

SULL'AMBIGUITÀ DELLA DEMOCRAZIA NEL *POLITICO* DI PLATONE

Federico Zuolo*

ZUOLO, F. (2011). "Sull'ambiguità della democrazia nel *Politico* di Platone". Archai n. 7, jul-dez 2011, pp. 25-36.

ABSTRACT: *In questo saggio analizzo in che senso la democrazia nel Politico di Platone viene riabilitata, rispetto alle critiche radicali del Gorgia e della Repubblica, in quanto migliore alternativa tra le costituzioni legali. Questa "riabilitazione" è però viziata dal fatto che l'analogia tecnica che pervade tutto il dialogo porta a squalificare la democrazia come governo degli incompetenti. Per comprendere questa ambiguità è necessario capire in che senso Platone può sostenere che i regimi imperfetti imitano quello governato dal possessore della scienza. Innanzitutto le costituzioni che si basano sul rispetto della legge imitano la costituzione perfetta nella capacità di tenere unita la città. In assenza della legge, invece, i regimi vengono ordinati rispetto ai valori metodologici dell'unità, stabilità e velocità del governo. La dispersione, l'alternanza e la lentezza del sistema democratico costituiscono in questo senso un freno alle decisioni peggiori. In assenza di un paradigma come quello della kallipolis della Repubblica, l'imitazione delle costituzioni imperfette è comprensibile solo se si intende il concetto di imitazione da un punto di vista non specificamente platonico, cioè basato su un paradigma ideale, bensì in termini di approssimazione indiretta e metodologica.*

PAROLE CHIAVE: *Politico di Platone, democrazia, costituzioni imperfette, imitazioni, democrazia epistemica*

ON THE AMBIGUITY OF DEMOCRACY IN PLATO'S
STATESMAN

* Professor do
Departamento de Filosofia
da Universidade degli Studi di
Pavia, Itália. E-mail:
federico.zuolo@unipv.it.

0. Introduzione

In questo saggio cercherò di analizzare la posizione della democrazia in Platone, e in particolar modo nel *Politico*, a partire da un insieme di strumenti categoriali provenienti dalla discussione contemporanea sulle basi normative della democrazia. Per essere sufficientemente comprensivo e non rischiare facili anacronismi utilizzerò, di conseguenza, una nozione abbastanza generica e "leggera" di democrazia, intesa come sistema di uguale partecipazione alle decisioni collettive (sia nella sua forma diretta, sia nella forma indiretta), combinato a una qualche forma di estensione della partecipazione alla discussione pubblica. Dopo aver discusso gli elementi fondamentali di queste distinzioni concettuali, le applicherò dapprima brevemente al *Gorgia* e alla *Repubblica*, sottolineando come in questi due dialoghi gli argomenti intrinseci si combinino strettamente a quelli strumentali ed epistemici. Infine, mostrerò come nel *Politico* Platone offra una critica esclusivamente epistemica della democrazia. Un tale punto di vista mi permetterà di chiarire in che senso, in quest'ultimo dialogo, le costituzioni imperfette possano imitare la costituzione perfetta prodotta

ABSTRACT: *In this paper I shall analyse in what sense in Plato's Statesman the democracy is "rehabilitated", with respect to Gorgias' and Republic's harsh critiques, insofar as the most preferable alternative in unlawful imperfect constitutions. The value of this "rehabilitation" is, though, undermined by Plato's unwavering claim that democracy is the rule of the uneducated and ignorant people. This ambiguity can be solved only by understanding in what sense Plato may hold that imperfect constitutions imitate the perfect one ruled by the true political science. Imperfect but law abiding constitutions imitate the perfect one in virtue of their capacity to pursue the unity of the polis. Unlawful regimes, instead, can be ranked only in terms of their capacity to follow the methodological criteria of unity, stability and swiftness of ruling. Democracy's scattered authority, alternating representatives and slow decision making system limit the possibility of pursuing bad policies. Lacking a paradigm such as that of the Republic, I shall argue that the notion of imitation is to be understood in non specifically Platonic terms, that is not as the pursuit of an ideal norm, but rather as a methodological approximation.*

KEYWORDS: *Plato's Statesman, democracy, imperfect constitutions, imitation, epistemic democracy*

della scienza politica. In conclusione, ricostruendo la visione della democrazia in questi tre dialoghi intendo far vedere come gli argomenti alla base del rifiuto platonico siano molteplici e posti su diversi livelli.

1. Tipi di argomenti a favore o contrari la democrazia

A sostegno della democrazia come sistema di governo si possono usare fondamentalmente due tipi di argomenti: intrinseci e strumentali. Nella prima famiglia la democrazia viene sostenuta poiché possiede delle proprietà che hanno valore intrinseco o che rispecchiano valori intrinseci; nella seconda famiglia la democrazia viene, invece, appoggiata in quanto sistema che permette, meglio di altri, di raggiungere scopi o risultati ritenuti intrinsecamente preferibili. Stesso

discorso, ma al negativo, può essere fatto per le teorie critiche della democrazia. All'interno di questi due grandi famiglie vi possono essere almeno altre due suddivisioni di massima. Nell'ambito degli argomenti intrinseci a sostegno della democrazia si può usare l'argomento dell'uguaglianza o quello dell'autonomia. Il primo sostiene che la democrazia è il sistema di governo da preferire poiché rispecchia il principio morale dell'uguale considerazione che ogni persona merita in quanto essere umano, la quale si esprime nel campo dell'attività pubblica con un sistema democratico (sia esso rappresentativo oppure diretto non fa qui differenza). Di converso, come vedremo in particolare per Platone, la democrazia può essere rifiutata proprio a partire dall'assunto che gli esseri umani non sono uguali nelle caratteristiche rilevanti dal punto di vista morale e di conseguenza non devono essere trattati da uguali. Il secondo tipo di argomento afferma che la democrazia è il sistema di governo preferito dal momento che attraverso di essa gli individui possono esprimere, nell'ambito pubblico, la propria facoltà di autodeterminarsi. Spesso questa tesi viene confusa con la precedente, basata sull'uguaglianza, ma le due possono essere distinte dal momento che l'uguale estensione a tutti del principio di autonomia non è necessariamente automatica e necessita un ulteriore argomento. È vero che spesso i due argomenti sono accoppiati, in particolare nella versione più forte dell'autonomia, quella kantiana.

La famiglia di argomenti di tipo strumentalista può essere divisa in due sottocategorie. La prima, di tipo genericamente consequenzialista, sostiene che la democrazia è il miglior sistema di governo perché permette di ottenere scelte che producono risultati migliori di altri sistemi di governo. Come esempio di questo genere di tesi si può menzionare l'idea avanzata da J. S. Mill secondo cui la democrazia produce risultati migliori perché incentiva gli individui a essere più attivi nel partecipare alla determinazione del bene comune. Se, invece, sostiene Mill, l'utilità generale fosse perseguita da un governatore monocratico illuminato,

1. MILL, 1997, p. 41.

2. All'interno di questa famiglia di argomenti se ne possono distinguere almeno tre: il teorema della giuria di Condorcet, the "Diversity Trumps Ability Theorem", e l'approccio sperimentalista di Dewey. Si veda per questa tripartizione ANDERSON, 2006, pp. 8-22.

3. Su questo si veda PRADEAU, 2004, pp. 108-124.

omnisciente e persino autenticamente disposto a promuovere il bene generale, si avrebbe, come spiacevole inconveniente, un affievolimento del carattere e delle capacità dei cittadini.¹ Ovvero, se gli individui non sono messi in grado di provvedere al proprio bene autonomamente, si genera un forte disincentivo a sviluppare tutte quelle capacità intellettuali, psichiche, fisiche e morali che sono necessarie al perseguimento del proprio bene. In questo modo, da un punto di vista consequenzialista (e, in senso milliano, utilitarista) ne risulta un effetto paradossale di peggioramento delle condizioni individuali. Si noti che l'argomento milliano costituisce una sorprendente risposta alla figura del *Politico* platonico che vedremo più avanti, dal momento che ipotizza un politico che possieda una perfetta *technè*/capacità di governo e un impegno a perseguire il bene comune.

La seconda sottocategoria strumentale esprime una tesi più specificamente epistemica nel sostenere che la democrazia riesce a ottenere (o ha una maggiore probabilità di ottenere) scelte che individuano l'alternativa più corretta. In questo secondo caso, si suppone che il sistema democratico, grazie alla dimensione partecipativa o ad altri aspetti formali, sia capace di esprimere una vera e propria capacità epistemica di individuare la verità in questione o ciò che più vi si avvicina.² Senza entrare nelle specificità di questi diversi argomenti, è sufficiente qui menzionare l'idea che la democrazia, secondo le teorie epistemiche, costituisce uno specifico sistema collettivo di elaborazione di informazione e di presa di decisioni. Come cercherò di mostrare nel resto del saggio, Platone prende in considerazione innanzitutto e prioritariamente la democrazia come sistema epistemico di decisioni collettive. Chiaramente il sistema antico, di democrazia diretta e basato su un esteso sistema di sorteggio e rotazioni frequenti, è disomogeneo agli assunti istituzionali alla base degli argomenti contemporanei. Ciò non diminuisce però l'interesse per la questione epistemica dal momento che questo costituisce il punto di vista propriamente platonico nella valutazione normativa di un sistema politico.

Prima di iniziare l'analisi platonica, mi sia permessa una precisazione sull'ambito del mio intervento. Analizzerò la posizione platonica rispetto a un sistema democratico puro. Non prenderò pertanto in considerazione la posizione platonica rispetto a costituzioni miste con possibili o apparenti elementi democratici. Benché sia stato convincentemente argomentato che anche nelle *Leggi* Platone non cambia la prospettiva radicalmente antidemocratica³, mi concentrerò esclusivamente sul *Gorgia*, la *Repubblica* e il *Politico*, che propongono una presentazione chiara e netta dell'opposizione tra sistema democratico e prospettiva platonica.

2. Conoscenza e demagogia: la democrazia nel *Gorgia*

Nei primi dialoghi di Platone e in quelli della maturità i punti di vista intrinseco ed epistemico risultano spesso uniti in modo inestricabile. L'eredità socratica significa innanzitutto per Platone che la dimensione conoscitiva è sempre strettamente legata a quella valoriale, o meglio che la vera conoscenza teoretica implica anche la conoscenza morale. Sebbene questo principio non venga mai messo in discussione, vedremo nella sezione sul *Politico* che il punto di vista esclusivamente epistemico può essere disgiunto anche in una prospettiva platonica. In questo paragrafo e nel prossimo, invece, presenterò brevemente il modo con cui le prospettive epistemica e intrinseca si rapportano nei due più importanti dialoghi che si occupano, tra le altre cose, della democrazia: il *Gorgia* e la *Repubblica*.

Nel *Gorgia* la valutazione della democrazia si svolge principalmente a partire dall'analisi della retorica. L'indagine verte, come noto, sulla questione se la retorica sia una tecnica o no, ovvero se abbia carattere di conoscenza valida. Socrate nega la pretesa della retorica di essere una tecnica e sostiene che è «una qual certa esperienza» (462c3). Come in altri dialoghi, l'argomento a partire da cui si basa il rifiuto di annoverare la retorica tra le tecniche è in parte gnoseologico in parte assiologico. La retorica,

infatti, non ha un campo conoscitivo definito e si esprime in un'attività prevalente di tipo negativo, ovvero l'adulazione degli istinti peggiori della massa: «Ti sembra che i retori parlino sempre pensando al meglio, preoccupati solo che i cittadini, in virtù dei loro discorsi, diventino migliori, o anch'essi, gli oratori politici, solamente si propongano di compiacere alla cittadinanza, e in funzione del proprio vantaggio personale, senza pensare affatto al bene comune, parlino ai popoli come se fossero ragazzi, cercando solo di compiacerli, senza che neppure passi loro per la mente se con ciò i popoli divengano migliori o peggiori?» (502d10-503a).

La questione della democrazia nel *Gorgia* offre lo scenario per rappresentare il conflitto tra retori-sofisti e possessori della conoscenza (nella forma di tecnici o di filosofi). Proprio perché nell'Atene storica la vittoria nello scontro tra tecnica e pseudotecnica viene aggiudicata dalla preferenza popolare per la pseudoscienza, la democrazia fornisce un criterio di decisione sbagliato, poiché dipende dalla massa ignorante e dai manipolatori che la adulano (463-465).⁴ Oggetto della critica platonica non è direttamente la democrazia come sistema di governo preso di per sé, ma il legame necessario tra ignoranza della massa e tecniche adulatorie che costituiscono un ostacolo al perseguimento del bene. Prendendo la prospettiva dell'analogia tecnica, Socrate mescola una valutazione intrinseca con un punto di vista epistemico. Quest'ultimo ha in un certo senso una priorità logica, dal momento che la questione fondamentale è il possesso della conoscenza del bene, dal punto di vista di un individuo, nel caso del conflitto tra le coppie di tecniche medicina-ginnastica e culinaria-saper vestire, e da quello della città, nel caso del conflitto tra legislazione-politica e sofistica-retorica. L'analogia tecnica, però, finisce per fornire un unico punto di vista in cui intrinseco ed epistemico vanno di pari passo. Nel *Gorgia* quindi non è in questione il rinnovamento radicale del sistema di governo, ma ancora prima la presa di coscienza del principio secondo cui deve governare chi ha il sapere per

poterlo fare e la conseguente incapacità dei retori-sofisti di svolgere questo ruolo.

3. Uguaglianza e anarchia: la democrazia nella Repubblica

Anche nella *Repubblica* la dimensione epistemica e quella assiologica sono strettamente connesse. Da un punto di vista epistemico rispetto ai dialoghi precedenti si aggiunge il grande argomento gnoseologico e metafisico della teoria delle Forme e del mondo noetico. Ma nell'affrontare l'incapacità della massa di ottenere la conoscenza vera, Platone non utilizza specificamente la teoria delle Forme quale metro per giudicarne l'ignoranza e usa, invece, immagini prese dalle tecniche, in maniera non dissimile alla strategia discorsiva del *Gorgia*. L'allegoria della città-nave (487e-489c), infatti, pur essendo inserita in un libro propriamente dialettico nell'ambito della rivendicazione del sapere dei filosofi, è un'immagine tradizionale e rimanda allo stile argomentativo dei dialoghi precedenti alla *Repubblica*, in cui il metro di giudizio epistemico è costituito da un'analogia tecnica.⁵ Analizzerò pertanto con maggiore dettaglio le critiche presentate nella *Repubblica* che utilizzano argomenti strettamente assiologici e intrinseci. Abbiamo visto che vi possono essere almeno due argomenti intrinseci a favore di un sistema democratico, il primo basato sull'idea che la democrazia rispecchi la fondamentale uguaglianza degli uomini, il secondo basato sull'idea che la democrazia esprima in ambito pubblico il valore del darsi regole autonomamente. Nella *Repubblica* Platone rifiuta entrambe queste due tesi con due tipi di argomenti diversi.

Innanzitutto Platone rifiuta l'assunto normativo fondamentale dell'uguaglianza: gli uomini non devono essere trattati da uguali perché non sono uguali da un punto di vista normativamente rilevante. La teoria delle parti dell'anima e della tripartizione corrispondente degli individui a seconda della prevalenza di una parte sulle altre (razionale, animosa o passionale) comporta il principio di dover trattare gli uomini

4. CAMBIANO, 1991, p. 80.

5. Su questo si veda Silvia Gastaldi (2003).

in maniera corrispondente alle diverse dotazioni psichiche. La disuguaglianza naturale nelle dotazioni dell'anima determina una disuguaglianza di caratteri e capacità morali, quindi richiede un diverso trattamento coincidente con il principio dell'*oikeiopragia*.

Platone, inoltre, respinge l'argomento dell'autonomia all'interno dell'analisi delle costituzioni degenerate nel libro VIII. Il principio democratico di autolegislazione è da rifiutare perché porta a un ordine illusorio e caotico, cioè a una condizione anarchica. Dal punto di vista genetico, la democrazia ha origine «quando i poveri, usciti vincitori dal conflitto, uccidono alcuni degli avversari, altri ne esiliano, e a chi resta distribuiscono in modo egualitario l'accesso alla cittadinanza e alle cariche di potere; queste vi sono per lo più assegnate per sorteggio» (557a2-4).⁶ Questa origine violenta permette di rescindere ogni legame di autorità e di dare un'apparenza di uguale dignità a ogni modo di vita. «Ma dove c'è licenza (*exousia*) è chiaro che lì ognuno può organizzarsi una forma di vita secondo le proprie scelte» (557b7-8). Da questo consegue che apparentemente questa costituzione sembri più bella delle altre, poiché alla maniera di un «mantello variopinto» (557c5) permette a ogni tipo di uomo e genere di vita di stare sullo stesso piano. Il principio dell'obbligo politico risulta, di conseguenza, fortemente messo a repentaglio: «Non aver alcun obbligo di governare in questa città» dissi «neppure se sei capace di governare, né d'altra parte di esservi governato se non lo vuoi, o di combattere se gli altri combattono, né di restare in pace quando gli altri vi restano, se non desideri la pace; o ancora, se una qualche legge di impedisce di amministrare il potere o la giustizia, nondimeno tu puoi comandare e giudicare se questo ti aggrada – un simile modo di vivere non è divinamente piacevole nell'immediato?».⁷

Il tipo umano corrispondente al regime democratico non viene descritto in maniera linearmente corrispondente come negli altri regimi (timocrazia-uomo competitivo, oligarchia-uomo accumulativo), poiché il tratto fondamentale della democrazia è la libertà e l'uomo democratico non

cerca la libertà, visto che già la possiede, ma ne sfrutta tutte le possibilità. Il risultato di questa parziale asimmetria tra valore strutturale di una costituzione (timocrazia-onore, oligarchia-ricchezza, democrazia-libertà) e uomo corrispondente comporta che l'uomo democratico sia caratterizzato innanzitutto per la sua varietà e molteplicità.⁸ Da ciò però non credo si possa concludere che Platone sostenga che non esista, in senso stretto, un uomo specificamente democratico, così come esiste un uomo timocratico. La tendenza del valore della libertà a trasformarsi in anarchia comporta infatti conseguenze anche per la psicologia morale tipica dell'uomo democratico. Come abbiamo visto nel passo precedentemente citato, l'uomo democratico vive secondo un principio di *anarchia orizzontale*, dal momento che nega ogni gerarchia tra valore e disvalore. Ma nel fare questo l'uomo democratico vive anche secondo una sorta di *anarchia diacronica*, che porta gli uomini democratici a passare da un'occupazione all'altra seguendo le inclinazioni del momento (561c6-d8). Tutto ciò si basa sull'assunto fondamentale per cui la maggioranza degli uomini non possono essere lasciati liberi di decidere autonomamente per le proprie vite, non possedendo le doti morali e intellettuali necessarie per autogovernarsi. Il risultato dell'autonomia democratica è quindi duplice: da un lato l'anarchia in quanto rifiuto del rispetto di obblighi politici, dall'altro la licenza e la dissolutezza nella vita privata. In questo modo Platone rigetta la possibilità e preferibilità del valore intrinseco dell'autolegislazione.

4. La visione puramente epistemica della democrazia: il Politico

4.1 Imitazione senza paradigma?

Il *Politico* di Platone ha da sempre presentato elementi ambigui e una struttura restia ad essere ricompresa in una interpretazione comprensivamente coerente. Lasciando da parte la questione della funzione del mito dell'età di Crono e la coerenza tra la parte mitica, quella di

6. Per una ricostruzione completa del passaggio dall'oligarchia alla democrazia si veda Lucio Bertelli (2005).

7. «La démocratie, considérée comme mode de vie et comme mode de pensée, est donc cette forme d'ébriété qui plonge le citoyen dans le songe illusoire où il se croit en mesure de gouverner sa propre existence et celle d'autrui», PRADEAU, 2005, p. 88.

8. «In a democracy there is no one dominant type, as under timocracy or oligarchy or as in the good city Socrates and his interlocutors have constructed. What gives democracy the character it has is the diversity of lifestyles it enables», SCHOFIELD, 2006, p. 113.

analisi dialettica e quella più marcatamente politica, anche nella terza parte non mancano le ambiguità. Tra queste ultime l'ambiguità più rilevante è sicuramente quella del rapporto tra governo regio e costituzioni imperfette. In questo ambito, a mio parere, non sono state date ragioni convincenti sul perché la legge sia fortemente criticata per la sua fissità e non debba essere vincolante per il possessore della tecnica politica, ma non debba invece essere modificata nelle costituzioni imperfette. Perché la legge è criticata in quanto fissa e "stupida", cioè incapace di tenere conto della specificità delle diverse situazioni, e successivamente è "riabilitata" come unico *second best* in mancanza del possessore della vera conoscenza? Una risposta a questa domanda potrà illuminare anche la posizione intermedia della democrazia che risulta essere il peggiore dei sistemi imperfetti secondo la legge e il migliore di quelli senza (o contro) le leggi.

Per rispondere a queste apparenti contraddizioni e per capire la posizione della democrazia è necessario comprendere in che modo Platone intenda il rapporto tra il governo dell'uomo che possiede la scienza regia e le costituzioni imperfette. Il rifiuto della democrazia dipende dal

fatto che una moltitudine di persone di qualunque genere non diverrà mai in grado di amministrare la città con intelligenza per aver acquisito tale scienza, e occorre invece cercare quell'unica forma di governo retta in un numero piccolo e ridotto di persone o, o meglio, in uno solo e considerare, d'altra parte, le altre forme di governo delle imitazioni, come abbiamo detto anche poco fa, che imitano quell'unica retta per il meglio, alcune, per il peggio le altre (297 b7-c4)

Il concetto di *mimesis*, come noto, ha un significato ben preciso nella teoria del rapporto tra forme noetiche e copie empiriche, in particolare nella *Repubblica* e nel *Timeo*. Nel *Politico*, invece, è dubbio che il concetto di *mimesis* abbia lo stesso significato. Quale sarebbe infatti la forma o, il paradigma composto di più forme, da imitare secondo una relazione modello-copia?

Mentre è chiaro che la *kallipolis*, pur non essendo di per sé una forma come può esserlo quella della giustizia⁹, può essere oggetto di imitazione, cioè di maggiore o minore avvicinamento a seconda del possesso da parte della copia empirica di caratteristiche rilevanti normativamente definite dal *paradeigma*, non è altrettanto chiaro in che senso la costituzione risultante dalla scienza regia possa essere ugualmente paradigmatica e le costituzioni imperfette delle copie. Ciò è dovuto a una serie di ragioni di diverso ordine. Innanzitutto la tecnica politica è definita un'*episteme* ma ha un dominio di competenza che non risulta essere pienamente ideale.¹⁰ Si dice infatti che la tecnica politica comporta la conoscenza e la pratica del giusto mezzo (*to metrion*), del conveniente (*to prepon*), del momento opportuno (*ton kairon*) (284e6-7), ovvero di ambiti e oggetti per definizione sfuggenti, instabili, dipendenti dalle circostanze.¹¹ Il tentativo platonico di definire un giusto mezzo in sé e di rendere questi oggetti parte del mondo noetico non può che portare a un vicolo cieco, segnalato dallo stesso Platone nel modo con cui abbandona precocemente questo campo di indagine.¹² Nonostante ciò, il tentativo di conferire una dimensione epistemologica forte alla conoscenza e alle capacità del vero politico non va preso come una mira velleitaria e fallimentare di per sé, poiché segnala la profonda e costante esigenza platonica di individuare una capacità tecnica della politica che riassume al proprio interno il sapere teoretico, morale e pratico.¹³

Ammesso che fosse possibile non solo ritrovare ma anche definire in termini platonici una tale capacità, la costituzione che ne risulterebbe sarebbe indeterminata, essendo il risultato di una capacità decisionale sciolta da ogni altro standard predeterminato. Di primo acchito si potrebbe pensare che un tentativo di imitazione della costituzione ideale dovrebbe cercare di riprodurre la multiforme abilità di individuare soluzioni differenziate, di avere un punto di vista multiforme e personalizzato. Ma non è così, infatti Platone ci dice che, per imitare il sistema perfetto, i sistemi di governo imperfetti

9. Su questo aspetto si veda in particolare, BURNYEAT, 1992, p. 177: «The *paradeigma* made in words is compared to a painting of the most beautiful possible human being. Since the *paradeigma* the painter paints is clearly not the Form of beauty, but an imaginary human exemplification of it, I conclude once again that Kallipolis is a perfect but imaginary particular exemplification of justice».

10. «La droite constitution n'est pas vraiment "idéale", puisqu'elle s'applique au monde sensible, mouvant, contradictoire (souvenons-nous du premier argument de Platon pour le changement des lois) et qu'elle peut être améliorée constamment par le vrai politique; elle n'est pas non plus préexistante, puisque son gouvernant peut, pour légiférer en gros, s'inspirer des coutumes ancestrales. Bref, il ne s'agit nullement d'un modèle intelligible», BROZE, 1995, p. 45-6.

11. «The problem with Plato's account is that he appears not to recognize distinctive difficulties associated with knowledge of particulars. The statesman possesses an *infallible* science of ruling, which justifies his unchecked rule over others. [...] But the infallibility of such knowledge does not rest well with the requirement that it include knowledge of particular circumstances. To some extent, Plato could have been misled by the analogy between political rule and medicine. [...] There are principles of medicine that the student learns in medical school and are a kind of theoretical knowledge. But knowing how to apply them is not similarly theoretical. This depends on experience and is far less exact.» KLOSKO, 2006, p. 207-8. Di parere opposto SANTA CRUZ, 1995 p. 195.

12. SAMARAS, 2002, p. 142-3, obietta che «there is a strong political reason to accept Forms in the *Politicus*. [...] since it is knowledge which distinguishes the Perfect Statesman from the tyrant and tyranny is by far the worst constitution (302e), it is vital for Plato's argument that the distinction between the two is made as clear as possible (a task in which, as far as I argue later, he does not entirely succeed). From this point of view,

the political rationale of the dialogue is more solid if one accepts transcendent Forms as the highest object of knowledge in the *Politicus* than if one takes less exalted entities to perform this function». Certamente Platone ci fa intendere che il vero politico possiede una conoscenza ideale proprio in quanto possessore di una *episteme* e possiamo supporre che anche nel *Politico* Platone abbia abbracciato una qualche versione della teoria delle Forme come oggetti trascendenti.

Rimane comunque il fatto che l'oggetto della *technè* del vero politico è tutt'altro che ideale, a meno di non supporre che esista una Forma del *kairos*, cosa che alcuni interpreti fanno o sono tentati di fare ma che risulterebbe chiaramente insensata logicamente e metafisicamente. Quindi l'ambiguità che segnala Samaras permane.

13. Ho trattato più ampiamente questo tema e i suoi aspetti paradossali in ZUOLO, 2007, p. 179-197.

14. ROWE, 2005, p. 386. La sua interpretazione si basa su una lettura alternativa del passo 300c5 che in realtà non ci serve qui riprendere e discutere in dettaglio.

15. A proposito di questi passi Ulrike Hirsch sostiene che l'imitazione dell'ideale da parte delle leggi va intesa analogamente al rapporto tra verità e scrittura nel *Fedro*. Cfr. HIRSCH, 1995, p. 186.

16. «Non saranno allora imitazioni della verità nei suoi molteplici aspetti queste disposizioni scritte da persone che conoscevano per quanto era in loro potere?» (300c5)

17. Segnala questo problema ROSSETTI, 1994, p. 29.

18. «The next consequence is that the 'second best' of the *Politicus* is not the same as the 'second best' of the Laws. In the *Politicus*, the Stranger is arguing against the view that sticking to the established laws is the first and best option for the city-states; no, he says – what is best is a city founded on knowledge. Setting the law for a city – such as they are – in concrete is a only second-best, and pretty poor second at that», ROWE, 2001, p. 73-4.

non devono cambiare le leggi che possiedono, mostrando così di privilegiare la virtù della stabilità come argine contro possibili ulteriori degenerazioni rispetto alla virtù della mutevole adattabilità alle situazioni. Ciò è giustificato dal fatto che, appunto, non si tratta di imitare direttamente la *technè* ma il suo risultato, ovvero la costituzione, che però in sua assenza è ancora più sconosciuto e indeterminato della *technè* stessa.

Non è quindi a prima vista comprensibile come mai le costituzioni imperfette possano essere una buona imitazione della scienza regia nel caso in cui non cambino le leggi che possiedono, dal momento che la virtù della scienza regia consiste appunto nel poter modificare in ogni momento le leggi che essa stessa adotta. Una soluzione ragionevole è quella proposta da Christopher Rowe nell'ipotizzare che solo le leggi ideali scritte dal possessore della scienza politica possono essere definite imitazione della verità.¹⁴ Ciò significherebbe che le leggi presenti nelle costituzioni imperfette non potrebbero in alcun senso imitare la verità e risulterebbero essere di gran lunga inferiori e meno preferibili rispetto alle leggi ideali date dal possessore della scienza regia. Rimane però aperta la questione del perché Platone allora chiami le costituzioni imperfette che rispettano la legge delle *imitazioni* della costituzione ideale. Rowe ha ragione in senso specifico, cioè nel sostenere che leggi eventualmente formulate dal vero politico possano essere una *vera imitazione*, solo se ammettiamo che anche qui valga la nozione standard e forte di imitazione che Platone utilizza a partire dalla teoria delle Forme. Tali ipotetiche leggi ideali, infatti, sarebbero l'unica approssimazione contenutistica di ciò che deciderebbe il possessore della tecnica politica proprio perché sono cristallizzazioni delle sue stesse decisioni.¹⁵

Tale interpretazione, pur avendo qualche punto a suo favore, non sembra sufficientemente corroborata dal testo. La prospettiva di Rowe, inoltre, non rende conto dell'unico passo in cui le leggi non vengano definite né come mero promemoria di una perfetta decisione del vero uomo politico né come *pis aller* nell'ambito delle

costituzioni imperfette. Qui, infatti, si ipotizzano «leggi fondate su molta esperienza e basate su raccomandazioni di molti consiglieri che le hanno valutate singolarmente e hanno persuaso la massa del popolo a stabilirle» (300b1-3). Come si concilia questo passo con quello utilizzato da Rowe a supporto della sua tesi?¹⁶ Questo passaggio risulta fortemente ambiguo poiché non si riferisce a leggi definite idealmente bensì *ek peiras polles* da parte di consiglieri, che evidentemente non sembrano essere i possessori della tecnica politica. Questo passo, quindi, sembra piuttosto rinviare alla prospettiva delle *Leggi* in cui la fonte della legislazione è costituita da diversi fattori quali le tradizioni elleniche, la decisione normativa dei legislatori, etc. È indubbio che il passo 330b ponga notevoli problemi proprio perché suppone un livello di conoscenza intermedio tra la *technè-episteme* e l'assenza di conoscenza, ovvero una sorta di *orthe doxa*, che nel resto del dialogo non ha altri riscontri.¹⁷

Dall'interpretazione di Rowe scaturisce l'idea secondo cui, visto che si può parlare di imitazione della verità solo nel caso delle leggi promanate dal possessore della scienza, Platone afferma la semplice preferibilità fattuale della presenza di leggi nelle costituzioni storiche piuttosto che la loro assenza. In questo senso, il *second best* del *Politico* risulta essere peggio di quello della *Repubblica* e delle *Leggi*, poiché la soluzione alternativa è di molto peggiore rispetto al preferibile e la necessità del governo del sapere viene riaffermata ancora più nettamente.¹⁸ Di conseguenza, contrariamente a quanto sostengono alcuni interpreti, nel *Politico* non vi è una riabilitazione del *rule of law* e un avvicinamento di Platone alle posizioni del mondo contemporaneo. Questa tesi è sicuramente *prima facie* corretta ma esplicitamente riduttiva. Se la accettiamo, infatti, non si capirebbe come mai, in assenza di un vero politico o di leggi da lui promulgate, si debbano preferire quegli stati che rispettano le leggi date storicamente rispetto a quelli che non aderiscono alle leggi date. In che senso potrebbe esserci un qualche tipo di imitazione?

Lo Straniero dapprima sostiene ambigualmente che «dal momento che per noi è retta solamente questa forma di governo di cui abbiamo parlato [quella cioè basata sul sapere tecnico], sai che bisogna che le altre si conservino così, servendosi delle leggi scritte di questa» (297d4-7), non modificando cioè queste leggi in alcun modo (297e). Se però così fosse, non si capirebbe come questa prescrizione potrebbe avere un senso pratico, dal momento che storicamente non esistono leggi lasciate dal vero politico. Ma, se ci si dovesse attenere a leggi date da una figura che mai è esistita, tutto il dialogo si risolverebbe in due raccomandazioni ineffettuali, sia sul piano ideale che su quello non ideale. Successivamente, quindi, lo Straniero esplicita l'ambiguità e prescrive di non cambiare per nulla le leggi storicamente date: «È necessario quindi, a quanto sembra, che forme di governo di questo tipo, se intendono imitare bene, per quanto è possibile, quella vera in cui è un'unica persona che governa con la propria arte, non facciano mai nulla, quando abbiano delle leggi stabilite, contro le disposizioni scritte e le consuetudini tradizionali» (300e11-301a4). Quindi, nel passare dal discorso ideale alle raccomandazioni pratiche, lo Straniero abbandona l'ipotesi di affidarsi solo al rispetto delle leggi emesse dal possessore della scienza regia. Anzi, viene chiarito che le leggi da rispettare sono semplicemente le leggi scritte e non scritte tradizionali. È difficile ipotizzare che le leggi tradizionali derivino da un sapere tecnico, visto che in generale Platone non apprezza di per sé la tradizione e le leggi tradizionali mostrano il loro valore esclusivamente in quanto fattore di stabilità.

Inoltre, se anche ipoteticamente le leggi negli stati storici potessero derivare dalla costituzione ideale non avrebbero lo stesso valore. Come segnala Melissa Lane, infatti, le leggi possono valere sia come «*memoranda*» sia come «*mortmain*». Nel primo caso servono come promemoria («*reminder*») o come compendi («*shorthand*») della decisione che avrebbe potuto prendere il vero politico; nel secondo caso, invece, esprimono il vincolo contrario al cambiamento e

legano il futuro al rispetto di decisioni prese in passato.¹⁹ In entrambi i casi la legge ha un valore prettamente strumentale e non intrinseco, come invece avrà soltanto nelle *Leggi*. Ma nel primo caso è puramente un sostituto di una decisione che non può esserci attualmente, nel secondo caso, invece, un *pis aller* che serve essenzialmente a fornire un ordine contro la tendenza strutturale degli uomini alla degenerazione.

Di conseguenza continua ad essere molto difficile spiegare in che modo la raccomandazione di non modificare le leggi che si posseggono possa valere per le costituzioni imperfette come buona imitazione della scienza regia. Il termine «imitazione» (*mimesis*) ed espressioni analoghe ricorrono alcune volte nelle pagine in questione (293e3, 297c3, 301a2, 301e3-4) e non pongono particolari problemi di esegesi testuali, mentre sono più problematici dal punto di vista della coerenza teorica del discorso platonico.

Credo sia possibile spiegare tali difficoltà solo ipotizzando che il significato dell'imitazione nell'ambito del rapporto tra la *politeia* prodotta dalla scienza regia e le costituzioni imperfette non sia quello del classico rapporto tra modello e copia.²⁰ Non si tratta infatti del rapporto tra un modello avente una proprietà e una copia empirica che possiede in maniera imperfetta tale proprietà. La scienza regia infatti non è una forma, ma una tecnica che esprime una capacità.²¹ Tale tecnica ha certamente una dimensione ideale nella conoscenza del bene, ma consiste specificamente nella capacità di individuare il bene della città e dei singoli cittadini in ogni momento. Di conseguenza il contenuto di attività di tale tecnica sembra essere il rapporto tra il divenire del mondo così come è e la dimensione normativa del mondo noetico. In tal senso ci si potrebbe chiedere che cosa si possa imitare della *politeia* risultante da tale *techne*: l'assenza di norme stabili, o l'unitarietà, o soltanto la capacità del governante regio?

Per sciogliere questo nodo si può riformulare la questione nei termini seguenti. L'imitazione della vera tecnica ad opera di attività che tecniche non sono si può misurare sia nei termini del

19. LANE, 1998, p. 148-155.

20. «In the *Statesman*, of course, 'paradeigmatism' means something very different: not the model-copy relation of the *Timaeus*, in which a copy will necessarily be an imperfect version of the original, but the sharing of a common structure or element which unites two quite disparate entities», LANE, 1998, p. 138.

21. Innanzitutto la posizione ontologica non si situa in un mondo di Forme. «Wherever it is used in Plato, the distinction between model and copy is always coincident with the distinction between permanent and changing. But in the *Statesman*, it is the ideal which changes, while the imitations – the rule of law – must be held fixed», LANE, 1995, p. 288.

22. Melissa Lane, a proposito dell'imitazione umana dell'autonomia del cosmo, ipotizza due analoghi tipi di imitazione. «To imitate something which is itself autonomous could be understood on two levels. If I imitate your autonomous skipping, I may skip myself; or I may imitate your autonomous decision-making about your gait and choose for myself a different gait. The former may be termed 'first-order' imitation, the latter 'second-order', and the text makes clear that it is the latter, and more complex notion, which is intended», LANE, 1998, p. 109.

23. PALUMBO, 1995, 181, invece, non sembra cogliere le difficoltà e peculiarità della *mimesis* nel *Politico*.

perseguimento del bene della città, sia nei termini del modo con cui si persegue il bene. In altri termini, vi può essere un'imitazione contenutistica e una metodologica, la prima più classicamente platonica nel presentare un'imitazione del tipo modello-copia, la seconda più generica nel presupporre una possibile imitazione che non somigli al modello.²² In questo senso si può ipotizzare un'imitazione che proprio per imitare un "modello" deve agire in maniera opposta al modello stesso, ovvero, nel nostro caso, rispettare assolutamente le leggi.²³ La nozione di imitazione nel *Politico* secondo la presente ipotesi, quindi, risulterebbe essere più vicina a una nozione astratta e generica di imitazione, piuttosto che a quella specificamente platonica.

4.2 Imitazione e costituzioni imperfette

Tenendo distinte le due dimensioni di un'imitazione, contenutistica e metodologica, è possibile spiegare i diversi livelli di imitazione e preferibilità. Innanzitutto, al primo livello normativo si situa la scienza regia poiché possiede la conoscenza tecnica del bene della città e del sapere direttivo, mentre le altre forme costituzionali sono strutturalmente un *second best*. Il discrimine primario è quindi la presenza o meno della *techné* da parte del governante. Ad un secondo livello, all'interno dell'ampio mondo delle costituzioni imperfette, la distinzione fondamentale è tra governi che rispettano la legge e quelli che non la rispettano. Il perché sia da preferire la legge può avere almeno due spiegazioni coerenti con il resto del discorso. Da un lato la legge potrebbe essere una traccia di buone decisioni dal punto di vista contenutistico, dall'altro potrebbe essere preferibile metodologicamente, ovvero come mezzo generale privilegiato per ottenere buoni risultati. La prima opzione sarebbe valida solo se le città effettivamente esistenti ereditassero leggi provenienti dal possessore della scienza. Ma, come abbiamo visto, questa opzione non è percorsa visto che in questo mondo non possiamo

sperare di incontrare un tale tipo di leggi. La seconda opzione credo sia preferibile poiché in tutto il dialogo, e in tutto il pensiero platonico prima delle *Leggi*, la legge ha un valore strumentale.

È però da precisare il senso in cui la legge ha un valore strumentale. Le leggi nelle costituzioni imperfette non devono essere cambiate poiché manca la vera tecnica politica che sola può modificarle in maniera corretta. Quindi il valore delle leggi nelle costituzioni imperfette risiede nella loro fissità che – possiamo presumere – Platone ritenesse capace di garantire una maggiore stabilità e unità sociale rispetto a decisioni continuamente mutevoli di un governo non dotato di conoscenza vera della cosa politica. La disunione della *polis* e la volatilità dell'ordine politico hanno sempre costituito per Platone, nell'arto del suo pensiero, il termine negativo generale a cui un'azione politica informata dal pensiero filosofico deve trovare un rimedio. In tal senso l'ordine fornito dalle leggi esistenti è sempre meglio (anche se non certo preferibile di per sé) del potenziale disordine dovuto a decisioni prive della conoscenza retrostante.

Ad un terzo livello si situa la scala di valore delle costituzioni imperfette. La preferibilità del governo di uno solo, su quello di pochi e a sua volta su quello dei molti (democrazia), è più chiaramente spiegabile in termini metodologici. Il governo di uno solo, infatti, presenta caratteri metodologicamente simili a quello del vero politico. Questi possono essere riassunti nei seguenti tre caratteri posseduti dalla tecnica politica: (i) stabilità del decisore, (ii) unità del punto di forza, (iii) velocità nel prendere le decisioni. Il vero politico infatti possiede la vera conoscenza del bene, potenzialmente di ogni cittadino in ogni momento, e in quanto vero *technites*, è anche in grado di metterlo effettivamente in pratica. E per mettere in pratica la conoscenza del bene, l'attore politico ha bisogno (i) di non essere insidiato da altri potenziali pretendenti, (ii) di poter disporre di un punto di azione unico, e (iii) di essere veloce nel prendere una decisione. Stabilità, unicità e velocità

del decisore sono caratteri strumentali necessari per l'efficacia di ogni azione politica. In questo senso il governo monarchico nelle costituzioni imperfette imita dal punto di vista metodologico il governo del vero politico. Nell'altro estremo, invece, la democrazia secondo le leggi non è in grado di prendere o mettere in pratica buone decisioni poiché è caratterizzata da un'estrema variabilità dei decisori, dalla frammentazione del potere e dalla lentezza nel prendere decisioni. Come esplicita lo stesso Straniero

il governo della massa, a sua volta, lo riteremo debole sotto ogni aspetto e non è in grado di fare nulla di grande, né nel bene né nel male, rispetto alle altre forme di governo, poiché in esso le cariche istituzionali sono suddivise fra molti in piccole parti. Per tale ragione, questa è risultata la peggiore tra tutte queste forme di governo con presenza di leggi, la migliore, invece, di tutte quelle prive di leggi. (303a4-8)

Il rispetto della legge, nelle costituzioni degenerate, va inteso come rispetto delle leggi date tradizionalmente, mentre all'interno di questo quadro è sempre necessario prendere alcune decisioni pratiche di governo. Solo nelle *Leggi* Platone cercherà di sviluppare un sistema che tenda di fatto a minimizzare il ricorso alla decisione politica.

Nell'ambito dei governi che non rispettano le leggi, la debolezza della democrazia costituisce un freno metodologico molto efficace al non prendere cattive decisioni, mentre l'assenza di leggi e la concentrazione del potere nelle mani di uno solo portano al peggiore dei governi, ovvero alla tirannide. La democrazia, infatti, (i) non ha un decisore stabile poiché è sottoposta a un ricambio continuo per elezione o sorteggio, (ii) non vi è unità del punto di forza ma un corpo disperso e frastagliato di emissione delle decisioni, (iii) non è veloce nel prendere decisioni perché queste devono essere il risultato di dibattiti e consultazioni.

In queste righe pertanto la democrazia ottiene questa ambigua, parziale e pessimistica

“rivalutazione”, ovvero una rivalutazione non per meriti propri ma solo per il fatto di costituire un'alternativa ad altri sistemi ancora peggiori.²⁴ L'idea però che la democrazia costituisca innanzitutto una barriera a forme di governo peggiori grazie alla divisione dei poteri, all'impossibilità di soggiogare tutte le persone coinvolte e alla stessa macchinosità delle procedure decisionali riceverà un certo apprezzamento nell'ambito della modernità e della tradizione (pessimista) liberale. Ciò appare certamente come un paradosso, che si può risolvere pensando al semplice fatto che per i liberali contemporanei non vi è altra soluzione preferibile, mentre per Platone l'*optimum* esiste e anche forme meno sub-ottimali della democrazia sono ampiamente disponibili.

5. Massa e democrazia

Il pensiero politico platonico si basa sicuramente su due principi incrollabili: deve governare chi ha la conoscenza per poterlo fare e la massa della popolazione non possiede tale conoscenza. Sebbene quest'ultima asserzione venga riproposta senza cambiamenti in diversi dialoghi, è interessante riscontrare qualche variazione nelle ragioni per cui tale principio rimane valido.

Nel *Gorgia* vengono rappresentati in maniera vivida e aspramente polemica gli aspetti peggiori dell'ignoranza della massa. Questo dialogo, infatti, sembra quello più direttamente polemico e immediatamente comprensibile per il pubblico dell'epoca. In particolare, però, il punto di vista critico è concentrato sul ruolo dei sofisti e dei demagoghi che acuiscono gli effetti nefasti dell'ignoranza della massa. Che la massa sia ignorante è un dato di fatto sulla cui inevitabilità, però, Platone non fornisce nel *Gorgia* argomenti definitivi, poiché la causa sembra essere prevalentemente l'azione dei sofisti. Ma possiamo supporre tranquillamente che Platone nel *Gorgia* non pensasse che la massa avrebbe avuto una conoscenza più certa in assenza dei sofisti, ma solo che sarebbe stata semplicemente esclusa

24. È però ampiamente esagerata la conclusione che ne deriva Sara Monoson (2000).

25. Si spinge decisamente troppo in avanti SHARPLES, 1994, p. 49-56, nel supporre che Platone sia critico soltanto verso la democrazia in quanto forma di governo ignorante, e non verso la democrazia in sé.

26. Sebbene si possa sostenere che in generale per Platone la dimensione morale derivi da quella epistemica, la tesi di SAXONHOUSE, 1998, p. 274, si spinge troppo oltre nel sostenere che «the conflict between philosophy and democracy is an epistemological one, not only a moral one», poiché nella *Repubblica* vi sono, più che in altri dialoghi, forti elementi intrinseci di rifiuto dei principi egualitari come base di una forma di governo democratica.

dall'agone politico o più prona alle decisioni di un possessore di conoscenza vera.²⁵

Nella *Repubblica*, invece, Platone fornisce argomenti a priori sull'impossibilità per la massa di accedere al sapere che sarebbe necessario per governare. La teoria della tripartizione psichica dell'anima – e i tre gruppi di uomini che ne derivano – implica necessariamente che la gran parte delle persone non possiede la parte razionale (*logistikon*) sufficientemente sviluppata. Come è noto la tripartizione psichica costituisce la base per la costruzione della città giusta (*kallipolis*), ma ancora prima di questo rappresenta l'argomento definitivo contrario alla democrazia.²⁶ Nel sostenere questa impossibilità di principio Platone ricorre a metafore famose: il mito dei tre metalli a cui corrispondono le tre parti dell'anima e i tre tipi umani (414d-415e), e il paragonare la massa a un grosso animale blandito e viziato dai sofisti (493a-c).

Nel *Politico*, invece, viene esplicitamente affermata più volte un'impossibilità di fatto. «Allora, non crederemo certo che sia possibile che una moltitudine in una città possa acquisire questa scienza?» (292e1-2). E ancora: «Se dunque esiste un'arte regia, né la moltitudine dei ricchi né il popolo nel suo insieme potrà mai acquisire questa scienza politica» (300e7-9). Tuttavia, a ben riflettere, nel dialogo esistono ragioni anche a priori per asserire questa impossibilità di fatto. Se la scienza politica è un'arte direttiva (*epitaktike*, 260c3) il cui oggetto non è “come saper fare certe cose” ma “saper far fare le cose a altre tecniche sottoposte” (260c), allora è evidente che non tutti possono possedere una scienza direttiva, visto che chi sa comandare deve esercitare la sua abilità su qualcuno che è sottoposto e non possiede il sapere direttivo.

6. Conclusione

Queste considerazioni hanno cercato di mostrare come il rifiuto platonico della democrazia si giochi sia su un livello intrinsecamente valoriale, sia su uno epistemico-strumentale. Gli aspetti più propriamente epistemici mettono in luce la

dimensione fondamentale a partire da cui Platone rifiuta la democrazia. Tale dimensione, abbiamo visto in dialoghi come il *Gorgia* e la *Repubblica* comporta necessariamente anche un rifiuto morale, e potremmo dire, “indirettamente intrinseco” della democrazia. La questione epistemica è invece il fulcro dell'analisi della democrazia nel *Politico* e ci permette di comprendere anche la trattazione delle altre costituzioni imperfette. Se nel *Gorgia* e nella *Repubblica* la valutazione platonica di un sistema di governo dipende da variabili quali il tipo di conoscenza posseduta dalle persone che accedono alle cariche di potere e al tipo di vita collettiva che tale sistema implica, nel *Politico* Platone inizia a sottointendere una visione minimamente procedurale dei sistemi di governo che è implicita nell'idea di imitazione metodologica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, E. (2006) The Epistemology of Democracy. *Episteme*, v. 8., p. 8-22.
- BERTELLI, L. (2005). Platone contro la democrazia (e l'oligarchia). In PLATONE, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, 6. Napoli: Bibliopolis, p. 295-397.
- BROZE, M. (1995). Le politique et ses falsifications. *Revue de philosophie ancienne*, v. 13, n. 1, , p. 31- 53
- BURNEYAT, M. F. (1992). Utopia and Fantasy. The Practicability of Plato's Ideally Just City. In HOPKINS – SAVILE (1992).
- CAMBIANO, G. (1991). Platone e le tecniche. Roma-Bari: Laterza.
- EGGERS LAN, C. (ed.) (1994). Platón: los diálogos tardíos: actas del Symposium Platonicum 1986. Sankt Augustin: Academia.
- GASTALDI, S. (2003). L'allegoria della nave. In Platone. *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, 5. Napoli: Bibliopolis, p. 187-216.
- HIRSCH, U. Mimeisthai und verwandte Ausdrücke in Platons Politikos. In ROWE (1995), p. 184-9.
- HOPKINS, J.– SAVILE, A. (eds.) (1992). Psychoanalysis, Mind and Art. Oxford: Blackwell.
- KLOSKO, G. (2006). The Development of Plato's Political Theory. Oxford: Oxford University Press.
- LANE, M. (1998). Method and Politics in Plato's 'Statesman'. Cambridge: Cambridge University Press.
- LANE, M. (1995). A new angle on utopia: the political theory of the Statesman. In ROWE (1995), p. 276-291

- MILL, J. S. (1997). *Considerazioni sul governo rappresentativo*. Roma: Editori Riuniti.
- MONOSON, S. (2000). *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- PALUMBO, L. (1995). *Realtà e apparenza nel Sofista e nel Politico*. In ROWE (1995), p. 175-183.
- PRADEAU, J.-F. (2004). *L'êbriété démocratique. La critique platonicienne de la démocratie dans les Lois*. *Journal of Hellenic Studies*, n. 124, P. 108-124.
- PRADEAU, J.-F. (2005). *Platon, les démocrates et la démocratie*. Napoli: Bibliopolis.
- ROSSETTI, L., (1994). *Sui rischi di un'attitudine troppo benevola dell'interprete verso il testo: il caso del Politico*. In EGGERS LAN (1994), p. 9-34.
- ROWE, C. (ed.) (1995). *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia.
- ROWE, C., (2001). *Killing Socrates: Plato's later Thoughts on Democracy*. *Journal of Hellenic Studies*, n. 121, p. 63-76.
- ROWE, C. (2005). *Le traitement des constitutions non idéales dans le Politique*. *Les Études philosophique*, n. 3, p. 385-400.
- SAMARAS, T. (2002). *Plato on Democracy*. New York: Peter Lang.
- SANTA CRUZ, M. I. (1995). *Méthodes d'explication et la juste mesure dans le Politique*. In ROWE (1995), p. 190-202.
- SAXONHOUSE, A. W. (1998). *Democracy, Equality and Eidê: a Radical View from Book 8 of Plato's Republic*. *American Political Science Review*, v. 92, n. 2, p. 273-283.
- SCHOFIELD, M. (2006). *Plato. Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- SHARPLES, R. W. (1994). *Plato on Democracy and Expertise*. *Greece & Rome*, v. 41, n. 1, 1994, p. 49-56.
- ZUOLO, F. (2007) *La techne del politico tra conoscenza e saper fare*. *Filosofia politica*, v. 21, n. 2, 2007, p. 179-197.

Recebido em dezembro de 2010,
aprovado em maio de 2011.