



# COSA PENSAVA PLATONE DI SOLONE?

Maria Carla Giammarco

(Università degli Studi dell'Aquila)

*La riforma di Solone in Atene (inizi VI sec. a.C.) è oggetto di ampia discussione: riforma costituzionale organica (politeia) o singole leggi settoriali? La testimonianza di Platone ha ricevuto scarsa attenzione da parte della critica, concentrata prevalentemente sui passi del Carmide e del Timeo che alludono alla parentela (syngheia) tra i due. In effetti, il filosofo è piuttosto avaro di particolari e non descrive esplicitamente la 'costituzione di Solone'; tuttavia, dall'esame completo dei riferimenti, per quanto possibile in ordine cronologico, emergono alcuni dati chiari e un pensiero in evoluzione. A differenza di Aristotele ed Erodoto, Platone delinea un ritratto alquanto riduttivo del Solone poeta e sapiente; ma, quale legislatore, nei dialoghi della maturità lo annovera ripetutamente tra i 'grandi' del passato, che con riforme della politeia hanno fissato l'identità dei propri organismi statali. Infine nelle Leggi, l'ultima sua opera, Platone mostra di conoscere bene alcune leggi soloniche ed esprime un blando apprezzamento per il loro autore. Nel complesso, la testimonianza platonica non contraddice quella molto più approfondita e favorevole di Aristotele, ma nemmeno vi coincide: sulla persona del legislatore, come anche sulle spinose questioni connesse alla sua 'costituzione', quali l'ideologia della 'costituzione mista' e quella della patrios politeia ateniese, le posizioni dei due filosofi risultano distanti, sia nell'impianto concettuale che nel giudizio politico.*

Parole chiave: *pensiero politico, costituzione mista, Platone, Solone, Aristotele*

## 1. La testimonianza di Platone

La domanda del titolo si rivela presto insidiosa, sia per le prevedibili difficoltà dei testi platonici, sia perché sconfina in un secolare groviglio storiografico: la lunga vita del filosofo (427-348 a.C.), infatti, copre esattamente il periodo in cui, secondo la ricostruzione dei moderni, in Atene si parlava molto di Solone, rispolverato a scopi di propaganda politica dagli oppositori alla democrazia vigente. In due occasioni, per di più, il filosofo allude a legami di «parentela»<sup>1</sup> intercorrenti tra i suoi antenati materni (i famigerati zii Crizia e Carmide) e l'antico legislatore di Atene; su tale parentela, che si presta assai a forzature ideologiche, sembra essersi concentrata l'attenzione della critica, più distratta rispetto al giudizio "politico" di Platone e al suo ruolo di "fonte"<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Parentela, peraltro, assai lontana e non in linea diretta: in *Charm.* 157e si parla di *syngheia* tra Solone e Carmide zio materno del filosofo, mentre nel *Timeo* 20e Solone è detto *oikeios* e *sphodra philos* di Dropide, padre di Crizia il Biondo, antenato di Crizia il Tiranno procugino di Platone: questi ultimi termini non implicano necessariamente legami di sangue, ma la precisazione «come ricorda lui stesso (Solone) più volte nei suoi versi» rafforza l'interpretazione forte. Di tali versi a noi resta solo il fr. 21 W. Sullo stemma familiare di Crizia e Platone è fondamentale J.K. Davies, *Athenian propertied Families 600-300 b.C.*, Clarendon Press, Oxford 1971, n. 8792, pp. 329 ss., indispensabile per valutare l'attendibilità del *Timeo*.

<sup>2</sup> Due soli esempi emblematici: nell'articolo di Claude Mossé dal titolo *Comment s'élabore un mythe politique. Solon, «père fondateur» de la démocratie athénienne*, «Annales» (ESC), 34 (1979), pp. 425-437, Platone non compare affatto; similmente nell'*Introduzione* e nel commento ai capitoli su Solone di P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Clarendon Press, Oxford 1981 (un rimando di seconda mano al *Timeo* a p. 170).

In breve: la tradizione antica su Solone, rappresentata in particolare da Aristotele e Plutarco, gli attribuisce la promulgazione di molte leggi, e una riforma costituzionale (*politeia*) in senso “democratico”, con la suddivisione dei cittadini in quattro classi censitarie (aperte) a base dei diritti e dei doveri, il potenziamento dell’assemblea, l’istituzione del Consiglio dei Quattrocento, il Tribunale popolare (*eliea*). Essa è però terreno di ampie discussioni tra i moderni: alcuni storici hanno ipotizzato che, proprio tra la fine del V e la prima metà del IV secolo, per i bisogni della propaganda oligarchica dell’epoca, sia nato il «mito» di Solone e «costruita» la costituzione a lui attribuita<sup>3</sup>. Per molti altri Solone sarebbe divenuto in quegli anni il simbolo dei “moderati” fautori del ritorno alla *patrios politeia*, per cui «non è certo un caso» – afferma Vidal-Naquet – che l’antica Atene vincitrice di Atlantide venga fatta conoscere da Platone per il tramite di Solone<sup>4</sup>. Altri, tuttavia, nutrono maggior fiducia negli strumenti di trasmissione della memoria storica in possesso degli Ateniesi<sup>5</sup> e quindi nell’affidabilità della tradizione. D’altra parte Solone, all’epoca, sembra essere l’eroe anche dei democratici, poiché dal 403 a.C. il codice revisionato, in vigore nella restaurata democrazia, era noto come «le leggi di Solone» e, qualche anno dopo, a Salamina veniva eretta una statua in suo onore<sup>6</sup>. È naturale allora chiedersi: cosa sapeva Platone della riforma solonica? Ha forse contribuito alla «costruzione del mito»? C’è traccia dello «slogan della *patrios politeia*» nei suoi scritti?

Vorrei riproporre la questione partendo dai pochi, meritori studi che hanno raccolto e commentato tutti i passi del *corpus* menzionanti Solone, e non solo singole citazioni *ad hoc*<sup>7</sup>. Più di sessant’anni fa, due libri, l’uno di P. Vicaire e l’altro di A. Masaracchia, indipendenti l’uno dall’altro, il primo dedicato a Platone il secondo a Solone, hanno riservato una sezione all’argomento. Entrambi esordiscono con affermazioni perentorie straordinariamente simili: «Platon admirait beaucoup Solon, homme de sa classe et de sa race [...]»<sup>8</sup>; «la fierezza di questa discendenza non venne mai meno nel filosofo [...] l’orgoglio gentilizio dell’aristocratico si esalta al ricordo del glorioso antenato [...] un uomo che si è affaticato per buona parte della vita intorno al problema del risanamento della polis e che vantava Solone tra i suoi antenati non poteva mancare di sentire un legame di affinità profonda con l’antico legislatore»; e così via<sup>9</sup>. Sennonché, continuando a leggere, l’enfasi si smorza. Vicaire, a un certo punto, trova che l’orgoglio familiare sia «discret dans son expression» (p. 120) e nota delle «omissioni significative» su cui torneremo (pp. 118 ss.);

---

<sup>3</sup> J-P. Vernant, in AaVv, *Venticinque secoli dopo l’invenzione della Democrazia*, Fond. Paestum, Paestum 1998, p. 11. Posizione analoga (sulle orme di Hignett) nel manuale di Cl. Mossé - A. Schnapp Gourbeillon, *Storia dei Greci. Dalle origini alla conquista romana*, NIS, Roma 1997, p. 198; M. Hansen, *Solonian Democracy in Fourth-Century Athens*, «C&M», 40 (1989), pp. 71-99.

<sup>4</sup> Così P. Vidal-Naquet nell’importante articolo *Athènes et l’Atlantide*, «REG», 77 (1964), p. 433; espressione ripresa da L. Piccirilli in Plutarco, *Vita di Solone*, a c. di M. Manfredini e L. Piccirilli, F. Lorenzo Valla - Mondadori, Milano 1977, p. 280. La letteratura sulla *patrios politeia* è vasta e pervasiva, la bibliografia canonica in S. Gastaldi, *Storia del pensiero politico antico*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 161-171 e 190-191.

<sup>5</sup> F. Gschnitzer, *Storia sociale dell’antica Grecia*, Il Mulino, Bologna 1988 (ed. or. 1981), pp. 125-139, accogliendo i dati della tradizione sulla riforma, ne sottolinea la coerenza interna. Si veda inoltre la recente edizione delle leggi a opera di D.F. Leao-P.J. Rhodes, *The Laws of Solon. A New Edition with Introduction, Translation and Commentary*, London-New York 2015; L. Rossetti, *Materiali per una storia della letteratura giuridica attica*, in Leao – Rossetti - Fialho, *Nomos, Derecho, Sociedad*, Coimbra 2004, pp. 61-73; P.J. Rhodes, *The Reforms and Laws of Solon: an Optimistic View*, in Blok- Lardinois, *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, «Mnemosyne Suppl.» 272, Coimbra 2004, pp. 248-60; L. Loddo, *Solone demotikotatos. Il legislatore e il politico nella cultura democratica ateniese*, Led, Milano 2018: importante il capitolo dedicato ai commediografi, pp. 50 ss.

<sup>6</sup> Sulla statua a Salamina cfr. Aesch., *C.Tim.* 25; Dem., *Amb.* 251; per le citazioni delle leggi negli oratori cfr. S. Markianos, *The «democratic version» of the Solonian constitution: its date and origin*, «Hellenica», 32 (1980), pp. 255-266.

<sup>7</sup> Per il testo originale ho seguito l’edizione oxoniense; la bibliografia in nota è ristretta ai contributi che più hanno guidato il mio ragionamento, e mi scuso per le inevitabili omissioni; la mia viva gratitudine agli autori che hanno messo a disposizione in rete i loro studi.

<sup>8</sup> P. Vicaire, *Platon critique littéraire*, Klincksieck, Paris 1960, p.120 ss.

<sup>9</sup> A. Masaracchia, *Solone*, La Nuova Italia, Firenze 1958, p. 58 e *passim*. I passi platonici sono raccolti anche in A. Martina, *Solon. Testimonia veterum*, Ed. Ateneo, Roma 1968.

ma quel che più conta è la tesi di fondo del suo lavoro, che, confermando anche studi precedenti, riconosce l'uso puramente retorico, ornamentale quando non manipolatorio e ironico, che caratterizza molte citazioni degli antichi poeti e maestri da parte di Platone (p. 375 e n. 2; p. 76), invitando quindi a considerare con estrema prudenza il contesto logico e il registro stilistico in cui ciascuna di esse si colloca. Dal canto suo Masaracchia osserva perplesso: «eppure [...] negli scritti del filosofo il nome di Solone ricorre non molto spesso [...] il che non può non sembrare strano quando si pensi al duplice rapporto di cui dicemmo (cioè al legame di sangue e a “motivi non dubbi di affinità spirituale”) e al fatto che, viceversa, nell'oratoria contemporanea è diventato di moda nominarlo» (p. 59), con ciò cogliendo un problema di fondo. Effettivamente, basta confrontare le citazioni degli altri antichi poeti e sapienti, meticolosamente catalogate dal Vicaire, per vedere che quelle riguardanti Solone sono quantitativamente esigue; ed «il fatto che, viceversa, nella oratoria contemporanea è diventato di moda nominarlo», porta al cuore politico della questione: come spiegare questa “avarizia” di Platone? Perché, oltre che pochi, i riferimenti sono per lo più scarni.

In quegli stessi anni, infatti, G.R. Morrow, nel suo monumentale studio sulle *Leggi*, dapprima dichiara francamente che i riferimenti espliciti a Solone contenuti nei dialoghi «aiutano molto poco a capire il giudizio di Platone sulla sua legislazione»; ma poi questo giudizio lo fa rientrare dalla finestra. Sostiene egli infatti che lo si possa ricavare da quanto dice Aristotele nel secondo libro della *Politica* (1273b 34 - 1274a 21), libro che a suo dire sarebbe stato scritto più o meno contemporaneamente alle *Leggi*, e dunque ancora nell'ambito dell'Accademia: lì Aristotele presenta Solone come autore di una «costituzione mista», lo stesso tipo di costituzione che sarebbe teorizzata nelle *Leggi*; quindi, coloro che secondo Aristotele difendono Solone dall'accusa di aver introdotto l'estrema democrazia tramite l'istituzione dell'*eliea*, non potrebbero essere altri che Platone e i suoi discepoli. Del resto, continua Morrow, non conosciamo nessun altro autore che a quella data sostenesse idee simili, perché sia l'*Atthis* di Androzio che il *Panatenaico* di Isocrate sono successivi alla morte di Platone. A riprova di questa sua tesi ci sarebbero poi i riferimenti impliciti, cioè alcune chiare riprese (*clear references*) di istituzioni soloniche nel III libro delle *Leggi*<sup>10</sup>. Morrow sostiene tra l'altro che Platone deve aver seguito le discussioni sulla *patrios politeia* con vivo interesse (p. 80); che Aristotele, «come Platone», conosceva e apprezzava i poemi solonici e si basava su di essi per ricostruire le intenzioni e i principi delle di lui riforme (p. 81); che è addirittura probabile che a Platone sia dovuto il revival di questi carmi, negletti nel V secolo (p. 81, n. 18). A parte queste ultime affermazioni, a mio avviso insostenibili, tale ingegnoso ragionamento presenta altri lati deboli<sup>11</sup>, tuttavia mette bene in evidenza i molti temi che s'intrecciano nel rapporto Platone-Solone-Aristotele: quale può essere il debito di quest'ultimo nei confronti del maestro?

Ricapitolando, le citazioni di Solone sono non molte, aiutano ben poco a capire il giudizio dell'autore, vanno prese con le molle per via della sua multiforme ironia, e il tutto sembra «strano» in un'epoca in cui si faceva un gran parlare dell'antico legislatore. Ma allora, dove precisamente si manifesterebbe l'orgoglio gentilizio per il glorioso antenato? Il quadro in effetti è scoraggiante, ma Platone è un testimone troppo importante per non tentare di chiarire almeno qualche punto.

Tra i dialoghi che parlano della *syngheneia*, cioè il *Carmide* e il *Timeo-Crizia*, intercorrono presumibilmente circa trent'anni. Questo lungo intervallo cosa può significare: che Platone ha dalla giovinezza alla vecchiaia serbato nel cuore l'orgoglio per la parentela con Solone (e magari con Crizia), oppure che ha tirato in ballo tale parentela occasionalmente, solo quando gli serviva? Reinscrivere tali citazioni in successione cronologica con le altre precedenti e successive può forse fornire qualche luce. Secondo la scansione tradizionale (approssimativa ma sufficiente al nostro fine), i passi interessati sono i seguenti: a) dialoghi giovanili: *Carmide* 155a; 157e; *Lachete* 188a; 189a; *Liside* 212e; ed altri due più o meno «giovanili»: *Ippia M.* 285e; *Protagora* 342e; b) dialoghi

<sup>10</sup> G. R. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1960, pp. 82-85. L'autore cita in nota ma non commenta gli altri passi, soffermandosi sulle *Leggi*.

<sup>11</sup> Cfr. le recensioni di R. Weil in «REG», 1961, pp. 499-503, che avanza riserve sulla datazione alta di *Pol. II*, e sull'idea di costituzione mista in Platone; e di Ed. Will in «REA», 1961, p. 480.

della maturità: *Fedro* 258b; 278b-c; *Repubblica* 536c; 599d; *Simposio* 209d; c) dialoghi della vecchiaia: *Timeo* 20d-27b; *Crizia* 108d; 113a; *Leggi* 858e e *passim*; *Lettera II* 311a. Ho pensato di seguire tale cronologia di composizione, al fine di cogliere eventuali sviluppi del pensiero di Platone, cercando di contestualizzare nell'intero discorso i passi esaminati, e tenendo conto della personalità di chi li pronuncia: credo, infatti, che l'autonomia dei personaggi nei dialoghi, soprattutto in alcuni, non sia solo letteraria ma anche «storico-culturale», nel senso indicato da Mario Vegetti<sup>12</sup>.

## **2. Dialoghi giovanili e della maturità: *Carmide*; *Lachete*; *Liside*; *Ippia M.*; *Protagora*; *Repubblica*; *Simposio*; *Fedro*.**

*Charm.* 155a; 157e.

Questo impegnativo e raffinato dialogo è ambientato in una palestra, e l'interlocutore principale di Socrate è Crizia, il futuro Tiranno. Egli presenta con compiacimento a Socrate il giovane Carmide, il più bello e corteggiato tra i ragazzi della sua età, di cui è cugino e tutore, e alla domanda di Socrate se alla bellezza del corpo questi unisse – come era da aspettarsi, «appartenendo alla vostra famiglia» – anche quella dell'anima, risponde che sì, il giovanetto è «filosofo e, a dir suo e degli altri, anche poeta». «Questa bellezza vi viene da lontano – esclama Socrate – dalla parentela (*syngheusia*) con Solone». Crizia non sembra raccogliere il complimento e invita Socrate a interrogare lui stesso il ragazzo. E più avanti Socrate, rivolgendosi a Carmide, afferma che nessun altro può vantare, da parte di entrambi i genitori, un'ascendenza migliore della sua

perché la casa paterna, che risale a Crizia figlio di Dropide, è celebre tra noi per essere stata celebrata da Anacreonte e Solone e molti altri poeti per bellezza, virtù e favore divino; e lo stesso è per la famiglia di tua madre [...] nessuno infatti tra coloro che vivono nel continente ha fama d'essere più bello e più nobile di tuo zio Pirilampo, con tutte le volte che costui si è recato come ambasciatore dal gran re o da qualcun altro [...] (157e).

Per valutare il senso e il peso di tali frasi elogiative bisogna considerare come, nel contesto, si presenti il rapporto tra Socrate e Crizia-Carmide. Il dialogo, aporetico, è ascrivito al periodo giovanile per motivi formali e contenutistici, più precisamente agli anni '80 (tra il 393 e il 382)<sup>13</sup>. La prima domanda che il lettore si pone, allora, è come mai, in un periodo in cui presumibilmente poneva le basi dell'Accademia in concorrenza con la scuola di Isocrate, Platone scegliesse come coprotagonisti due personaggi, per di più suoi parenti, che in quegli anni erano particolarmente esecrati ed invisibili all'opinione pubblica. Per una corretta interpretazione, credo che siano elementi fondamentali la data drammatica, indicata con voluta precisione da Platone, la fedeltà psicologica e storica nei personaggi rappresentati<sup>14</sup>, e soprattutto l'intento chiaramente apologetico che accomuna il dialogo agli altri del primo periodo. Apologetico nei confronti di Socrate<sup>15</sup>, evidentemente, e non di Crizia, come potrebbe indurre a pensare il ruolo di comprimario attribuitogli nella discussione.

Siamo sicuramente nel 432, e lo scarto di età tra Socrate e Crizia non è elevato: vicino ai quaranta il primo, sui trenta il secondo; in pratica, osserva Centrone, Crizia «non costituisce più un oggetto su cui Socrate possa esercitare la sua influenza»<sup>16</sup>. Entrambi risultano personalità conosciute, eminenti sul piano intellettuale, ma indipendenti l'uno dall'altro anche se si conoscono

---

<sup>12</sup> «[...] essi non sono burattini che offrono pretesti per la confutazione» ma rappresentanti di concezioni e «snodi teorici» attivi nell'Atene del V secolo, come argomenta M. Vegetti, in G. Casertano (a. c. di), *Le strutture del dialogo platonico*, Loffredo, Napoli 2000, pp. 74-85.

<sup>13</sup> B. Centrone, in Platone, *Teage, Carmide, Lachete, Liside*, Rizzoli-Bur, Milano 1997, *Introduzione*, pp.79 ss.

<sup>14</sup> L'autonomia «storico-culturale» dei personaggi dei dialoghi appare evidente nel *Simposio*, nei dialoghi con i sofisti maggiori e, credo, nel *Carmide*, dove si nota una cura particolare nel descrivere la psicologia degli interlocutori, senza le punte caricaturali riservate a un Ippia o Protagora. E se ne capisce il perché.

<sup>15</sup> B. Centrone, *op. cit.*, pp.15, 74 ss.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 75.

e frequentano da anni. Traspare da un lato il forte ascendente di Crizia sul giovane cugino, dall'altro la scarsa influenza di Socrate su Crizia. Questi appare in prima battuta quale convinto cultore del costume pederastico, di tradizione aristocratica, cui Socrate si mostra esageratamente sensibile all'inizio, svicolando però subito sull'esame della bellezza dell'anima del giovinetto (non si può non pensare all'aneddoto riportato da Senofonte<sup>17</sup>). Pochi ma significativi cenni definiscono ulteriormente la personalità di Crizia, che dà presto «segni di agitazione e mania di mostrarsi davanti a Carmide e agli altri», che «è abituato a far bella figura», che non nasconde una certa irritazione nei confronti del metodo di dialogo condotto da Socrate e non ammette di trovarsi in difficoltà (162c, 165b, 166c, 169c). Socrate, da parte sua, confuta abbastanza radicalmente le definizioni di *sophrosyne* date da Crizia, ma usando sempre toni distensivi e una certa cautela<sup>18</sup>.

Senza dubbio Platone attribuisce a Crizia, possiamo dire gli restituisce, un ruolo di primo piano tra l'*intelligenza* presente nell'Atene del secolo precedente, al livello dei grandi sofisti interlocutori di Socrate in altri dialoghi, e verosimilmente ne ripropone idee e formulazioni autentiche. Ma lo fa appunto per confutarne le basi e la metodologia. A ragione, dunque, afferma Centrone che nel *Carmide* Platone ristabilisce «la distanza morale e intellettuale» che separa Crizia da Socrate, oltre a difendere quest'ultimo dall'accusa di esserne stato il maestro e «corrotto». Carmide, da parte sua, è rappresentato come un adolescente eccezionalmente dotato ma non compiutamente educato, ancora ingenuo ma con una buona dose di autostima e di furbizia maliziosa. Le battute finali del dialogo, riallacciandosi formalmente all'atmosfera estetizzante e mollemente sensuale dello scenario iniziale, ma con un gioco di frasi e parole fortemente allusive, suonano da mesto presagio del seguito della storia. La promessa di Carmide di non abbandonare l'insegnamento di Socrate – promessa non mantenuta – e quell'insistito accenno al «subir violenza» da parte di Socrate non potevano non evocare nei lettori i tragici eventi di pochi anni prima. Ma proprio la data fittizia del dialogo, d'altra parte, consente all'autore una forma di pietà familiare, senza falsare la storia: una fase giovanile di Crizia, erudita e prodicea, poteva effettivamente essere apparsa ricca di promesse, prima di degenerare progressivamente fino al terrore dei Trenta. Era quindi lecito per Platone esprimere un amaro rimpianto per quello che avrebbero potuto essere i due zii, nature filosofiche autentiche, e che non furono. Questa lettura è confortata dalla confessione autobiografica contenuta nella *Lettera settima*, e sembra quasi una liberatoria chiusura di conti con un passato drammatico. Ma corrisponde anche alla concettualizzazione maturata in *Resp.* 491a-494c: nei regimi attuali, massimamente quelli democratici, è pressoché impossibile per le nature filosofiche ricevere l'educazione conveniente e sottrarsi alla corruzione dell'ambiente.

In questo contesto, che significato dare ai riferimenti a Solone? Nel registro di cortesia formale che caratterizza il dialogo, i complimenti di Socrate alla famiglia di Carmide e Crizia suonano abbastanza naturali, se non una cortesia obbligata (un parallelo in *Lysid.* 205d). Altrove, tuttavia, Platone mostra di non credere alla trasmissione genetica della virtù e ironizza apertamente sugli encomi delle famiglie e sulle genealogie (*Lysid.* 205c-d; *Theeth.* 174-175, *Resp.* 415a--d). Quindi il richiamo ai legami di sangue di un Crizia con Solone potrebbe proprio voler indicare i limiti dell'ideologia aristocratica fondata sull'*eugheneia*<sup>19</sup>. Si potrebbe allora pensare che, più che sdoganare i suoi scomodi parenti con l'autorità di Solone<sup>20</sup>, Platone intendesse, con un gioco di

---

<sup>17</sup> Xen., *Mem.*, I, 2, 30-31 racconta che Socrate rimproverava Crizia per una sua smodata passione per Eutidemo, ma «siccome Crizia non dava ascolto né se ne distaccava, si narra che Socrate, alla presenza di molti e di Eutidemo stesso, abbia detto che Crizia pareva soffrire il male dei porci, visto che desiderava strofinarsi ad Eutidemo come i porci alle pietre. In seguito a questo episodio Crizia prese a odiare Socrate [...]».

<sup>18</sup> Cfr. G. Avezù (a c. di), *Lisia: Contro i tiranni (Contro Eratostene)*, Venezia 1991, p.32. *Contra* U. Bultrighini, «Maledetta democrazia». *Studi su Crizia*, Ed. dell'Orso, Alessandria 1999, pp. 51 ss.

<sup>19</sup> Centrone, *op. cit.*, p. 236, n. 24.

<sup>20</sup> Come suggerisce L. Bertelli, *Platone contro la democrazia (e l'oligarchia)*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 1998-2007, vol. VI, p. 296 e n. 4. Anche secondo Bertelli, però, non bisogna esagerare con la «predestinazione genetica all'antidemocratismo» di Platone, prudente avvertimento presente già nei classici studi di E. Barker, *Greek Political Theory*, Methuen, London 1918, p.126 e J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, Methuen, London 1914, pp. 209 e 338.

specchi, sdoganare sé stesso dalla loro pesante eredità, proprio nel momento in cui si proponeva pubblicamente come educatore e continuatore di Socrate. In questo senso depone anche l'ampio elogio di Pirlampo, zio materno di Carmide ma anche secondo marito della madre di Platone, Perittione: costui risulta essere stato un collaboratore della politica di Pericle, quindi con orientamenti politici abbastanza diversi da Crizia<sup>21</sup>. Platone mostra quindi compiacimento per la nobiltà del ramo materno della sua famiglia, ma, sul piano per così dire politico, ricorda due figure – Solone e Pirlampo – gradite anche all'opinione pubblica democratica. Un secondo elemento interessante, e direi pure inatteso, è che in un dialogo sulla *sophrosyne* Solone sia ricordato non tanto come uno dei Saggi delfici, il lato della sua personalità reso famoso da Erodoto, né come politico e legislatore, ma come poeta autore di encomi. A questo punto bisogna anche chiedersi cosa pensasse Crizia di Solone. Questi fa uno strano discorso sulla "saggezza delfica": tra i famosi motti del santuario, egli dichiara di accettare solo il *gnothi sauton*, inteso quale saluto un po' enigmatico del dio equivalente a dire *sii saggio*, mentre ritiene che coloro che hanno apposto le successive iscrizioni l'abbiano frainteso prendendolo per un consiglio, e vi abbiano aggiunto i loro insulsi consigli moralistici (164c-165). Ovviamente tra questi poco acuti moralisti si collocherebbe, secondo la tradizione, anche Solone. Insomma, non sembra che il Crizia del dialogo abbia particolare devozione per il suo glorioso antenato; il che del resto concorda con il Crizia storico che, non appena ha potuto, ne ha abrogato alcune leggi (*Ath. Pol.* 35, 2).

#### *Lysid. 212e.*

Socrate discute con i giovanissimi Menesseno e Liside circa la definizione dell'amicizia: amico è chi ama o chi è amato o entrambi? O solo se l'amore è reciproco, e allora mente «il poeta» dicendo «beato colui al quale sono amici i giovinetti, e i cavalli monungoli e i cani da caccia e un ospite straniero»? Con «il poeta» Platone potrebbe indicare Solone perché i versi sono a lui attribuiti da alcune fonti tarde, oppure no, poiché essi ricorrono anche nel *corpus* teognideo<sup>22</sup>. Comunque sia, l'interesse del passo sta nel trattamento che Platone riserva a tali versi: egli gioca sull'ambiguità semantica del termine *philos*, e usa una doppia forzatura, sia giocando tendenziosamente sul possibile doppio uso attivo/passivo dell'aggettivo, sia estendendo l'attributo *philoï*, che nel frammento è attribuito solo a *paides*, anche a cavalli e cani; vuole evidentemente condurre la discussione in un vicolo cieco. Più avanti altre due citazioni di Omero e di Esiodo, tra loro contraddittorie, servono a far risaltare l'inaffidabilità dell'insegnamento dei poeti, contrariamente all'autorità ad essi riconosciuta dall'opinione corrente e nella prassi d'insegnamento dei sofisti. Il passo è un esempio eccellente della «disinvoltura», come dice Vicaire, con cui Platone tratta i componimenti dei poeti: li usa spesso come strumenti retorici, abbellimenti o supporti da cui rilanciare la discussione, e non gli interessa conoscere "filologicamente" il vero pensiero di chi li ha scritti.

#### *Hipp. M. 285e.*

Parlando con il sofista Ippia, che vanta il proprio successo presso gli Spartani, Socrate chiede su quali temi essi amino ascoltarlo, ed Ippia risponde: «le genealogie, Socrate, le genealogie degli eroi e degli uomini. – Per Zeus, o Ippia, è una fortuna per te che i Lacedemoni non amino che gli si elenchino i nostri arconti a partire da Solone!» È chiaro che la battuta di Socrate, puramente incidentale, ha un tono scherzoso e ironico, che puntualmente il tronfio sofista non coglie; ma quello che ci sfugge è il senso della precisazione «a partire da Solone»: perché non «a partire da Creonte», o non bastava semplicemente dire «che si elenchino i nostri arconti»? Forse vi si allude alla difficoltà di ricordare i nomi del periodo burrascoso e irregolare succeduto alla partenza di Solone, secondo Aristotele, *Ath. Pol.* 13; o forse implica che con l'arcontato di Solone cambi qualcosa? Il punto resta oscuro, ma il raffronto con *Phaedr.* 258b fa propendere per la seconda lettura. La frase non dà indicazioni sulla data dell'arcontato, quindi non aiuta a capire che idea

<sup>21</sup> Plut., *Per.* 13; L. Bertelli, *loc. cit.*; J.K. Davies, *Families*, cit., n. 8792 p. 329.

<sup>22</sup> P. Vicaire, *op. cit.*, p. 19 ss.; A. Masaracchia, *op. cit.*, p. 307; A. Martina, n. 720.

avesse realmente Platone della cronologia di Solone (e di conseguenza del suo amico e parente Dropide, che nel *Timeo* è detto bisnonno di Crizia). Se cioè condividesse quella alta sostenuta da Aristotele (arcontato nel 592/1), oppure quella bassa e politicamente maliziosa sostenuta da Eraclide Pontico<sup>23</sup>, che parlava di un rapporto amichevole e collaborativo tra Solone e Pisistrato divenuto tiranno, in memoria di un amore giovanile; o sul serio credesse a quella bassissima e improbabile che risulta dal *Timeo*. La vaghezza o l'incoerenza di alcune notazioni cronologiche (sconcertante la collocazione di Epimenide ad Atene «dieci anni prima delle guerre persiane» in *Leg.* 642d, se non si tratta di corruzione del testo) ha fatto pensare ad un sostanziale disinteresse di Platone per la ricostruzione puntuale della storia antica<sup>24</sup>. Tale disinteresse risulterebbe in certo modo parallelo alla “disinvoltura” con cui egli tratta gli antichi poeti-maestri.

*Lach.* 188a-b; *Resp.* 536 d.

Nicia, anziano e rispettabile, dichiara di discutere sempre volentieri con Socrate, perché questi costringe l'interlocutore a sottoporre ad esame la propria vita e a divenire più previdenti se si vuole giustamente, «secondo il detto di Solone», imparare fino all'ultimo giorno di vita, senza credere che la vecchiaia porti il senno di per sé. Esorta quindi Lachete, anch'egli anziano e onorato soldato, a lasciarsi interrogare da Socrate. Lachete acconsente, poiché ha stima del più giovane Socrate (siamo durante la guerra Archidamica), ma quanto al detto di Solone precisa che lo accetta, ma con una aggiunta: «invecchiando sono pronto ad apprendere molte cose, ma solo dai buoni». Tale precisazione sembra trovare d'accordo Socrate, che alla fine del dialogo conclude che bisogna cercarsi il maestro migliore (*Lach.*, 188a-b).

Lo stesso detto solonico è ricordato anche in *Resp.* 536 d, dove però viene contestato piuttosto sbrigativamente. Progettando la formazione dei futuri governanti-filosofi, Socrate esclude che costoro possano essere scelti tra vecchi, «perché non bisogna credere a Solone, quando dice che invecchiando uno è capace di apprendere molte cose: sarebbe più facile che si mettesse a correre». Il frammento solonico (22, 7 D.), citato da altre fonti posteriori, appartiene probabilmente alla famosa risposta a Mimnermo, dove il verso assume un significato arguto e originale, prezioso per capire la psicologia dell'antico legislatore. Se dunque Nicia sembra citare il verso in modo appropriato, e Lachete rivolgergli una critica garbata (così Vicaire), nella *Repubblica* le parole di Socrate lasciano trapelare una punta sarcastica ingenerosa e ingiustificata, perché di certo Solone non si riferiva al *curriculum studiorum* di futuri governanti! Si tratta forse di un ulteriore esempio della «disinvoltura» con cui Platone si serve delle citazioni dei poeti in forma proverbiale, avulse dal loro contesto, spesso per fini ornamentali, talvolta con maliziosa ironia? O di una vera polemica verso il pensiero tradizionale?

Nei quattro (o cinque con *Lys.*) passi finora ricordati, cui va aggiunto il celebre *logos* atlantideo, il nome di Solone è menzionato da solo. Nelle rimanenti citazioni ricorre collegato ad altri famosi personaggi, i Sette Saggi o gli antichi Legislatori, o comunque in gruppo, cioè come appartenente ad una determinata categoria. Il discorso si deve perciò allargare al giudizio di Platone su ciascuna di queste categorie.

*Solone e i Sette Saggi: Hipp. M.* 281a-83b; *Prot.* 342-43.

Qual è l'atteggiamento di Platone nei confronti dei Sette Saggi?

Abbiamo visto la polemica di Crizia nel *Carmide* (diverso tono mostrerà il Crizia del *Timeo*, ma lì è un Crizia anomalo sotto diversi aspetti). Altri accenni ricorrono nei dialoghi dedicati ai sofisti maggiori, dialoghi condotti da Socrate sul filo di un'ironia a volte feroce, con punte di teatrale comicità, quindi difficili da valutare. Nell'*Ippia Maggiore* Socrate gioca ad assecondare la presuntuosa autoesaltazione del sofista che ritiene sé stesso, e in sottordine gli altri colleghi Gorgia, Prodicò e Protagora, molto più sapienti degli antichi maestri quali «Pittaco, Biante, Talete e giù fino

<sup>23</sup> Citato da Plut., *Sol.* 32, 3; alcune fonti lo indicano come frequentatore dell'Accademia, ma altre del Liceo. Aristotele contesta duramente la storia del rapporto con Pisistrato proprio per motivi cronologici, *Ath. Pol.* 17,2.

<sup>24</sup> J. K. Davies, *Families*, cit., n. 8792, p. 325.

ad Anassagora», quasi tutti «incapaci e inadeguati» a trattare a un tempo le cose pubbliche e quelle private, «sempliciotti» che non si esibivano in pubblico, non si facevano pagare gli insegnamenti né capivano il valore del denaro (281a-283 b)! Al lettore risulta evidente, per contrasto, la superiorità soprattutto morale degli antichi: ma è pur sempre una superiorità relativa, rispetto ai posteriori sofisti, e non implica un giudizio positivo sulla loro autorità in campo “filosofico”, ovvero della vera conoscenza. Da notare che i giudizi sprezzanti sui Sette non sono pronunciati da Socrate, ma rispettivamente da Crizia nel *Carmide* e qui da Ippia.

Socrate parla dei Saggi in un passo del *Protagora* abbastanza noto perché contiene la più antica lista dei Sette a noi pervenuta. Nel corso della questione generale se la virtù sia insegnabile o meno, Socrate, infastidito dai lunghi discorsi ampollosi del suo interlocutore, fa cenno di andarsene (335 b-c), ma poi accetta maliziosamente il confronto cimentandosi nell'interpretazione di un carme di Simonide. Di fatto replica al precedente discorso di Protagora (316 d sgg.) facendogli il verso con l'iniziare dagli antichi maestri: la filosofia antica, afferma Socrate, andava d'accordo con la brachilogia spartana, e che *laconizzare* significhi filosofare più che far ginnastica, se ne sono accorti tra gli altri Talete di Mileto, Pittaco di Mitilene, il nostro Solone, Cleobulo di Lindo, Misone di Chene... Chilone di Sparta (343 a). La polemica contro la vacua verbosità dei sofisti è sostanzialmente seria, ma dopo le prime battute il discorso di Socrate si apre ad una delle più fantasiose pagine del *corpus* platonico, in un crescendo di paradossi surreali<sup>25</sup>: l'immagine degli Spartani che filosofeggiano avidamente in gran segreto, dopo aver cacciato gli stranieri dalla città per non farsi scoprire, più che ironica è esilarante, degna del miglior Aristofane, assolutamente geniale. Si direbbe una risposta a qualche *pamphlet* sulla costituzione di Sparta del tipo di quello senofonteo, e sappiamo che nei primi anni del IV secolo ne giravano, almeno quelli del re Pausania e di tal Tibrone<sup>26</sup>. Questa pagina godibilissima, forse sottovalutata dalla critica, costituisce ad ogni modo un colpo mortale ad ogni *mirage spartiate*<sup>27</sup>, e anche una critica al regime spartano molto più radicale delle critiche puntuali “serie” espresse in altri luoghi<sup>28</sup>.

Che poi l'elogio degli antichi Saggi in quanto cultori della brachilogia non sia da prendere troppo sul serio sul piano conoscitivo, si capisce considerando la sostanziale differenza tra le frasi brevi, sentenziose e scollegate, del *lakonizein* e il procedere per domande e risposte consequenziali della dialettica. Il pensiero di Platone sulla «lunghezza conveniente» dei discorsi è espresso chiaramente in altri luoghi: *Politico* 285 a-287 a; *Leggi* 641 e-642 a; 722 b. L'intento di Platone nei passi considerati sembra essere più quello di condannare, per bocca di Socrate, la vuota retorica dei sofisti che non quello di celebrare la saggezza degli antichi, peraltro meno fastidiosi nella loro sobrietà e più moralmente rispettabili; del resto un discepolo di Socrate poteva esprimersi scortesemente verso l'entourage dell'Apollo di Delfi<sup>29</sup>? Tuttavia, l'autore non sembra particolarmente interessato ad approfondire il ruolo dei Sette sul piano del pensiero “filosofico”.

*Solone e i Legislatori: Resp. X, 595 a-608 b; Symp. 209 d-e; Phaedr. 258 b; 278 b-c; (Leg., 858 e).*  
Il riferimento agli antichi legislatori, tra i quali Solone, ritorna più volte nei dialoghi della maturità, ma nel corso di argomentazioni più impegnative e complesse di quelle finora esaminate. Lo troviamo in un altro passo della *Repubblica* (X, 595 a-608 b), all'interno di una collocazione ontologico-gnoseologica delle attività umane rispetto al mondo delle idee. Riprendendo

---

<sup>25</sup> Cfr. G. Reale, Platone, *Protagora*, Bompiani, Milano 2001, note 186-200; F. Calabi, *Timocrazia*, in M. Vegetti, Platone, *La Repubblica*, cit., vol. VI, pp. 263-294. Il registro paradossale e ironico, incredibilmente, sfugge a vari commentatori.

<sup>26</sup> Cfr. l'accurato studio di Cinzia Bearzot, *Sparta agli inizi del IV secolo: un «sistema riformabile?»*, in *Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico*, Atti Seminario di studi Università Statale di Milano (5-6 maggio 2010), 8 (2013), pp. 175-87, in particolare pp. 180 ss.

<sup>27</sup> Cfr. l'accenno agli «orecchi rotti» anche in *Gorg.* 515 e, in accordo con simili motteggi in Aristofane.

<sup>28</sup> *Resp.* 548 b 7; *Alc. I* 122 e-123 a; *Leg.* 630-39.

<sup>29</sup> In *Resp.* 335e, per esempio, Socrate nega che il detto secondo cui l'uomo giusto deve beneficiare gli amici e nuocere ai nemici possa ricondursi a «Biante o Pittaco o qualcun altro degli uomini sapienti e beati», perché in nessun caso è giusto nuocere a nessuno.

l'argomento, già trattato nei libri II e III, della mimesi nelle opere d'arte, al fine di definire quali siano accettabili e quali no nella polis ideale, Platone adotta una nuova classificazione, introducendo uno schema a tre livelli e usando l'esempio dell'oggetto «letto»: 1° l'idea di letto, 2° i molteplici letti materiali fabbricati dagli artigiani, 3° i letti riprodotti illusionisticamente dai pittori – e per estensione dai poeti. Questi ultimi risultano quindi imitatori di imitazioni. I tradizionali “maestri educatori” dei Greci, per eccellenza Omero, si collocano dunque al livello conoscitivo più basso e distante da quello ontologico; peraltro, osserva Socrate, chi avesse vera conoscenza delle cose che imita nelle opere d'arte, «si impegnerebbe molto di più nelle azioni che nelle imitazioni» per essere ricordato come «uomo degno di encomio anziché autore di encomi». È giusto quindi chiedere a Omero se nelle cose di maggiore importanza – governo, guerra, educazione – «se per quanto riguarda la virtù non vieni per terzo a partire dalla verità... ma eri invece secondo... dicci quale città grazie a te ha avuto un *miglior governo (beltion oikesen)*, come Sparta grazie a Licurgo e molte altre sia grandi che piccole grazie ad altri uomini? Quale città ti riconosce il merito di esserne stato un *buon legislatore* e di *avere giovato (ophelekenai)* ai suoi cittadini? Italia e Sicilia lo dicono di Caronda e noi di Solone, ma chi di te?» (599d).

Da questo passo si ricava che Solone, non come poeta ma in quanto legislatore al pari di Licurgo e Caronda ed altri, si collocherebbe al 2° livello, di coloro cioè che operano guardando direttamente alle idee e dunque le conoscono almeno parzialmente. Si tratterebbe forse di quelle nature filosofiche «spontanee» di cui si fa cenno problematico in alcuni passaggi della *Repubblica* e che comunque rimangono a un livello inferiore rispetto ai filosofi educati alla dialettica nella *kallipolis* (520b): questi ultimi, avendo ricevuto un'educazione migliore e più completa, hanno, a differenza dei primi, il dovere morale e legale di «ridiscendere nella caverna» per governare la città, quando è il loro turno.

Ma tale lettura è complicata e contraddetta dal seguito del discorso, in primo luogo dall'aggiunta alla schiera dei personaggi più utili all'umanità di quanto lo siano Omero e i poeti, di «inventori ingegnosi» come Talete e Anacarsi, e di educatori privati come Pitagora e... di sofisti come Protagora e Prodico! Poi, con l'introdurre un'ulteriore distinzione gerarchica tra chi usa l'oggetto, chi lo produce materialmente seguendo le istruzioni del primo, chi infine lo imita (il poeta). A questo punto riesce difficile collocare gli antichi legislatori nella scala di valore tracciata inizialmente: l'impressione generale è che a Platone in questo contesto interessi solo dimostrare l'inferiorità delle arti mimetiche rispetto alle «azioni» e che a tal fine non rifugga da espedienti e paragoni retorici di uso comune<sup>30</sup>. Anche perché l'intero libro X presenta un indubbio carattere anomalo rispetto ai libri centrali della *Repubblica*: una ripresa brusca e apparentemente ingiustificata della critica alla poesia, con l'introduzione dello schema a tre livelli, differente e difficilmente conciliabile con quello quadripartito della «linea» adoperato nel I. VI, e con l'inatteso esempio di un manufatto; una ripresa del tema della giustizia con il motivo dei premi nell'altro mondo, in contraddizione con quanto stabilito nel I. II. Per cui le spiegazioni possibili sono o che si tratti di un'aggiunta posteriore all'opera coerentemente conclusa con il I. IX, o che sia una risposta a probabili critiche alla dottrina delle Idee sorte all'interno stesso dell'Accademia, risposta formulata ricorrendo a nuove argomentazioni, con immagini e linguaggio più persuasivi e accattivanti, ma certo meno rigorosi, che ricorrono ad esempi di comune uso retorico<sup>31</sup>.

*Symp. 209 d-e.*

Sempre unitamente a Licurgo «e a quanti divenuti nomoteti hanno messo per iscritto le loro leggi», Solone è menzionato dall'Ateniese in *Leg. 858e*, per ribadire la superiorità dei legislatori rispetto ai poeti anche riguardo alla *paideia* dei cittadini: tra tutti i «discorsi scritti» che sono negli stati, quelli contenenti le leggi sono i migliori e gli altri devono essere in accordo con questi o divenire «oggetto di risa» (ovvero essere censurati). Tuttavia in un altro passo cruciale, *Symp. 209 d-e*, Omero, Esiodo

<sup>30</sup> Così M. Vegetti, in Platone, *La Repubblica*, a c. di M. Vegetti, BUR, Milano 2007, p. 1116, n. 34.

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 1092 ss., note 1-2. La discussione sulla dottrina delle Idee all'interno dell'Accademia è studiata da E. Berti, *Sunphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 74-122.

e gli altri grandi poeti sono messi sullo stesso piano dei grandi legislatori – Licurgo, Solone e molti altri greci e barbari – a proposito della «generazione spirituale» superiore e preferibile alla generazione fisica di figli, ossia per le loro opere di pensiero e virtù che li hanno resi degni di fama e memoria immortale tra gli uomini. Platone forse si contraddice? In realtà in questo passo si parla della memoria presso i posteri come aspirazione all'immortalità (*athanasia, athanatos mneme*), mentre nella *Repubblica* e nelle *Leggi* si parla di utilità e giovamento (*ophelein*) alle rispettive città: sono piani diversi. Che la fama presso i posteri riguardi sia i poeti che i legislatori è un dato di fatto.

Inoltre bisognerebbe capire a chi nel *Simposio* vada attribuito tale ragionamento: esso conclude la prima parte del discorso di Diotima di Mantinea, «donna sapiente nelle cose d'amore e in molte altre», riferito in forma diretta da Socrate. Chi è Diotima? Una persona reale (nessuno si sente di escluderlo del tutto)? Il portavoce del Socrate storico? La «maschera» di Socrate che a sua volta è «maschera» di Platone<sup>32</sup>? Subito dopo il discorso sulla generazione ella afferma: «fin a questo punto dei misteri d'amore, o Socrate, forse puoi essere iniziato, ma quanto alla perfezione e alla rivelazione cui mirano, se si procede giustamente, non so se saresti capace». Ha acutamente osservato Jaeger come questa frase segni un capolinea; egli ritiene che, fino al discorso sulla generazione spirituale dei poeti e legislatori, «Platone abbia voluto significare il punto fino al quale è arrivata l'indagine propriamente socratica e donde comincia la sua, superatrice»<sup>33</sup>. In effetti lo stacco è evidente, ma che nella prima parte del discorso vi sia un'eco di speculazioni socratiche è meno credibile. Considerando la struttura generale del dialogo, sembra piuttosto che, in questa prima parte del discorso di Diotima, Platone abbia ripercorso e condensato il massimo punto d'arrivo del pensiero tradizionale di ispirazione religiosa e di radice aristocratica, così come nei discorsi precedenti ha riconosciuto e rievocato precisi filoni culturali presenti nell'Atene della seconda metà del V secolo. Anche la scelta inattesa di un'interlocutrice donna, straniera proveniente dalla mistica Arcadia, sapiente (*sophé*) in molte cose e verosimilmente sacerdotessa di qualche arcano culto, reale o inventata che ella sia, conferma tale ipotesi: l'ambito religioso è l'unico conveniente al discorso di una donna. Diotima, però, è un nome parlante, come lo è la Theonoe dell'*Elena* euripidea, luminosa figura che unisce in sé religiosità e intelligenza, vertice di autocoscienza morale nel teatro euripideo<sup>34</sup>. E Theonoe ricorda a sua volta il personaggio coevo, storico questo, ricordato in un breve e prezioso cameo di Plutarco: nel 415, all'atto della condanna di Alcibiade, si decretò che tutti i sacerdoti e le sacerdotesse di Atene lo maledicessero pubblicamente; «solo Theano (si noti l'assonanza) figlia di Menone del demo di Agraule, dicono si fosse rifiutata, proclamando di essersi fatta sacerdotessa non per maledire ma per benedire»<sup>35</sup>. Diotima potrebbe quindi essere non tanto una libera invenzione, quanto una «personificazione» di donne reali e note, una forma di omaggio all'altra metà del cielo. Del resto il dibattito e l'interscambio tra rappresentanti della cultura tradizionale e di quella illuminista sono testimoniati da altri aneddoti plutarchei, come quello notevolissimo del montone unicorno<sup>36</sup>, che vede il confronto tra Lampone e Anassagora.

*Phaedr.* 258b; 278b-c.

Ad illuminare il punto di vista reale di Platone nei riguardi degli antichi maestri di sapienza, sia poeti che legislatori, serve probabilmente, più della contabilità delle citazioni, un serio e lineare ragionamento che leggiamo nel *Fedro*. Nella parte finale del dialogo si discute su quale sia la vera

---

<sup>32</sup> Così G. Reale, *Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel «Simposio» di Platone*, Rizzoli, Milano 1997; Fr. Bearzi, *Il contesto noetico del Simposio*, in «Etudes platoniciennes» (en ligne), 1 (2004), p. 217 ss.; anche V. Di Benedetto ritiene che tutto il discorso di Diotima sia la voce di Platone, cfr. Platone, *Simposio*, BUR, Milano 1986, *Introduzione*, p. 72.

<sup>33</sup> W. Jaeger, *Paideia*, La Nuova Italia, Firenze 1954, vol. II, p. 329

<sup>34</sup> F. Chapouthier, *Euripide et l'accueil du divin*, in *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, «Entrétiens Ant. Class.», 1, Genève 1952, p. 220 ss. Per l'accostamento Diotima-Theonoe, cfr. H. Grégoire, in Euripide, *Hélène*, Les Belles Lettres, Paris 1950, pp. 45 e 91, n. 1.

<sup>35</sup> Plut., *Alc.* 22; l'accostamento Diotima-Theano, ma non di Theonoe, è suggerito da Fr. Bearzi, *op. cit.*, p. 218.

<sup>36</sup> Plut., *Per.* 6.

retorica, quindi sui «logografi» e sulla composizione dei discorsi. Socrate sostiene che anche gli uomini politici sono logografi come Lisia e i sofisti, perché anch'essi bramano essere ammirati e lasciare ai posteri le loro opere scritte, che sono le leggi e i decreti:

ma ascolta: quando un retore o un re che abbia raggiunto la potenza (*dynamis*) di Licurgo, Solone o Dario, diventa tanto importante da avere l'immortalità presso il suo popolo come logografo, non è forse considerato (*hegheitai*)<sup>37</sup> pari a un dio mentre ancora è in vita, e i posteri non lo tengono nello stesso onore leggendo i suoi scritti? (258b)

Qui Solone è chiaramente preso in considerazione in quanto legislatore e politico e non come poeta o saggio. Ma l'abbinamento a Licurgo, e ancor più quello meno usuale a Dario, con il riferimento alla *dynamis* raggiunta dai tre, evidenzia che per Platone si è trattato di nomotesie di particolare rilevanza, ordinamenti di vere *politeiai* e non semplici interventi legislativi settoriali.

Il discorso di Socrate continua però distinguendo il «discorso bello», che presuppone la reale conoscenza delle cose di cui si parla, e che passa necessariamente dall'indagine dialettica, dal «discorso brutto», che mira solo alla persuasione; e poi distinguendo il discorso scritto, muto, da quello «parlato» – nel senso di «posseduto interiormente», che sa rispondere a chi lo interroga. La conclusione è che vero retore può essere solo il filosofo dialettico:

di' [...] a Lisia e a quanti altri scrivono discorsi e a Omero e a coloro che compongono poesia con o senza musica, e infine a Solone e a coloro che scrivono componimenti politici chiamandoli leggi: se ciascuno di essi ha composto queste opere con piena conoscenza della verità e può difenderle, dovendo venire alla prova di quanto ha scritto, e se può dimostrare l'inferiorità dei suoi scritti in confronto alla sua parola, questi non dovrebbe essere chiamato con un nome tratto da questi scritti ma con un nome tratto da ciò in cui ha posto il suo severissimo impegno [...] chiamarlo sapiente (*sophos*) mi sembra eccessivo e conveniente solo a un dio, ma chiamarlo amico della sapienza (*philosophos*) o qualcosa di analogo meglio si adatterebbe e converrebbe all'essere suo (278b-c).

Questa volta Platone stabilisce sì un criterio chiaro<sup>38</sup>, ma non esprime il suo personale giudizio sui personaggi menzionati, se cioè li ritiene capaci di difendere con vera conoscenza le proprie opere o no; non sembra però una domanda retorica, ma veramente un dilemma aperto, che l'autore si porterà dietro fino all'ultima sua opera, le *Leggi*, dove opera un parziale recupero dell'esperienza legislativa delle *poleis*. Per quanto riguarda Solone, la risposta, il giudizio etico-politico, lo darà Aristotele lavorando con diverso metodo.

### 3. Ricapitolando

Questo è quanto Platone dice di Solone nei dialoghi giovanili e della maturità, vale a dire in oltre sessant'anni di vita e trenta di attività, merita perciò un consuntivo provvisorio prima di affrontare due complesse opere dell'ultimo periodo:

1) nei dialoghi più antichi i riferimenti, benché scarsi e fugaci, mostrano un Platone ben informato: Solone è stato arconte, uno dei Sette saggi, poeta autore di carmi. Di suo, nel solo *Carmide*, il filosofo aggiunge la non meglio precisata «parentela» del legislatore con il casato di Carmide e Crizia, e quindi con sé stesso. La persona di Solone, tuttavia, non è mai oggetto diretto di analisi o di giudizio, e queste citazioni sembrano talvolta puramente incidentali. Il tema della sapienza delfica dei Sette non è oggetto di approfondimento.

---

<sup>37</sup> Se anziché intendere *hegheitai* come medio-passivo, come molti editori, lo si considera un riflessivo «ritiene sé stesso» (L. Robin nell'ed, Les Belles Lettres, e A.J. Rowe, Plato, *Phaedrus*, 1986, p.193), si introduce una nota di sarcasmo ingiustificata (Dario non è Serse! e in *Leggi* è giudicato positivamente). Ma neanche vedrei una manifestazione di incondizionato apprezzamento da parte di Platone verso questi tre uomini: egli riporta un dato di fatto.

<sup>38</sup> Stesso concetto in *Ep.* VII 344 c.

2) Diversamente, nei dialoghi più maturi, il gruppo degli antichi legislatori, che comprende Solone ma anche molti altri (greci e barbari), sembra oggetto di seria riflessione, sia nel confronto con i poeti e retori, sia nella sua problematica collocazione rispetto ai valori assoluti.

3) Platone, è vero, non parla mai di una *politeia* di Solone, né ne specifica le riforme, ma il fatto stesso di annoverarlo più volte nel gruppo ristretto dei “grandi” legislatori cui i rispettivi stati attribuivano la propria identità (Licurgo, Caronda, Dario), con la precisazione di una loro particolare *dynamis*, fa pensare che a costoro egli attribuisse non solo alcune leggi particolari, ma un vero ordinamento giuridico-istituzionale, una *politeia*. Ciò in accordo con la chiara definizione dei compiti del legislatore che l’Atheniese dà nelle *Leggi*: «nell’ordinamento di una *politeia* (*kosmos peri politeias*, più avanti indicato come *nomothesia*) ci sono questi due aspetti, anzitutto l’istituzione delle magistrature (*archon katastasis*) e di chi le coprirà, [...] poi le leggi (*nomoi*) a ciascuna di esse convenienti» (*Leg.* 751a-b; stessa precisazione in 735a). Questa osservazione, se corretta, contrasta la tesi fondamentale di Ruschenbusch<sup>39</sup> secondo cui, dalle fonti, l’attribuzione a Solone di una vera *politeia*, e non di soli *nomoi*, non risulterebbe anteriore al 356 a.C. (il *Fedro* è senz’altro precedente).

4) Ma l’aspetto per me più inatteso e sconcertante riguarda l’attività poetica di Solone: è l’assenza di qualsiasi riferimento ai suoi celebri carmi etico-politici. Platone parla di encomi dedicati al casato di Crizia e cita solo tre versi (o forse solo uno) tratti da componimenti “disimpegnati”, di argomento letterario o erotico. Questi tre versi li confuta e li maltratta alquanto. In queste «omissioni significative»<sup>40</sup> si coglie, a mio parere, la sostanziale distanza da Aristotele nel giudizio e nel metodo: questi non solo riporta e commenta vari componimenti politici, ma se ne serve proprio come documenti base per la ricostruzione e l’interpretazione, dichiaratamente favorevole<sup>41</sup>, della persona e dell’operato di Solone. Non capisco quindi su cosa si fondino le affermazioni prima ricordate di Morrow (p. 81) che accomunano nel merito e nel metodo Platone e Aristotele.

Nel complesso, almeno per quanto riguarda questi dialoghi, non mi sembra si manifesti un particolare orgoglio gentilizio; Platone anzi dimostra un tangibile distacco, non scevro talvolta di ironia, dal Solone poeta e sapiente, e una certa indecisione nel valutare lui e gli altri legislatori del passato. F. Adorno ha sostenuto il carattere programmatico del I libro della *Repubblica*, nel senso di rifiuto della Sofistica ma anche di distacco dal pensiero tradizionale, per seguire una nuova strada prefigurata da Socrate<sup>42</sup>; e tale distacco dalla cultura tradizionale Silvia Campese lo ha visto rappresentato plasticamente nel dialogo di Socrate col vecchio Cefalo, che esce presto di scena incoronato, prima che Socrate inizi la vera discussione e subentri il figlio: «Cefalo rappresenta la tradizione, l’Atene di Solone, ma ormai svuotata del proprio significato»<sup>43</sup>. Secondo Masaracchia, «un uomo che si è affaticato per buona parte della sua vita intorno al problema del risanamento della polis e che vantava Solone tra i suoi antenati *non poteva mancare* di sentire un legame di affinità profonda con l’antico legislatore», donde l’orgoglio gentilizio. Forse tale affinità tra i due Atheniesi possiamo coglierla noi, a due millenni e mezzo di distanza, ma non è detto che la sentisse Platone, figlio in qualche modo della rivoluzione razionalista del V secolo.

#### 4. Dialoghi della vecchiaia: *Timeo*, *Crizia*, *Lettera II 311a*, *Leggi*

<sup>39</sup> E. Ruschenbusch, *Patrios Politeia*, «Historia», 7 (1958), pp. 398-424, cfr. p. 408; la sua tesi si basa sull’idea che il termine *nomoi* indicasse solo le leggi civili e penali (*Gesetze*), ma non quelle costituzionali (*Grundgesetze*), cioè la *politeia*, interpretando in tal modo il decreto di Tisameno del 403 a.C. (And. I, 83) e la ricorrenza dei due termini nelle orazioni a noi pervenute.

<sup>40</sup> P. Vicaire, *op. cit.*, p. 118.

<sup>41</sup> Non solo *Ath. Pol.* 5-12, ma anche *Pol.* 1273b-1274<sup>o</sup>; 1281b-1282a; 1296a; forse 1318b; citazioni anche nelle altre sue opere, cfr. Anna Santoni, *Aristotele, Solone e l’Athenaion Politeia*, «ASNP», 9 (1979), pp. 959-984.

<sup>42</sup> Platone, *La Repubblica*, a c. di F. Adorno, UTET, Torino 1953, pp. 13 ss.

<sup>43</sup> S. Campese, *Cefalo*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, *cit.*, vol. I, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 133-157, in particolare p. 137.

*Timeo, Crizia, Lettera II 311a.*

Solone è presente, in modi assai differenti, nei due più ostici tra i cosiddetti dialoghi della vecchiaia. In apertura del *Timeo* (17a-26e) Socrate chiede ai suoi tre interlocutori – Crizia, Timeo, Ermocrate – di proseguire la discussione sulla città migliore, delineata il giorno prima «staticamente» (che egli riassume e che nelle linee generali corrisponde alla *kallipolis* della *Repubblica*), al fine di osservarne il comportamento anche «in azione», cioè in politica estera e soprattutto in guerra. Crizia allora si offre di raccontare una storia che sembra adattissima allo scopo, quella della guerra vinta da Atene antichissima contro la potente Atlantide. Durante una festa delle Apaturie, questa storia era stata narrata a lui bambino dal Nonno novantenne omonimo che a sua volta, da ragazzo, l'aveva appresa dal vecchio Solone, intimo amico e familiare (*oikeios kai sphodra philos*) del padre Dropide; Solone l'aveva a sua volta ascoltata in Egitto<sup>44</sup> da un vecchissimo sacerdote. Crizia inizia il racconto, per poi lasciare la parola a Timeo (27a), e riprenderlo nel dialogo successivo, il *Crizia*. Nei due dialoghi, strettamente collegati, Solone appare dunque in un ruolo centrale, in relazione al mito di Atlantide: le pagine 20c-26e del *Timeo* e formalmente l'intero *Crizia* sono infatti presentate come resoconto di una storia da lui ascoltata e rinarrata a suo tempo. Nel corso del racconto di Crizia il nome di Solone risuona insistentemente (una ventina di volte, più che nella somma dei restanti dialoghi!). Troviamo qui, inoltre, il secondo più dettagliato accenno alla “parentela” tra Solone e la famiglia di Crizia e leggiamo, per bocca di tre diversi personaggi, le più alte lodi dell'antico saggio e poeta:

- Crizia Nipote: «il più sapiente dei Sette (*sophotatos*)»;
- Aminandro: «sapientissimo in tutto e nella poesia il più “libero” (*eleutheriotatos*) tra tutti i poeti»;
- Crizia Nonno: «se si fosse dedicato seriamente alla poesia e non occasionalmente [...] e avesse portato a termine il racconto portato dall'Egitto e non fosse stato costretto a trascurarlo a causa delle lotte civili ed altri mali che trovò al suo ritorno [...] né Esiodo né Omero né alcun altro poeta sarebbe diventato più illustre di lui (*eudokimoteros*)» (20d-21d).

Come intendere questo accentuato protagonismo? Se si sommano questi dati isolandoli dal tessuto narrativo e si attribuiscono le lodi al genuino pensiero di Platone – come sembrano fare, più o meno inconsciamente, molti commentatori<sup>45</sup> – è facile e in certo senso rassicurante pensare all'orgoglio gentilizio e a un nostalgico tributo alla *patrios politeia* di Solone, come afferma Vidal-Naquet. Ma alcune particolarità nella forma e nei contenuti del mito di Atlantide fanno propendere per una maggior cautela. Siamo di fronte al prologo di un dialogo astruso, prologo che ha sollevato forti dubbi di coerenza con lo sviluppo successivo del discorso, e che presenta il mito più popolare, il più frainteso e il più... interrotto tra i molti narrati da Platone: nel successivo *Crizia*, infatti, Crizia riprende il suo racconto con la descrizione dei due Stati contendenti, ma s'interrompe bruscamente dopo poche pagine, senza aver neanche iniziato la narrazione della famosa guerra tra Atene e Atlantide, per cui non sapremo mai dove inizialmente volesse andare a parare.

La stranezza di fondo del *Timeo*, evidenziata più o meno severamente dai critici<sup>46</sup>, riguarda lo stacco contenutistico tra il prologo e il successivo discorso di Timeo: il dialogo si apre con un esplicito progetto di discussione politica, da sviluppare in una trilogia *Timeo-Crizia-Ermocrate*, ma poi il discorso di Timeo, che ne occupa la maggior parte, è un'esposizione dottrinale di argomento

---

<sup>44</sup> Il viaggio in Egitto dev'essere quello successivo alla nomotesia e non quello giovanile di cui parla Plutarco, poiché Solone è ivi accolto con grandi onori (*sphodra entimos*, 21e) e poi al ritorno ad Atene trova *staseis* e altri mali, 21c. Questo accenno alle *staseis* richiama le narrazioni di Aristotele, *Ath. Pol.* 13-14 e Plutarco, *Sol.* 29-30, conferma cioè che Platone ben conosceva gli avvenimenti di quel tempo, non sappiamo però in quale versione.

<sup>45</sup> Da P. Vicaire, *op. cit.*, p. 118 a P. Vidal Naquet, *Athènes et l'Atlantide*, cit., p. 426.

<sup>46</sup> L. Rossetti, *Il proemio del Timeo. Una strategia comunicazionale molto protetta*, in *Concentus ex dissonis. Scritti in on. di A. Setaioli*, ESI, Napoli 2006, t. II, pp. 593-608, ne sottolinea forse troppo l'incoerenza, senza trovare nessuna spiegazione soddisfacente. Già U. Wilamowitz, *Platon*, Weidmannsche, Berlin 1919, p. 599 trovava «incongrue» le due parti, sul piano contenutistico. Un panorama delle varie interpretazioni in M. Cannarsa, *La cornice letteraria del «Timeo»*, in L. Napolitano Valditara (a c. di), *La sapienza di Timeo*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 3-47; le diverse proposte di datazione del dialogo sono riassunte da F. Fronterotta, *Platone. Timeo*, BUR 2003, *Introduzione*, pp. 17-23.

metafisico, cosmologico e antropologico. In verità, partire dalla natura dell'universo per conoscere la natura dell'uomo è un tema tradizionale del pensiero dei presocratici, accolto anche da alcune scuole mediche<sup>47</sup>. Più determinante mi pare piuttosto il divario sul piano formale: un brusco salto stilistico tra i primi capitoli 17a-27a, di impostazione dialogica e drammatica, e i successivi, in cui il discorso di Timeo diventa un lunghissimo monologo dal tono pesantemente espositivo e quasi manualistico, sì che vien da pensare a una sorta di innesto, a due momenti diversi di composizione, non necessariamente distanti nel tempo, bensì negli interessi di ricerca e nell'ispirazione.

Comunque si pensi sulla datazione del dialogo o delle sue parti, le prime pagine vivono di vita propria e hanno una loro compiutezza e unità interna sia formale che concettuale; sono pagine vivaci come nei dialoghi migliori, con una buona caratterizzazione dei partecipanti, una geniale tecnica di flash back a scatola cinese, e una scrittura teatrale, quasi una sceneggiatura pronta in tre quadri, due dei quali sono autentiche "perle": quello di nonno e nipotino alla festa delle Apaturie, la festa delle famiglie con tanto di saggio declamatorio dei fanciulli, e quello di Solone in Egitto.

Anche nelle lodi a Solone gli aggettivi diversi si adattano mirabilmente alla situazione e alla psicologia dei tre personaggi: Crizia Nipote, che dovrebbe essere il capo dei Trenta già protagonista del *Carmide*, da sofista erudito ne sottolinea la sapienza; Aminandro l'Ateniense comune – con la perfida chiosa «sia che lo pensasse davvero sia che volesse compiacere il vecchio Crizia» – loda lo spirito di libertà<sup>48</sup> del poeta; Crizia Nonno, sicuramente il «biondo Crizia» del fr. 21W di Solone, da aristocratico novantenne, ragiona in termini di gloria della sua famiglia, ma nello stesso tempo definisce la poesia di Solone come scritta per «passatempo» (*parergo*). Inoltre, queste lodi si susseguono in crescendo, creando nel lettore una viva attesa di conoscere questa straordinaria storia. La successiva scena di Solone in Egitto, «il più sapiente dei Sette», cioè dell'intera Ellade, che si sente dare del «fanciullo» dal sacerdote egiziano («o Solone Solone, voi Greci siete sempre fanciulli, un Greco vecchio non esiste! [...] le genealogie che tu ci hai narrato sulla vostra storia sono poco diverse dalle favole per bambini [...]»), è indimenticabile e mi pare che, sul piano estetico-letterario, rappresenti il *clou*, il colpo di scena cui mirava sornione Platone, attraverso lo sproloquio elogiativo di Crizia. Le affermazioni contenute nel prologo hanno sollevato alcuni noti problemi: anzitutto riguardo la «parentela», poiché il racconto di Crizia non precisa il rapporto che univa Solone a Dropide, ma in compenso indica un albero genealogico che fa vivere Solone fino agli anni 530-20, inaccettabile; inoltre, cosa più imbarazzante, è lo stesso personaggio Crizia, che torna in scena dopo tanti anni (a parte un doveroso<sup>49</sup> atto di presenza nel *Protagora*), ad apparire psicologicamente diverso dall'omonimo protagonista del *Carmide*. Per esempio, il suo compiacimento per la sapienza delfica di Solone diverge alquanto dalle opinioni espresse sui Sette nel dialogo giovanile; soprattutto, le osservazioni di Burnett e Taylor<sup>50</sup> – sembra un uomo avanti negli anni un po' logorroico, che si ripete e scherza sulla sua vacillante memoria, si compiace nei ricordi della sua infanzia e della sua famiglia – conservano una indubbia validità. C'è forse da dire che Crizia era un nome ricorrente nella famiglia, e che all'epoca della composizione del *Timeo* il ricordo del Tiranno si era sbiadito, per oggettive ragioni anagrafiche e anche a causa della *damnatio memoriae*<sup>51</sup> sugli oligarchi, lasciando libero Platone di disegnare a suo uso il personaggio, che peraltro egli presenta in modo generico («non è estraneo [*idiotes*] agli argomenti in discussione»).

<sup>47</sup> J. Jouanna, *Ippocrate*, SEI, Torino 1994 (ed. or. 1992), pp. 266-289.

<sup>48</sup> Questa libertà nella poesia può essere intesa in diversi modi: perché non componeva su commissione, come pensa F. Fronterotta, *op. cit.*, p. 153, n. 33; oppure perché nei suoi carmi parlava di libertà, e allora il riferimento sottinteso è ai carmi politici. Messo in bocca all'ateniense Aminandro, propenderei per quest'ultima accezione.

<sup>49</sup> Dico «doveroso» perché Platone riunisce in casa di Callia tutta l'*intelligenza* dell'epoca. Il suo non mi sembra però un intervento di rilievo, *contra* Bultrighini, *op.cit.*, pp. 64-68.

<sup>50</sup> Cfr. A. Taylor, *A commentary on Plato's Tim.*, p. 23 e *Plato*, p. 437. J. Kirchner, *Pros. Attica*, pur ritenendo che l'interlocutore di Socrate sia il Tiranno, inserisce altre due generazioni precedenti, e forse ha indovinato se si considera l'*ostrakon* con il nome di un Crizia datato a circa il 480 a.C. Su tutta la questione cfr. Davies, *Families*, cit., alla nota 1.

<sup>51</sup> U. Bultrighini, *op.cit.*, p. 119 ss., ha richiamato l'attenzione sulla *damnatio memoriae* dei Trenta e sulla testimonianza di Aristotele, *Rhet.* III 1416b 26-29: «[...] se invece (vuoi lodare) Crizia devi (narrare per esteso le sue azioni) perché non molti le conoscono».

In realtà le figure di tutti e tre gli interlocutori risultano sfocate: abbiamo un Crizia troppo anziano, un Ermocrate troppo giovane (se ne menziona solo la natura e l'educazione, come se non avesse fatto ancora niente) e un Timeo di Locri altrimenti ignoto. La scelta dei tre nomi è chiaramente di natura ideologica, quali rappresentanti dell'opposizione alla democrazia e all'imperialismo ateniesi di V secolo, ma il loro incontro in un tempo imprecisato è del tutto improbabile. Anche la data drammatica del *Timeo* sembra volutamente indeterminata<sup>52</sup> poiché il prologo del dialogo si ricollega idealmente alla *Repubblica* nel contenuto, riassunto brevemente da Socrate, ma non nel calendario: altra è la festa e altri gli interlocutori, l'ambientazione è quindi in simmetria e non in prosecuzione cronologica con la *Repubblica*<sup>53</sup>.

Non mancano altre incongruenze e vaghezze cronologiche, ripetutamente sottolineate dalla critica: ad esempio, la fondazione di Atene primitiva è posta a novemila anni prima, ma alla stessa epoca anche la guerra contro Atlantide; le poesie di Solone, recitate dai fanciulli in quelle Apaturie che dovrebbero datarsi agli anni '50 del V secolo, sono dette una «novità» malgrado risalissero ad un secolo e più prima (ma questo potrebbe essere un semplice espediente letterario per introdurre il nome di Solone e la storia di Atlantide). Nel *Timeo* Crizia sottolinea la forza dell'*akoé*, il racconto trasmesso oralmente e da lui udito da fanciullo (20d; 26b), nel *Crizia* accenna ad appunti scritti da Solone, che lui da bambino avrebbe studiato diligentemente (113b).

Di conseguenza, se non si vuole pensare ad una grande distrazione, se non senilità, di Platone, bisogna credere che queste lievi incongruenze siano segnali consapevoli dell'autore per significare qualcosa. E questo qualcosa, secondo la spiegazione per me più convincente, è l'avvertimento al lettore che il *mythos* di Atlantide è pura invenzione, una bella favola educativa, anche se il messaggio etico-politico, contenuto nelle descrizioni a contrasto di Atene e di Atlantide, è serio. L'insistenza sulla stranezza del racconto (*atopos*), sull'oralità della trasmissione da vegliardi a fanciulli (che confonde la sequenza delle generazioni), l'insistente ricorso all'autorità di Solone, l'eccesso di particolari secondari «apparentemente precisi ma mai verificabili», le incongruenze e imprecisioni temporali, sembrano altrettanti «ammiccamenti»<sup>54</sup> al lettore.

Perché proprio Solone? Certamente, come osservano Vidal-Naquet, Piccirilli e altri, la scelta non è casuale; ma è veramente di ispirazione politica ricollegabile alla discussione sulla *patrios politeia*? A parte le caratteristiche letterarie già ricordate, altri elementi non collimano con questa lettura. Solone è presentato in veste squisitamente "privata", in viaggio lontano dalla patria o, in Atene, entro le mura domestiche di suoi parenti, come poeta e sapiente; ed in fondo risulta simpatico, è curioso, si informa, prende appunti, ritraduce i nomi dall'egiziano al greco: un allievo diligente che scopre un mondo nuovo. Ma la storia da lui raccontata a Crizia il Biondo fanciullo non è "farina del suo sacco", come invece lo è la risposta a Creso nella narrazione di Erodoto; il maestro, il portavoce di Platone, non è lui, bensì l'Egiziano, depositario della storia di Atlantide, colui che esprime dottrine sui miti, sui cicli millenari di cataclismi, sugli ordinamenti degli Stati, dottrine che corrispondono a quelle poi espresse nel discorso di Timeo, ed anche in altri dialoghi. In particolare, l'Egiziano illustra le analogie tra le proprie istituzioni, con caste di sacerdoti e guerrieri che «non si mischiano» con le altre (*ouk epimeignymenoi*, 24a-b), e quelle dell'Atene primitiva: istituzioni che ricordano assai la città della *Repubblica* e non certo un ordinamento censitario in classi aperte quale quello solonico (almeno sulle quattro classi sembra fossero tutti d'accordo). In sostanza Solone, il più sapiente dei Sette, si fa araldo in Atene dell'utopia di Platone, e non della *politeia patrios* che, a torto o ragione, i moderati da una parte e i democratici dall'altra gli

<sup>52</sup> Credo "volutamente": si può solo ipotizzare che, essendo Ermocrate morto nel 407, il dialogo fittizio viene localizzato, opportunamente, a vari anni prima dei Trenta. Nel *Carmide*, al contrario, la data drammatica è precisata con cura, e anche quella della *Repubblica* sfugge a noi ma doveva essere facilmente ricostruibile per i contemporanei.

<sup>53</sup> In questa direzione vanno le osservazioni di A. Rivaud, *Platon, Oeuvres*, t. X, Les Belles Lettres, Paris 1949, p. 20.

<sup>54</sup> Gianfranco Mosconi, *Come si costruisce un romanzo utopico. Struttura e logica del «racconto di Atlantide» in Platone*, Dissertazione di Dottorato Università di Roma Tre, Roma 2009, pp. 67 segg.: «Aver affidato a Crizia (e non a Socrate) la narrazione non è l'unica forma di distanziamento narrativo che Platone mette in atto: in vari passaggi del testo l'autore Platone sembra fare l'occholino al lettore, spesso "sorridente" alle spalle dell'ingenuo narratore, Crizia». Studio acuto e documentato, che ha il merito di impostare l'analisi del mito di Atlantide sul piano letterario.

attribuivano. Se la scelta del suo nome ha sottintesi politici, allora è fortemente ironica e provocatoria verso tutti!

Ma forse il ruolo insostituibile di Solone per poter presentare il racconto come tradizione familiare esclusiva, deriva proprio dalla sua «parentela» col casato di Crizia e di Carmide. Parentela, si noti, non più menzionata da una trentina d'anni, ma ora utile a conferire alone di verità storica alla fantasiosa ambientazione con cui Platone vuol riproporre la sua utopia politica. L'insistenza nel ripetere il nome di Solone come "fonte" greca del racconto<sup>55</sup>, quasi a bilanciare la riconosciuta stranezza della storia (*atopos*), appare un chiaro segnale del gioco illusionistico dell'autore.

Se dal punto di vista ideologico il modello di Atene primigenia resta ancorato a quello della *Repubblica*, la novità è che ora l'utopia viene ripresentata in una veste narrativa, per la quale Platone può attingere a illustri precedenti. La guerra tra la piccola e libera Atene e la superpotenza barbarica di Atlantide, come è stato ampiamente notato, richiama immediatamente quella storica tra Atene e la Persia narrata da Erodoto. Lo storico non è mai menzionato da Platone, ma acutamente Vidal-Naquet ha evidenziato la sua presenza silenziosa nei tratti persiani del regno assalitore, nel ruolo di Atene salvatrice dell'intera Ellade, persino nella ripresa di intere locuzioni erodotee<sup>56</sup>.

Lo stesso Erodoto si era molto interessato all'Egitto, così come al personaggio Solone: proprio lo storico aveva codificato e divulgato l'icona dell'Ateniese, rappresentante per eccellenza della "sapienza" greca, nel celebre dialogo con Creso. Ora, nella *Lettera II*, 311a, leggiamo una formulazione alquanto contratta che accosta Solone a Ciro: «per natura la saggezza e la potenza tendono ad unirsi [...] così si sogliono cantare insieme Pericle e Anassagora, e Creso e Solone sapienti, Ciro come re [...]». Ma tale accostamento di Solone a Ciro s'intende solo conoscendo per esteso la storia di Creso secondo la versione "orientale" di Erodoto<sup>57</sup>. Quindi, o entrambi derivano dalla stessa tradizione o più verosimilmente Platone dipende dallo storico. Erodoto, inoltre, aveva raccontato il soggiorno di Solone in Egitto, e l'adozione da parte sua di una legge egiziana sui redditi<sup>58</sup>. Ma soprattutto aveva narrato la propria visita in Egitto e quella precedente di Ecateo: ad entrambi i sacerdoti egiziani avevano fatto discorsi simili a quelli fatti al Solone platonico riguardo la storia antica e la cronologia (11.340 anni e 341 generazioni di re e sacerdoti, *Her.* II, 142-3).

Platone aveva dunque a disposizione materiale e spunti da rielaborare a suo fine, quasi in una gara letteraria con il noto storico, che i suoi lettori o ascoltatori potevano cogliere facilmente; assorbendo le figure dei due viaggiatori ionici in quella più antica e famosa dell'Ateniese, e rispolverando un legame familiare che conferiva autorevolezza alla sua storia, Platone esegue un vero pezzo di bravura. Ad ogni modo, ripeto, la posizione di Solone rispetto all'Egiziano-Platone

---

<sup>55</sup> Il ruolo è sempre quello di tramite del mito, tranne in *Tim.* 27b ove è citata come vezzo retorico una legge di Solone sul conferimento della cittadinanza, evidentemente presente nel codice vigente dal 403.

<sup>56</sup> P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, pp. 427 ss. In questo importante articolo l'autore ha giustamente individuato, nella descrizione di Atlantide, anche i tratti dell'Atene imperialistica del V secolo, tesi per cui è sempre citato; ma egli riconosce anche la presenza di altri riferimenti e fonti d'ispirazione, da Omero ai miti sull'autoctonia. Anche l'identificazione della dea Neith fondatrice di Sais con Atena è già in *Her.* II, 59; e l'espressione *megala kai thaumasta erga*, in 20e, riecheggia l'inizio delle *Storie*, come nota L. Brisson, *Platon, Timée/Critias*, Flammarion, Paris 1995, p. 223, n. 39. La conoscenza di Erodoto da parte di Platone è evidente in *Resp.* 566e, dove è citato alla lettera un oracolo dato a Creso e riportato in *Her.* I, 55, 2.

<sup>57</sup> In *Her.* II 86-90, infatti, Creso non solo si salva dal rogo, ma diviene consigliere di Ciro dopo avergli trasmesso gli ammonimenti ricevuti a suo tempo da Solone; ma in Atene, all'epoca, giravano altre versioni sulla fine di Creso: a) il suicidio volontario sul rogo con moglie e figlie, interrotto da Zeus, e il suo trasferimento tra gli Iperborei da parte di Apollo, in Bacchilide, *Epin.* III del 468 a.C.; b) suicidio da solo sul rogo nell'anfora «di Myson» da Vulci, Beazley, *Attic Red-figure Vase-painters*, Oxford 1963, p. 23, probabilmente più antica di qualche anno; e raffigurazione parzialmente coincidente nei 5 frammenti di un'*hydria* corinzia all'incirca contemporanea, Beazley, *op. cit.*, p. 571, n. 74, ed «Hesperia», 24 (1955), pp. 305-319; c) Creso lasciato libero da Ciro che lo mette a capo della ricca città di Barene, in Ctesia, *FgrHist* 688 F 9; d) Creso accolto alla corte di Ciro che fa lui la parte del saggio che in Erodoto spetta a Solone, in Senofonte, *Ciropeia*, VII. In queste altre versioni non compare Solone, anzi, le ultime due sembrano voler rettificare Erodoto su vari punti.

<sup>58</sup> *Her.* I 30; II 177. Sulla storicità di un soggiorno in Egitto di Solone potrebbe deporre il breve fr. 6 D (Plut., *Sol.* 26, 1) che menziona il braccio canopico del Nilo.

non può che apparire subalterna: egli non parla, ascolta, e quando parla racconta «favole». Come poeta che, secondo il suo aristocratico pupillo, compone per passatempo (*parergo*), non arriva a raggiungere un livello più elevato, poiché progetta sì di scrivere sull'argomento Atlantide un nuovo genere di epopea<sup>59</sup>, educativa del popolo e superiore a Omero, ma alla fine non la scrive: è Platone che lo sta facendo, proprio mentre narra il mito di Solone che in Egitto apprende la famosa guerra! O meglio, inizierà a scriverla, ma poi anche lui lascerà a metà l'impresa. E c'è da chiedersene il motivo.

Rispetto ai dialoghi precedenti, in definitiva, dal mito di Atlantide non risulta un nuovo interesse e approfondimento per la personalità o per l'opera politica del Solone storico, che pur Platone aveva dimostrato di conoscere già nei dialoghi più antichi. Semmai, trattandolo come personaggio da novella, con una punta di benevola ironia, Platone pare confermare il proprio distacco dalla cultura tradizionale, cui il filosofo si sente intellettualmente superiore.

### Le Leggi

Nell'ultima, incompiuta opera di Platone la presenza di Solone è alquanto diversa. Il legislatore è nominato esplicitamente una sola volta, in buona compagnia di Licurgo e di «quanti hanno messo per iscritto le leggi», al fine di ribadire la supremazia delle legislazioni tra i «discorsi scritti» di vario genere (858e). Ma indirettamente Solone è compreso, sempre con «i colleghi», in alcuni interessanti giudizi espressi dall'Ateniense su aspetti specifici del diritto:

1) «gli antichi legislatori sono stati deboli (*malthakoi*)» nelle leggi sui testamenti, perché hanno anteposto l'interesse dei privati al bene della comunità (923e);

2) «nessuno dei legislatori sembra mai aver considerato di unire la persuasione alla forza (*peithos kai bia*)», cioè, in pratica, di premettere dei preludi (*prooimia*) persuasivi alle disposizioni coercitive (722-23). Questo secondo argomento, sulla persuasione, avrebbe potuto facilmente richiamare un cenno alle autodifese poetiche di Solone che, se non sono propriamente proemi alle leggi, hanno tuttavia il chiaro obiettivo di «persuadere» i concittadini e «rendere ragione» del proprio operato. Ma ancora una volta Platone non coglie l'occasione di citare questi carmi (difficile credere che non li conoscesse: magari li avrà imparati a memoria anche lui da bambino e recitati alle Apaturie!)<sup>60</sup>.

3) Inoltre, la vicenda di Solone traspare in filigrana in due passi notevolissimi, dove si segnalano le enormi difficoltà per il legislatore che, in una polis già organizzata, volesse operare una redistribuzione di terre o una cancellazione di debiti (*chreon apokope*) «per ristabilire una sufficiente eguaglianza (*ison hikanos*)»<sup>61</sup>, difficoltà risparmiate a suo tempo agli Eraclidi e ora alla progettata colonia di Magnesia (684d-e; 736c-737a). In questi articolati ragionamenti si può leggere, se non approvazione, certo una riflessione approfondita sui fini e gli esiti della *seisachtheia* e sulle conseguenze pesanti per il suo promotore (lo scontento di tutti e le accuse di aver favorito gli amici).

4) Se poi «l'uomo nient'affatto ignobile» (*oudamei agennes*) che ha stabilito la legge su contratti e transazioni (845a e 913e), si riferisce come pare a Solone (come tutto il pacchetto di leggi rurali in 842-846), avremmo finalmente un giudizio positivo, questo sì attribuibile a Platone<sup>62</sup>.

Vediamo dunque alternarsi giudizi critici e di approvazione su specifici ambiti di legislazione, ma non troviamo mai una descrizione né un giudizio globale su «quella» legislazione e su «quella» *politeia*. Per cui, quando Morrow vede nel disegno di Magnesia «chiare riprese delle istituzioni soloniche», egli si sta necessariamente riferendo a quelle descritte da Aristotele, il che ha

<sup>59</sup> Platone condanna la poesia mimetica e l'epos tradizionale, non il mito e l'epos in sé, anzi propone i nuovi tipi di mito e poesia che siano modelli educativi preliminari alla formazione scientifica e filosofica, cfr. G. Cerri, *Dalla dialettica all'epos: Platone, Rep. X, Timeo, Crizia*, in G. Casertano, *Struttura*, cit., p. 7.

<sup>60</sup> I soli vaghi richiami indiretti a tali carmi li possiamo cogliere proprio nel saggio dei bambini e nell'*eleutheriotatos* pronunciato da Aminandro.

<sup>61</sup> Questa finalità è decisiva, essa manca nelle promesse di distribuzione delle terre e cancellazione dei debiti dell'aspirante tiranno in *Resp.* 566a.

<sup>62</sup> Sugli elogi a Solone nel *Timeo* ho espresso la mia interpretazione.

sensu solo presupponendo che Platone già le condividesse. Si tratta dell'elezione dei magistrati invece del sorteggio, della funzione censoria dei *nomophylakes* che ricorda quella dell'Areopago, e delle quattro classi censitarie<sup>63</sup>. Sono tratti molto generici, e lo stesso studioso individua alcune differenze sostanziali nella composizione e nelle funzioni di questi istituti, come in altre apparenti coincidenze<sup>64</sup>. Morrow insomma coglie il percorso logico del tutto personale che il filosofo segue nel costruire la città delle *Leggi*, ma insiste nel fare di Platone un cultore della *patrios politeia* (secondo l'ideologia dei moderati), l'inventore della costituzione mista (*meikte*) e quasi un terameniano!<sup>65</sup>

In realtà Platone dichiara apertamente il proprio metodo e obiettivo, che spiega bene la presenza di echi soloniani (e di altri ordinamenti). Il modo stesso di esprimersi («gli antichi legislatori», «nessun legislatore») conferma, da parte sua, una conoscenza diretta delle costituzioni patrie di varie città. Si è parlato, infatti, per le *Leggi*, di una raccolta di testi secondo un metodo aristotelico *ante litteram*<sup>66</sup>, ma abbiamo visto che anche nei dialoghi precedenti l'autore si riferisce a vari legislatori, greci e barbari; e secondo l'*Ep. VII*, 326a, già anteriormente al primo viaggio in Italia, egli si era convinto che «tutte le città fossero mal governate», il che sottintende una precoce conoscenza delle legislazioni almeno delle città più importanti, nonché una sorta di studio comparato di esse. Di particolare rilievo è poi un passo alla fine del l. III, in cui Clinia spiega di aver ricevuto insieme ad altri nove l'incarico di fondare una colonia «scegliendo le leggi sia fra quelle locali di Cnosso, laddove ci piacciono, sia tra quelle di altre località senza tener conto della loro origine straniera, qualora sembrino migliori» (702e); egli pertanto esorta i due compagni a continuare i loro discorsi per istituire col ragionamento, «dalle radici», uno Stato modello cui egli stesso potrebbe ispirarsi. Abbiamo qui una chiara dichiarazione di metodo nel costruire un nuovo modello, che non è una versione addolcita della *kallipolis* della *Repubblica*: ora si tratta di recuperare l'esperienza storica ma destrutturando i singoli sistemi e rimontandone i singoli pezzi secondo una nuova logica. Poi l'Ateniese osserva che a loro non occorre legiferare su tutti i dettagli, ma conviene recepire le «antiche e buone leggi» già stabilite da molti legislatori, come quelle agrarie (843e-844a). Particolarmente illuminante, infine, è quanto dichiara Clinia più avanti:

[...] a noi è possibile, grazie a dio, come ai raccoglitori di pietre o a coloro che iniziano una qualche costruzione, accumulare alla rinfusa il materiale da cui selezioneremo ciò che è utile per la costruzione che seguirà e scegliere con tranquillità [...] - Ateniese: comunque, o Clinia, sarebbe più conforme a natura che noi ci dessimo una visione generale delle leggi (*synopsis ton nomon*)» (858b-c; cfr. anche 847e)<sup>67</sup>.

L'analisi puntuale di Gernet, condotta con occhio tecnico di giurista, illumina il senso di queste frasi: nelle *Leggi* non c'è semplicemente una sorta di «eclettismo» nel disegnare il sistema istituzionale, ma anche lo sforzo di fondare una «teoria del diritto» che dalla massa delle legislazioni positive eterogenee ed empiriche cerca di ricavare dei «sistemi di nozioni chiare e distinte»; in base a questi diventa poi possibile accostare razionalmente, ritoccandole con libertà, norme tradizionali e sviluppi contemporanei, dei quali oltretutto Platone sembra ben edotto<sup>68</sup>. Piuttosto, nota Gernet, c'è un paradosso intrinseco proprio nell'applicare alcune leggi e procedure

---

<sup>63</sup> Morrow, *op. cit.*, p. 84. Da notare che le quattro classi, unico richiamo preciso alla riforma solonica, erano ancora formalmente in vigore ad Atene nel IV secolo, cfr. *Ath. Pol.* 47,1.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 135-37 sulle classi censitarie e sul Consiglio; alle pp. 521-543 ipotizza che il concetto di *metrion* sia derivato da dottrine pitagoriche più che da concezioni etiche delfiche.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 523. Al proposito c'è piuttosto da notare che Teramene non appare in nessun dialogo, a parte un accenno non benevolo in riferimento al processo delle Arginuse nello spurio *Axioch.* 368e.

<sup>66</sup> Così M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico di Platone*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 23 e 46; W. Jaeger, *Paideia*, cit., 3, p. 373, osserva senza ulteriori specificazioni che «le *Leggi* si accostano di più, per molti rispetti, al metodo di Aristotele»; L. Gernet dimostra che Platone era informatissimo e aggiornato in materia di diritto, attraverso una dettagliata comparazione tra le leggi positive a noi note da altre fonti e quelle delle *Leggi*.

<sup>67</sup> L'importanza del passo è sottolineata da L. Rossetti, *Materiali*, cit., pp. 63-65.

<sup>68</sup> L. Gernet, *Platon, Oeuvres complètes*, t. XI, 2<sup>e</sup> partie. *Les Lois, livres I-II, Introduction*, pp. xcv-ccvi, in particolare la conclusione a pp. cciii ss.

moderne ad un modello di polis arcaizzante ad economia agricola. Se si accetta tale analisi, la forte presenza di legislazione ateniese, compresi echi solonici, si spiegherebbe non tanto per sentimenti nostalgici e patriottici (che pure ci saranno), quanto per il fatto che il diritto attico era oggettivamente il più ricco ed evoluto, e anche il più documentato.

In verità Platone parla anche di una “antica costituzione ateniese”, giudicata favorevolmente,

in un lungo discorso assai originale e sottile. L’obiettivo dichiarato della città «al secondo posto» – egli afferma – è di dar vita ad una costituzione che contemporaneamente attinga, in giusta misura (*ta metria*)<sup>69</sup>, dalle due «forme madri» di «monarchia» e «democrazia» (693d-e: *metabein amphoin*), e gli esempi storici più vicini a questo connubio li indica nelle costituzioni di Sparta e Creta, ma anche nella monarchia persiana di Ciro e Dario e nella «antica» (*palaia*) democrazia ateniese. Aristotele gli obietta che alla fin fine la città delle *Leggi* (Magnesia) risulta un misto di democrazia e di oligarchia, non di democrazia e monarchia; Morrow, contestando la critica frettolosa di Aristotele, giustamente intende monarchia e democrazia non alla lettera, bensì come i due principi di «autorità» e «libertà»<sup>70</sup>. Aristotele guarda al prodotto formale del progetto, mentre Platone pensa alle finalità della *politeia*, che deve armonizzare autorità e libertà per ottenere nei cittadini *amicizia* accompagnata da *saggezza* (*philia meta phroneseos*; che poi per Magnesia ci riesca è un altro discorso!). Per questo egli abbandona definitivamente<sup>71</sup> la tradizionale classificazione delle forme di governo in tre tipi (o in sei) che, seppure con precisazioni e suddivisioni, è ancora adottata nel *Politico*. Le finalità di *amicizia e saggezza* si possono però conseguire in diversi modi e non richiedono un meccanismo costituzionale predefinito, tant’è che i due esempi presentati dal filosofo sono a prima vista i più distanti: la monarchia persiana e la democrazia antica di Atene. Non si può non concordare con la lucida e dettagliata analisi di Giuseppe Cambiano, che porta a «escludere che in Platone ci sia un concetto preciso di costituzione mista in senso polibiano», e ancor più che per lui questo rappresenti l’ottimo<sup>72</sup>.

La *politeia* ateniese antica, presentata esplicitamente come una democrazia e come esempio di equilibrio tra autorità e libertà, ha però una precisa collocazione temporale: ai tempi dell’aggressione persiana di Dario – dice l’Ateniese – noi avevamo «un’antica costituzione (*politeia palaia*) e magistrature tratte da quattro classi di censo, e come un padrone c’era in noi un senso del  *pudore* per il quale volevamo vivere da schiavi delle leggi [...] inoltre la paura dell’immane pericolo aumentò questo sentire e generò una profonda *amicizia* reciproca [...] (698b-c)». Alla base della prodigiosa vittoria ateniese, Platone vede dunque *aidos* e *philia* da parte dei cittadini, rispetto della legge e senso civico, elementi morali più che specifiche istituzioni. Riguardo al concreto ordinamento istituzionale di quel tempo l’Ateniese dice solo, poco più avanti (700a), che «in alcune materie il demo non era padrone (*kyrios*), ma si asserviva in certo modo volontariamente alle leggi»<sup>73</sup>. E poi, per spiegare la degenerazione successiva della democrazia ateniese, egli parte dalla

<sup>69</sup> In questo contesto Platone usa il termine *metrion*, il lessico di *mixis* è usato a proposito della graduale formazione del regime spartano, 691e, coerentemente al concetto espresso da Megillo in 712e.

<sup>70</sup> Arist. *Pol.*, 1265b-1266a; Morrow, *op. cit.*, pp. 525, 537; cfr. anche *Leg.* 756e; 759b.

<sup>71</sup> G. Cambiano, *Platone e il governo misto*, in D. Felice (a c. di), *Governo misto. Ricostruzione di un’idea*, Liguori, Napoli 2011, pp. 3-22, riportato anche in [www.montesquieu.it/biblioteca/testi](http://www.montesquieu.it/biblioteca/testi), pp. 1-16: alle pp. 12-13 l’autore richiama l’attenzione su un’affermazione, alquanto ostica, in 712e-713a: a Clinia e Megillo che trovano difficoltà a classificare le rispettive costituzioni di Cnosso e Sparta in base alle forme costituzionali canoniche, in quanto vi riscontrano tratti di tutte queste (cioè sono costituzioni miste), l’Ateniese risponde: «perché voi, miei cari, siete partecipi di *politeiai* reali (*ontos*)», mentre quelle ora nominate non sono *politeiai* ma «insediamenti urbani» in cui una parte domina e una serve, e ciascuna prende nome dal potere di chi domina». Seguo la traduzione di *ontos* = *realmente esistenti* di A. Zadro e di F. Ferraro, perché quella di J.F. Pradeau, *Platon, les démocrates et la démocratie*, Bibliopolis, Napoli 2005, p.134, *constitutions dignes de ce nom*, cambia il senso e mi pare forzata.

<sup>72</sup> *Ibid.*, nota 15.

<sup>73</sup> Seguo la traduzione di Morrow (p. 85) e non quella più diffusa «una democrazia in cui il demo non era padrone di alcunché», che è un’evidente forzatura riferendosi ad una democrazia, Qui Platone sta «evocando un’atmosfera più che descrivere un regime», nota R. Weil, *L’archéologie de Platon*, Klincksieck, Paris 1959, p.145.

corruzione delle leggi sulla *mousike*<sup>74</sup>: non pensa né all'esautoramento dell'Areopago (come Isocrate), né al potenziamento della flotta militare (come Aristotele, *Pol.* 1274a; 1304a), ma, coerentemente a quanto sostiene nel libro II, e già nella *Repubblica*, guarda al ruolo educativo della *mousike* sulla popolazione. Insomma, non a successive modifiche istituzionali e legislative ma prioritariamente a motivi etici e pedagogici. Ciro e Dario non hanno saputo educare i loro rispettivi figli e successori, i governanti ateniesi non hanno controllato l'educazione dei cittadini: alla base della corruzione dei due regimi, tanto diversi ma a loro modo *metrioi*, c'è una carenza di *paideia*.

Ad ogni modo, dato il preciso riferimento cronologico alle spedizioni persiane, è difficile identificare questa *politeia palaia* con la "costituzione di Solone", per quanto Platone potesse ribassarne la cronologia: essa "comprende" certo la riforma di Solone, ma anche quella successiva di Clistene<sup>75</sup>, anche se non è nominato nessuno dei due. Un solo aggettivo, *palaia*, condensa 22 capitoli dell'*Ath. Pol.* aristotelica: evidentemente qui al filosofo non interessa l'evoluzione costituzionale di Atene, ma la ragione profonda dell'imprevedibile vittoria di Atene sul colosso persiano<sup>76</sup>. In questo riferimento temporale, non nell'analisi, Platone pare sostanzialmente in accordo con l'*Areopagico* di Isocrate (*Areop.*, 6), composto pressappoco in quegli anni '50. Ma quanti anonimi Ateniesi non sarebbero stati d'accordo?

Vi è però un'ulteriore precisazione di Platone, piuttosto inattesa e molto interessante: al tempo della successiva spedizione di Serse – egli scrive – gli Ateniesi si videro perduti, eppure si aggrapparono all'unica fragile speranza di ripetere la vittoria precedente fidando solo in se stessi e negli dèi; una reciproca solidarietà (*philia*) era generata in loro da un duplice timore, quello del pericolo e quello prima indicato come *pudore* (*aidos*) delle leggi, cui deve asservirsi chiunque vuol essere virtuoso (*agathos*), mentre non lo sente l'uomo dappoco (*deilos*); ma aggiunge:

ma se allora non avesse avuto questo timore (*aidos*) anche costui (il *deilos*), non si sarebbe mai stretto a difesa con gli altri né avrebbe mai difeso i templi e le tombe e la patria e le altre cose care e insieme gli amici, come allora venne in soccorso, ma ciascuno di noi in tale frangente si sarebbe staccato in piccoli gruppi e disperso chi da una parte chi dall'altra (699b-d).

Chi sono questi *deiloi*? Evidentemente non gli opliti di Maratona, che sono gli *agathoi* per eccellenza come sostiene in 707c, bensì la massa popolare che ha accettato l'evacuazione, i teti che hanno combattuto, i marinai della flotta di Temistocle: è a costoro che viene qui riconosciuta la salvezza della patria. Chiaramente qui si tratta di un punto di vista "storico", diverso da quello "ideologico" che privilegia Maratona e Platea rispetto a Salamina e Artemisio, espresso subito dopo in 707c, ma non bisogna stupirsi che nelle *Leggi* compaiano apparenti contraddizioni. Vidal-Naquet riporta il passo, ma purtroppo omette quest'ultima frase<sup>77</sup>, che a me sembra di straordinario interesse.

È poco probabile che la brusca interruzione del *Crizia* sia dovuta all'impegno assorbente richiesto dalla stesura delle *Leggi*, o alla mancanza di tempo e alla vecchiaia, come dice Plutarco; sembra piuttosto l'abbandono di un vecchio progetto per uno nuovo. Mi domando piuttosto se Platone, proprio meditando sulle guerre persiane quale fonte d'ispirazione per la guerra tra Atene e Atlantide, si sia onestamente chiesto come avrebbero reagito i *deiloi* nella sua Atene primigenia,

<sup>74</sup> 700b-701b. Nel ruolo "politico" qui attribuito alla "musica" Platone resta fedele a quanto detto in *Resp.* 424c, seguendo l'insegnamento di Damone; ma la discussione sull'etica musicale aveva pervaso tutto il V secolo, cfr. Fr. Lasserre, *Plutarque, De la musique*, Urs Graf-Verlag, Lausanne 1954; M.C. Giammarco, *Sincretismi euripidei: Demeter auletris*, in «PP», 50 (1995), pp. 122 ss.

<sup>75</sup> In 745b-e, la strutturazione territoriale delle tribù di Magnesia ricorda piuttosto quella di Clistene; secondo D. Roussel, *Tribu et Cité*, Les Belles Lettres, Paris 1976, p. 308 n. 7, anche il sistema duodecimale adottato vuole corrispondere ai mesi dell'anno solare per la rotazione degli incarichi e non «correggere Clistene» come vogliono P. Leveque-P. Vidal Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Les Belles Lettres, Besançon-Paris 1964, p. 141.

<sup>76</sup> Valida generalmente l'osservazione di Vidal-Naquet secondo cui Platone ragiona non in termini di «fonti», ma di «modelli», *op. cit.*, p. 425. Tuttavia il filosofo presenta la costituzione spartana come frutto di un'evoluzione nel tempo, in tre tappe, in *Leg.* 691d-692a, cfr. Cambiano, *op. cit.*, p. 9.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 428 e n. 43.

dalle classi rigidamente separate, di fronte all'aggressione della superpotenza barbara; e se all'origine della interruzione del mito di Atlantide e della progettata trilogia non ci sia proprio questo serio dubbio.

## 5. Alcune conclusioni

Tra il disegno di Atene primigenia nel *Timeo-Crizia* e quello di Magnesia nelle *Leggi*, è intercorso indubbiamente un profondo mutamento di modello e di metodo: il primo, ancor più della *kallipolis* della *Repubblica*, è frutto di astrazione razionalistica, esasperata nella descrizione contrapposta di Atene e di Atlantide. Nel secondo, invece, mettendo da parte l'utopia radicale (senza rinunciare ad alcuni criteri di fondo), viene parzialmente recuperata l'esperienza storica delle *poleis* – proprietà privata, famiglia tradizionale con un suo specifico diritto, gruppi intermedi della cittadinanza, classi censitarie aperte – ed il ruolo fondante della Legge scritta. Riallacciandosi alle osservazioni espresse nel paragrafo 3, il trattamento riservato a Solone sembra inserirsi abbastanza coerentemente in questo percorso intellettuale: dalle citazioni incidentali e retoriche dei dialoghi giovanili, alle riflessioni dubbiose sul ruolo degli antichi nomoteti nelle opere centrali, fino al parziale recupero di alcune antiche leggi e a un cauto apprezzamento nell'ultimo scritto. Tuttavia questa attenzione crescente non sembra riservata al singolo personaggio Solone, ma va insieme al gruppo dei legislatori «greci e barbari» cui i posteri tributano onore e riconoscenza per aver loro «giovato», e donato un'identità etico-politica grazie ad una specifica *politeia*. Platone, quindi, presenta implicitamente Solone quale ri-fondatore della *politeia* ateniese e in qualche modo artefice della sua identità democratica; ma, a ulteriore differenza da Aristotele, non esprime mai un giudizio specifico su tale riforma, e nelle *Leggi* la sua Atene ideale è quella di un secolo dopo, quella che ha vinto i Persiani. Non vedo pertanto elementi sufficienti per schierare il filosofo tra chi accusava Solone per aver introdotto la democrazia “estrema” o, al contrario, tra chi lo difendeva, come vuole Morrow: egli potrebbe aver cambiato idea nel corso degli anni. Va però rilevato come nessuna sua affermazione sia in contrasto con la testimonianza di Aristotele, o delle altre fonti.

Certo, considerando la personalità di Platone e l'attività dell'Accademia, nata come scuola di formazione politica in concorrenza con quella di Isocrate, l'assenza di ogni suo intervento, precisazione, discussione sul tema della “costituzione di Solone”, quasi non ne avvertisse la necessità, sembra davvero un po' «strana», per dirla con Masaracchia, in rapporto al quadro di lotta politica e propaganda ideologica sulla *patrios politeia* ricostruito dagli storici. L'interrogativo resta aperto.

