

**LA FUNZIONE SISTEMATICA DELLA POLITICA
NELLA *REPUBBLICA* DI PLATONE**

(in «Annali 2007», Annali del Liceo Classico “Amedeo di Savoia” di Tivoli, Tivoli 2007, pp. 35-48)

di Adele Patriarchi

Esperienza della politica – come dato storico-biografico – e *teorizzazione politica* finiscono con il rappresentare rispettivamente la cornice e la tela su cui Platone (428-347 a.C.) dipinge la propria opera. La politica è, infatti, per il nostro autore, il luogo di incontro e l'elemento di connessione fra tutti gli ambiti del pensiero filosofico: la metafisica, la gnoseologia, l'etica, l'antropologia, la psicologia e la pedagogia. Nella *Repubblica* platonica, ognuno di questi «ambiti» di riflessione acquista il suo autentico significato solo nella reciproca interdipendenza con gli altri.

Per compiere questo percorso di comprensione del pensiero platonico occorre, in primo luogo, fare riferimento alla *VII Lettera* che – scritta dopo la morte di Dione e quindi successivamente al 353 a.C. – offre un quadro accurato del contesto storico e biografico e del movente ideale dello sviluppo della teorizzazione politica dell'autore, e alla *Repubblica* che, nelle sue connessioni con il *Politico* e le *Leggi*, è certamente l'opera da cui traspare meglio la tendenza sistematica del pensiero del filosofo.

Gli elementi di maggiore rilevanza che emergono dall'analisi della *VII Lettera* sono: 1) la necessità di stabilire un nesso fra l'etico e il politico, 2) il superamento della dialettica riforme-rivoluzione nell'«utopia».

Per ciò che riguarda il rapporto fra etico e politico, il riferimento storico-biografico di Platone è indubbiamente l'avventura umana e intellettuale di Socrate come membro della polis ateniese, l'uomo che il nostro filosofo considerava «il più giusto del suo tempo» (*VII Lettera*, 324e).¹ La vicenda di cui Platone è spettatore non riguarda unicamente il processo e la morte di Socrate ma tutta l'*esperienza della politica* che, volontariamente o involontariamente, quest'ultimo ha affrontato nella città di Atene. Vissuto durante la giovinezza sotto il regime di Pericle, Socrate si è trovato a scontrarsi con le autorità cittadine in tre distinte occasioni. La prima volta, sotto il regime democratico, si oppone alla volontà popolare di processare in modo sommario gli ammiragli protagonisti dell'episodio delle Arginuse (406-405 a.C.). La seconda volta, come ricorda Platone nella *VII Lettera*, Socrate entra in conflitto con il regime dei Trenta tiranni in seguito al suo rifiuto di arrestare Leone da Salamina, capo della fazione dei democratici (404 a.C.). Infine, nuovamente in un clima democratico, le accuse di Meleto, Licone e Anito lo costringono a subire un processo, il cui esito è una condanna a morte che Socrate preferisce accettare piuttosto che subire l'onta di convertire la pena in denaro o darsi alla fuga (399 a.C.). Il vissuto di Socrate induce Platone a compiere una riflessione centrale per l'economia del suo pensiero: «Vedendo questo, e osservando gli uomini che allora si dedicavano alla vita politica, e le leggi e i costumi, quanto più li esaminavo ed avanzavo nell'età, tanto più mi sembrava che fosse difficile partecipare all'amministrazione dello Stato, restando onesto» (*VII Lettera*, 325c-d).

Un uomo onesto non può vivere in uno stato ingiusto, qualunque sia la forma di governo che lo amministra. In un'organizzazione politica corrotta, il soggetto morale, pur possedendo una propria capacità normativa, non può mettere in pratica i propri principi; di conseguenza, lo stesso soggetto morale diviene incapace di ascendere all'intersoggettività, di sentirsi partecipe dei valori della comunità, di superare la morale nell'etica. Poiché la moralità non può divenire eticità e l'etico non può diventare politico, il soggetto morale è destinato non solo all'isolamento ma, talora, anche alla morte.

Dopo gli avvenimenti verificatisi sotto il regime dei Trenta tiranni prima e della democrazia poi, l'idea di dedicarsi all'attività politica, di intraprendere una carriera politica è ormai definitivamente abbandonata dal giovane Platone. Tuttavia, nel filosofo è ancora presente la

¹ Per le traduzioni cfr. PLATONE, *VII Lettera*, in *Opere Complete*, vol. 8, Laterza, Roma-Bari, 1994.

speranza che sia possibile un miglioramento dei costumi, delle leggi e dei governi (*VII Lettera*, 325a), condizione imprescindibile se si vuole impedire che si uccida nuovamente un uomo giusto come Socrate. Un'aspirazione che si infrange davanti alla constatazione che «la legislazione e la moralità si corrompevano con un processo che aveva dell'incredibile» (*VII Lettera*, 325d; cfr. anche 326a). In quale direzione si possa percorrere la strada delle riforme, si può comprendere solo ricordando come in Platone agisca con forza il principio dell'equiparazione di virtù e sapienza²: il bene è verità e il male nasce dall'ignoranza. Gli stati sono ingiusti, quindi, perché chi li governa non conosce la verità, perché i governanti sono ignoranti: «solo la retta filosofia rende possibile di vedere la giustizia negli affari pubblici [...]. Vidi dunque che mai sarebbero cessate le sciagure delle generazioni umane, se prima al potere politico non fossero pervenuti uomini veramente e schiettamente filosofi, o i capi politici non fossero divenuti, per qualche sorte divina, veri filosofi» (*VII Lettera*, 326a-b). È con questo spirito che Platone si appresta a compiere il primo dei suoi tre viaggi a Siracusa (388-387 a.C.).

L'esperienza siracusana conduce, tuttavia, Platone a comprendere come la strada dell'educazione filosofica dei governanti sia irta di difficoltà. Invitato a Siracusa da Dionisio il Vecchio, il tiranno della città giunse presto ad avere dei dubbi sulle riforme politiche proposte da Platone che, in questa circostanza, aveva anche stretto amicizia con Dione, ai cui «amici» è dedicata la *VII Lettera*; proprio a causa di tali sospetti, pare che il filosofo sia stato fatto vendere come schiavo a Egina dallo stesso Dionisio. Il riscatto di Platone sembra venne pagato da Anniceride di Cirene e la tradizione indica nel ritorno ad Atene del filosofo da questo viaggio, l'occasione in cui venne fondata l'Accademia.

Quando Dionigi il Giovane salì sul trono di Siracusa (367 a.C.), Platone venne spinto da Dione a tornare nella città, per educare alla filosofia il giovane sovrano e realizzare le riforme politiche a cui entrambi aspiravano. Il filosofo, che non voleva apparire a Dione «un facitor di prole, incapace di intraprendere [...] opera alcuna» (*VII Lettera*, 327b), sperava che questa potesse essere l'occasione per «tentare di tradurre in atto le mie dottrine sulle leggi e sullo Stato» (*VII Lettera*, 328c) e vedere realizzata la speranza «di veder congiunti nelle stesse persone filosofi e reggitori di grandi città» (*VII Lettera*, 328a-b). Per queste ragioni decise di accettare l'invito. La situazione che trovò a Siracusa non era quella descritta dall'amico: la posizione di Dione a corte era fragile, tanto che fu accusato di tradimento dallo stesso Dionisio e esiliato (*VII Lettera*, 329c). Platone fu obbligato a rimanere per qualche tempo presso il tiranno a Siracusa: «le preghiere dei tiranni, si sa, sono la maschera d'una costrizione: egli prese le sue misure perché non potessi partire» (*VII Lettera*, 329d-e). Tuttavia, ogni tentativo di iniziare Dionisio alla filosofia fu vano e il filosofo decise di tornare ad Atene. Lo stesso tiranno, alcuni anni dopo, insistette affinché Platone tornasse presso la sua corte. Poiché Dione sperava di ottenere da Dionisio, per intercessione del filosofo, la revoca dell'esilio (*VII Lettera*, 338b) e Archita di Taranto aveva paura che un rifiuto interrompesse il legame politico con la città da lui governata e Siracusa (*VII Lettera*, 339d), Platone si decise a compiere questo terzo viaggio (361 a.C.) il cui esito fu disastroso. Dionisio finì per trattenerlo praticamente prigioniero, prima con il ricatto morale di confiscare i beni di Dione (*VII Lettera*, 346b-d) e poi facendolo vivere fuori dall'acropoli tra i mercenari senza consentirgli di partire. Platone venne lasciato libero solo grazie all'intercessione dello stesso Archita (*VII Lettera*, 349a-b). Uno stato ingiusto è, quindi, *non riformabile* perché i suoi governanti non sono per natura capaci di accedere alla verità: se lo fossero non guiderebbero lo stato nel modo in cui lo fanno.³

Gli eventi successivi al ritorno del filosofo nel Peloponneso, videro Dione scacciare Dionisio (357 a.C.). Tuttavia, lo stesso Dione, caduto in disgrazia verso il popolo, fu ucciso nella congiura promossa dall'ateniese Callippo (354 a.C.). Questo episodio fu l'ultimo di una serie di esperienze che condussero Platone a dedurre l'impossibilità di emendare l'ingiustizia presente negli stati

² ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1144b, 1145b, 1147b.

³ Questo principio si traduce nell'*intrascendibilità dei ruoli sociali*.

attraverso un percorso *rivoluzionario*, allorquando per *rivoluzionario* si intenda un cambiamento violento operato attraverso l'uso della forza:

È questa, dunque, la mentalità che ogni uomo di senno dovrebbe avere riguardo alla sua città. Faccia sentire la sua voce se lo Stato non gli pare ben amministrato, se pensa che le sue parole non cadranno nel vuoto, e se in tal modo non rischia la vita. Ma non ricorra alla violenza per costringere la patria a mutar regime, tanto più se questo suo miglioramento dovesse avvenire al prezzo di esili e stragi di cittadini. Stia calmo piuttosto, ed auguri prosperità a se stesso e alla collettività. (*VII Lettera*, 331c-d)

L'uomo giusto non può fare del male ai propri concittadini, altrimenti non sarebbe più tale.⁴ Inoltre, la violenza è come una tempesta: se ne può intuire l'arrivo ma non prevederne l'intensità. Il rischio, come nel caso di Dione, è quindi di esserne travolti:

Un uomo santo in mezzo agli empi, un uomo saggio e dotato di ragione, non sarà mai possibile ingannarlo del tutto sull'anima di persone del genere, ma non ci si può meravigliare se gli capita quel che capita anche ad un buon pilota di nave, che non viene colto di sorpresa dall'avvicinarsi della tempesta, ma non può sapere quanto violenta essa sarà e quanto imprevedibile sarà la sua forza; e così inevitabilmente sprofonda. (*VII Lettera*, 351d)

Infine, chi decide di attuare un cambiamento con la violenza, dovrebbe ricordare che al termine della lotta deve governare per tutto il popolo, compresi gli sconfitti, e non solo per se stesso e/o per la propria fazione (*VII Lettera*, 336e-337d).

La dialettica riforme-rivoluzione viene superata da Platone in quella che normalmente viene definita «utopia». E certamente la Repubblica platonica è un'«utopia» nella misura in cui non esiste in un luogo spazio-temporale definito e perché rappresenta il *dover essere* dello stato, cioè come lo stato dovrebbe organizzarsi per essere definito giusto. Non è certamente un'«utopia» per lo stesso Platone, il quale ritiene che il proprio stato si fondi sulle doti naturali degli individui e, quindi, sull'*essere* dell'uomo e non sulla pretesa che quest'ultimo sia diverso da ciò che è. Tale costituzione si sviluppa, quindi, seguendo la natura umana e non opponendosi a essa. In forza di tale ragione, Platone può allora affermare in merito alla realizzazione del suo stato «non è impossibile che ciò accada, e neppure diciamo fantasie; ma certo riconosciamo anche noi che è difficile» (*Repubblica*, 499d); e ancora: «riguardo al governo dello stato non abbiamo espresso semplici desideri, bensì proposte difficili ma realizzabili» (*Rep.*, 540d).

La composizione della *Repubblica* attraversa epoche diverse della produzione platonica. Il primo libro appartiene alla fase cosiddetta di «trapasso», mentre i libri che vanno dal II al X sono, invece, collocabili nella fase della maturità, cioè posteriormente al ritorno di Platone dal suo primo viaggio a Siracusa (387 a.C.). Secondo il percorso suggerito dalla *Repubblica*, la giustizia può essere realizzata per il singolo solo se questo è inserito all'interno di una comunità giusta; la comunità è giusta solo se le classi che la compongono si comportano con giustizia; le classi sono giuste solo se il singolo assume, attraverso l'educazione, il ruolo sociale che è più congeniale alla propria natura. L'educazione condurrà al governo uomini che sono in grado di accedere alla verità e, quindi, sono capaci di dare all'intera comunità una costituzione basata sulla giustizia. Nella *Repubblica*, dunque, si costituisce una connessione inscindibile fra antropologia, psicologia, pedagogia, gnoseologia e metafisica che trovano il loro invero nella politica.

Già nel I libro, la discussione avviata da Socrate con Cefalo e Polemarco sulla giustizia giunge a dare della giustizia stessa una definizione legata non alla soggettività, al comportamento individuale, ma all'intersoggettività, cioè alla relazione che ogni uomo instaura con gli altri uomini. È proprio in questa situazione tematica che entra in scena Trasimaco, simbolo della filosofia sofistica, il quale, con arroganza quasi caricaturale, chiede a Socrate di confutare la propria definizione di giustizia che, non a caso, chiama in causa proprio le istituzioni statali:

⁴ Cfr. discussione tra Socrate e Polemarco, nel I libro della *Repubblica*, sulla definizione di giustizia data da Simonide, per cui giustizia è fare del bene agli amici e male ai nemici.

La giustizia non è altro che l'interesse del più forte [...] alcuni stati hanno un regime tirannico, altri democratico e altri ancora aristocratico [...] in ogni Stato domina chi è al governo [...] ma ogni governo fa le leggi nel proprio interesse: la democrazia istituisce leggi democratiche, la tirannia leggi tiranniche, e gli altri allo stesso modo. Una volta stabilite queste leggi, i governanti proclamano giusto per i sudditi ciò che conviene a loro, e puniscono i trasgressori come violatori della legge e della giustizia. Intendo dunque dire, carissimo, che in tutti gli Stati la giustizia è sempre l'interesse del potere costituito; ed esso ha tale forza che, a ben vedere, è giustizia sempre e dovunque la stessa cosa, ossia l'interesse del più forte. (*Rep.*, 338c-339a)

La posizione di Trasimaco può essere definita, con una definizione cronologicamente posteriore, come favorevole al *positivismo giuridico*, in cui la validità delle leggi non viene legata al loro contenuto di giustizia ma all'esistenza di un potere sovrano, indipendentemente dal modo con cui quest'ultimo sia stato acquisito.⁵ L'affermazione di Trasimaco è quindi radicale, perché scinde l'etico dal politico. E ciò costringe Socrate ad avviare una ricerca sulla natura della giustizia che è altrettanto radicale: bisogna scoprire quale sia la l'essenza della giustizia e quale valore essa abbia per l'uomo. Poiché la giustizia risiede sia nel singolo che nello stato, e poiché quest'ultimo è più vasto dell'individuo, sarà più semplice individuare la giustizia in ciò che è più grande, rispetto a ciò che è più piccolo, per poi indagare le connessioni reciproche fra i due termini (*Rep.*, 368c-369a).

Secondo Platone, per affrontare tale ricerca, bisogna assistere teoricamente alla nascita di uno stato: in questo modo si avrà la possibilità di vedere emergere sia la giustizia che l'ingiustizia (*Rep.*, 369a). Innanzitutto, uno stato nasce perché l'uomo non è autosufficiente ma ha numerosi bisogni che può soddisfare solo grazie alla collaborazione con altri uomini:

Uno Stato si organizza perché nessuno di noi è autosufficiente, anzi ognuno ha molti bisogni [...]. Per questo dunque un uomo si mette insieme ad un altro per un bisogno, e a un altro ancora per un ulteriore bisogno, perché entrambi ne hanno molti. Così, riunendosi parecchie persone in un'unica sede per ottenere compagnia e soccorso, si forma quella comunità a cui diamo il nome di Stato. (*Rep.*, 369b-369c).⁶

In questa organizzazione, ogni uomo deve mettere a disposizione della comunità il proprio lavoro, come spiega Socrate ad Adimanto:

«Le tue parole mi fanno riflettere che innanzitutto ciascuno di noi non nasce identico agli altri, ma con una precisa disposizione per una particolare attività. [...] Allora è meglio quando un solo individuo pratica molti mestieri o quando ne pratica uno solo?»

«Quando ne pratica uno solo», rispose.

«Ma è anche chiaro, credo, che se uno lascia passare il momento opportuno per fare una cosa, questa va in malora [...] Perché l'oggetto del lavoro, credo, non è disposto ad aspettare il comodo del lavoratore, ma è necessario che il lavoratore segua il proprio lavoro non come un'occupazione accessoria. [...] In base a questo, ogni cosa riesce meglio, più spesso e più facilmente quando si pratica una sola attività secondo le proprie inclinazioni e a tempo debito, liberi da altre occupazioni. (*Rep.*, 370a-b)

Ripete alcune righe dopo Platone: «a ognuno abbiamo assegnato un mestiere a lui proprio, e corrispondente alle sue inclinazioni, che dovrà esercitare con impegno per tutta la vita ad esclusione

⁵ Cfr. L. GALLINARI, *Platone politica ed educazione*, I.S.C., Roma s.d., pp. 45 sgg. Questa tesi è diversa da quella che Platone fa presentare a Callicle nel *Gorgia*. Callicle ritiene «che il diritto si giudica con questo criterio: che il più forte comandi sul più debole e abbia più di lui» (*Gorgia*, 483d), e prosegue «io penso che, se solo nascesse un uomo dotato di una natura che ne fosse all'altezza, costui, scrollatosi di dosso, fatte a pezzi e sfuggito a tutte queste cose, calpestati i nostri scritti, incantesimi, sortilegi e leggi, che sono tutte contro natura, così ribellatosi, il nostro schiavo si rivelerebbe nostro padrone, ed allora splenderebbe il diritto di natura» (*Gorgia*, 484a). Per *diritto di natura*, Callicle intende che le leggi che esistono in natura vadano considerate valide anche all'interno delle comunità umane: come in natura il più forte vince sul più debole, così fra gli uomini il più forte deve ottenere il controllo politico della comunità. Diversamente da Callicle, Trasimaco si mostra invece indifferente rispetto alle forme di governo.

⁶ Per inciso, questa affermazione della *Repubblica* differisce da quella espressa nelle *Leggi* (III 676 a-680 e), in cui Platone insiste di più sull'istinto sociale dell'uomo. Ancora diversa è la posizione del *Protagora* (320c), in cui gli uomini si riuniscono in comunità per difendersi dall'aggressione delle belve.

di ogni altro, senza trascurare i momenti propizi per lavorare bene» (*Rep.*, 374b-c). Ogni essere umano, dunque, è dotato di una propria inclinazione naturale in base alla quale gli viene assegnato un mestiere che non può essere cambiato per tutto il resto della propria vita. A seconda del mestiere svolto si viene collocati in una determinata classe che, così come il lavoro che si pratica, non può essere mai abbandonata.

Le classi in cui si ripartisce la popolazione dello stato platonico sono tre: 1) *la classe dei produttori*, composta da coloro che si occupano della produzione dei beni e del commercio, dai salariati (*Rep.*, 370e-371e) e, infine, da chi svolge professioni liberali e si occupa della cultura (*Rep.*, 373a-373d); 2) *la classe dei guardiani / guerrieri*, formata da coloro che difendono la città dagli attacchi portati dall'esterno (guerra) e dall'interno (illegalità e corruzione dei costumi) (*Rep.*, 374d-e); 3) *la classe dei guardiani / filosofi re*, che include coloro che sono addetti al governo dello stato (*Rep.*, 412c, e). Vi sarà giustizia nello stato quando ogni classe attenderà solo al compito per cui è naturalmente predisposta (*Rep.*, 433b-433c). Infatti, tutti i ruoli in uno stato sono necessari alla vita della comunità: ognuno deve però dedicarsi solo a quello per cui è naturalmente adatto. Solo così ogni uomo non entrerà in conflitto con se stesso e lo stato non sarà minato da odio e incomprensione (*Rep.*, 423d). Secondo Platone, non solo «la confusione fra le classi e il loro scambio reciproco arrecano gravissimo danno alla città» ma tali gesti si devono «considerare a pieno diritto un crimine» (*Rep.*, 434b-c).⁷

Poiché le doti naturali, il mestiere e la classe di appartenenza non possono essere mai modificate, possiamo parlare di *intrascendibilità dei ruoli sociali* (*Rep.*, 370a, 433a-b). La «sacralizzazione» di tale intrascendibilità avviene attraverso il *mito dei metalli*, nel quale a ogni classe viene associato un metallo specifico: agli artigiani e ai contadini è attribuito il *ferro* e il *bronzo*, ai guardiani-guerrieri l'*argento* e ai governanti l'*oro*. Scopo della narrazione è convincere i governanti a rispettare la divisione in classi:

In breve: il nostro modo di educarli e di istruirli, tutte le loro esperienze erano come sogni, perché in realtà essi furono formati ed educati, con le loro armi e il loro equipaggiamento, nel seno della terra. E quando furono interamente plasmati, la terra loro madre li mise al mondo. Per questo ora debbono provvedere alla terra in cui vivono, e difenderla come madre e nutrice, in caso di attacco, e considerare gli altri cittadini come fratelli nati anch'essi dalla terra [...]. Voi cittadini siete tutti fratelli, diremo loro narrando il mito, ma la divinità che vi ha creato ha mescolato, al momento della nascita, un po' d'oro per chi fra voi è in grado di governare: questi perciò sono più ragguardevoli. Ai guardiani ha mescolato un po' d'argento; ferro e bronzo sono toccati ai contadini e agli altri artigiani. Essendo tutti consanguinei, potete generare figli quasi completamente simili a voi stessi, ma in certi casi dall'oro proviene un discendente d'argento e dall'argento, al contrario, una prole aurea, e così via da un metallo all'altro. Dunque ai governanti la divinità impone, in primissimo luogo, di sorvegliare e studiare con particolare attenzione i fanciulli, per scoprire quale metallo sia stato mescolato ai loro animi. E se la loro prole ha un po' di ferro o di bronzo, senza provare nessuna pietà debbono attribuirle il grado conforme alla sua natura e respingerla fra gli artigiani o fra i contadini. Se al contrario da questi nascerà un individuo d'oro o d'argento, lo ricompenseranno promuovendolo fra i guardiani o fra i guerrieri perché secondo un oracolo la città dovrà perire quando i suoi guardiani saranno di ferro o di bronzo [...] anche questo mito [...] potrebbe contribuire ad aumentare la loro sollecitudine per lo Stato e il rispetto reciproco (*Rep.*, 414d-415d).

Questo mito s'intreccia direttamente con la psicologia platonica. Platone afferma che l'anima non è unitaria ma, così come nello stato vi sono tre classi che adempiono ciascuna a compiti precisi, in essa esistono tre diverse facoltà che svolgono attività distinte (*Rep.*, 435a-436c; cfr. anche 440e-

⁷ Platone definisce alcune condizioni necessarie per la realizzazione della giustizia nello stato: le classi superiori dei governanti e dei guerrieri non devono possedere nulla né avere un qualsiasi compenso, che superi lo stretto necessario; debbono vivere in comunione dei beni e all'interno della città come in un accampamento (*Rep.*, 416d-417b); è compito dei guardiani vigilare affinché non vi sia eccesso nella ricchezza come nella povertà perché entrambe queste condizioni estreme rendono impossibile all'uomo attendere al proprio compito (*Rep.*, 422a); bisogna abolire la vita familiare (*Rep.*, 423e-424b) ma non l'istituto del matrimonio (*Rep.*, 459c-460a); «i guardiani della città debbono impegnarsi a impedire che l'educazione si corrompa a loro insaputa, e a sorvegliare in ogni caso che non si faccia nessuna innovazione contro l'ordine stabilito nella ginnastica e nella musica» (*Rep.*, 424b).

441a): l'aspetto razionale, l'aspetto emozionale e l'aspetto irrazionale e concupiscibile. Secondo Platone «grazie all'una infatti svolgiamo le attività intellettuali, grazie alla seconda proviamo delle emozioni e grazie alla terza sentiamo il desiderio del cibo, della procreazione e dei piaceri ad essa affini» (*Rep.*, 436a-b; cfr. anche 439d, 440a). Come lo stato è giusto «perché ognuna delle tre classi che lo compongono fa il proprio dovere», allo stesso modo il singolo «sarà giusto e farà il proprio dovere quando ognuna delle sue facoltà svolgerà la propria funzione» (*Rep.*, 441d-e).

La facoltà della razionalità ha sede nel cervello, e gli è propria la virtù della *saggezza*, che corrisponde al possesso di quella «scienza che non decide riguardo ad una questione particolare, bensì riguardo allo stato nel suo complesso, alle sue relazioni interne ed esterne» (*Rep.*, 428d). L'elemento emozionale ha sede nel cuore, e gli è propria la virtù del *coraggio*, che «è la capacità di conservare in ogni circostanza la propria opinione su ciò che è pericoloso in conformità con i precetti educativi del legislatore» (*Rep.*, 429b-c; cfr. anche 430b). L'aspetto irrazionale e concupiscibile ha sede nelle viscere e nel ventre, e gli è propria la virtù della *temperanza*, che «è una specie di ordine e di dominio dei desideri e delle passioni» (*Rep.*, 430e).

La virtù della temperanza ha un ruolo decisivo sia per l'individuo che per lo stato: è lei ad accordare tutte e tre le facoltà dell'anima nel lasciare il comando all'aspetto razionale, e sarà lei che consentirà l'«accordo naturale dell'inferiore e del superiore su chi debba comandare in città» (*Rep.*, 432a-b). Ciò avviene perché le tre virtù non sono equamente distribuite fra le classi della repubblica platonica. Nella classe dei produttori, prevalendo l'aspetto concupiscibile dell'anima, è presente la temperanza, unica virtù ad appartenere a tutti i membri dello stato. Nella classe dei guerrieri, in cui predomina l'elemento emozionale, risiede il coraggio. Nella classe dei governanti, in cui eccelle la facoltà razionale, è riposta la saggezza. La temperanza, dunque, consentendo l'«accordo naturale dell'inferiore e del superiore su chi debba comandare in città», consente alla classe inferiore, quella dei produttori, di lasciare alla classe superiori il compito di dirigere lo stato.

<i>Classe</i>	<i>Metallo</i>	<i>Facoltà dell'anima</i>	<i>Parti del corpo</i>	<i>Virtù</i>
PRODUTTORI	ferro, bronzo <i>sideros, chalkos</i> (415a)	concupiscibile <i>epithymetikón</i> (439d)	viscere	temperanza <i>sofrosýne</i> (430d-432a)
GUERRIERI	argento <i>arghyros</i> (415a)	emozionale <i>thymoeidés</i> (441a)	cuore	coraggio <i>andrèia</i> (429c)
FILOSOFI RE	oro <i>chrysos</i> (415a)	razionale <i>loghistikón</i> (439d)	cervello	saggezza <i>sophía</i> (376c, 428b-d)
<i>Stato</i>				giustizia <i>dikaíosýne</i> (433b-c)

La pedagogia assume, a questo punto, un ruolo fondamentale nel pensiero di Platone: serve a comprendere quali siano le doti naturali di ciascun individuo, per poterlo indirizzare verso il mestiere per il quale è naturalmente dotato e, quindi, per poterlo collocare nella classe a lui adeguata. L'educazione (*paideía*) si divide in tre fasi. La prima comincia sin dalla gestazione e giunge fino ai sei anni, periodo in cui le nozioni vengono apprese attraverso il gioco. La seconda si svolge dai sei sino ai 16 anni (educazione musaica e fisica, lettere, lira). La terza fase è, a propria volta, ripartita in tre periodi distinti. Dai sedici ai trent'anni si svolge il servizio militare e si viene introdotti allo studio della aritmetica, della geometria solida, dell'astronomia e dell'armonia (*Rep.*, 524a-531c). Coloro che avranno manifestato una natura dialettica, si cimenteranno in questa disciplina dai trenta ai trentacinque anni (*Rep.*, 531c-539e). Dai trentacinque sino a cinquant'anni, si torna a svolgere attività pratiche, assumendo incarichi militari e politici. Superata quest'ultima fase di tirocinio politico, è concluso il percorso educativo dei «migliori», dei filosofi-re. Lo studio della dialettica e il tirocinio politico costituiscono quella che Platone definisce la «lunga strada» (*Rep.*, 435d; cfr. anche 503e sgg.). Naturalmente, soltanto a coloro che per natura sono destinati a fare parte della classe dei reggitori dello stato è consentito accedere ai livelli più alti dell'istruzione.

Poiché l'ingiustizia nello stato è il risultato della scissione fra la politica e la conoscenza della verità, la giustizia può emergere solo attraverso la loro riconciliazione. Tuttavia, mentre nel *Politico* (305c) il filosofo-re agisce tramite l'uomo di stato, nella *Repubblica* quest'ultimo agisce

direttamente: «i più attenti guardiani debbono essere filosofi» (*Rep.*, 503b). Il re-filosofo è colui che conosce la verità e, quindi, il mondo delle idee e soprattutto l'idea suprema del bene: «la cognizione più importante è l'idea del bene, e che in base ad essa anche le altre cognizioni divengono utili e buone [...] senza il bene è inutile il possesso di qualsiasi cosa» (*Rep.*, 504d-505a). Viene posta così la principale delle condizioni per la creazione di uno stato secondo giustizia: il governo deve essere affidato ai filosofi perché solo loro possono giungere alla conoscenza della verità ed elaborare leggi giuste. A questo punto diventa necessario per Platone spiegare cosa sia la verità e, per fare ciò, viene utilizzata la cosiddetta *analogia della linea*:

Considera per esempio una linea divisa in due segmenti disuguali, poi continua a dividerla allo stesso modo distinguendo il segmento del genere visibile da quello del genere intelligibile. In base alla relativa chiarezza e oscurità degli oggetti farai un primo taglio, corrispondente alle immagini: considero tali in primo luogo le ombre, poi i riflessi nell'acqua e nei corpi opachi lisci e brillanti, e tutti i fenomeni simili a questi [...]. Considera poi l'altro segmento, di cui il primo è l'immagine: esso corrisponde agli esseri viventi, alle piante, a tutto ciò che esiste [...]. Sei disposto ad ammettere che il mondo visibile si può dividere in vero e falso, e che l'immagine sta al modello come l'opinione alla verità? [...] Vedi ora come occorra dividere il segmento che corrisponde al genere intelligibile [...]. Nella prima sezione di tale segmento, l'anima, usando come immagini le cose che nell'altro segmento erano i modelli, è costretta a procedere per ipotesi, lungo una via che la conduce non verso il principio ma verso la fine. Poi, nella seconda sezione, essa procede verso il principio assoluto senza ricorrere alle ipotesi e alle immagini, conducendo la sua ricerca solo grazie alle idee [...]. E ora ai quattro segmenti fa' corrispondere le quattro condizioni spirituali: al segmento superiore l'intelligenza, al secondo il pensiero discorsivo, al terzo attribuisce l'assenso e all'ultimo la congettura. Poi mettili in ordine secondo il principio che tanto maggiore è la loro evidenza quanto maggiore la loro partecipazione alla verità. (*Rep.*, 509d-511e)

Esistono quattro gradi del conoscere: i primi due attengono al mondo visibile cioè all'opinione (*dòxa*), che può essere una semplice congettura o impressione, oppure una percezione tanto chiara da costringere all'assenso; gli altri due al mondo intelligibile cioè alla scienza (*epistéme*), che è in primo luogo sapere discorsivo e deduttivo e, poi, la capacità di cogliere l'unità del concetto attraverso l'intuizione. La conoscenza sensoriale può essere *congetturale* (*eikasía*), quando ha per oggetto le immagini sensibili, e *assertiva* (*pístis*) quando riguarda il giudizio non verificato su un oggetto del mondo sensibile; i due gradi riferiti al mondo intelligibile sono la conoscenza *discorsiva* (*diànoia*), cioè la conoscenza degli oggetti non più in sé stessi ma nei loro rapporti deduttivi, e la conoscenza *intellettiva* (*nóesis*), che procede dialetticamente ed ha per oggetto le idee.

Vi una precisa corrispondenza fra l'analogia della linea e la struttura del mito della caverna, in cui, tuttavia, Platone non solo rappresenta allegoricamente i gradi ontologici della realtà – cioè i generi dell'essere sensibile e soprasensibile – e i gradi della conoscenza, ma inserisce un nuovo elemento fondamentale: il «ritorno nella caverna» come rappresentazione della funzione etico-politica della conoscenza. La caverna rappresenta il mondo visibile (*dòxa*), mentre il mondo esterno alla caverna raffigura il mondo intelligibile (*epistéme*). Le ombre che gli schiavi vedono proiettate sul fondo della caverna corrispondono all'*eikasía*. Le statue e le immagini in pietra e in legno, che gli uomini portano lungo il muricciolo che si trova tra i prigionieri e il fuoco, simboleggiano la *pístis*. Gli «oggetti», le «cose vere» che il prigioniero liberato si abitua a vedere fuori dalla caverna, rappresentano la conoscenza acquisibile attraverso la *diànoia*. Infine, il sole rappresenta l'idea del bene, la cui contemplazione è possibile attraverso la *nóesis*.

Tuttavia, se il percorso compiuto dallo schiavo liberato dalle catene che lo legavano sul fondo della caverna può dirsi terminato dal punto di vista gnoseologico con il raggiungimento dell'idea del bene, non lo è, secondo Platone, dal punto di vista etico-politico. Quest'uomo deve ora compiere lo stesso cammino in direzione opposta: deve tornare nella caverna e raggiungere i suoi ex-compagni, nonostante «che chi passa dagli spettacoli divini alle umane miserie si comporti goffamente e appaia ridicolo, appunto perché ancora ottenebrato e costretto, prima di essersi ben abituato a questa oscurità»; egli è addirittura costretto «a difendersi nei tribunali e altrove dalle ombre della giustizia e dalle immagini che proiettano quelle ombre, o a rifiutare l'interpretazione di tali immagini da parte di chi non ha mai contemplato l'essenza della giustizia» (*Rep.*, 517d-e).

Dunque, noi fondatori dello Stato abbiamo il compito di costringere le nature migliori ad apprendere ciò che prima abbiamo definito la cosa più importante, ossia a contemplare il bene e a compiere quella ascesa; e quando siano saliti e abbiano visto abbastanza, non si deve permettere loro ciò che ora si permette [...]. Di rimanere lassù rifiutandosi di scendere di nuovo fra quei prigionieri e di partecipare alle loro fatiche e ai loro premi, frivoli o seri che siano. [...] la legge non mira all'assoluto benessere di una sola classe di cittadini, anzi fa in modo che nello Stato questo si ottenga con la concordia fra tutte le classi sia mediante la persuasione sia mediante la costrizione, obbligando tutte a comunicare fra loro il contributo che ciascuna classe è in grado di fornire alla collettività; e se la legge rende tali i cittadini, il suo scopo non è quello di lasciarli liberi di fare ciò che vogliono, bensì di costringere ognuno a collaborare alla concordia dello Stato. (*Rep.*, 519c-520a)

L'intento politico del testo è evidente. La conoscenza non rappresenta un fine in sé: il filosofo, dopo avere raggiunto la contemplazione dell'idea del bene, deve utilizzare la verità acquisita per la fondazione di una comunità giusta. Questo è il senso del *ritorno alla caverna*, che consiste nel mettere a disposizione della comunità la propria conoscenza per il bene comune. Anche il filosofo, dunque, deve obbedire al proprio ruolo come ogni membro dello stato: per quanto doloroso e pericoloso, deve riabituarsi all'oscurità della caverna e imparare a riconoscere nelle ombre e negli oggetti la loro vera essenza, per potere insegnare la verità attraverso le leggi e l'educazione:

Dunque dovete scendere, ognuno al suo turno, nella dimora degli altri e abituarvi a vedere fra le tenebre. Poi, quando vi sarete abituati, vedrete mille volte meglio di quelli laggiù, e comprenderete quale sia e che cosa rappresenti ognuna delle ombre, perché avrete già visto la verità a proposito del bello, del giusto e del bene. Così, da uomini ben desti, noi e voi governeremo lo Stato; invece ora gli Stati sono governati quasi tutti da persone addormentate che combattono per le ombre e lottano fra loro per il potere come se fosse un bene prezioso. Ma la verità è questa: sarà governato nel modo migliore e più ragionevole quello Stato in cui chi deve governare non ne abbia affatto il desiderio, mentre il contrario accadrà se i governanti saranno smaniosi di potere» (*Rep.*, 520c-d).

Soltanto con il ritorno nella caverna, che corrisponde alla fase del tirocinio politico, il filosofo avrà portato a termine la sua educazione e potrà essere all'altezza di governare lo stato. Lo stato migliore possibile, quello che opera con giustizia, è dunque lo stato aristocratico in cui a governare sono i «migliori», cioè i filosofi.

Infine, non si può concludere questa breve panoramica sulla filosofia politica platonica senza affrontare, seppure rapidamente, il tema dello sfondo organicista su cui tale filosofia viene tratteggiata. Lo stato giusto della *Repubblica* è considerato da Platone come un *organismo umano*, di cui ogni individuo è pensato come un *membro*:

Quindi la città meglio amministrata è quella in cui moltissime persone dicono «è mio», «non è mio» riguardo alla stessa cosa e nello stesso senso? [...] E non è anche quella che più si avvicina a un essere umano? Ad esempio, quando ci viene schiacciato un dito, tutta la comunione di corpo e anima, compresa in un unico ordinamento in virtù del principio che domina in essa, se ne accorge e nella sua totalità partecipa al dolore della parte ferita, e per questo diciamo che l'uomo sente male a un dito. Lo stesso discorso non vale per qualsiasi altro membro del corpo umano, quando si prova dolore per la sua sofferenza o piacere per la sua guarigione? [...]. Quanto alla tua domanda, la città meglio governata è quella più vicina a un organismo umano». (*Rep.*, 462c-d)⁸

A dare unità e «compattezza» a questa organizzazione è proprio il fatto che ogni cittadino attenda «al compito a lui appropriato e soltanto a quello» (*Rep.*, 423d). Infatti, come ogni parte del corpo nasce con una funzione specifica che non può mai essere modificata, così ogni uomo nasce con un'attitudine naturale che lo induce a svolgere una professione che non può essere trascesa, mutata in un'altra. Per Platone, abbandonarsi alla *poliattività*, ossia pretendere di svolgere un mestiere diverso da quello per cui la natura ci ha dotato, significa «frammentare» l'organismo e, quindi, mettere a rischio la sua esistenza. Si può ben dire, quindi, che la *poliattività* costituisca sia un gesto di ingiustizia, un vero e proprio *crimine* che l'uomo commette sia nei confronti di se stesso

⁸ Cfr. anche *Rep.*, 464b.

che dello stato nel suo complesso (*Rep.*, 434b-c). In questo senso è possibile parlare di *naturalità* e *intrascendibilità dei ruoli sociali* (*Rep.*, 370a, 433a-b). Contemporaneamente, la visione organicista della comunità comporta lo sviluppo di una *gerarchia funzionale* (*ierarchía* composto di *ierós*, sacro, e *archía* da *àrchein*, presiedere): così come in un organismo vivente vi sono alcune parti del corpo più importanti di altre – non a caso parliamo di *organi vitali* perché se venissero a mancare il corpo stesso cesserebbe di vivere – così, in una comunità organicista, vi sono alcuni ruoli sociali più importanti di altri. Infatti, nel mito dei metalli ad ogni funzione sociale viene associato un elemento specifico (ferro e bronzo, argento, oro) e già solo dal differente valore ad esso attribuito, si deduce la maggiore importanza di una classe rispetto alle altre (*Rep.*, 414d-415d). Inoltre, poiché gli organi vitali sono inferiori nel numero rispetto alle altre membra, nella comunità organicista si ha anche una struttura piramidale, in cui la base – composta da individui che per natura appartengono alla classe *inferiore* – è numericamente più ampia del vertice. Infine, come in nessun caso un organo (la parte) può pretendere di far valere il proprio interesse particolare contro quello dell'intero organismo (la totalità), così nessun uomo può pretendere di imporre il proprio bene individuale come prioritario rispetto al *bene comune* della collettività.

È certamente su questa nozione di bene comune che è necessario oggi, più che mai, tornare a riflettere. Soprattutto perché il nuovo capitalismo – che lo si voglia chiamare flessibile o globale è lo stesso – mentre ideologicamente dichiara concluso il processo di secolarizzazione di ogni valore morale, nei fatti sacralizza la nozione di individuo e di impresa, respingendo nell'alveo delle narrazioni ideologiche – dichiarate ormai tramontate dalla avanzante post-modernità – ogni tentativo di costruire relazioni sociali e/o istituzionali ispirate al concetto di «libertà positiva», alla «libertà di» (fare, agire ecc.). Sulla scena della cultura globalizzata, i riflettori sono puntati sull'indomabilità dell'individuo, sulla intollerabilità di ogni lesione della sua presunta «libertà da». Fino al punto che la nozione stessa di stato, e quindi anche quella di sovranità, è messa fortemente in questione. La «parte» (il cittadino) non accetta più, o accetta sempre meno, di fare parte di un «tutto» (lo stato) nei confronti del quale avere delle responsabilità. Ed è, per lo meno, la nozione di «responsabilità» nei confronti della «città» in cui viviamo che ci fa sentire Platone molto lontano. E ciò, paradossalmente, avviene in un momento storico in cui la nostra vita è messa continuamente a rischio da emergenze non più contenibili e/o risolvibili all'interno di confini o frontiere nazionali.

È per la salvaguardia della nostra vita, e di quella delle generazioni future, che è diventato impellente avviare un processo di costruzione di una vera e propria *etica della responsabilità globale*. Ciò non è possibile se non ricominciamo a porci la domanda «che cos'è la giustizia?».