

La via verso l'alto: autonomia dell'anima e politica nella *Repubblica* di Platone

di Maria Chiara Pievatolo

Questo testo è in corso di pubblicazione nel volume collettivo, La filosofia politica di Platone, che sarà edito da FrancoAngeli. Questa versione è soggetta a una licenza Creative Commons by-nc-sa.

1. Platone e la politica

A partire dagli anni '30¹ del secolo scorso e nell'epoca della guerra fredda, il pensiero di Platone - accusato di fondare teoricamente il totalitarismo - fu oggetto di una discussione accesa. Uno degli esiti di questo dibattito è una certa riluttanza a confrontarsi con Platone come filosofo politico, preferendone, piuttosto, una lettura storico-antropologica.

Nel 1949, a margine di questa disputa, E. Unger² ricordava che la tesi centrale della *Repubblica* è la subordinazione della politica alla filosofia. Platone tenta di produrre una legittimazione del potere fondata sull'autorità della conoscenza, e sulla base di questa legittimazione presenta il suo progetto politico. Per contestarlo possiamo seguire la via difficile di confutare la sua filosofia, riconoscendo l'autorità del sapere come fonte di legittimazione politica, oppure la via facile di attaccarlo esclusivamente sul piano politico, come hanno fatto molti pensatori della guerra fredda. Ma se la filosofia e la politica sono ambiti radicalmente differenti e se la prima non ha giurisdizione sulla seconda, allora le istituzioni politiche devono essere pensate come espressione di poteri e di opinioni non formalizzabili e non legittimabili teoreticamente. Questi poteri e queste opinioni possono anche essere - o essere state - "umanitarie" e democratiche, ma, se sono indipendenti dalla teoria, sono o sono state tali solo per un felice accidente della storia.³

Una filosofia politica che segua le tracce dell'anti-intellettualismo novecentesco, disconoscendo la possibilità dell'autorità della conoscenza come proprio orizzonte ideale, si espone al pericolo di ridursi a propaganda e intrattenimento retorico. Una lettura meramente storico-antropologica, d'altra parte, rischia di ricadere in una oziosità antiquaria che si sottrae al confronto con il pensiero di Platone,

Nel 1937 R.H.S Crossman, autore molto citato nel primo volume di *La società aperta e i suoi nemici* di Popper, aveva ancora la lucidità di affermare:

Plato was not simply a Greek who lived in the fourth century B.C. He was also (for good or ill) the inspiration of much modern political thought and action. The *Republic* has become a part of Western European tradition: it has moulded our ways of thinking, and more than once a new interpretation of it has contributed to a great revolution which closed one epoch and inaugurated a new one. [...] Whether we call ourselves historians or philosophers or practical men, we must treat his philosophy not merely as an historical document, but as a challenge to us, an assertion of value which we must either accept or reject.⁴

Crossman è stato oscurato dal più fortunato *pamphlet* popperiano⁵. Ma il suo testo, pur essendo stato scritto da un uomo politicamente impegnato e in un'epoca non facile, è molto lontano dalle contrapposizioni ideologiche della guerra fredda:

I am a democrat and a Socialist who sees Fascism rejected and democracy defended on quite inadequate grounds, and it is because I realize that our greatest danger to-day is not the easy acceptance but the easy rejection of Totalitarian philosophy, that I have tried to restate the *Republic* in modern terms.⁶

1 Si veda C. Bechelli. *Il dibattito sul rapporto tra filosofia platonica e totalitarismo negli anni '30 e '40 del XX secolo: breve bibliografia ragionata*, <<Bollettino telematico di filosofia politica>>, 2005 <<http://bfp.sp.unipi.it/plabib/index.html>>.

2 E. Unger, *Contemporary Anti-Platonism*, ora in R. Bambrough (ed.), *Plato, Popper and Politics*, Cambridge, Heffer, 1967, pp. 91-107.

3 Questa è la critica che Socrate fa, in *Menone* 99a-c, ai politici ateniesi: ne riconosce l'eccellenza, ma la ritiene dovuta a una *theia moira* e non alla loro scienza.

4 R.H.S. Crossman, *Plato To-day*, London, Allen & Unwin, 1937-1959, pp. 92-93.

5 Si veda M.C. Pievatolo, N. De Federicis, *La società aperta e i suoi nemici*, <<Bollettino telematico di filosofia politica>>, 2005 <<http://purl.org/hj/bfp/33>>

6 *Ibidem*. p. 201.

Crossman riusciva ancora a farsi provocare da Platone al punto da immaginarlo nell'affermazione che la democrazia britannica è una commistione fortunata di oligarchia e di aristocrazia stabilizzata dalla nobile menzogna della libertà individuale e dall'autogoverno - quando al potere si alternano due o tre partiti, sulla base di programmi che, in virtù del sistema elettorale, sono approvati solo da una minoranza di elettori.⁷ O che i limiti del comunismo sovietico non stavano nel voler sottoporre la società a una presunta pianificazione razionale, ma nell'aver lo stesso scopo del capitalismo - l'aumento della ricchezza materiale in luogo del primato della ragione.⁸

E tuttavia Platone teorizza l'eugenetica, la nobile menzogna, il controllo politico dell'*eros* privato. L'interpretazione antropologica, che permette di prendere le distanze da queste tesi tramite la loro contestualizzazione storica, può essere davvero l'unica lettura platonica che - pur teoreticamente depotenziata - si sottragga all'accusa di totalitarismo. A meno in Platone non si trovi una strada per distinguere la sua filosofia - un possesso per sempre - dalla sua antropologia, storicamente condizionata

2. La via verso l'alto: una proposta interpretativa

La *Repubblica* comincia con una discesa di Socrate al Pireo su cui è stata fatta molta letteratura.⁹ Il «discesi [kateben] al Pireo» (327a) è sembrato significativo a Eric Voegelin, perché richiama il *kateben* (*Odissea*, XXIII, 252-53) con il quale Odisseo racconta la sua discesa all'Ade. Secondo Voegelin, la discesa di Socrate al Pireo è una *katabasis* - un viaggio verso il basso - in un Ade sociale e culturale.¹⁰

Mario Vegetti ricorda che il verbo greco *katabaino* (scendo) ha anche un significato quotidiano e banale. Tuttavia, secondo lo stesso Vegetti, l'impegno stilistico di Platone nella composizione della sua opera e la presenza, nel dialogo, di altri temi "catabatici" - nel mito di Gige, nell'allegoria della caverna e nel racconto di Er - fa pensare che questo *incipit* non sia frutto di una scelta casuale. Alla discesa iniziale corrisponde una risalita finale: nelle ultime righe del libro X, Socrate riprende la parola, dopo aver concluso il racconto di Er, per esortare a «seguire sempre la via verso l'alto» [*tes ano odou*, 621c].¹¹

Platone ha scelto di parlare di politica facendo scendere Socrate al Pireo, per metterlo a confronto con gli *homines oeconomici* Cefalo e Polemarco e con il sofista Trasimaco, per il quale la politica è un gioco a somma zero che si vince solo prevaricando sugli altri. Sembrirebbe, quindi, che la filosofia politica di Platone non prenda le mosse dalla sua metafisica, bensì dalla sua antropologia - giocoforza storicamente condizionata. La filosofia, nella *Repubblica*, subentra solo in seconda battuta, e quasi forzatamente, quando si tratta di costruire una classe dirigente immune da conflitti di interessi e capace di imbrigliare la cittadinanza in un disegno educativo e propagandistico.

Charles H. Kahn, in un articolo del 1993,¹² nota che il senso filosofico della *Repubblica* come progetto complessivo è in realtà presente fin dal primo libro. Platone usa la composizione prolettica, per la quale il senso di una immagine ricorrente si rivela e si arricchisce via via tramite successive ripetizioni. Per esempio la definizione della giustizia di Polemarco, dare a ciascuno ciò che gli è dovuto, anticipa oscuramente la definizione socratica secondo cui si ha giustizia quando ciascuno fa ciò che gli è proprio.

José Trindade Santos,¹³ con una felice intuizione, applica al *Menone* un criterio di lettura solo apparentemente opposto: il *Menone* si può capire se si prende sul serio il concetto di *anamnesis* o reminiscenza e se ne tenta una ermeneutica retroattiva, che faccia cioè retroagire quanto si trova alla fine su quanto lo precede. Il testo contiene degli argomenti il cui senso diviene comprensibile solo a una seconda

7 *Ibidem*, pp. 96-107.

8 *Ibidem*, pp. 146-152.

9 V. per esempio E.L. Harrison, *Plato's Manipulation of Thrasymachus*, <<Phoenix>>, Vol. 21, No. 1. (1967), pp. 27-39 <<http://links.jstor.org/sici?sici=0031-8299%28196721%2921%3A1%3C27%3APMOT%3E2.0.CO%3B2-X>>.

10 E. Voegelin, *Order and History*, III, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1966, p. 53; v. anche J.E. Seery, *Politics as Ironic Community: On the Themes of Descent and Return in Plato's Republic*, <<Political Theory>>, Vol. 16, No. 2. (1988), pp. 229-256 <<http://links.jstor.org/sici?sici=0090-5917%28198805%2916%3A2%3C229%3APAICOT%3E2.0.CO%3B2-X>>.

11 M. Vegetti, *Katabasis*, in Platone, *La Repubblica*, Napoli, Bibliopolis, 1998, vol. I, pp. 93-104

12 C.H. Kahn, *Proleptic Composition in the Republic, or Why Book I Was Never a Separate Dialogue*, "The Classical Quarterly", Vol. 43, No. 1. (1993), pp. 131-142 <<http://links.jstor.org/sici?sici=0009-8388%281993%292%3A43%3A1%3C131%3APCITRO%3E2.0.CO%3B2-7>>.

13 J. Trindade Santos, *La struttura dialogica del Menone: una lettura retroattiva* in G. Casertano (a cura di di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli, Loffredo, 2000, pp. 35-50.

lettura, se si ricorda ciò che è posteriore nella sequenza.

Platone, nel *Fedro*, ci mostra il rotolo di un discorso di Lisia, che viene ripreso in mano e riletto.¹⁴ L'uso della scrittura permette a Socrate e a Fedro di rivedere questa composizione, di cui conoscono già la conclusione, per discuterla e capirne meglio la struttura e le connessioni interne. Il testo scritto, per quanto produca – come la rappresentazione di una tragedia – una sequenza di argomenti, offre al suo fruitore la possibilità di ritornare sui suoi passi e di rimeditare quanto ha già letto.

All'epoca di Platone i libri erano rotoli e non codici; questa forma faceva sì che lo *scrolling*, cioè lo scorrere un testo avanti e indietro, fosse una operazione tanto "naturale" quanto quella di far scorrere una pagina *web* sullo schermo del proprio computer con il *mouse*. Se ci liberiamo dal pregiudizio codicistico, possiamo apprezzare la struttura interconnessa dei dialoghi platonici – il loro nesso bidirezionale di *prolepsis* e *anamnesis* – semplicemente trasformandoli in ipertesti che ne mettano in luce i collegamenti interni.¹⁵

Perché non sottoporre anche la *Repubblica* al taglio della lettura retroattiva?¹⁶

All'inizio del primo libro, Socrate racconta di aver seguito una via in discesa per recarsi al Pireo. Alla fine del decimo libro, egli invita a seguire la via verso l'alto (*Resp.* 620d ss.), attraverso la quale anche noi potremmo rammentare quanto Er ha avuto il privilegio di ricordare. Se prendiamo questa indicazione alla lettera, la via in discesa della *Repubblica* consisterebbe nell'affrontare il testo alla maniera del pubblico di una tragedia, come se fosse una sequenza unidirezionale, cioè partire dal tema iniziale, quello antropologico e politico, per cercare di legittimare la filosofia come arte del governo. La via in salita, più difficile, dovrebbe viceversa condurre a incontrare la politica – che già è nella nostra esperienza – cominciando dall'autonomia dell'anima e dal suo amore per la conoscenza.

3. Il principio: l'anima come *philosophia*

Chi segue la strada in discesa si trova di fronte al compito di mostrare a uomini (antropologicamente?)¹⁷ interessati al denaro e al potere che la giustizia è preferibile all'ingiustizia, e che la filosofia ha una utilità politica, in quanto solo i filosofi – con alcuni accorgimenti istituzionali quali l'abolizione della famiglia e della proprietà privata – possono essere i governanti immuni da conflitto di interessi di cui la città ha bisogno. La via in salita, di contro, comincia con l'identificazione dell'anima con l'amore per la conoscenza. Il mito di Er suggerisce che Platone non prende sul serio il dato antropologico: quello che è importante è la libertà dell'anima razionale, dalla quale discende anche la sua scelta di un paradigma di vita davanti alle *Moirai*.

Parole della vergine Lachesi, figlia di Ananke: anime, che vivete solo un giorno (*ephēmeroi*) comincia per voi un altro periodo di generazione mortale, portatrice di morte (*thanotephōron*). Non vi otterrà in sorte un *dàimon*, ma sarete voi a scegliere il *dàimon*. E chi viene sorteggiato per primo scelga per primo una vita, cui sarà necessariamente congiunto. La virtù (*areté*) è senza padrone (*adéspoton*) e ciascuno ne avrà di più o di meno a seconda che la onori o la spregi. La responsabilità è di chi sceglie; il dio (*theos*) non è responsabile (617d).

Nella mitologia greca, il *dàimon* è la creatura divina che presiede alla sorte di ciascuno. Ma in questo racconto, quello che siamo – dichiara l'araldo che parla a nome di una delle *Moirai* – dipende dalle scelte che facciamo. Platone sorride di quanto oggi si dice drammaticamente "identità": essere uomo, donna, aquila, guerriero o artigiano è una situazione temporanea e contingente, rispetto all'orizzonte di ciò che è sempre su cui si misura l'amore per il sapere.

Questo, infatti, è l'essenziale dell'anima. Ce lo suggerisce, molto chiaramente, l'immagine del Glauco marino.¹⁸

14 Si veda M.C. Pievatolo, *Il Fedro di Platone* (<<Bollettino telematico di filosofia politica>>, 2004-2005 <<http://bfp.sp.unipi.it/dida/fedro/>>), in particolare alla pagina <<http://bfp.sp.unipi.it/dida/fedro/ar01s15.html>>.

15 Questa operazione è stata fatta nel mio ipertesto *Il Menone di Platone*, visibile presso <<http://bfp.sp.unipi.it/dida/menone/>> (<<Bollettino telematico di filosofia politica>>, 2005-2007).

16 Si veda su questo il mio ipertesto *La Repubblica di Platone*, <<Bollettino telematico di filosofia politica>>, 2007, <<http://bfp.sp.unipi.it/dida/resp/>>, in particolare alla pagina <<http://bfp.sp.unipi.it/dida/resp/apa.html>>.

17 All'inizio del I libro (328a), quando l'imprenditore Polemarco invita Socrate a trattarsi al Pireo, usa l'espressione «*synesòmetha* [...] *kai* *dialexòmetha*» - staremo insieme e discuteremo - che può sia avere un significato ordinario, sia alludere alla comunità di conoscenza e di discussione propria dell'Accademia.

18 La tradizione mitica narra di un pescatore di nome Glauco, il quale mangiò il fiore di una pianta miracolosa che conferiva l'immortalità, saltò in mare e divenne un dio marino. Platone usa questa immagine per suggerire che l'anima è immortale non nelle accidentalità storiche e individuali che la rivestono e la occultano, bensì in quanto

...Non bisogna vedere quale [l'anima] sia in verità come la vediamo ora, guastata dalla comunione col corpo e da altri mali, ma si deve esaminare adeguatamente col ragionamento qual è una volta divenuta pura; il ragionamento la troverà molto più bella e ne distinguerà più chiaramente i tipi di giustizia e di ingiustizia e tutto ciò di cui abbiamo ora discorso. Ora, però, abbiamo detto il vero su come appare al presente: l'abbiamo vista nello stato paragonabile a quello di chi guarda il Glauco marino senza più scorgerne tanto facilmente la natura antica, perché le vecchie parti del suo corpo sono state le une spezzate, le altre corrose e completamente rovinare dai flutti, e con ulteriori escrescenze di conchiglie, alghe e sassi, così da somigliare più a una bestia che a quel che era per natura. In questo stato vediamo anche l'anima, a causa di miriadi di mali. Ma è lì, Glaucone, che si deve fissare lo sguardo. -

- Dove? - chiese

- Al suo amore di sapere (*philosophia*), e occorre comprendere a che cosa si dà e quali compagnie desidera, essendo congenere del divino, dell'immortale e di ciò che è per sempre, e come potrebbe diventare se lo perseguisse tutta... (611b-e)

Tutto il resto – i nostri caratteri biologici, storici, culturali – è incrostazione. Per questo motivo, Platone si permette di paragonare il singolo a una *polis*: ciò che l'anima ha di *proprium* e di autonomo è la parte razionale, mentre le altre due parti sono frutto dell'interazione con la natura e con la cultura. Da questo punto di vista, il rapporto della razionalità con gli appetiti e le ambizioni è sempre un problema politico.

La caratterizzazione dell'anima in quanto soggetto libero dell'attività teoretica è irrinunciabile. Se non si presupponesse almeno come possibile l'orizzonte dell'amore disinteressato per la verità, la conoscenza si ridurrebbe a tecnica e a retorica. Ma come è possibile costruire, da queste premesse filosofiche, una filosofia che sia anche politica, che sappia confrontarsi cioè non soltanto con l'anima puro amore di conoscenza, ma con quella incrostata, di interessi e fini contingenti?

4. Il senso teoretico della confutazione di Trasimaco

Si potrebbe sostenere, nella tradizione dell'anti-intellettualismo novecentesco, che il dominio della politica o in generale l'ambito della prassi è indipendente dall'interesse teoretico. Nel primo libro della *Repubblica*, il sofista Trasimaco fa propria una tesi di questo tipo, quando afferma che la giustizia è l'utile del più forte, in combinato disposto con l'idea che la vita dell'ingiusto è sempre preferibile a quella del giusto. Per Trasimaco la *pleonexia*, ovvero l'interesse personale a prevaricare sugli altri, deve essere assunta come un dato politico immutabile e indiscutibile. Qualcosa, dunque, che non può essere scelto o rifiutato dall'anima razionale.

Chi legge per la prima volta, senza *anamnesis*, la confutazione di Trasimaco ha l'impressione che Socrate ricorra a un *argumentum ad hominem*. Fra le varie tesi del sofista, Socrate conviene con lui sulla caratterizzazione della giustizia come «bene altrui» (343c), con la sola differenza che il primo sostiene questa qualificazione dal punto di vista dei governati, il secondo dal punto di vista dei governanti (347d). Un governante giusto, per Socrate, non fa il suo interesse, ma quello dei suoi sudditi. Un cittadino giusto, per Trasimaco, ma non fa il suo interesse, ma quello di chi lo governa. Perché, allora, essere giusti?

Per Trasimaco, l'ingiustizia è *areté* e la giustizia una nobile ingenuità. Gli ingiusti sono prudenti e *agathòì*, se riescono a realizzare l'ingiustizia perfetta, sottomettendo città e popoli. Questa ingiustizia è eccellenza e sapienza (348b ss).

Socrate pone il problema delle relazioni della persona giusta e della persona ingiusta con gli altri, fermo restando che, come afferma il suo interlocutore, sono gli ingiusti ad essere intelligenti e virtuosi. I giusti vogliono *pleonektéin* o prevalere solo sugli ingiusti; gli ingiusti, di contro, vogliono soverchiare su tutti.

In ambito scientifico, lo scienziato non vuole prevalere su chi è altrettanto esperto: in questo caso, infatti, sarà obbligato a convenire con lui. Un medico non prescrive una terapia differente da quella prescritta da un collega di cui riconosce la perizia solo perché vuole prevalere. Questa volontà di prevalere si libera solo nel caso abbia a che fare con un incompetente. Di contro, una persona ignorante non sarà in grado di distinguere l'esperto dall'inesperto e cercherà di primeggiare su tutti - esattamente come fa l'ingiusto (350a ss). Il giusto, come l'esperto in una qualche arte o scienza, ha dei criteri, diversi dall'ansia di primeggiare, per governare le proprie relazioni con gli altri; l'ingiusto, di contro, è guidato solo dal suo spirito agonistico. L'ingiustizia, dunque, è ignoranza (*amathia*). Trasimaco, indotto ad ammettere questo, arrossisce: un sofista non può professionalmente permettersi di esaltare l'ignoranza.

C'è qualcosa di più, oltre a questo elemento *ad hominem*? La confutazione socratica si regge sulla distinzione fra l'interesse personale e le ragioni della conoscenza, intesa anche nel senso settoriale proprio della *techne*.

philosophia: è l'amore per il sapere che ci deve indurre a considerare l'eternità come orizzonte del pensiero, perché la verità scientifica, se è tale, non può essere pensata come relativa e contingente. Si veda T.A. Szlezák, (*Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia*, <<Phronesis>>, XXI, 1976, pp. 31-58, secondo cui la prova dell'immortalità dell'anima del X libro della Repubblica concerne solo la parte razionale.

Socrate suggerisce che, anche qualora il medico eserciti la sua arte per fare soldi, le ragioni interne alla medicina non si identificano con i fini di chi la esercita: anche Trasimaco, con il suo rossore, lo riconosce. Egli non è un sofista, un esperto, perché ha interesse a prevalere sugli altri, ma perché professa una *sophia* le cui ragioni non possono identificarsi col desiderio di prevalere, senza perdere il loro carattere conoscitivo. Ciò non nega l'esistenza e la forza del desiderio di prevalere, ma mette in luce una distinzione che, in forma elementare, può essere illustrata con un esempio di questo genere: se critico la dimostrazione di un teorema geometrico prodotta da un mio avversario accademico, adducendo della circostanza, probabilmente vera, che essa è finalizzata alla vittoria in un concorso a cattedre, la mia critica è irrilevante, dal punto di vista della geometria. Posso produrre una confutazione rilevante solo se provo che il teorema è dimostrato in modo inconsistente e scorretto, alla luce delle ragioni e delle procedure interne alla geometria.

Se si riduce la conoscenza a interesse privato, si distrugge interamente la conoscenza come tale. Perfino per affermare scientificamente che la giustizia è l'utile del più forte occorre condividere l'interesse teoretico, cioè partecipare all'anima come amore di conoscenza. La politica come tema intersoggettivo può nascere solo dalla filosofia e non da dati antropologici assunti come indiscutibili.

5. La felicità filosofica

Una tesi analoga si ritrova nell'ottavo libro della *Repubblica*, applicata all'etica – alla questione, a prima vista ispirata ad una morale eudemonistica, se davvero l'anima che si dia una organizzazione interna aristocratica, facendosi governare dalla ragione, sia la più felice. Secondo la dottrina della tripartizione psichica, con una parte dell'anima l'uomo impara, con una seconda si sdegna, e con la terza subisce numerosi e multiformi appetiti (580d-e). L'anima appetitiva è interessata al denaro, il *medium* universale per appagare qualsiasi desiderio; l'anima irascibile è interessata alla vittoria e all'onore (*timé*); l'anima razionale è interessata alla verità ed è amante della sapienza e dell'apprendimento (581a-b).

A questi tre diversi interessi corrispondono tre differenti tipi di piaceri. L'uomo d'affari dirà che il piacere maggiore è quello del guadagno; l'ambizioso dirà che il denaro è volgare rispetto alla soddisfazione di ricevere onore dagli altri, mentre il filosofo dirà che l'unica cosa che rende felici è il piacere di conoscere e di imparare (581d-e). Come facciamo a stabilire chi dei tre ha ragione?

Per rispondere a questa domanda, abbiamo bisogno dell'esperienza, della *phronesis* (saggezza) e del *logos*. Il filosofo è esposto fin dall'infanzia sia al piacere del lucro, sia al piacere degli onori; la sua esperienza sarà unita alla *phronesis*, ed egli disporrà del *logos*, per giudicare queste sue esperienze con uno spirito riflessivo. Per questo, il giudizio del filosofo sarà il più attendibile. Le esperienze dell'avidio e dell'ambizioso sono limitate, perché non includono la sperimentazione del sapere. Il piacere di imparare e di conoscere è precluso ad entrambi, ma proprio questa gioia, tipica dell'anima razionale, mette in mano al filosofo gli strumenti con i quali si possono confrontare le diverse forme di vita. Mentre gli altri due piaceri sono esclusivi e incomunicabili, il filosofo sa discutere e riesce ad provare con consapevolezza, per giudicarli, i piaceri degli altri (582b ss).

L'ambizioso e l'avidio di denaro, per poter argomentare in modo convincente quale sia il piacere migliore, dovrebbero imparare, conoscere e ragionare: dovrebbero, in una parola, diventare filosofi. La filosofia, come si vede, non comporta un atteggiamento autoritario: la vita del filosofo è la migliore perché questi - a differenza degli avidi e dei carrieristi - condivide le esperienze di tutti e sa discutere con tutti. Il Socrate della *Repubblica*, in altre parole, non si appella a un ideale di felicità "correttamente inteso" e antropologicamente fondato, ma attribuisce alla filosofia un primato esclusivamente dialettico. La filosofia, cioè, è superiore non perché è naturalmente più piacevole, ma perché è l'unico strumento con il quale sia possibile porre intersoggettivamente il problema della felicità. In generale, possiamo giustificare la nostra prassi solo se riusciamo a discuterne con gli strumenti della ragion pratica.

6. La provvisorietà della politica

Nel corso dell'esperienza terrena, qual è l'ambiente in cui l'amore di conoscenza può mantenere la sua autonomia? Per rispondere a questa domanda, bisogna fare i conti con le incrostazioni del Glauco marino, cioè con i nostri aspetti storici, culturali ed economici. L'*anamnesis* del racconto di Er insegna che non possiamo constatarli semplicemente come dati di fatto ineluttabili senza perdere la nostra autonomia. In questo caso, infatti, l'unica soluzione praticabile sarebbe il contrattualismo proposto da Glaucone nel II libro: le persone che non hanno la forza di prevalere sugli altri e temono che gli altri possano a loro volta

sopraffarle, trovano vantaggioso mettersi d'accordo per non farsi ingiustizia a vicenda. Così hanno cominciato a porre leggi e a far patti fra loro, e hanno chiamato *nómimos* (legittimo e conforme alle consuetudini) e *dikaïos* (giusto) ciò che è stabilito dal *nomos* (358e-359a ss.). Ma questa soluzione può funzionare solo col presupposto di una società della sorveglianza, perché nessuno - come mostra il mito dell'anello di Gige - ha interesse ad essere custode di se stesso quando è lontano dagli occhi altrui (366e-367a).

Rimane, tuttavia, il fatto che, storicamente, la nostra cultura si forma nell'oscurità delle tradizioni e dei luoghi comuni delle società - nella condizione rappresentata dall'allegoria della caverna all'inizio del settimo libro.

Nel mondo storico, una collettività può evitare di adagiarsi sulla tradizione e può sviluppare il pensiero razionale solo con un esplicito progetto educativo, affinché in ciascuno si formi un reggitore divino e saggio. Questo reggitore divino e saggio è, *in interiore homine*, l'anima razionale; ma può essere anche esterno, quando la ragione è debole, come avviene per esempio nel caso dei bambini, in attesa che siano in grado di governare se stessi (590d-e).

L'ordine dell'anima è costruito da Platone in analogia all'ordine della città, nella quale i filosofi, i guerrieri e gli artigiani fanno rispettivamente la parte della ragione, del *thymos* e degli appetiti. L'argomento di 590d ss. sembra addirittura suggerire che il governo *esteriore* possa essere pensato come provvisorio, e che altrettanto provvisoria sia la *polis* progettata da Socrate. Glaucone, all'inizio dell'ottavo libro, ricorda che Socrate aveva affermato di considerare buona la *polis* e l'uomo che le somigliasse, «pur essendo, a quanto pare, in grado di parlare di una città e di un uomo ancora più belli» (543c-d),

Glaucone, alla fine del nono libro, obietta a Socrate che la città da lui progettata esiste soltanto nei discorsi, ottenendo una risposta apparentemente rinunciataria.

Ma in cielo forse ne esiste un esemplare [*paradeigma*] per chi voglia vederla, e vedutala fondare se stesso. Non fa nulla del resto se ci sia o ci sarà da qualche parte, perché solo di questa [l'uomo giusto] si curerebbe, e di nessun'altra (592b).

Questa replica, letta secondo l'ermeneutica della via discendente, suona come un abbandono della politica per rifugiarsi nell'etica. Ma se la riprendiamo in mano nella prospettiva della via ascendente ci accorgiamo che Socrate sta enunciando i presupposti psichici del suo progetto politico: la condizione di possibilità di una città costruita secondo ragione non è l'esperienza, bensì l'autonomia dell'anima razionale.

7. I vincoli della politica: il problema della schiavitù

Questo ideale, per il quale la gerarchia sociale sarebbe di per sé provvisoria, e sarebbe possibile pensare una città ancora migliore della *politeia* si deve però confrontare con almeno tre vincoli, di natura storico-sociale:

- il vincolo della comunicazione: siamo in una condizione di imperfetta distribuzione del sapere, ed esposti alla manipolazione poetica, che agisce sulle nostre emozioni;
- il vincolo dell'*eros* privato, che tende a trattare la formazione delle persone e il loro codice come una questione lontana dall'amore per la scienza;
- il vincolo dell'economia: occorre che qualcuno si dedichi alla soddisfazione dei bisogni vitali corporei.

Platone fa i conti con i primi due vincoli ricorrendo al controllo della poesia e dell'*eros* privato, in quanto connesso alla riproduzione. Ma in che modo dobbiamo considerare queste soluzioni? Come indice dei fondamenti antropologici del pensiero platonico, oppure come legate alla situazione storica contingente della città e della famiglia antica?

Per rispondere a questa domanda, analizzeremo, come caso esemplare, quello del vincolo dell'economia, in relazione a un aspetto particolare – la schiavitù – che è una differenza decisiva fra l'ordine della produzione moderno e quello antico.

Platone, pur mettendo in discussione istituzioni radicate come la famiglia e il ruolo della donna, non critica mai la schiavitù. E' dunque corretto pensare che la desse per scontata,¹⁹ come un elemento tipico dell'ordine

19 G. Vlastos, *Does Slavery Exist in Plato's Republic?* <<Classical Philology>>, Vol. 63, No. 4. (1968), pp. 291-295 <<http://links.jstor.org/sici?sici=0009-837X%28196810%2963%3A4%3C291%3ADSEIPR%3E2.0.CO%3B2-H>>.

dell'*oikos*, che, nella *Repubblica*, rimane proprio del ceto degli artigiani.

Tuttavia, nel IX libro, trattando della felicità del tiranno, Socrate affronta l'argomento della schiavitù in via incidentale. Un padrone di schiavi esercita un potere simile a quello di un tiranno, su un gruppo di persone che, per forza e per numero, potrebbe sopraffarlo. Ciò nonostante, il padrone non teme i suoi schiavi, perché sa che l'intera *polis* riconosce il sistema della schiavitù; ma ne avrebbe paura se fosse solo con loro in un'isola deserta, o se i suoi vicini non tollerassero che nessuno comandasse sugli altri (578d ss.). Questa è anche la situazione del tiranno, a capo di un regime considerato illegittimo dai vicini e costretto continuamente a guardarsi dai concittadini che ha ridotto in schiavitù.

Fra il tiranno – il governante più illegittimo che si possa immaginare – e il padrone di schiavi non c'è nessuna differenza interna. L'unica differenza è esteriore: i vicini del padrone di schiavi riconoscono la legittimità della schiavitù, i vicini del tiranno no. Platone condanna la tirannide, in quanto la rappresenta come illegittima. Qual è, invece, la legittimità della schiavitù?

L'ermeneutica della via discendente suggerisce una risposta facile: l'antropologia di Platone dà talmente per scontata la disuguaglianza fra gli uomini da non ritenere bisognosa di giustificazione l'opinione comune favorevole professata dai vicini del padrone di schiavi.

Aristotele, nel primo libro della *Politica* (1252a), scrive che l'*oikos* e la *polis* differiscono non per le loro dimensioni, secondo il grado, ma secondo la specie, anche se l'*oikos* sta in rapporto alla *polis* come la parte all'intero. Platone, di contro, non ragiona così: è infatti possibile teorizzare l'abolizione politica della famiglia privata solo col presupposto che l'economia - nel senso originario di amministrazione della casa - sia sottoponibile a una radicale critica *filosofico-politica*. Questa critica è tanto più legittima in quanto Platone - come mostrano anche le sue tesi rivoluzionare sull'uguaglianza femminile - crede che la nostra "natura" sia semplicemente un prodotto della storia.

Stando così le cose, se la differenza fra la schiavitù e la tirannide è solo quella, esteriore, connessa all'opinione dei vicini, dobbiamo concludere che l'*oikos*, sottoposto a una critica politica, dovrebbe essere smascherato come una piccola tirannide. Platone non trae questa conclusione, ma ce ne offre tutte le premesse. La sua *politeia* fa i conti col vincolo dell'economia solo quel tanto che serve per eliminare il conflitto di interessi nelle classi dirigenti.

Ma allora si può ipotizzare che la disuguaglianza nella *Repubblica* non dipende da un dato antropologico, la cui assunzione sarebbe contraddittoria con la tesi della storicità della cultura umana. bensì dall'aver assunto come strutturale una sfera dell'economia che rimane internamente tirannica. Per questo la città progettata da Platone resta divisa in classi²⁰ - anche se, per bocca di Glaucone, si è riconosciuto che ci potrebbe essere una *polis* ancora migliore.

Nell'ermeneutica della via ascendente, la filosofia ha il diritto e il dovere di sottoporre a critica il dato storico ed economico. La politica, che ha il compito di essere efficace, deve invece fare i conti con questo dato come con un vincolo. Stando così le cose, le linee di condotta della politica, proprio perché fanno riferimento a realtà storiche contingenti, sono la parte più accidentale del pensiero di Platone. Se un platonico moderno volesse riproporre il progetto di una repubblica fondata sulla comunità della conoscenza e sull'autonomia dell'anima razionale, si troverebbe ancora di fronte ai tre vincoli dell'economia, dell'*eros* privato e della retorica, ma i loro caratteri - storici - sarebbero profondamente diversi.

Platone non era un pensatore astratto e matematizzante, come lo ha rappresentato la tradizione novecentesca,²¹ Si proponeva, piuttosto, di fare una politica della filosofia, per costruire una società della conoscenza fondata sull'autonomia della ragione. Questo lo condusse a dare per scontati - in una prospettiva pratica - alcuni limiti della politica del suo tempo: così la sua critica all'economia che avrebbe potuto essere tanto radicale quanto il suo rifiuto della discriminazione sessuale, rimane incompiuta, alla mercé del lettore.

20 Secondo B. Williams (*The Analogy of the City and Soul in Plato's Republic*, in R. Kraut, *Plato's Republic*, Oxford, Rowman & Littlefield, 1997, pp.49.59), Platone sostiene sia che città è giusta se lo sono i suoi cittadini, sia che in essa occorre una parte di uomini appetitivi (dunque non perfettamente giusti) per occuparsi dell'economia. Nella nostra interpretazione si fa derivare l'imperfetto giustizia degli artigiani dal carattere tirannico del regime dell'economia.

21 Perfino E. Havelock (*Plato's Politics and the American Constitution*, <<Harvard Studies in Classical Philology>>, Vol. 93 (1990), pp. 1-24), verso la fine della sua vita, scriveva che il pensiero di Platone è politicamente inapplicabile e pericoloso per il suo stile matematizzante, che gli fa dimenticare il carattere contingente dell'uomo, a favore di un progetto astratto di ingegneria sociale.

Chi legge Platone seguendo la via in discesa rischia di disconoscere il Platone filosofo a favore del Platone politico. La via ascendente, di contro, permette di cogliere il suo pensiero nel suo merito filosofico più durevole: la scoperta dell'autonomia della ragione e il tentativo di darle un ruolo direttivo non solo nella comunità scientifica, ma anche in quella politica. Il Pireo in cui Socrate discende è oggi un luogo molto diverso, e con diverse servitù: ma il problema di costruire una comunità scientifica e politica compatibile con l'autonomia della ragione ritorna continuamente dal mondo dei morti - a meno che non vogliamo ridurre la filosofia politica a intrattenimento retorico, nell'orizzonte angusto dell'attualità cronistica.