

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

Maria Chiara Pievatolo

[<pievatolo@dsp.unipi.it>](mailto:pievatolo@dsp.unipi.it)

Questo saggio è una versione ipertestuale accresciuta di un [testo](#) dallo stesso titolo, contenuto in R, Gatti, G.M. Chiodi (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, Milano, Angeli, 2008.

Questo documento è soggetto a una licenza [Creative Commons](#)

Sommario

1. Platone e la politica
2. La via verso l'alto: una proposta interpretativa
3. Il principio: l'anima come *philosophia*
4. Il senso teoretico della confutazione di Trasimaco
5. La felicità filosofica
6. La provvisorietà della politica
7. I vincoli della politica: la questione della schiavitù
8. I vincoli della politica: l'*eros* privato
9. Due specie di amore
10. I vincoli della politica: cultura e propaganda
11. Politica e filosofia

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* popperiano.⁵ 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

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'avere 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. Sembrerebbe, 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 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 vaglio 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 (*ephémeroi*) comincia per voi un altro periodo di generazione mortale, portatrice di morte (*thanotéphōron*). 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

...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 proprio 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, 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 *agathòi*, 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 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 (*amathìa*). 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 *techné*. 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 la 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)¹⁹ 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'avidò 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'avidò 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 *nòmimos* (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. Non a caso 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: la questione 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:

1. il vincolo della comunicazione: siamo in una condizione di imperfetta distribuzione del sapere, ed esposti alla manipolazione poetica, che agisce sulle nostre emozioni;
2. il vincolo dell'*eros* privato, che tende a trattare la riproduzione delle creature umane come una questione lontana dall'amore per la scienza;
3. 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, in primo luogo, il 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 dia per scontata,²⁰

come un elemento tipico dell'ordine 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 qualcuno 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. ²¹

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 rivoluzionarie 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.

Si può ipotizzare, quindi, che la disuguaglianza nella *Repubblica* non dipende da un dato antropologico, la cui assunzione sarebbe contraddittoria con la tesi della storicità della cultura umane, bensì dall'aver accolto come strutturale una sfera dell'economia che rimane internamente tirannica. Per questo la città progettata da Platone resta divisa in classi ²² - anche se, per bocca di Glaucone, si è riconosciuto che ci potrebbe essere una *polis* [ancora migliore](#).

8. I vincoli della politica: l'*eros* privato

Anche se Platone non sviluppa interamente le premesse della sua critica politica all'economia, l'economia rimane per lui un problema politico - e lo rimane tanto più in quanto la struttura economica schiavista resta intatta. Sia l'amore per la conoscenza, sia l'amministrazione della cosa pubblica diventano possibili solo se riusciamo ad elevarci al di sopra dei nostri interessi particolari.

... plasmiamo [la *polis*] felice non prendendo da parte pochi [singoli] in essa e facendoli tali [lett. "ponendoli come tali"], ma tutta intera (*holen*) (Resp. [420c](#)).

Nel IV libro della *Repubblica* Socrate afferma che il primato dell'interesse collettivo è essenziale per il felice funzionamento della città nel suo complesso, intesa come un intero.

Se ci si preoccupasse solo del benessere di *alcune* persone, nessuno farebbe più il suo lavoro e la *polis* verrebbe distrutta. Questo vale soprattutto per quanto concerne i governanti, perché è da loro che dipende la buona amministrazione e la felicità della città (421a-c). Socrate, in altre parole, non contrappone alla collettività l'individuo come un atomo, ma i singoli particolari, con tutti i loro interessi plurali e svariati.²³

Questi interessi sono utili per l'economia della città - non a caso nella *Repubblica* si conserva una classe di artigiani - ma diventano pericolosissimi non appena pretendono di essere politici. Gli interessi particolari dei singoli, proprio in quanto particolari, non sono in grado di farsi interessi di tutti, se non sottoponendo la città all'arbitrio e alla prevaricazione. Occorre, pertanto, accettarli e controllarli, nella misura in cui servono alla sopravvivenza della città, ma devono essere tenuti il più possibile lontano dalla politica.

L'*oikos* privato, che Platone tratta come essenziale per l'economia, deve dunque essere eliminato dalla politica. In una sorta di comunismo dei funzionari dello stato,²⁴ le classi governanti non dovranno avere **né famiglia né proprietà privata**: matrimonio e procreazione dovranno diventare **comuni come cose di amici** (424a) Una volta eliminata la famiglia, non ci sarà più motivo di discriminare uomini e donne nell'educazione e nell'accesso alle funzioni politiche e militari.

Ma persone che vivono insieme e hanno esperienze comuni saranno indotte all'unione per **necessità (*anankais*) non geometriche ma *erotikais***, cioè "amorose" (458d). Se la famiglia viene collettivizzata, la vita sessuale, in quanto ha a che vedere con la riproduzione dei cittadini, diventa una questione politica. L'*eros* riproduttivo è dunque sottoposto a un rigido controllo, con un programma di accoppiamenti eugenetici, per legittimare il quale le autorità politiche possono anche ricorrere alla menzogna e all'inganno (459c-d), per l'utilità dei governati.

Nel secondo libro della *Politica* (1261b), Aristotele critica Platone. La famiglia, da privata, può diventare di "tutti", in due sensi molto diversi. Può essere di tutti in senso distributivo - e in questo caso ciascuno sente ciascuna donna e ciascun ragazzo particolare come propri - oppure in senso collettivo - e in questo caso, che è quello di Platone, donne e figli appartengono a tutti, tutti insieme. Che ciascuno abbia un interesse particolare per ciascun altro, è bello ma impossibile; se invece tutti hanno qualcosa insieme si produce una conflittualità diffusa, oppure un generale disinteresse per la *res publica*, perché nessuno la sente come propria. Un genuino e solido interesse pubblico si costituisce solo con la mediazione delle particolarità: a ciascuno sarà più facile sentire come propria una città che aggrega la sua famiglia, piuttosto che una *polis* che la abolisce e che lo pretende fedele a una collettività lontana e astratta.²⁵

9. Due specie di amore

A differenza di Aristotele, Platone non solo rinuncia a mediare l'*eros* privato, ma lo sottopone addirittura a un controllo politico diretto. Allo stesso tempo, però, l'*eros* in generale sembra avere un ruolo molto importante nella sua caratterizzazione dei governanti, in quanto filosofi. I filosofi - si dice nel **VI libro** - si distinguono dagli amanti degli spettacoli perché desiderano imparare ciò che mostra loro l'*ousia* o essenza, la quale è sempre e non erra secondo la vicenda del nascere e del perire (485b): e, amando la sapienza, tendono verso la verità e odiano la menzogna. Il loro *eros*, dunque, è tutto indirizzato all'apprendere; per questo praticano la *sophrosyne* o temperanza senza sforzo, perché il loro desiderio è rivolto altrove. Al filosofo, semplicemente, interessano poco le ricchezze, le meschinità e la vita stessa. Per questo sarà anche coraggioso, e dotato di armonia interiore (485c ss.).

Nel V libro, l'*eros* era stato considerato un fattore privatizzante così potente, e refrattario all'argomentazione, da giustificare il suo controllo tramite ciò che i filosofi odiano, la menzogna. Ora, di contro, si dice che anche i filosofi sono ispirati da una forma di *eros*, quello per la verità. Come si spiega questa apparente contraddizione?

Nel *Fedro* l'*eros* viene esplicitamente distinto, secondo la specie, in [malattia umana e in mania donata dalla divinità](#). Ma anche la *Repubblica* offre gli strumenti teorici per dimostrare che l'*eros* privatizzante e l'*eros* filosofico siano due cose diverse.

L'*eros* si definisce, come termine, in base a una relazione con un oggetto. Nel IV libro, Socrate dice che quando si definiscono termini in base ad una relazione con un oggetto, la definizione può colpire un bersaglio determinato solo se questo oggetto è una e una sola cosa, determinata rigorosamente, e sono messe fra parentesi le caratteristiche accessorie o accidentali delle cose concrete con le quali, di volta in volta, la relazione è messa in atto. Per esempio, la sete è un desiderio che si definisce in relazione al bere. Se considerassimo elementi come la qualità o la quantità delle bevande (buone o cattive, calde o fredde), la nostra definizione diventerebbe confusa, perché ridondante rispetto a quanto richiesto. In altre parole, una definizione di un oggetto in base alla sua relazione con un altro, deve essere "economica", se vuol essere funzionale (437b ss). Ma se l'*eros* privato e quello filosofico hanno oggetti diversi, allora vanno trattati come distinti l'uno dall'altro, in quanto desideri che si definiscono sulla base della relazione con oggetti.

L'*eros* sessuale non può diventare mediatore dell'interesse pubblico: è un desiderio meramente fisico, che va controllato come gli altri appetiti, per la salute del corpo, ma che non è suscettibile di sublimazione. Esso differisce secondo la specie dall'*eros* filosofico, legato alla contemplazione della bellezza e del bene,²⁶ e proprio dell'anima razionale.

Platone non condivide il pregiudizio novecentesco per il quale la sessualità è un elemento fondamentale della realizzazione umana: il controllo della sessualità - che nella *Repubblica* è in realtà limitato alla sola funzione riproduttiva - non intacca in nulla l'autonomia dell'anima razionale e la sua diversa specie di amore. Soltanto in virtù di questa autonomia - del resto - è possibile mettere in discussione le strutture storico antropologiche della famiglia e della gerarchia sessuale, e trasformarle in problemi politici. Di contro, quando l'*eros* appetitivo, nella sua qualità radicalmente privata, pretende di farsi politico, l'esito ultimo è necessariamente la [tirannide](#), cioè l'asservimento della collettività al desiderio di un unico individuo. Per avere una mediazione, occorre il *logos* pubblico dell'anima razionale - che riesce ad essere intersoggettivo solo in quanto si libera dall'asservimento agli appetiti.

10. I vincoli della politica: cultura e propaganda

Il vincolo più gravoso, per un progetto politico che si dice fondato sull'autorità della conoscenza, è quello dell'asimmetria di sapere fra educatori ed educandi, fra governanti e governati, fra filosofi e non-filosofi. Questa asimmetria rende parzialmente inefficace la legittimazione fondata sul sapere: chi non sa, non ha gli strumenti per distinguere fra un ordine legittimo e un ordine illegittimo, e subisce comunque il potere come qualcosa di opaco e di esoterico. Ma se si cerca di por rimedio a questo problema con la menzogna propagandistica, si produce una contraddizione gravissima fra politica e filosofia.²⁷

Il ricorso alle bugie per giustificare il programma di accoppiamenti eugenetici (459c-d) nella famiglia collettiva tocca qualcosa che per Platone è secondario e non intacca l'anima razionale. Non si può dire lo stesso, però, del [racconto fenicio](#), la "nobile menzogna" volta a far accettare ai cittadini una gerarchia politica che dovrebbe essere fondata secondo ragione.

Ci si deve anche chiedere come il racconto fenicio possa consigliarsi con la [paideia](#) illustrata nell'[allegoria della caverna](#), la quale riconosce il discente come essere razionale autonomo. L'insegnamento, in questo caso, non ha nulla a che vedere con la propaganda, ma è una tecnica di conversione, nel senso letterale del termine: non si tratta di dare alle persone informazioni o capacità che non possiedono, ma di indurle a voltarsi dalla parte giusta, in modo da permetter loro di far uso di una facoltà che già hanno. La capacità di conoscere, che non può essere infusa dall'esterno, è dunque una espressione genuina dell'autonomia delle persone. Ma se i custodi della *Repubblica* non disdegnano il ricorso alla

manipolazione propagandistica, come sarà possibile la *paideia*?

Ci si deve, tuttavia, fare anche la domanda opposta: se Platone mette per iscritto il carattere ingannevole della sua propaganda, lasciandolo dunque [circolare per le mani di tutti](#), come può sperare di farla passare per vera?

- Non sai che ciò che è, per così dire, veramente una menzogna, lo odiano gli dei e gli uomini? -

- Che cosa vuoi dire? -

- Questo: nessuno è volontariamente disposto ad essere ingannato in ciò che è capitale di se stesso, e sulle questioni capitali (*kyriotàta*), anzi è proprio lì che quanto mai si teme. -

- Non capisco nemmeno ora. -

- Perché pensi che io stia proferendo chissà quale vaticinio (*semnòn*); ma dico solo che di venir ingannati nell'anima su ciò che è, di essere ingannati ed essere ignoranti, ed di avere dentro di sé e possedere il falso, nessuno lo accetterebbe e tutti lo detestano soprattutto in questo. -

- Certo. -

- Ma allora si può appunto chiamare, come dicevo, veramente una menzogna l'ignoranza che è nell'anima di chi è ingannato: perché quella che è nei discorsi è solo una imitazione (*mimema*) dell'affezione che è nell'anima, una parvenza (*eidolon*) venuta ad essere successivamente, e non menzogna schietta. - [\(382a-b\)](#)

Nel II libro, Socrate usa queste parole per spiegare ad Adimanto come mai la divinità, nei miti usati a scopo educativo, non dovrebbe essere rappresentata come mentitrice. Il suo discorso ha un senso tutt'altro che esoterico: nessuno desidera essere ingannato; nessuno vuole avere l'anima occupata da una illusione di conoscenza, che è veramente una falsità. [Nessuno accetta volontariamente e consapevolmente di essere indottrinato.](#)

Platone sceglie di dichiarare la menzogna propagandistica come tale. La pubblicazione in forma scritta è per lui una [scelta consapevole e non banale](#), che comporta l'esposizione del suo testo al punto di vista esterno ed esoterico di un qualsiasi lettore. Ma una simile scelta, per ciò stesso, espone il suo progetto politico al fallimento, se dovesse essere intrapreso a partire dall'antropologia della via discendente. Non si può, però, dire lo stesso a proposito del progetto filosofico: chi segue la via ascendente può [fondare la città nella sua anima](#), come suggerito da Resp. [592b](#), in piena sincerità. L'unica politica filosofica che rimane, coerentemente, praticabile è quella che prende le mosse dall'autonomia dell'anima razionale.

11. Politica e filosofia

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 - consapevolmente - 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. ²⁸ 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: la sua critica all'economia, che avrebbe potuto essere tanto radicale quanto il suo rifiuto della discriminazione sessuale, rimane incompiuta, alla mercé del lettore, la critica alla famiglia è costruita sull'*oikos* antico, schiavista e patriarcale; la teoria della comunicazione politica è costruita sul mito. Così, nel suo pensiero, politica e filosofia si confrontano in una lotta mortale, che alla fine ha una soluzione coerente solo nella filosofia, e non nell'antropologia politica.

Chi legge la *Repubblica* 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.

[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.

[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.

[6] R.H.S. Crossman, *Plato To-day* cit., p. 201.

[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,

[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

[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 1 Was Never a Separate Dialogue](#)», *The Classical Quarterly*, Vol. 43, No. 1. (1993), pp. 131-142.

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

[14] Si veda M.C. Pievatolo, *Il Fedro di Platone* (*Bollettino telematico di filosofia politica*, 2004-2005).

[15] Questa operazione è stata fatta nel mio ipertesto *Il Menone di Platone*, *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.

[17] All'inizio del I libro (328a), quando l'imprenditore Polemarco invita Socrate a trattenersi 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 manciò 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 *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. Szlezàk, («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.

[19] Platone, come si vede, connette la *phronesis* alla filosofia in generale. In questo si differenzia da Aristotele che, nei suoi scritti etici, distingue fra teoria e prassi e lega la *phronesis* alla saggezza pratica (si veda per esempio C. Pickstock, «Justice and Prudence: Principles of Order in the Platonic City», pp. 276-277, in *The Heythrop Journal*, Vol. 42, No. 3. (2001), pp. 269-282).

[20] G. Vlastos, «Does Slavery Exist in Plato's Republic?», *Classical Philology*, Vol. 63, No. 4. (1968), pp. 291-295.

[21] La tesi che Platone avesse elaborato gli strumenti teorici per una critica alla schiavitù ma non li avesse applicati si ritrova anche nell'analisi delle *Leggi* compiuta da G.R. Morrow, «Plato and Greek Slavery», *Mind*, 48, 190. 1939, pp. 186-201.

[22] 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'imperfetta giustizia degli artigiani dal carattere tirannico del regime dell'economia.

[23] Per una argomentazione più particolareggiata di questa interpretazione, si veda il mio ipertesto *La Repubblica di Platone*, "Bollettino telematico di filosofia politica", 2006-2007, in particolare [qui](#).

[24] Si veda C. Quarta, *L'utopia platonica*, Milano, Angeli, 1985, pp. 150-189.

[25] Si veda A. Saxonhouse, «Family, Polity & Unity: Aristotle on Socrates' Community of Wives», *Polity*, Vol. 15, No. 2. (1982), pp. 202-219.

[26] Sul tema v. K.L. Gaca, *The Making of Fornication. Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, Berkeley, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2003, pp. 36 ss.

[27] L'[asimmetria dell'educazione prefilosofica](#) teorizzata nel II libro, ove degli adulti hanno di fronte dei bambini, può dirsi tanto [provvisoria](#) quanto inevitabile. Ma così non è per la propaganda politica nei confronti di cittadini adulti.

[28] 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.