lunghi riguardo l'ubriachezza e la musica, e non sopporteremo quelli sugli dei e argomenti di tal genere? Ma è un grandissi-

\* Una versione abbreviata di questo contributo è stata presentata al I Congreso Internacional de Pensamiento Clásico, «Las Leyes de Platón y su significación histórica», Salamanca 24-27 novembre 1998.

1. M. Vegetti, *Nell'ombra di Theut. Dinamiche della scrittura in Platone*, in *Sapere e scrittura in Grecia*, a c. di M. Detienne, Roma-Bari 1989, pp. 201-227; qui p. 224-225.

2. *Reading the Laws*, in *Form and Argument in late Plato*, ed. by Ch. Gill and M.M. McCabe, Oxford 1996, pp. 249-282; qui pp. 269-270.

mo aiuto anche per l'arte della legislazione esercitata con senno, poiché i precetti relativi alle leggi, messi per iscritto così da essere sottoposti per tutto il tempo alla prova (ὡς δώσοντα εἰς πάντα χρόνον ἔλεγχον)<sup>3</sup>, sono assolutamente immobili, cosicché né si deve avere timore se all'inizio sono difficili da comprendere (ἀκούειν), perché anche a chi apprende difficilmente sarà possibile osservarli ritornandovi sopra più volte, né se sono lunghi, purché siano utili; per questi motivi non c'è alcuna ragione, e non mi sembra cosa pia, che ciascun uomo non venga in aiuto a tali discorsi con tutta la forza di cui dispone.

Sia Vegetti sia Bobonich hanno messo in luce la singolare e contraddittoria specularità di questo passo in rapporto a *Fedro* 274 D-E. Nel *Fedro* il discorso scritto è svalutato sia perché incapace di difendersi senza l'aiuto di un interprete, sia perché è instabile ed instabile a causa della continua diversità dei destinatari, che lo rendono precario in quanto imm modificabile. Nelle *Leggi*, al contrario, questa stessa fissità permette ai lettori di rileggerlo e meditarlo in continuazione, così da comprenderlo in maniera sempre migliore. In altre parole, mentre nel *Fedro* la conoscenza si sviluppa mediante un adattamento del discorso alla mobilità dei destinatari, nelle *Leggi* i lettori realizzano la comprensione mediante il continuo sfregamento delle loro anime (per usare una celebre espressione della *VII Lettera*, 344 B) con la stabile identità delle leggi.

Si potrebbe tentare di risolvere il problema osservando semplicemente che le frasi sopra citate sono pronunciate non dall'Ateniese ma da Clinia, e che dunque nulla autorizza ad attribuire a Platone il pensiero che esprimono<sup>4</sup>. Ma sarebbe una soluzione apparente, perché, come ha osservato ancora Bobonich, rimane il fatto che Platone offre ai cittadini di Magnesia, cui il testo stesso del dialogo è destinato come padre e modello di ogni forma di letteratura, un corpo di leggi ed annessi proemi che indubbiamente è scritto<sup>5</sup>. Ciò significa che

3. Questo passo è più difficile da tradurre di quanto non sembri. La *communis opinio* intende δώσοντα...ἔλεγχον, sulla base di altri passi platonici (ad es. *Ap.* 39 C7), come «rendere ragione di sé». Ma questa ipotesi non mi sembra coerente con il contesto. L'Ateniese non sta dicendo che le leggi sono messe per iscritto affinché possano rendere ragione di sé, ma sta dicendo che sono messe per iscritto affinché siano stabili, e che proprio perché stabili possono risultare più convincenti (in quanto è possibile esaminarle più volte). La possibilità di questo riesame non consiste soltanto nella possibilità di rileggerle, ma anche nella possibilità di rivederle all'opera, nel senso che la fissazione operata dalla scrittura non deve essere intesa solo relativamente allo scritto, ma anche relativamente alla fissità dell'effetto che la scrittura vuole produrre. Questa ipotesi è confermata dal contrasto tra un verbo auditivo e un verbo visivo: chi scrive le leggi lo fa perché prevede che esse possano avere una applicazione indefinita, ed è appunto tale ripetuta applicazione ciò che permette a chi all'inizio non ne comprende il significato (ἀκούειν) di valutarne meglio gli effetti successivamente (σκοπεῖν). La bontà di una prescrizione di legge non si misura, insomma, solo sulla sua formulazione verbale (che può anche essere difficile da comprendere), ma soprattutto sugli effetti pratici della sua reiterata applicazione. Perciò nel nostro passo ἔλεγχον διδόναι deve essere inteso come «mettere alla prova» (devo gran parte di questa nota, così come la traduzione del passo platonico, a un suggerimento di Fernanda Caizzi)

4. Cfr. Bobonich, *op. cit.*, p. 271.

5. *ibid.* Cfr. anche, dello stesso autore, *Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's Laws*, in «Classical Quarterly» XXXXI (1991), pp. 365-388; v. in particolare pp. 377-378.

anche Platone, così come Clinia, riteneva utile la scrittura del materiale legislativo. Senza contare, poi, che negli altri passi dove si fa cenno alla scrittura della legge, se pure non v'è un esplicito apprezzamento della scrittura, non v'è però alcuna traccia della sfiducia nei suoi confronti manifestata nel *Fedro* e nella *VII Lettera*. Si potrebbe anche osservare, in secondo luogo, che nel *Fedro* si parla del discorso filosofico mentre nelle *Leggi* è di scena il discorso politico e giuridico. Questa seconda ipotesi ha certo una sua plausibilità, perché in ambito politico la scrittura della legge risulta indispensabile per garantire a fini pratici la certezza del diritto, mentre analogo ragionamento non vale per il discorso filosofico. Tuttavia questa soluzione implica uno scarto troppo vistoso, in rapporto alla particolare natura del pensiero platonico, tra politica e filosofia. Per Platone virtù etica, virtù politica e filosofia finiscono in fondo per coincidere, per cui non si può accettare in alcun modo l'esistenza di un discorso etico-politico che presenti uno scarto rilevante, o addirittura un'opposizione, nei confronti del discorso filosofico (quale sarebbe la valutazione inversa del rapporto tra oralità e scrittura).

In realtà il fatto che Platone apprezzasse la scrittura non ha bisogno di alcuna giustificazione, per il fatto stesso che egli ha scritto, e molto. I passi che meritano di essere giustificati, al contrario, sono quelli in cui Platone svaluta la scrittura fino al punto da suscitare una acuta contraddizione con tutta la sua attività di scrittore. Quello che bisogna spiegare, in altre parole, è che cosa significa contrapporre, per iscritto, oralità e scrittura, visto che la natura scritta di questa operazione porta ad escludere che l'obiettivo della polemica sia solo o soprattutto proprio la scrittura. È mia opinione che una attenta lettura dei dialoghi, o almeno di alcuni di essi, possa portare molto vicini ad una risposta; e che anche nelle *Leggi* vi siano degli indizi interessanti in questa direzione.

Per chiarire questo punto bisogna affrontare la questione dei proemi alle leggi<sup>6</sup>. L'opportunità di preporre a ciascuna legge un proemio è enunciata per la prima volta verso la metà del libro IV, subito dopo che l'Ateniese ha stabilito le regole a cui devono attenersi i poeti nella città bene ordinata (719 E). Il buon legislatore non deve esporre immediatamente quello che si deve o non si deve fare, e minacciare la pena corrispondente, ma deve accompagnare l'attività legislativa con esortazioni e discorsi persuasivi (*παραμυθίας τε καὶ πειθοῦς*). Per spiegare quello che vuole dire, l'Ateniese fa uso di un paragone assai familiare a Platone, cioè quello con il medico<sup>7</sup>. Il medico è normalmente

6. Tra gli studi dedicati particolarmente a questo argomento segnaliamo S. Gastaldi, *Legge e retorica. I proemi delle 'Leggi' di Platone*, in «Quaderni di Storia», XX (1984), pp. 69-109 e, della stessa, *Educazione e consenso nelle «Leggi» di Platone*, in «Rivista di storia della filosofia», XXXIX (1984), pp. 419-452.

7. Su questo tema vanno tenuti presenti soprattutto i seguenti studi: F. Wehrli, *Der Arztvergleich bei Platon*, in «Museum Helveticum» VIII (1951), pp. 177-184; J. Jouanna, *Le médecin modèle du législateur dans les Lois de Platon*, in «Ktema» III (1978), pp. 77-91; A. Laks, *L'utopie législative de Platon*, in «Revue philosophique» 1991, pp. 417-428 (in part. pp. 422-427). Più attinente alla storia della medicina è il volume di M. Vegetti, *La medicina in Platone*, Venezia 1995, dove sono raccolti con qualche aggiornamento alcuni arti-

in Platone metafora del filosofo, che conosce quello che veramente giova alla anime dei pazienti (*Gorgia*) e sa applicare questo sapere in modo adeguato e opportuno, tenendo in considerazione non solo le norme dell'arte ma anche le particolari necessità di chi deve ricevere la cura (*Fedro*). In questi casi egli rappresenta perciò una figura del tutto positiva, e cioè il modello di un sapere filosofico efficace e correttamente finalizzato come quello tecnico. La metafora del medico compare poi anche nel *Politico* in modo formalmente simile a quelli visti ora. In 293 A il medico è figura dell'«uomo regale» che conosce la vera arte politica, e perciò ha l'incombenza di governare indipendentemente da ogni altra circostanza: sia con il consenso dei governati, sia senza, sia con leggi sia senza leggi, sia che sia ricco sia che sia povero. Infatti i medici

ci curino col nostro consenso o no, tagliandoci o bruciandoci o procurandoci qualche altro dolore, agendo in base a norme scritte o no, siano ricchi o no, nondimeno li diciamo comunque medici

almeno finché riescano nella loro opera di procurare la salute agli oggetti delle loro cure (293 A-C). Allo stesso modo l'unica vera forma di governo sarà quella in cui i governanti conoscano effettivamente la loro arte, e ciò darà loro il diritto di governare indipendentemente da ogni altra condizione (con leggi o senza, con la persuasione o senza, siano essi ricchi o poveri). Se davvero sorretti dalla scienza potranno anche imporre ai cittadini misure violente, nella certezza che tali misure sapranno produrre il benessere dei singoli e dello stato, e che solo questa forma tecnico-scientifica di governo può essere detta una giusta costituzione, mentre tutte le altre non sono che imitazioni (293 B-E).

Nelle *Leggi* la struttura della metafora è sensibilmente diversa. Qui si parla di due generi differenti di medico. Poiché negli stati vi sono

ammalati liberi e ammalati schiavi, gli schiavi sono per lo più curati dagli schiavi, che vanno a visitarli o li aspettano negli ambulatori, e nessun medico di questo genere dà o riceve spiegazioni circa le singole malattie di ciascuno di quelli schiavi; invece, dopo aver ordinato a ciascuno ciò che gli sembra meglio in base all'esperienza, come se avesse piena conoscenza del caso, con l'arroganza di un tiranno, se ne va rapidamente a curare un altro schiavo malato, e in tal modo toglie al suo padrone l'incomodo della cura dei malati. Invece il medico libero nella maggioranza dei casi cura le malattie degli uomini liberi, esaminandole a partire dalla loro origine e secondo la loro natura, facendo partecipe sia l'ammalato sia gli amici, e nello stesso tempo sia apprende qualcosa dagli ammalati sia istruisce per quanto gli riesce lo stesso paziente; non dà prescrizioni prima di averlo in qualche modo persuaso, e così, sempre addolcendo il malato per mezzo della persuasione, tenta di condurlo alla piena guarigione (IV, 720 B-E).

coli pubblicati negli anni '60 (nell'Introduzione l'A. fa qualche accenno anche al *Politico* e alle *Leggi*, che negli scritti precedenti non erano stati presi in considerazione). Così pure interessa più la storia della scienza che quella della filosofia il saggio di G. Susany, *Qui est le médecin des Lois de Platon?*, in *Hippokratische Medizin und Antike Philosophie, Verhandlungen des VIII Internationalen Hippokrates Kolloquiums*, Zürich-New York 1996, pp. 143-148.

Il migliore tra i due medici, come è chiaro, è il secondo. Sembra esservi perciò un contrasto tra il *Politico* e le *Leggi*, perché se nel *Politico* uomo regale e politico perfetto è il medico che non si cura del consenso dei governati, nelle *Leggi* figura del buon politico è il medico che fa uso della persuasione, mentre il medico coercitivo è medico di schiavi e schiavo esso stesso. A ben guardare il medico coercitivo del *Politico* e quello delle *Leggi* non sono però la stessa persona, perché mentre quello del *Politico* possiede davvero il sapere, quello delle *Leggi* fa uso soltanto dell'esperienza, spacciandola come se fosse un sapere (προστάξας...τὰ δόξαντα ἐξ ἐμπειρίας, ὡς ἀκριβῶς εἰδώς, 720 C5-6). Ma anche così il contrasto sembra permanere, sia pure a un diverso livello. Nelle *Leggi* non c'è nulla che corrisponda al medico/politico perfetto, in possesso dell'arte regia, di cui si parla nel *Politico*: per quanto sia eccellente o comunque più sapiente dei suoi concittadini, il filosofo legislatore delle *Leggi* non lo è mai abbastanza per permettersi di enunciare semplicemente la legge, e farla rispettare con la forza, senza tener conto del parere dei sottoposti. Parrebbe dunque necessario concludere che mentre nel *Politico* Platone ha ancora fiducia in una concezione della politica come tecnica perfetta, modellata sull'esempio della medicina, nelle *Leggi* questa fiducia sia venuta meno, ed egli si veda costretto a formulare un progetto meno ambizioso<sup>8</sup>. Tuttavia anche questa deduzione sarebbe affrettata. All'immagine del perfetto politico che governa senza persuasione né leggi Socrate obietta nel *Politico* che si tratta di un modello troppo difficile da accettare (293 E). Lo Straniero mostra di condividere la preoccupazione di Socrate, ed inizia così un lungo discorso per mettere in luce ad un tempo i limiti e la necessità delle leggi (293 E-301 A). Egli anzitutto ribadisce in più modi (che qui non affronteremo in dettaglio) l'eccellenza di uno stato governato da un «uomo regale provvisto di sapere» (294 A8), che può a buon diritto fare a meno di qualunque legge o condizionamento (293 E-297 B). Poi però soggiunge che le altre costituzioni devono prendere a modello la migliore, scrivendo le leggi che vigono in essa ed usandole (297 E). Perché se è vero, in base ad un principio al quale Platone è rimasto sempre fedele, che sarebbe gravemente dannoso stabilire le leggi civili, così come le norme tecniche, sulla base di assemblee popolari o peggio di sorteggi (297 E-299 E), è anche vero che ben più grave sarebbe il danno nel caso in cui venga scelto un custode delle leggi insipiente, il quale potrà modificare le norme scritte a suo piacimento con intenzioni tutt'altro che filosofiche (300 A-E). Perciò, di fronte a questo pericolo, è necessario stabilire con forza che né gli individui né

8. In favore di una evoluzione di tale genere si è pronunciato Jouanna (*op. cit.*, pp. 89-91). Secondo questo studioso la medicina delle *Leggi* corrisponde a quella che nel *Gorgia* sarebbe la culinaria, mentre l'arte medica del *Gorgia*, valutata secondo i parametri delle *Leggi*, verrebbe ridotta ad empiria (pp. 89-90). Ma questa analisi non mi pare corretta. Il medico schiavo delle *Leggi* è relegato nell'ambito dell'empiria non perché trascura la persuasione, ma perché empirico è il sapere che egli possiede, pur spacciandolo per scientifico. Se davvero possedesse la scienza, nulla lo distinguerebbe dal medico del *Gorgia* o del *Politico*.

i gruppi possano fare mai assolutamente nulla contro la legge (300 C). Lo Straniero qualifica questa norma con la nota metafora della «seconda navigazione», allo stesso modo in cui in 293 E aveva definito l'ordinamento mediante le leggi come la seconda forma di governo in ordine di eccellenza.

È chiaro perciò che nel *Politico* Platone, sia pure dopo aver ancora una volta enunciato il suo ideale di sapere politico perfetto indifferente alla persuasione, appare più preoccupato dal rischio che si spacci per politico perfetto chi in realtà non lo è, con danni gravissimi per lo stato. Sarà dunque necessario che il legislatore, se vorrà assumere una posizione realistica, si attenga a una seconda navigazione, cioè a un governo fondato sulla legge e in cui i governanti non siano indifferenti al consenso e alla persuasione dei sottoposti. Il modello di un sapere politico perfetto conserverà in ogni modo tutta la sua importanza, perché, come è ovvio, si potrà realizzare la seconda migliore costituzione solo avendo un'idea sufficientemente chiara di come dovrebbe essere fatta la prima. In tal modo il contrasto tra *Politico* e *Leggi* si dimostra solo apparente, perché le *Leggi* rappresentano appunto, nel loro complesso, una specie di seconda navigazione. La prima navigazione, cioè l'ideale di un sapere politico infallibile ma irrealistico, è chiaramente adombrata sia nel *Politico* sia nelle *Leggi* nei miti relativi all'età di Crono e al governo degli dèi: anche dio è figura del politico perfetto, ma gli uomini non sono dèi ed aspirano alla vita buona propria dell'uomo<sup>9</sup>. In proposito possiamo richiamare il noto passo del *Filebo* in cui Socrate ammette che il bene umano, diversamente da quello divino, non coincide con l'intelligenza, e che la gara si fa per il secondo posto (22 D). Del resto lo stesso concetto è ripreso anche nel libro V delle *Leggi*, laddove l'Ateniese spiega che nell'enunciare le regole di comportamento occorre passare dal livello divino all'umano, perché «non parliamo a dèi ma a uomini» (732 E)<sup>10</sup>.

Ma nelle *Leggi* stesse vi è un luogo famoso in cui questa «secondarietà» è enunciata nella maniera più chiara. Nella *Repubblica*, come è noto, l'occasione che fa muovere l'indagine verso le difficili dottrine metafisiche che compaiono nei libri centrali è data dalla richiesta di spiegazione, da parte di Adimanto, riguardo il principio secondo cui tra gli amici tutto è comune (in particolare le donne: 449 C). Ora, questo stesso principio è menzionato nelle *Leggi*

9. Cfr. *Pol.* 274 E-275 A e *Leg.* 713 E-714 A. Cfr. J.-F. Balaudé, *op. cit.*, pp. 46-47. Non sono d'accordo a questo proposito con A. Laks, secondo il quale la persuasione attiva nei proemi identificherebbe una utopia propria delle *Leggi*, cioè una utopia legislativa coincidente in ultima analisi con l'utopia comunicazionale rappresentata dal dialogo filosofico (*L'utopie législative...*, cit., in part. pp. 426-428). A mio parere l'utopia delle *Leggi* è ancora quella della *Repubblica* e del *Politico*, e nel dialogo se ne accenna solo di sfuggita perché vi domina il punto di vista realistico. Allo stesso modo, passando all'ambito filosofico, il dialogo e la persuasione non rappresentano un obiettivo utopistico, ma al contrario ciò che la filosofia può concretamente attuare in deroga all'irrealizzabile sapere degli dèi o dei filosofi-re.

10. Altri passi dello stesso tenore nelle *Leggi*: 853 C, 874 E-875 D.

dall'Ateniense quasi come il contrassegno di ciò che si dovrebbe stabilire nella prima forma di stato, cioè quella perfetta (739 C). Ma al tempo stesso egli fa capire che questa prima costituzione (quella descritta nella *Repubblica*) deve essere presa solo come modello, mentre la costituzione che egli sta illustrando nelle *Leggi* è seconda rispetto alla prima, nel senso che le si deve avvicinare per quanto possibile (V, 739 A-E)<sup>11</sup>. Esistono indizi per far supporre che le considerazioni realistiche in deroga a quel perfetto sapere tecnico, filosofico e politico, di cui Platone ha delineato la natura soprattutto nei dialoghi più antichi, si infittiscano nell'ultima fase della sua opera, forse anche a causa delle delusioni filosofico-politiche patite a Siracusa<sup>12</sup>. Ma solo in questo senso limitato si può parlare di evoluzione, perché tra le due posizioni non v'è contrasto: infatti il compito di realizzare ciò che è secondo stabilisce e conferma la necessità che ci sia qualcosa di primo almeno come modello. Diremo piuttosto che esistono luoghi dove Platone è più interessato a stabilire la necessità di un sapere politico-filosofico di tipo tecnico, per l'esigenza di confutare forme di sapere politico-filosofico deteriori, e luoghi dove esigenze realistiche tendono ad accentuare il fatto che si tratta solo di un modello.

Così scompare anche il divario che alcuni hanno voluto vedere tra *Repubblica* e *Leggi*. È vero che nelle *Leggi* è teorizzata la necessità della persuasione mentre nella *Repubblica* questo non accade<sup>13</sup>. Ma la spiegazione è assai semplice: la *Repubblica* delinea il modello del primo sapere e del primo stato, mentre le *Leggi* si occupano del secondo<sup>14</sup>. La necessità che il legislatore assomigli al medico descritto nel *Politico* e non a quello descritto nelle *Leggi*, e che cioè faccia uso della persuasione, nasce nel momento preciso in cui si passa dal modello alla sua realizzazione: questo passaggio non solo comporta un ammorbidimento delle norme (per cui non viene più stabilita per legge la co-

11. Che il rapporto tra *Repubblica* e *Leggi* sia del genere modello/imitazione, costituzione divina/costituzione umana, stato ideale/stato realizzabile, è opinione largamente diffusa. Cfr. ad es. A. Laks, *Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato's Republic and Laws*, in «Classical Antiquity» IX (1990), pp. 209-229; id., *Prodige et médiation: esquisse d'une lecture des Lois*, in *D'une cité possible. Sur les Lois de Platon*, sous la direction de J.-F. Balaudé, Université Paris X-Nanterre, 1995, pp. 11-28; J.-F. Balaudé, *Le triptyque République, Politique, Lois: perspectives*, in *D'une cité possible...*, cit., pp. 29-56 (in particolare pp. 29-32); A. Laks, *L'utopie législative de Platon...*, cit.; K. Schöpsdau, *Der Staatsentwurf der Nomoi zwischen Ideal und Wirklichkeit. Zu Plato leg. 739a1-e7 und 745e7-746d2*, in «Rheinisches Museum» CXXXIV (1991), pp. 136-152; D. Cohen, *Law, Autonomy, and Political Community in Plato's Laws*, in «Classical Philology» LXXXVIII (1993), pp. 301-317. Cfr. anche T.J. Saunders, *Plato, The Laws*, Harmondsworth 1970, p. 28 e R.F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, Indianapolis 1983, pp. 9-10, 21.

12. Cfr. R.F. Stalley, *op. cit.*, p. 21.

13. Cfr. Bobonich, *Persuasion, Compulsion ...*, cit., p. 365.

14. «Secondo» qui significa semplicemente «inferiore al primo», ma non è affatto escluso che al secondo debba seguirne un terzo, e così via, fino a che si arriva alla costituzione migliore «possibile» (cioè, in questo caso, realizzabile). Cfr. in proposito 739 A-B, 745 E-746 D, 752 B-C. Sulla costituzione «terza» si veda K. Schöpsdau, *Der Staatsentwurf der Nomoi...*, cit.

munità delle donne e dei beni), ma anche la necessità che la norma venga spiegata. Platone non ebbe mai alcun dubbio sul fatto che in presenza di un sapere filosofico-politico infallibile le leggi non servano, la violenza sia lecita e la libertà dannosa. Ma tale potrebbe essere solo il governo di dio, non il governo degli uomini<sup>15</sup>. Esempio per tutto questo discorso è la caratteristica ambiguità con cui nel *Politico* sono presentate le leggi e la persuasione: inutili nello stato perfetto, indispensabili in tutti gli altri. Ma per Platone noi uomini non abbiamo che questi altri stati secondi, così come non abbiamo che queste forme seconde di sapere (l'uomo è filosofo e non *sophòs*). Ne risulta che la persuasione, in politica e in filosofia, non sia per l'uomo una condizione innaturale o transitoria, ma parte integrante della sua stessa natura.

Nel *Politico* le leggi e la persuasione rappresentano, insieme, i segni distintivi della costituzione seconda, mentre la prima, e migliore, può affidarsi al potere dispotico del filosofo-re, senza bisogno di correttivi. Nelle *Leggi*, al contrario, la persuasione e la legge sono collocate su due piani distinti, ossia, rispettivamente, il piano del proemio e il piano della scrittura delle norme propriamente dette. Questa circostanza apre la possibilità di intendere nelle *Leggi* il rapporto tra proemio e legge, oltre che nel suo ovvio significato politico, anche come metafora del rapporto tra oralità e scrittura. Se tale lettura metaforica si dimostrasse accettabile, avremmo conseguito qualche informazione interessante per capire che cosa Platone voleva dire contrapponendo la comunicazione orale a quella scritta: ciò che rende seconda la scrittura non sarebbe una dottrina orale incomunicabile per ragioni filosoficamente indifferenti, ma l'esigenza che la persuasione dell'anima sia prioritaria e superiore in rapporto a qualunque dottrina.

Un primo importante indizio che la metafora è valida lo si può ricavare dai celebri luoghi del *Fedro* in cui sono enunciati i limiti della scrittura. In 277 D Socrate cita come esempi salienti di scritti cui erroneamente si suole concedere la massima stabilità e chiarezza proprio le leggi e i discorsi politici. Dal seguito del discorso si capisce che il difetto di tali scritti è costituito dalla loro natura occasionale, dal fatto che sono scritti per persuadere momentaneamente le folle, ma non sono approfonditi e dunque non insegnano nulla. Come ho già cercato di dimostrare altrove<sup>16</sup>, sarebbe un errore vedere in questo contrasto tra

15. Del rapporto governo di Dio/governo degli uomini nelle *Leggi* abbiamo già detto sopra. Un indizio che Platone considerasse la *Repubblica*, mentre la scriveva, come una sorta di modello divino, si potrebbe ricavare dalla fine del libro IX, in cui si dice che lo stato descritto si trova non solo nei discorsi appena tenuti, come vorrebbe Glaucone, ma anche in cielo, dove, per chi vuole vederlo e conformarsi ad esso, ve n'è un modello (592 A-B). Quanto detto suppone che lo stato della *Repubblica* sia considerato come irrealizzabile, contro quello che il testo esplicitamente dice. La questione, come è noto, è annosa e complessa, e non può essere affrontata qui nel dettaglio (ne ho parlato sommariamente in *Quale Platone? Risposta a Mario Vegetti*, in «Elenchos», 21 [2001], pp. 99-105). Dirò soltanto che a mio parere la strada giusta è stata imboccata da Laks, laddove scrive che «the *Politeia* put forward an explicit theory of possibility that is just the one we need in order to account for the *Laws* in terms of a "projection"» (*Legislation and Demiurgy...*, cit., p. 214).

16. *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze 1994.



oralità e scrittura semplicemente il contrasto tra scienza e persuasione. In realtà ufficio della scienza è proprio quello di persuadere; ma la vera persuasione si consegue solo con l'indagine e con l'insegnamento, non con le superficiali ed effimere seduzioni della parola. Il difetto dello scritto è, paradossalmente, quello di essere effimero e instabile nonostante la sua fissità, perché tale fissità lo lascia indifeso di fronte a qualsiasi cambiamento di tempi, luoghi o persone. L'esempio delle leggi è a questo proposito ancora una volta assai efficace. Platone dimostra nel *Politico* (294 A-296 A) che la legge dipende dal legislatore e non viceversa, per cui sarà sempre lecito al legislatore (purché sia davvero il filosofo in possesso dell'arte politica perfetta) cambiare la legge, ancorché scritta, quando le circostanze lo suggeriscono. Questo politico è doppiamente filosofo, sia in quanto la politica è per Platone *magna pars* della filosofia, sia perché è figura del retto comportamento che per Platone occorre tenere nei confronti del sapere. Il filosofo-politico non ripudia lo scritto, ma sa che lo scritto è secondo; e questo non perché esista una dottrina superiore o qualitativamente diversa da quella che può essere scritta, ma perché la fissazione della scrittura pietrifica la dottrina nelle circostanze transitorie in cui è stata scritta, e la rende perciò inaffidabile e incerta in presenza di uomini e situazioni diverse. I politici fasulli e i logografi disimpegnati di cui si fa menzione nel *Fedro* sono biasimati perché tutto il sapere di cui dispongono si esprime nell'occasionalità dei loro scritti e discorsi, composti e pronunciati non già come temporanee cristallizzazioni di un sapere politico generale, ma come puro espediente retorico per conseguire obiettivi di corto respiro.

Il rapporto tra legge e proemio nelle *Leggi* contribuisce a chiarire di che cosa la scrittura, qualunque essa sia, risulterà sempre e comunque mancante. Non è la dottrina né la verità dei principi, perché le buone leggi dicono senza residui quella che sotto il profilo politico ed etico è la verità filosofica. Opportunamente nel *Politico* lo Straniero dice che nella città seconda in ordine di perfezione, verranno scritte le leggi che vigono nella prima città, e che in quella città evidentemente non sono scritte (297 D). La differenza consiste tutta e solo nel fatto che qui le leggi vengono scritte, dunque che mentre la seconda è una città reale, la prima è una città virtuale. Tale città deve necessariamente restare orale e virtuale perché in caso contrario non potrebbe costituire la fonte degli infiniti modi della scrittura, cioè delle infinite e imperfette città reali, diverse secondo le circostanze, che ne sono l'imitazione. Se la prima città potesse avere consistenza reale, sarebbe la città degli uomini-dèi, ovvero la perfetta età di Crono, immutabile nella sua perfezione solo perché al di fuori del tempo e della storia.

Quello che manca allo scritto, perciò, non è tanto la verità formalmente intesa, ma ciò che fornisce le condizioni affinché il vero sia vero, ossia che i principi siano correttamente adattati alle circostanze. Queste condizioni, d'altra parte, hanno un rapporto essenziale con la persuasione. Che cos'è che può rendere il principio o la norma scritti, anche se sono conformi alla verità, inadatti alle circostanze, e perciò insicuri e mobili nonostante l'apparente fissità del mezzo mediante il quale sono comunicati? Evidentemente il fatto che non

sono in grado di persuadere le persone concrete a cui si rivolgono<sup>17</sup>. In questo senso si legge nel *Fedro* che chi si accinge a diventare oratore non può ignorare le tante specie di anima che esistono, e perciò deve rivolgere discorsi adatti a ciascuna (271 D). Non deve ingannare il fatto che qui Socrate parli dell'oratore, perché il seguito del dialogo dimostra chiaramente che qui si sta parlando del filosofo dialettico.

Tutto questo discorso può essere facilmente applicato al rapporto che c'è, nelle *Leggi*, tra norma scritta e proemio. La norma scritta manca di capacità persuasiva, come ogni scritto in generale, perché è incapace di modificarsi in rapporto agli interlocutori e non sa rispondere alle domande. Il fatto che in essa si esprima la verità non solo non ha importanza, ma non è neppure del tutto vero, dal momento che la verità esiste e si illumina solo nelle anime delle persone che la fanno propria. Da qui la necessità del proemio. Cade qui a proposito quel passo del libro IX in cui il medico schiavo si fa gioco del medico «persuasore», dicendo che in questo modo, usando un linguaggio vicino a quello filosofico, dimostra di volerlo educare piuttosto che curare. Ma per Platone l'attività filosofica è in primo luogo proprio insegnamento e educazione: col che si conferma che il proemio alle *Leggi* è figura della filosofia intesa come insegnamento attraverso il dialogo<sup>18</sup>.

Il tema della persuasione nelle *Leggi*, anche con particolare riferimento ai proemi, è già stato trattato con acutezza sotto il profilo politico, soprattutto da Bobonich e Laks. Bobonich ha tentato di dimostrare, contro un comune orientamento contrario<sup>19</sup>, che la persuasione ha nelle *Leggi* un carattere razionale, e ha anche individuato dei motivi politici che spiegano perché Platone ha preferito l'uso della persuasione a quello della coercizione pura<sup>20</sup>. Laks, dal canto suo, ha osservato che lo scopo ultimo della legislazione è nelle *Leggi* quello di sostituire il discorso persuasivo dei proemi alla pura prescrizione della legge, nel senso che se il proemio raggiunge lo scopo la legge può essere soppressa (cfr. 854 C e 870 E-871 A). Tuttavia, egli aggiunge, questa soppressione non viene mai realizzata, perché quello stesso realismo che nelle *Leggi*, diversamente da quanto accade nella *Repubblica*, suggerisce l'uso del-

17. Non senza motivo J.-F. Balaudé ha osservato che la necessità, attiva nelle *Leggi*, di adottare la norma al materiale umano, ha qualche parentela con la necessità del *Timeo*, imposta al demiurgo dalla presenza della *chora* (op. cit., pp. 37-46). È interessante notare, inoltre, che nel passo del *Timeo* in cui è introdotta la *chora* Timeo descrive il rapporto tra intelligenza e necessità come un atto di persuasione (48 A).

18. Cfr. in proposito A. Laks, *L'utopie législative...*, cit., p. 426. Non sono invece d'accordo, come detto sopra, nel considerare il dialogo filosofico cui i proemi alludono come una *utopia* comunicativa.

19. Cfr. ad es. R.F. Stalley, *op. cit.*, p. 43; A. Laks, *L'utopie législative...*, cit. pp. 427-428.

20. *Persuasion, Compulsion...*, cit. Il secondo punto, che ora più ci interessa, è discusso alle pp. 381-387. Di diverso avviso A. Nightingale, *Writing/Reading a Sacred Text: A Literary Interpretation of Plato's Laws*, in «Classical Philology» LXXXVIII (1993), pp. 279-300. Accenneremo alle tesi del suo saggio alla fine di questo articolo.

la persuasione, impone anche di conservare una certa misura di costrizione (ossia la legge)<sup>21</sup>.

Sono ben consapevole che il punto di vista politico è il più naturale per interpretare le *Leggi*, e concordo per la maggior parte con le conclusioni raggiunte dai due studiosi. Però ritengo anche che nelle *Leggi* l'interesse prevalentemente politico non escluda affatto la presenza sottostante di fondamentali assunzioni filosofiche, senza le quali non si capirebbe bene neppure il significato delle concezioni politiche di Platone. Così, pur ammettendo con Bobonich che Platone possa avere avuto dei buoni motivi politici per preferire la persuasione alla forza, credo che questi motivi siano in generale sorretti da un'esigenza filosofica che tutti li comanda. L'uso della violenza, sia quella politica sia quella dell'argomentazione teorica da cui questa deriva, comporta la disponibilità di un discorso veritativo inoppugnabile, che sia vero in sé proprio in quanto discorso, e indifferente all'anima di chi ne è portatore. Ma per Platone discorsi di questo genere non esistono, perché la verità è attributo dell'anima e non dei discorsi. Così l'uso della persuasione, in filosofia come in politica, non deriva soltanto da una scelta dettata da ragioni di opportunità, ma è al contrario una soluzione obbligata dalla natura stessa dell'uomo e del suo accesso al conoscere. Riportando la questione in termini politici, potremmo dire che l'uso della forza prevede la divisione della società in due classi: quella dei filosofi governanti, che dispongono di un sapere filosofico perfetto, e quella dei sudditi, che i governanti persuadono se ci riescono, costringono con la forza se la persuasione non ha successo. Ma questo è quello che accadrebbe nella prima costituzione delineata nella *Repubblica*, che è l'irrealizzabile modello celeste, così come è irrealizzabile il perfetto sapere dei filosofi che in essa governano. Nelle costituzione seconda (perciò realizzabile) descritta nelle *Leggi* le divisioni di classe della *Repubblica* scompaiono e la persuasione giunge ad interessare la sfera più ampia di tutti i cittadini (che sono tutti sottoposti alla "terapia" persuasiva dei proemi), mentre la violenza è riservata solo ai pochissimi casi davvero incurabili<sup>22</sup>. In ciò si riflette puntualmente il principio teorico per cui il sapere umano, filosofico e politico, per quanto elevato sia il suo rigore argomentativo e per quanto solide siano le basi su cui si fonda, è in ultima analisi pur sempre sospeso alla persuasione di chi se ne fa portatore. I filosofi non sono quegli uomini i quali, possedendo la dottrina in modo corretto, possono fare a meno della persuasione; essi sono quegli uomini che possiedono la persuasione di grado più alto riguardo le questioni più elevate e di maggiore importanza per la vita dell'uomo. Tale è il sapere filosofico; oltre questo limite vi è la perfetta *sophia* degli dèi (e, naturalmente, lo stato governato da Dio o dagli uomini-dèi).

Alla luce di queste considerazioni ben si capisce perché nelle *Leggi* il proemio non sia soltanto un complemento della norma scritta, ma tenda a soppiantarla sostituendosi ad essa. Perché una legge scritta, così come ogni altro testo,

21. A. Laks, *Legislation and Demiurgy...*, cit., pp. 223-225.

22. 862 E. Cfr. Cohen, *op. cit.*, p. 302.

esiste ed ha senso esattamente nella stessa misura in cui chi la ascolta o la legge se ne lascia convincere. L'essenzialità del momento persuasivo è acutamente evidenziata dal modo in cui l'Ateniese e Clinia, concordemente, valutano l'importanza del proemio alla legge nel libro X, cioè rispetto alla norma che costituisce in un certo senso il fondamento di tutte le altre, perché su di essa si fonda la possibilità stessa di una vita civile correttamente ordinata.<sup>23</sup> Dopo aver richiamato le tesi "ateistiche" dei nuovi sapienti, da Anassagora alla sofistica (886 D-E), l'Ateniese chiede al suo interlocutore che cosa conviene fare con queste opinioni: se conviene lasciarle perdere, e passare subito alla formulazione della legge, oppure affrontare il lungo percorso che si richiede per fornire una dimostrazione sufficientemente argomentata, e legiferare solo dopo aver convinto gli atei a mutare il loro atteggiamento (886 E-887 B). Il problema qui posto riguarda in maniera specifica la lunghezza del proemio: se il legislatore si crede in possesso di una verità assoluta e incontrovertibile, perché indugiare a convincere chi non ne è persuaso? Non farebbe egli cosa migliore comportandosi come il medico ideale del *Politico*, il quale, sulla base della scienza che conosce in modo perfetto, impartisce la cura corretta senza dare nessuna importanza al parere del paziente? La risposta di Clinia fa capire che per Platone questa sarebbe la soluzione sbagliata, e il motivo è costituito proprio dalla inderogabile centralità della persuasione. Clinia si pronuncia in modo accorato a favore del discorso più lungo, perché sarebbe ridicolo preferire ciò che è più breve a ciò che è migliore. Che cosa poi significhi questo «migliore» lo si capisce subito dopo, quando Clinia soggiunge:

E in certo modo non di poco la cosa più importante di tutto è che i nostri discorsi abbiano una certa forza di persuasione nel dire che gli dèi ci sono e sono buoni e hanno in onore la giustizia in modo incomparabile agli uomini. E direi che noi non potremo dare proemio più bello e migliore di questo alle nostre leggi. Non spazientiamoci dunque per nulla e non affanniamoci, e, senza risparmiare per nulla quella forza che noi possiamo avere per rendere persuasivi siffatti discorsi, esprimiamoli il più possibile correttamente (887 B-C).

L'Ateniese ripete poi la stessa domanda una seconda volta, in un passo che abbiamo già menzionato (890 B-D), ed anche in questo caso la necessità della persuasione fa sì che l'Ateniese e Clinia, insieme, optino ancora per il discorso più lungo.

Da questi passi si ricava che la cosa più importante per il legislatore non è stabilire la norma secondo cui gli dèi esistono (per quanto sia egli convinto della sua verità) ma di gran lunga più importante è convincere della verità della norma con un proemio adeguato, la cui lunghezza non ha davvero rilievo perché è nel proemio che si realizza l'obiettivo essenziale: al punto che, se il

23. Non a caso, come ha notato Bobonich, il preludio del libro X è fra tutti quelli presenti nelle *Leggi* il più elaborato sia dal punto di vista drammatico che filosofico (*Reading the Laws*, cit., p. 265).

proemio ha avuto successo, la legge può anche diventare superflua (come è per i guardiani nella *Repubblica*, sufficientemente persuasi dalla loro lunga educazione), mentre a ben poco serve la legge se il proemio manca o fallisce.

In base a quello che si legge nel *Fedro*, la persuasione ha un nesso privilegiato con la comunicazione, perché l'opera di conversione alla filosofia può avere successo solo quando l'anima e il discorso siano reciprocamente adatti, e lo scritto, che dice sempre a tutti la stessa cosa, non può assolvere questo compito. Dunque l'aiuto (βοήθεια) di cui lo scritto ha per Platone sempre bisogno<sup>24</sup> non allude tanto a principi metafisici più elevati e diversi da quelli che lo scritto può esprimere, ma alla necessità di adattare la dottrina alle esigenze della persuasione. Un argomento a favore di questa ipotesi è offerto proprio dal passo delle *Leggi* da cui questo studio ha preso le mosse (890B sgg.). Tra *Leggi* 890 D e 891 B Platone usa tre volte il verbo βοηθεῖν (890 D6, 891 A6, 891 B6) e una volta il sostantivo βοήθεια (890 E7), sempre in riferimento al «soccorso» che il proemio deve prestare alla legge scritta. Ma dal testo platonico risulta con chiarezza, e gli studi critici che abbiamo menzionato in questo saggio lo confermano, che il proemio ha precisamente l'ufficio di persuadere. Non si deve dunque concludere, almeno stando a questo passo, che il «soccorso» è motivato in Platone non già dall'esigenza di tenere nascosti determinati principi, ma dall'esigenza di aprire alla parola filosofica ulteriori e non definite possibilità persuasive?

Questa ipotesi, del resto, è confermata in più modi dalla struttura dell'argomentare platonico, soprattutto in quei dialoghi che potremmo chiamare conclusivi. Nel *Gorgia* Socrate persuade Gorgia ma prosegue la discussione per persuadere Polo, e quando anche Polo è convinto approfondisce la sua ricerca per persuadere Callicle. Una volta persuaso Callicle, sia pure *obtorto collo*, la ricerca si arresta. Nel *Fedone* Socrate con i suoi primi argomenti persuade tutti i presenti alla scena, e con essi i fluitini ascoltatori del dialogo riportato. Se non fosse che Simmia e Cebete hanno dei dubbi, il dialogo si arresterebbe lì. Così come la *Repubblica* potrebbe fermarsi alla fine del primo libro, o del quarto, se Adimanto e Glaucone non chiedessero spiegazioni ulteriori (e Socrate in un caso mostra addirittura di rammaricarsene, perché è venuta meno una persuasione che sembrava raggiunta<sup>25</sup>). Un'identica struttura troviamo anche nel passo che stiamo discutendo ora, e precisamente nelle parole dell'Ateniese alle righe 891 B1-7. Dice l'Ateniese che, se le tesi degli atei non fossero così ampiamente diffuse, non ci sarebbe bisogno di altri discorsi per difendere la tesi che gli dèi esistono: «ma ora invece è necessario». Esattamente come nei casi cui accennavamo sopra, la necessità del soccorso deriva da una carenza di persuasione, cioè dal fatto che troppa gente non è affatto convinta che gli dèi esistono. In caso contrario, non sarebbe necessario alcun approfondimento.

Che tale approfondimento ulteriore imponga a volte di mettere in gioco

24. Secondo la nota tesi di Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretation zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin 1985 (tr. it. Milano 1988).

25. *Resp.* 450 A-B.

principi più elevati e argomentazioni più sottili, non può certo essere negato. Ma il movente che governa queste accelerazioni è sempre l'esigenza di persuadere, mentre non ha alcun senso dividere gli argomenti della filosofia in cose che possono essere scritte e cose che devono rimanere orali. La verità, sia pure a diversi gradi di argomentazione e consapevolezza, è la stessa per tutti: è meglio subire ingiustizia piuttosto che commetterla, l'anima è immortale, gli dèi esistono, ecc. La parte rimanente del discorso filosofico (che è poi la maggior parte, poiché, come si legge nella *VII Lettera*, i cardini della filosofia platonica si riducono a pochissime proposizioni<sup>26</sup>) è costituita dai modi infiniti in cui queste verità possono essere argomentate in modo persuasivo, tenendo conto dei diversi gradi di convinzione e del diverso tenore dei dubbi che possono essere sollevati. Ed è anche chiaro il motivo per cui questa sezione della filosofia deve avere un carattere essenzialmente orale: per non deformare la filosofia, da indefinito esercizio di persuasione quale essa è, in una dottrina rigidamente fissata in un testo, e perciò incapace di rispondere a nuove domande e di suscitare la persuasione in soggetti nuovi.

Se poi si obietta, tornando per l'ultima volta alle *Leggi*, che anche il proemio così come il dialogo intero è un testo scritto, si può rispondere che in un autore desideroso di spiegare per iscritto che la vera filosofia si realizza solo oralmente questa contraddizione è inevitabile. Si può solo sperare di trovare un modo di scrivere capace di manifestare questa intenzione, oscurando il suo difetto di struttura quel tanto che basta per non farlo notare. Emblematico a tale proposito è proprio il lungo ed elaborato proemio del libro X: l'Ateniese costruisce un dialogo fittizio tra il legislatore e un gruppo di empi appunto per mostrare che il metodo adatto alla persuasione è il discorso orale (mentre il testo scritto può costituire al massimo una buona imitazione). Né certo si tratta, come erroneamente ritiene A. Nightingale<sup>27</sup>, di un dialogo apparente, almeno non più apparente di quanto lo sia il dialogo in generale in Platone (che è in ogni caso parola scritta, e dove il conduttore ha sempre una posizione di superiorità rispetto ai suoi *partners*). Uno dei pericoli più gravi in cui si incorre quando si interpreta Platone è quello di farsi abbagliare dalle false alternative. Tale è l'alternativa tra testo fisso (chiuso, perentorio, performativo) e testo orale (aperto, democratico, problematico), dalla quale, sempre secondo Nightingale, si ricaverebbe che le *Leggi*, nonostante i proemi, non hanno lo scopo di invitare alla filosofia, ma quello di imporre il rispetto della legge come cosa divina<sup>28</sup>. In realtà, esistono per Platone forme di comunicazione più o meno capaci di persuadere e così come la comunicazione orale non è mai uno scambio democratico di opinioni, allo stesso modo la comunicazione scritta non necessariamente è dogmatica e impositiva: esistono infatti modi di scrivere che tengono conto della persuasione, almeno per quanto è possibile. In questa chiave potrebbe essere interpretata l'affermazione di Clinia in 890 E-891 A, dove, in

26. *Ep. VII*, 344 E.

27. *op. cit.*, p. 288

28. *ibid.*, p. 300.

modo sorprendente, si parla di una legge scritta capace di convincere, grazie alla fissità teorico-pratica dei precetti che stabilisce, anche chi impara con difficoltà. L'accenno al continuo riesame (σκοπεῖν) da parte di chi impara con difficoltà (il δυσμαθής) mostra che l'esigenza persuasiva è centrale anche in questo caso, per cui il passaggio dall'oralità alla scrittura non può certo significare il passaggio dalla persuasione al comando. Al contrario, forse non è troppo azzardato vedere nello scritto di cui parla Clinia una coperta allusione alla «scrittura» platonica, la cui forma ambisce a renderla persuasiva quanto possibile dati i condizionamenti del mezzo. Se ogni scritto, solo in quanto scritto, è debole sul piano persuasivo, non è forse vero che lo scritto platonico soffre meno di altri di questo difetto? E che continua da secoli a sollecitare la persuasione, ad esibire da solo le proprie ragioni, a venire in soccorso a se stesso come se fosse una persona capace di parlare e rispondere?