

L'ANOIA DI ALCIBIADE:
LA FOLLIA DEL SINGOLO E IL DANNO PER LA CITTÀ,
FRA TUCIDIDE E PLATONE

ALESSANDRA COPPOLA

Abstract: ALCIBIADES' ANOIA: ONE MAN'S FOLLY AND DAMAGE TO THE CITY (BETWEEN THUCYDIDES AND PLATO). According to Plato, great natures may develop both great virtues and great vices, but education can help choose the right moral and political behaviour. Vices are soul diseases and they also include *anoia*. This vice is caused by *amathia* and can affect a single man and a city too. Plato's description of the young, rich, and beautiful man refusing philosophy, in the *Republic*, has been rightly connected to Alcibiades, but also *Laws* 716a-b might be evoking him. Particularly, this passage seems to have been inspired by Thucydides' famous portrait of the Athenian politician. The historian depicts him by means of two characteristics also described by the philosopher, youth and *anoia*. This paper investigates the possible connection between Plato and Thucydides and the relevance of the conceptual pair from a political point of view.

Keywords: Thucydides, Plato, Alcibiades, *Anoia*, Democracy

Nell'introduzione alle *Vite di Demetrio e Antonio*, Plutarco si sofferma sulla relazione che sussiste tra le grandi nature e lo sviluppo sia di forti vizi che di elevate virtù, al fine di indicare il carattere composito dei due personaggi che si accinge a illustrare. Tale osservazione deriva certamente da un noto passo della *Repubblica* di Platone, là dove il filosofo parte da questo assunto sull'essenza delle grandi personalità per sottolineare il determinante ruolo dell'educazione affinché l'aspetto virtuoso prevalga su quello vizioso.¹ I grandi vizi dipendono per Platone non da nature mediocri, ma da nature giovanili rovinare da una cattiva educazione; un giovane già dotato di spirito filosofico si può perfezionare solo con un'adeguata formazione, anche se molti sono i pericoli, soprattutto per chi è particolarmente privilegiato:

τί οὖν οἶει, ἦν δ' ἐγώ, τὸν τοιοῦτον ἐν τοῖς τοιούτοις ποιήσιν, ἄλλως τε καὶ ἐὰν τύχῃ μεγάλης πόλεως ὦν καὶ ἐν ταύτῃ πλούσιός τε καὶ γενναῖος, καὶ ἔτι εὐεδὴς καὶ μέγας; ἄρ' οὐ πληρωθήσεσθαι ἀμηχάνου ἐλπίδος, ἡγούμενον καὶ

alessandra.coppola@unipd.it, Università degli Studi di Padova, Italia.

¹ *Resp.* 6, 491d-e.

τὰ τῶν Ἑλλήνων καὶ τὰ τῶν βαρβάρων ἱκανὸν ἔσεσθαι πράττειν, καὶ ἐπὶ τούτοις ὑψηλὸν ἔξαρεῖν αὐτόν, σχηματισμοῦ καὶ φρονήματος κενοῦ ἄνευ νοῦ ἐμπιμπλάμενον;²

Dietro a questo passo, ma anche a quel che precede e segue, è stato colto dalla critica un preciso riferimento ad Alcibiade, anche sulla base di un confronto con il *Simposio*, dove, in un contesto che coinvolge il bell'Ateniese, si ribadisce il ruolo di una buona formazione filosofica nella corretta via verso la virtù. Il giovane ricco, nobile e bello della *Repubblica* sembra dunque svelare un'allusione ad Alcibiade. Un confronto puntuale si ha anche con *Alc. I* 105a, dove il giovane è definito bello, vigoroso e di ottima famiglia, ricco e ambizioso, e un riferimento generale può venire anche da un'articolata lettura delle *Leggi*.³

Quello che qui ci interessa è la sintesi finale relativa al comportamento del giovane ambizioso ma non educato a dovere, là dove si precisa che un simile carattere è privo di ragionevolezza (ἄνευ νοῦ). Questo è ribadito anche poco oltre, dove Platone sostiene che un giovane portato verso la filosofia si può correggere se messo in guardia, se cioè qualcuno gli fa notare che non ha ragionevolezza (ὅτι νοῦς οὐκ ἔνεστιν αὐτῷ). Tale mancanza di νοῦς, qualora l'anima non se ne serva come guida, è definita nelle *Leggi* come ἄνοια.⁴ Una simile idea di ἄνοια, che la vede collegata con l'educazione scorretta, si leggerà anche nel *Protrettico* di Aristotele, dove si afferma che l'ἐξουσία, il potere che deriva dai mezzi, genera ὕβρις, e la mancanza di formazione (ἀπαιδευσία), se unita all'ἐξουσία, genera ἄνοια.⁵

Nel pensiero platonico l'ἄνοια va definita come affezione dell'anima. Per la precisione, ci sono due tipi di anoia: la *mania* e l'ignoranza, come detto in *Tim.* 86b:⁶

² *Resp.* 6, 494c-d: «Che pensi che farà in tali circostanze un tale uomo, soprattutto se si trovi a vivere in una grande città e sia ricco e nobile, bello e alto? Non si riempirà di assurde speranze, pensando di essere in grado di occuparsi di Greci e barbari e in base a ciò non si esalterà pieno di progetti e pensieri vuoti, privi di ragionevolezza?».

³ Vd. Archie 2015, 76, che riprende la divisione della tradizione di Gribble 1999, in realtà piuttosto rigida, secondo cui il *coté* biografico e l'attitudine politica sarebbero presenti solo in *Tucidide* e *Demostene*. Vd. anche Erler 2017, che scorge nelle *Leggi* elementi che aiutano a spiegare il comportamento dell'Alcibiade del *Simposio*. Sull'autenticità dell'*Alcibiade I* vd. Jirsa 2009, secondo cui i dubbi di alcuni critici dipendono dalla difficoltà di inserire il dialogo nella tradizionale cronologia delle opere platoniche (e giustamente suggerisce che sia proprio quest'ultima il problema). Cfr. Adams 1902, 25; Rosen 2005, 239; Wilburn 2015, 27 (sulla base di *Repubblica*, *Gorgia*, *Protagora*); Helfer 2017 (su *Alcibiade I, II* e *Simposio*). Su Alcibiade vd. ora Bearzot 2021.

⁴ *Plat. Lg.* 10, 897b: καὶ πᾶσιν οἷς ψυχὴ χρωμένη, νοῦν μὲν προσλαβοῦσα αἰεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα, ἀνοία δὲ συγγενομένη πάντα αὐτὰνάντια τούτοις («l'anima, servendosi di tutti questi mezzi, rivolgendo agli dèi una mente sempre divina correttamente, rende tutto corretto e felice, ma se non usa la mente ottiene tutto il contrario»).

⁵ *Arist. Protr.* 4.

⁶ Lautner 2011 vede in questa distinzione due livelli diversi, uno cognitivo e l'altro caratteriale (un disordine dell'anima).

νόσον μὲν δὴ ψυχῆς ἄνοιαν συγχωρητέον, δύο δ' ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν.

Che l'ἄνοια sia una forma di malattia è precisato anche in *Lg* 3, 691c-d:

οὐκ ἔστ', ὦ φίλοι ἄνδρες, θνητῆς ψυχῆς φύσις ἥτις ποτὲ δυνήσεται τὴν μεγίστην ἐν ἀνθρώποις ἀρχὴν φέρειν νέα καὶ ἀνυπεύθυνος, ὥστε μὴ, τῆς μεγίστης νόσου ἀνοίας πληρωθεῖσα αὐτῆς τὴν διάνοιαν, μῖσος ἔχειν πρὸς τῶν ἐγγύτατα φίλων, ὃ γενόμενον ταχὺ διέφθειρεν αὐτὴν καὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν ἠφάνισεν αὐτῆς; τοῦτ' οὖν εὐλαβηθῆναι γνόντας τὸ μέτριον μεγάλων νομοθετῶν κτλ.⁷

Qui si allarga il campo alla dimensione pubblica, con la descrizione dei pericoli che corre la natura giovanile con le sue ambizioni incontrollate, ma anche con attenzione al ruolo dei legislatori e dunque ai riflessi di tali comportamenti malati all'interno della città. Questa necessità di allontanare l'ἄνοια attraverso la legislazione era stata anticipata in un passo precedente (*Lg* 3, 688e):

φαμέν δὴ νῦν, καθ' ὁδὸν ἰόντες τὴν λοιπὴν τοῦ λόγου, τὴν μεγίστην ἀμαθίαν τότε ἔκεινεν τὴν δύναμιν ἀπολέσαι καὶ νῦν ταῦτόν τοῦτο πεφυκέναι ποιεῖν ὥστε τὸν γε νομοθέτην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, πειρατέον ταῖς πόλεσιν φρόνησιν μὲν ὅσῃν δυνατόν ἐμποιεῖν, τὴν δ' ἄνοιαν ὅτι μάλιστα ἐξαιρεῖν.⁸

L'ἄνοια, questo disordine dell'anima che è anche una forma di ignoranza, è pericolosa infatti per il singolo cittadino ma anche per tutta la città, come ribadito in *Lg* 3, 689b:

ὅταν οὖν ἐπιστήμῃς ἢ δόξαις ἢ λόγῳ ἐναντιῶται, τοῖς φύσει ἀρχικοῖς, ἡ ψυχῇ, τοῦτο ἄνοιαν προσαγορεύω, πόλεώς τε, ὅταν ἄρχουσιν καὶ νόμοις μὴ πείθεται τὸ πλῆθος, ταῦτόν, καὶ δὴ καὶ ἐνὸς ἀνδρός, ὅπῃ καλοὶ ἐν ψυχῇ λόγοι ἐνόντες μὴδὲν ποιῶσιν πλέον ἀλλὰ δὴ τούτοις πᾶν τὸνναντίον, ταύτας πάσας ἀμαθίας τὰς πλημμελεστάτας ἔγωγ' ἂν θείην πόλεώς τε καὶ ἐνὸς ἐκάστου τῶν πολιτῶν κτλ.⁹

⁷ «Non esiste, amici, natura d'anima mortale che sarà mai in grado di sostenere, se giovane e incontrollata, il supremo potere fra gli uomini senza che, invasa nel pensiero dalla più grave malattia, l'*anoia*, si attiri l'odio degli amici più stretti: ciò che è avvenuto presto l'ha distrutta e ne ha cancellato tutta la forza. È proprio dei grandi legislatori evitare questo male conoscendo la giusta misura».

⁸ «Proseguendo, diciamo che fu la più grande ignoranza a distruggere la potenza di allora, e ora fa la stessa cosa, tanto che il legislatore, stando così le cose, deve sforzarsi di immettere la saggezza nelle città e di sradicare al massimo la follia».

⁹ «Quando l'anima si oppone alle conoscenze o alle opinioni o alla ragione, alle quali per natura spetta il comando, questo lo definisco *anoia*, e lo stesso vale per una città, quando la massa non obbedisce ai magistrati e alle leggi, e a un individuo, quando i bei ragionamenti che stanno nell'anima non portano a niente se non all'esatto contrario: tutte queste forme di ignoranza le considero le più disarmoniche per la città e per il cittadino». Per un'analisi di *Lg* 689 in relazione alla valutazione della storia vd. Sal 2003, 232-236.

Che il cittadino che non conosce ciò che è meglio per la città sia appunto colui che si affida all'opinione senza usare la mente (ἄνευ νοῦ δόξη πεπιστευκότα) è detto anche in *Alc. II* 146a. Tale affezione dell'anima, la mancanza di νοῦς e cioè l'ἄνοια, è particolarmente riscontrabile nei giovani, che sono appunto coloro che vanno educati alla conoscenza.

Particolarmente interessante è l'affermazione di *Lg* 4, 716b:

ὁ δέ τις ἔξαρθείς ὑπὸ μεγαλαυχίας, ἢ χρήμασιν ἐπαιρόμενος ἢ τιμαῖς, ἢ καὶ σώματος εὐμορφίᾳ ἅμα νεότητι καὶ ἄνοιά φλέγεται τὴν ψυχὴν μεθ' ὕβρεως, ὥς οὔτε ἄρχοντας οὔτε τινὸς ἡγεμόνος δεόμενος, ἀλλὰ καὶ ἄλλοις ἱκανὸς ὢν ἡγεῖσθαι, καταλείπεται ἔρημος θεοῦ, καταλειφθεὶς δὲ καὶ ἔτι ἄλλους τοιούτους προσλαβὼν σκιρτᾷ τὰράττων πάντα ἅμα.¹⁰

L'ἄνοια, in Platone, è dunque è una malattia dell'anima e una forma di ignoranza, e l'ἄνοια del privato cittadino si riverbera nell'attività politica con gravi danni a cui il legislatore deve pensare preventivamente; in più, è strettamente unita alla giovinezza. Quest'ultimo passo è particolarmente significativo, non soltanto per approfondire l'idea platonica del concetto, ma anche per collegarlo a una figura storica precisa, la stessa a cui è parso fare riferimento Platone nei passi della *Repubblica* nei quali sottolinea la necessità dell'educazione. Accanto alla sottolineatura di questo tema, anche, e più specificamente, l'ἄνοια giovanile va messa in relazione con Alcibiade, perché a questo proposito possiamo trovare un puntuale collegamento testuale con il primo descrittore della natura e del carattere di Alcibiade, cioè Tucidide.

Possiamo dare la parola allo stesso Alcibiade attraverso il filtro di Tucidide. Lo storico mette in bocca al giovane politico un famoso discorso che mirava a convincere gli Ateniesi dell'importanza della spedizione in Sicilia, contestando quanto appena sostenuto da Nicia, il quale aveva definito ἀνόητον, «folle», il proposito dell'estensione del conflitto in Occidente (6.11.1). In particolare, Alcibiade così replica:

καὶ ὅσα αὖ ἐν τῇ πόλει χορηγίαις ἢ ἄλλῳ τῷ λαμπρύνομαι, τοῖς μὲν ἀστοῖς φθονεῖται φύσει, πρὸς δὲ τοὺς ξένους καὶ αὐτῇ ἰσχὺς φαίνεται. καὶ οὐκ ἄχρηστος ἦδ' ἡ ἄνοια, ὅς ἂν τοῖς ἰδίοις τέλεσι μὴ ἑαυτὸν μόνον ἀλλὰ καὶ τὴν πόλιν ὠφελῇ.¹¹

Qui Alcibiade mette in luce le sue possibilità economiche appropriandosi

¹⁰ «Chi si esalta di ambizione o è superbo per ricchezze od onori, si infiamma l'animo per bellezza fisica unita alla follia giovanile, come se non avesse bisogno di un capo né di una guida, ma fosse in grado di guidare gli altri, viene lasciato solo dalla divinità. Poi attira altri della sua risma e si mette a saltare sconvolgendo ogni cosa». Il passo è ampiamente ripreso da Plutarco: vd. van der Stockt 2004.

¹¹ Thuc. 6.16.3: «Per quello che riguarda le coregie e il resto in cui io sono splendido, i concittadini sono naturalmente invidiosi, ma di fronte agli stranieri la città si mostra forte: non è inutile questa mia follia, il giovare a mie spese non solo a me stesso ma anche alla città».

orgogliosamente dell'ἄνοια che caratterizzava le sue scelte, collegandola poi specificamente alla sua giovinezza eccezionale: ἡ ἐμὴ νεότης καὶ ἄνοια παρὰ φύσιν δοκοῦσα εἶναι (6.17.1). Sembra proprio il giovane privilegiato e ricco di cui si ragiona nella *Repubblica*.¹² Ma, in più, qui compare il nesso preciso tra giovinezza e follia che ci permette di riferire ad Alcibiade anche l'ultimo passo delle *Leggi* citato sopra (4, 716b) e, soprattutto, di individuare una chiara dipendenza da Tucidide nella caratterizzazione del giovane arrivando a vedervi il punto di partenza per la riflessione e la precisazione morale e politica del concetto di ἄνοια.¹³

Tucidide riporta un altro interessante discorso di Alcibiade, quello fatto di fronte agli Spartani quando si rifugiò presso di loro e cercò di difendere la propria linea politica in seno alla democrazia ateniese (6.89.6):

ἐπεὶ δημοκρατίαν γε καὶ ἐγὶ γνώσκομεν οἱ φρονούντες τι, καὶ αὐτὸς οὐδενὸς ἂν χεῖρον, ὅσῳ καὶ λοιδορήσαιμι. ἀλλὰ περὶ ὁμολογουμένης ἀνοίας οὐδὲν ἂν καινὸν λέγοιτο καὶ τὸ μεθιστάναι αὐτὴν οὐκ ἔδόκει ἡμῖν ἀσφαλὲς εἶναι ὑμῶν πολέμιων προσκαθημένων.¹⁴

Qui la mancanza di senno è attribuita a tutto il sistema politico democratico, caratterizzato poche righe prime come forma di sfrenatezza (ἀκολασία): un'analogia formulazione si trova in *Lg.* 3, 689b, dove abbiamo visto esserci una condanna della follia che prevale laddove a comandare non sono più le leggi né i magistrati.¹⁵ Rileggiamo il passo in traduzione: «Quando l'anima si oppone alle conoscenze o alle opinioni o alla ragione, alle quali per natura spetta il comando, si ha ciò che definisco *anoia*, e lo stesso vale per una città, quando la massa non obbedisce ai magistrati e alle leggi, e a un individuo, quando i bei ragionamenti che stanno nell'anima non portano a niente se non all'esatto contrario: tutte queste forme di ignoranza le considero le più disarmoniche per la città e per il cittadino». Secondo Platone, è appunto in democrazia che la massa non obbedisce ai magistrati né alle leggi, come viene precisato in *Resp.* 8, 557e. Sembra pertanto di notare una consonanza valutativa nella definizione della democrazia fra la pagina tucididea (6.89.6) e le più articolate riflessioni di Platone.

¹² Va ribadito che il collegamento della critica fra i passi esaminati della *Repubblica* e Alcibiade è soprattutto interno a Platone. Un richiamo generico a Tucidide si legge in Giordano 1988. Un riferimento ad Alcibiade in *Lg.* 4, 716b è presupposto solo da Friedländer 1960, 394, sempre in termini generici.

¹³ Il passo è confrontato con *Resp.* 6, 494c da Schöpsdau 2011, 204, e da Sandvoss 1972, 156; è riferito a Callicle da Pini 1974, 200; a Dionisio II da Post 1929, 22–23. Solmsen 1980, 44–48, non capisce il nesso νεότης καὶ ἄνοια in *Lg.* 4, 716b e propone quindi di espungere il καὶ per staccare ἄνοια dai dativi precedenti («si esalta per soldi, bellezza, onori e si infiamma di ἄνοια»): «in *Lg.* 715e7, ἄνοια goes with φλέγεται, not ἐπαιρόμενος». Ma il confronto con Tucidide invita a lasciare ἄνοια con νεότης.

¹⁴ «Noi che capivamo qualcosa conoscevamo bene la democrazia, e io non meno degli altri, avendo molti motivi per criticarla. Ma su questa riconosciuta follia non potrei dire niente di nuovo. Non ci sembrava sicuro rovesciarla essendo premuti dai nemici». Sul problema testuale che investe ὅσῳ καὶ λοιδορήσαιμι vd. discussione in Hornblower 2008, 514.

¹⁵ Vd. *supra*, p. 185 e n. 9.

La *iunctura* che comprende giovinezza e follia piacque anche a un contemporaneo di Alcibiade. Del nesso νεότης καὶ ἄνοια si appropriò infatti Andocide, nell'orazione *Sul proprio ritorno* (che si data al 407), dove in maniera significativa l'autore trovava giustificazione per le sue azioni in forma non dissimile da quella del rivale Alcibiade:

ὃς εἰς τοσοῦτον ἦλθον δυσδαιμονίας, εἴτε χρὴ εἰπεῖν νεότητί τε καὶ ἀνοίᾳ <τῇ ἐμαυτοῦ>, εἴτε καὶ δυνάμει τῶν πεισάντων με ἔλθειν εἰς τοιαύτην συμφορὰν τῶν φρενῶν.¹⁶

In più, se pensiamo che l'ἄνοια è l'assenza di νοῦς, possiamo chiederci se, nel V secolo, parlasse del concetto anche Anassagora e in quali termini, se cioè lo avesse già collegato a contesti morali e politici e se quindi Tucidide sia stato in qualche modo ispirato dal filosofo che ben conosceva.¹⁷ Proprio Platone, nel *Fedro*, fa riferimento all'uso di ἄνοια da parte di Anassagora, collegando il suo trattato su questi temi all'attività retorica di Pericle, che avrebbe imparato l'arte da Anassagora.¹⁸

Sembra dunque che anche in *Lg.* 4, 716b il modello di Platone sia Alcibiade, e particolarmente l'Alcibiade tucidideo, quello in preda alla giovanile follia, dove con follia si intende la mancanza di νοῦς con tutte le implicazioni conoscitive precisate forse già da Anassagora e sviluppate sicuramente in termini morali e politici da Platone. Il binomio follia-giovinezza sarà impiegato anche in seguito nella riflessione storiografica che sembra tenere conto del filtro platonico. Più avanti, in tutt'altro contesto, Dionisio di Alicarnasso utilizzerà infatti tale nesso scrivendo che Bruto, che aveva punito con la morte i suoi propri figli, ebbe poi modo di sentire il discorso di difesa per i loro sodali, i nipoti degli Aquilii, nel quale si attribuiva il cattivo comportamento dei giovani alla follia dell'età (διὰ νεότητος ἄνοιαν) e alle cattive compagnie. In un altro passo lo stesso autore sostiene che le pene miti non bastano a superare la follia della giovinezza (ἄνοιαν νεότητος), svelando un'altra possibile rielaborazione del testo di Platone, evidente anche nella vicina citazione di αἰδῶ e δικαιοσύνη, noto tema del *Protagora*.¹⁹

A conclusione di questa analisi vale la pena esaminare anche la penna sferzante di Persio, che si ricorda di Alcibiade nella *Satira IV* con un più criptico riferimento alla follia del giovane ateniese. Qui Alcibiade è connotato come pupillo di Pericle, come nell'*Alcibiade I* che già Poliziano riconosceva quale

¹⁶ Andoc. 2.7, su cui vd. Albini 1961, 61.

¹⁷ Su Tucidide e Anassagora vd. Calder 1984; Golfin 2007; Kingsley 2021.

¹⁸ Anaxag., *DK* 59 A 15 (= Plat. *Phdr.* 270a: καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ ἀνοίας ἀφικόμενος, ὧν δὴ περί τὸν πολλὸν λόγον ἐποιοῖτο Ἀναξαγόρας). Alcuni codici riportano in realtà διανοίας anziché ἀνοίας, ma sulla preferibilità di quest'ultima lezione vd. per es. Velardi 2006, 280 n. 260.

¹⁹ Dion Hal. *AR* 5.9 e 2.26.3; cfr. spec. Plat. *Lg.* 11, 934a: ὁ μὲν ἀνοίᾳ κακουργήσας ἄλλοτρίᾳ, πειθοῖ διὰ νεότητα ἢ τι τοιοῦτον χρῆσάμενος, ἐλαφρότεραν, ὁ δὲ διὰ οἰκείαν ἄνοια [...] βαρυτέραν.

modello per il poeta latino: Alcibiade è desideroso di fare politica ma è capace solo di fare affidamento sui piaceri vani e sulla bellezza.²⁰ Per questo il poeta gli dà un consiglio, quello di bere dell'elleano puro, notoriamente il rimedio universale per la follia:²¹

*“Rem populi tractas?” barbatum haec crede
magistrum dicere, sorbitio tollit quem dira cicuta.
Quo fretus? Dic hoc, magni pupille Pericli [...]
quin tu igitur summa nequiquam pelle decorus
ante diem blando caudam iactare popello
desinis, Anticyras melior sorbere meracas?
Quae tibi summa boni est? uncta vixisse patella
semper et adsiduo curata cuticula sole?
[...] I nunc
“Dinomaches ego sum” suffla, “sum candidus”:²²*

Riferimenti bibliografici

- Adams J. (1902), *The Republic of Plato*, II, Cambridge.
 Albini U. (1961), *Andocide. L'orazione De rexitu. Introduzione e commento*, Firenze.
 Archie A. (2015), *Politics in Socrates' Alcibiades. A Philosophical Account of Plato's Dialogue Alcibiades major*, Cham - Heidelberg - New York.
 Bearzot C. (2021), *Alcibiade*, Roma.
 Calder W.M. III (1984), *A Fragment of Anaxagoras in Thucydides?*, «CQ» 34, 485-486.
 Carlini A. (1991), *La seconda Satira di Persio e l'Alcibiade secondo*, in *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, III, Palermo, 1089-1093.
 Erler M. (2017), *Argument und Performanz: Alkibiades' Verhalten in Symposium und Platons Analyse in den Nomoi*, «Peithò» 8, 213-223.
 Friedländer P. (1960), *Plato*, III. *Die Platonischen Schriften. Zweite und Dritte Periode*, Berlin.
 Giordano L. (1988), *Da Tuciddide a Platone: il ruolo di Alcibiade nel Simposio*, «SCO» 46.3, 1079-1110.
 Golfin E. (2007), *Thucydide et Anaxagore ou une origine philosophique à la pensée de l'historien?*, «DHA» 33.2, 35-56.
 Gribble D. (1999), *Alcibiades and Athens. A Study in Literary Presentation*, Oxford.
 Helfer A. (2017), *Socrates and Alcibiades. Plato's Drama of Political Ambition and Philosophy*, Philadelphia.
 Hornblower S. (2008), *A Historical Commentary on Thucydides*, III, Oxford.

²⁰ Vd. Carlini 1991, che nota come l'incipit del v. 1 (*Rem populi tractas*) ricordi Plat. *Alc. I* 118b.

²¹ Il cenno alla follia sembra ricavato dal nesso ἄνευ νοῦ che è presente in *Alc. II* 146a. Sui modelli di Persio vd. ancora Carlini 1991.

²² Pers. 4.1-3, 14-20: «“Vuoi fare politica?” Immagina che parli / il maestro barbuto, quello che beve la cicuta. / In cosa confidi? Dimmi, pupillo del grande Pericle: [...] / perché non la smetti, tu che hai così bella pelle, / di agitare la coda anzi tempo al popolino che ti blandisce / mentre faresti meglio a prendere dell'elleano puro? / Che vantaggio hai? Vivere di buoni cibi / sempre, la pelle sempre curata dal sole? [...] / Sbuffa pure dicendo “Sono figlio di Dinomache, sono bello”».

- Jirsa J. (2009), *Authenticity of the Alcibiades I. Some Reflections*, «LF» 132, 225-244.
- Kingsley K.S. (2021), *Plataea on the Pyre: Anaxagoras A 44 and Thucydides 2.77*, «CQ» 70, 541-557.
- Lautner P. (2011), *Plato's Account of the Disease of the Soul in Timaeus 86B1-87B9*, «Apeiron» 44, 22-39.
- Pini G. (1974), *Sul Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς di Pindaro (fr. 169 Sn4)*, «SIFC» 46, 185-210.
- Post L.A. (1929), *The Preludes to Plato's Laws*, «TAPhA» 60, 5-24.
- Rosen S. (2005), *Plato's Republic. A Study*, New Haven.
- Sal F. (2003), *¿Hay una filosofía de la historia en Leyes III?*, in *Plato's Laws. From Theory into Practice* (Proceedings of the VI Symposium Platonicum), ed. by S. Scolnicov, L. Brisson, Sankt Augustin, 232-236.
- Sandvoss E.R. (1972), *Platon. Künstler, Politiker, Philosoph, Theologe*, Göttingen.
- Schöpsdau K. (2011), *Nomoi (= Gesetze). Buch VIII-XII. Platon Werke. Übersetzung und Kommentar. Band IX.2*, Göttingen.
- Solmsen F. (1980), *Some passages in Plato's Laws (IV and V)*, «ICS» 5, 44-48.
- van der Stockt L. (2004), *"With Followeth Justice Always" (Plato, Laws 716A). Plutarch on the "Divinity" of Rulers and Law*, in *The Statesman in Plutarch's Works, I. Plutarch's Statesman and his Aftermath: Political, Philosophical, and Literary Aspects*, ed. by L. De Blois *et al.*, Leiden - Boston, 137-149.
- Velardi R. (2006), *Platone. Fedro*, Milano.
- Wilburn J. (2015), *The Problem of Alcibiades: Plato on Moral Education and the Many*, «OSAPh» 49, 1-36.