

PLATONE

(428-348 a.C.)

In Platone il concetto di «giustizia» si realizza tanto nel singolo quanto nella comunità politica, ma è ben più importante quest'ultima, sebbene singolo e comunità politica non si possano considerare separatamente. L'argomento è affrontato in senso stretto nei primi due libri dell'opera *Repubblica*, anche se va detto che l'intero testo ruota attorno al tema della giustizia. Socrate (protagonista per eccellenza dei dialoghi platonici) contesterà la visione dei sofisti, secondo la quale il «giusto» coincide con «l'utile del più forte», o meglio: con l'interesse del governante. Il fatto che Platone, nel testo che più di tutti delinea i tratti della sua comunità ideale, decida di partire proprio dalla «giustizia» ci dice molto. La ricerca della giustizia, in fondo, equivale alla ricerca della costituzione perfetta. Come scrive Carla De Pascale: «La questione della giustizia è non soltanto il tema ispiratore della *Repubblica*, e insieme il centro di gravità della ricerca che vi si svolge, ma anche il principale nodo teorico che Platone deve sciogliere per poter costruire la propria filosofia politica» [De Pascale, 2010, 19].

1. La vita e alcune premesse

Platone nacque ad Atene intorno al 428-427 a.C. e morì, sempre ad Atene, intorno al 348-347 a.C. Godette quindi di una vita lunga, ottant'anni o ottantuno, e soprattutto agiata. Platone, infatti, proveniva da una famiglia aristocratica: era figlio di Aristone e di Perittione. In particolar modo la madre, Perittione, vantava una discendenza nobilissima, essendo parente (seppur da diverse generazioni) dell'arconte e grande legislatore Solone. Platone ebbe anche due fratelli, Adimanto e Glaucone, e una sorella, Potone.

Il suo vero nome, in realtà, era Aristocle. Platone gli venne dato dal maestro di lotta presso cui si allenava, probabilmente in ragione della

robustezza del suo fisico. Uno degli avvenimenti più importanti della vita del filosofo fu l'incontro con il maestro Socrate. «Si racconta che Socrate abbia sognato di tenere sulle ginocchia un piccolo cigno, il quale mise subito le ali e si levò in volo cantando dolcemente, e che il giorno successivo si presentò a lui Platone e Socrate abbia dichiarato che il cigno era proprio lui» [Diogene Laerzio, 2017, 313]. Prima di incontrare Socrate, Platone scriveva poesie e opere tragiche. Quando udì per la prima volta quello che poi diventerà il suo maestro gettò alle fiamme le proprie poesie e, all'età di vent'anni, iniziò lo studio della filosofia con Socrate. Platone ebbe anche esperienza d'armi: partecipò a diverse spedizioni militari, ottenendo persino riconoscimenti al valore.

Viaggiò moltissimo. Particolarmente significativi furono i suoi viaggi in Sicilia (tre in tutto). Il primo maturò per ragioni di curiosità: ammirare l'isola e i crateri. Ma fu in quell'occasione che Platone incontrò il tiranno Dionisio il Vecchio. «Platone, però, discorrendo sulla tirannide, e sostenendo che **quanto è utile al più potente non lo è di per se stesso, se non si distingue anche per virtù**, si scontrò con lui. Infatti, Dionigi si adirò e gli disse: "Le tue parole sono degne di un vecchio"; e Platone rispose: "Invece le tue sono parole di un tiranno"» [Ivi, 323]. La reazione di Dionigi fu veemente: inizialmente volle ucciderlo, di seguito si convinse a venderlo come schiavo. Fortuna volle che Platone fu riscattato da Anniceride di Cirene, sull'isola di Egina, per venti o forse trenta mine, e da questi rispedito ad Atene dai suoi amici, che inviarono subito il denaro pagato da Anniceride per il riscatto, ma egli non lo accettò, dicendo di aver compiuto quel gesto perché gli stava a cuore la vita di Platone.

Il secondo viaggio in Sicilia fu presso la corte di Dionisio il Giovane, al quale Platone chiese un po' di terra e alcuni uomini per cercare di mettere su la sua comunità ideale. Dionigi acconsentì inizialmente, ma poi cambiò idea, e Platone, ancora una volta, corse pericolo di vita. Fu salvato grazie all'intercessione di un amico, Archita il Pitagorico, che scrisse personalmente una lettera a Dionigi il Giovane per il rilascio del filosofo.

Ben prima del secondo viaggio in Sicilia, Platone aveva fondato, a nord della città di Atene, l'Accademia. Si chiama così perché il filosofo la edificò su un parco, da lui stesso acquistato, dedicato all'eroe Acàdemo (o Ecademo). L'Accademia divenne presto una scuola filosofica importantissima, diretta dalla figura dello «scolarca» (il primo fu ovviamente Platone), che sopravviverà nei secoli per circa novecento anni. Verrà ufficialmente chiusa nel VI secolo d.C. per volontà dell'imperatore

Giustiniano. Il metodo della ricerca filosofica dell'Accademia era quello «dialettico», che consisteva nel raggiungere la verità attraverso la contrapposizione di tesi opposte. Strumento fondamentale risultava il «dialogo». In questo Platone riprende l'insegnamento del suo maestro Socrate, che aveva teorizzato la cosiddetta arte «maieutica», ossia la capacità del filosofo di far «partorire» la verità al proprio interlocutore. I dialoghi platonici riprendono quest'arte e sono costruiti sulle confutazioni di Socrate (personaggio principale presente in quasi tutti i dialoghi di Platone). I vari interlocutori di Socrate credono di aver ragione nel sostenere una tesi, ma Socrate, mostrando di volta in volta le loro contraddizioni, li induce a ricredersi, così che compresi i propri errori, essi abbandonano l'opinione che avevano in precedenza per abbracciare la verità.

Sono fondamentalmente tre gli elementi significativi della vita di Platone che ebbero grande influenza sul suo pensiero: il rifiuto della corruzione della politica; la condanna a morte di Socrate; la sua critica ai sofisti.

Circa il primo punto, leggiamo cosa Platone scrive nella *Lettera VII*.

Da giovane anch'io feci l'esperienza che molti hanno condiviso. Pensavo, non appena divenuto padrone del mio destino, di volgermi all'attività politica. (Avvennero nel frattempo alcuni bruschi mutamenti nella situazione politica della città. Il governo di allora, attaccato da più parti, passò in altre mani, finendo in quelle di cinquantun uomini di cui undici erano in città e dieci al Pireo; ciascuno di questi aveva il compito di presiedere al mercato e aveva incarichi amministrativi. Al di sopra di tutti c'erano però trenta magistrati che erano dotati di pieni poteri.

Caso volle che fra questi si trovassero alcuni miei parenti e conoscenti che non esitarono a invitarmi nel governo, ritenendo questa un'esperienza adatta a me. Considerata la mia giovane età, non deve meravigliare il mio stato d'animo: ero convinto che avrebbero portato lo Stato da una condizione di illegalità ad una di giustizia. E così prestai la massima attenzione al loro operato.

Mi resi conto, allora, che in breve tempo questi individui riuscirono a far sembrare l'età dell'oro il periodo di governo precedente, e fra le altre scelleratezze di cui furono responsabili, mandarono, insieme ad altri sicari, il vecchio amico Socrate – una persona che non ho dubbi a definire l'uomo più giusto di allora – a rapire con la forza un certo cittadino al fine di sopprimerlo. E fecero questo con l'intenzione di coinvolgerlo con le buone o con le cattive nelle loro losche imprese. Ma Socrate si guardò bene dall'obbedire, deciso ad esporsi a tutti i rischi, pur di non farsi complice delle loro malefatte.

A vedere queste cose ed altre simili a queste di non minore gravità, restai davvero disgustato e ritrassi lo sguardo dalle nefandezze di quei tempi. Poco dopo

avvenne che il potere dei Trenta crollasse e con esso tutto il loro sistema di governo. Ed ecco di nuovo prendermi quella mia passione per la vita pubblica e politica; questa volta però fu un desiderio più pacato. Anche in quel momento di confusione si verificarono molti episodi vergognosi, ma non fa meraviglia che nelle rivoluzioni anche le vendette sui nemici siano molto più feroci. Tuttavia gli uomini che in quella circostanza tornarono al governo si comportarono con mitezza.

Avvenne però che alcuni potentati coinvolgessero in un processo quel nostro amico Socrate, accusandolo del più grave dei reati, e, fra l'altro, di quello che meno di tutti si addiceva ad uno come Socrate. Insomma, lo incriminarono per empietà, lo ritennero colpevole e lo uccisero; e pensare che proprio lui si era rifiutato di prender parte all'arresto illegale di uno dei loro amici, quando erano banditi dalla Città e la mala sorte li perseguitava.

Di fronte a tali episodi, a uomini siffatti che si occupavano di politica, a tali leggi e costumi, quanto più, col passare degli anni, riflettevo, tanto più **mi sembrava difficile dedicarmi alla politica mantenendomi onesto**. Senza uomini devoti e amici fidati non era possibile combinare nulla e d'altra parte non era per niente facile trovarne di disponibili, dato che ormai il nostro Stato non era più retto secondo i costumi e il modo di vivere dei padri ed era impossibile acquisirne di nuovi nell'immediato.

Il testo delle leggi, e anche i costumi andavano progressivamente corrompendosi ad un ritmo impressionante, a tal punto che uno come me, all'inizio pieno di entusiasmo per l'impegno nella politica, ora, guardando ad essa e vedendola completamente allo sbando, alla fine fu preso da vertigini.

Da questa breve descrizione di Platone possiamo comprendere diversi aspetti. Innanzitutto, l'Atene in cui Platone nasce e vive non è l'Atene dei fasti di Pericle e Clistene, l'Atene forte, vittoriosa sui persiani; quella del periodo di Platone è, al contrario, una *pólis* debole, che ha perso la guerra del Peloponneso contro Sparta e, per imposizione di quest'ultima ha dovuto subire, seppure per breve tempo, un governo oligarchico, chiamato dei «Trenta tiranni». Tra questi vi erano dei parenti di Platone, come egli stesso ricorda, e il filosofo, al tempo ventenne e carico di entusiasmo avrebbe potuto prenderne parte, ma vedendo la profonda corruzione di costoro decise di rifiutare. Le cose non andarono meglio poco dopo, quando Trasibulo, con il benestare della stessa Sparta, ristabilì ad Atene la democrazia. Sarà proprio il governo democratico, infatti, a condannare a morte Socrate, accusandolo di non credere agli dei e di corrompere, con i suoi insegnamenti, i giovani. Socrate, che Platone considera invece l'uomo più giusto e saggio del suo tempo, accettò la condanna in rispetto alle leggi

della propria città, e pur avendo la possibilità di fuggire decise di morire bevendo la cicuta (il veleno). Platone racconta la difesa di Socrate nel dialogo *Apologia di Socrate*, mentre nel *Fedone* sono descritte le ore che precedono la morte del suo maestro, nelle quali egli si mostra agli amici sereno, perché in fondo, per il filosofo, la morte non è altro che la liberazione dell'anima dalle catene del corpo.

Quanto ai «sofisti» ci sarebbe molto da dire. La sofistica fu una corrente filosofica ben più nobile di come Platone la descrive nei suoi dialoghi. Perché, allora, la critica così aspramente? Perché in primo luogo i sofisti erano dei maestri che si facevano pagare per trasmettere i loro insegnamenti. Questo, Platone, da aristocratico, non poteva accettarlo: lo interpretava come un fare mercenario. C'è persino un riferimento nel primo libro della *Repubblica*, che vedremo, in cui il sofista Trasimaco, prima di parlare, chiede a Socrate di essere pagato. Ma il motivo più profondo dell'avversione di Platone verso i sofisti sta nel fatto che per i sofisti **non esiste** una verità delle cose. La verità è una «misura» dell'uomo, della sua capacità persuasiva, dell'uso che sa fare della parola per convincere. Basterebbe ascoltare qualsiasi dibattito politico per dare ragione ai sofisti, ma Platone, e prima di lui Socrate, crede invece che una verità delle cose esista e che sia raggiungibile. Questa possibilità non è per tutti: solo i filosofi possono afferrare il vero, ed è per questo che Platone li ritiene i più adatti a governare. Non deve inoltre sorprendere che la sofistica si sviluppi in età democratica. La democrazia è quella forma di governo che presuppone l'uso della parola, la capacità di persuasione, di convincere. I sofisti, in pratica, facevano questo: insegnavano ai giovani l'arte retorica. Come si capisce, lo scopo non era quello di raggiungere una verità con la V maiuscola, che possiamo anche chiamare scienza (gr. *epistéme*), ma delle verità parziali, o meglio semplici «opinioni» (gr. *dóxa*), capaci di far pendere l'argomentazione a proprio vantaggio. Con la *Repubblica*, scritta in età matura, Platone vuol dimostrare che una verità esiste e che sia possibile pensare la comunità politica perfetta, **ideale**, e la costituzione ad essa corrispondente.

2. La Repubblica e la confutazione della tesi di Trasimaco

La *Repubblica* è un dialogo platonico composto quando l'autore aveva all'incirca cinquant'anni, dunque in età matura. Il dialogo è la forma che Platone utilizza per tutti i suoi scritti. C'è una ragione precisa: il dialogo

permette alla verità di originarsi dal confronto tra una tesi (sostenuta dal soggetto A) e un'antitesi (sostenuta dal soggetto B). Era convinzione di Socrate che la verità non si potesse scrivere, perché la scrittura l'avrebbe cristallizzata, mentre solo la parola e lo scambio dialettico possono consentire alla verità, come un flusso, di determinarsi. La scrittura, specie nella forma del trattato, è un'imposizione. Il confronto tra due soggetti, l'errore che emerge, sono al contrario qualcosa di vivo. Platone condivide questo pensiero di Socrate, ma diversamente dal maestro pensa che la filosofia si possa mettere per iscritto: basta semplicemente trascriverla esattamente come un dialogo. Come abbiamo ricordato, quasi tutti i dialoghi platonici hanno come protagonista la figura di Socrate che, confrontandosi con diversi interlocutori, fa partorire, con la forza dei propri ragionamenti, la verità da loro stessi. Costoro, che credevano di trovarsi nel giusto, s'avvedono dei loro errori e passano dal torto alla ragione.

Socrate è anche il protagonista del dialogo la *Repubblica*. Ci troviamo ad Atene (questa è l'ambientazione) nel periodo delle feste dedicate alla dea Bendis. Socrate si reca a casa di Cefalo, padre di Polemarco (altro personaggio del dialogo), e lì inizia la discussione tra gli amici (gli altri sono Trasimaco, Glaucone, Adimanto, Clitofonte) che porta ad interrogarsi sulla spinosa questione di cosa sia la giustizia (gr. *ti esti e dikaiosíne*). Che cos'è la giustizia? Ci concentriamo sulla definizione che dà il sofista Trasimaco. Intervenedo a un certo punto nel dialogo in corso, e chiedendo d'esser pagato per quel che dirà, Trasimaco asserisce che la giustizia sia **«l'utile del più forte»**. Si tratta di una definizione che dobbiamo analizzare nel dettaglio. Riprendiamo il discorso di Trasimaco.

TRASIMACO: Non sai che alcuni Stati sono governati a tirannide, altri a democrazia, altri ancora ad aristocrazia?

SOCRATE: Come vuoi che non lo sappia?

TRASIMACO: Bene, in ciascuno Stato è il governo che detiene la forza, no?

SOCRATE: Senza dubbio.

TRASIMACO: Ma ciascun governo legifera per il proprio utile, la democrazia con leggi democratiche, la tirannide con leggi tiranniche, e gli altri governi allo stesso modo. E una volta che hanno fatto le leggi, eccoli proclamare che il giusto per i sudditi si identifica con ciò che è invece il loro proprio utile; e chi se ne allontana, lo puniscono come trasgressore sia della legge sia della giustizia. In ciò dunque consiste, mio ottimo amico, quello che, identico in

tutti quanti gli Stati, definisco giusto: l'utile del potere costituito. Ma, se non erro, questo potere detiene la forza: così ne viene, per chi sappia bene ragionare, che in ogni caso il giusto è sempre l'identica cosa, l'utile del più forte.

Come vedete, Trasimaco identifica l'utile del più forte con l'«**utile del potere costituito**». Nella sua concezione, evidentemente pessimistica (ma che qualcuno potrebbe anche definire realistica), chiunque siano i governanti (tiranni o democratici), questi tenderanno a fare delle leggi e a governare per il proprio utile, per il proprio tornaconto, ed essendo loro i più forti (perché governanti) otterranno necessariamente un utile, giacché chi del popolo si ribellasse sarebbe punito come trasgressore e il suo comportamento reputato ingiusto. Ne deriva, pertanto, che la giustizia sia l'utile del più forte, meglio ancora: essa coincide sempre con l'interesse personale di chi detiene il potere politico.

Avrete forse notato una prima contraddizione, che Socrate non manca di evidenziare. Quella che Trasimaco descrive, infatti, più che «giustizia» si dovrebbe definire «ingiustizia». È abbastanza immediato ritenere che chiunque utilizzi il potere politico per il proprio interesse commetta un atto ingiusto. Ma l'argomentazione di Socrate va ben al di là. Vediamola.

SOCRATE: Allora, la medicina non mira all'utile della medicina, ma all'utile del corpo.

TRASIMACO: Sì.

SOCRATE: Né l'ippica a quello dell'ippica, ma a quello dei cavalli; né alcun'altra arte al proprio (non ne ha punto bisogno), ma a quello del proprio oggetto.

TRASIMACO: Evidentemente è così.

SOCRATE: D'altra parte, Trasimaco, le arti esercitano governo e dominio su quello che è il loro oggetto. Non c'è quindi scienza che abbia di mira e prescriva l'utile del più forte, bensì quello di ciò che è più debole e che da essa stessa viene governato. Non è vero che nessun medico, in quanto medico, ha di mira e prescrive l'utile del medico, ma quello del malato? Si è rimasti d'accordo che il vero medico è uno che governa i corpi, ma non un uomo d'affari. O no? E non si è rimasti d'accordo anche che il vero pilota è chi governa i marinai, senza essere marinaio?

TRASIMACO: Sì, d'accordo.

SOCRATE: Allora, un simile pilota e comandante non cercherà né prescriverà l'utile del pilota, ma quello del marinaio che gli è subordinato. Perciò, Trasimaco, non v'è alcuno, in alcuna forma di governo, che in quanto uomo di governo abbia di mira e prescriva il proprio utile anziché quello di chi gli è suddito e per cui egli stesso lavora. Tutte le sue parole e azioni hanno questo scopo e sono in funzione dell'utilità e della convenienza del suddito.

Cosa vuol dire, Socrate? Che l'utile di ogni arte non si riferisce mai a sé stessa, ma all'oggetto di cui si occupa. Pensiamoci bene: il medico, nel momento in cui esercita la professione medica, sta conseguendo il proprio utile o quello del paziente? Quello del paziente, possiamo rispondere. L'avvocato, nel momento in cui esercita la propria arte, d'uomo di legge, sta conseguendo il proprio utile o quello del suo assistito? Del suo assistito. Il professore, nel momento in cui prepara la lezione che vi dovrà spiegare, sta conseguendo il proprio utile o quello degli studenti? Si spera degli studenti. Dunque il principio è molto semplice, ma importantissimo: ciascuna arte (e tra queste rientra anche la politica, l'arte del governante) non mira mai a conseguire l'utile di chi la possiede, del forte, ma al contrario si rivolge a chi ne ha bisogno, quindi al più debole (il paziente, l'assistito, il cittadino) allo scopo di procurargli un vantaggio (un utile). L'arte del governare, allora, non può coincidere con l'utile di chi governa, bensì con l'utile di chi viene governato.

Tuttavia Trasimaco prosegue con la sua argomentazione, che si fa ancora più provocatoria (ricordiamoci che è un sofista, e che non è assolutamente detto che egli pensi realmente quel che dice). Dice infatti Trasimaco che quella che Socrate chiama «giustizia» si dovrebbe definire «semplicità di carattere», che possiamo tradurre anche come debolezza o ingenuità, mentre l'ingiustizia, per Trasimaco, è sinonimo di «avvedutezza». Si arriva così al paradosso per cui la giustizia sarebbe un «vizio» e l'ingiustizia una «virtù». Avvedutezza, nel vocabolario di Trasimaco, significa furbizia, scaltrezza, ma in chiara accezione individualistica e amorale. Tanto è vero che Trasimaco fa coincidere il massimo dell'utile personale con il governo del tiranno, poiché il tiranno riesce ad ottenere, nel grado più alto, il proprio personale vantaggio, ovviamente sottomettendo il popolo. E qui veniamo anche all'altra argomentazione di Trasimaco, quella per cui la persona «giusta» non ottiene nessun vantaggio e vive nell'infelicità, mentre l'ingiusto vive felice.

Sono affermazioni evidentemente contraddittorie. Socrate mostra come sia impossibile per l'ingiusto raggiungere il proprio scopo, dal momento che anche una banda di predoni per poter rapinare necessitano di potersi fidare fra di loro. Ma l'ingiusto, volendo avere l'utile per sé, si pone sia contro il giusto sia contro l'ingiusto: col primo compete per avversione, col secondo per similitudine. Il giusto, invece, contrasta solo l'ingiusto e asseconda i giusti come lui. Ora, vien difficile credere che chi si mette contro tutti possa vivere felicemente: «l'ingiustizia provoca rivolte, odio e lotte reciproche, e la giustizia concordia e amicizia». Va inoltre ricordato un pilastro del pensiero socratico, a cui Platone aderisce con convinzione, e che invece Trasimaco nega: l'**intellettualismo etico**. Cosa significa? Significa che per Socrate nessuno può commettere con coscienza il male: il male è una conseguenza dell'ignoranza, magari di chi crede di ottenere un vantaggio ignorandone le conseguenze. Se una persona conosce il bene non può non perseguirlo. Questo è l'intellettualismo etico. Trasimaco, contrariamente, sembra essere sostenitore del **volontarismo etico**: egli convintamente asserisce che l'ingiusto sa di compiere ingiustizia e lo fa volutamente, per ottenere il proprio utile.

Il dibattito sulla giustizia prosegue nel secondo libro della *Repubblica*, ma a noi interessava concentrarci sugli aspetti mostrati. La giustizia, essendo una virtù e non un vizio, coincide col bene, con l'utile, di coloro a cui si rivolge, esattamente come la virtù del medico si rivolge ai pazienti e non a sé stesso. Non è dunque l'utile del più forte, ma, capovolgendo la tesi di Trasimaco, possiamo dire sia l'utile del più debole.

3. Il concetto di giustizia

Finora abbiamo introdotto il concetto di giustizia considerandola come una virtù del singolo. Eppure, dall'inizio del nostro discorso, abbiamo specificato che per Platone la giustizia deve riguardare sì il singolo, ma anche, e soprattutto, la comunità politica nella sua interezza. Sappiamo che la giustizia, a livello politico, deve compiersi nel perseguimento da parte dei governanti del bene comune, dell'utile collettivo. Ma ancora non sappiamo come si persegua questo bene comune. Come viene declinata da Platone la massima «a ciascuno il suo»? La risposta viene fornita nel prosieguo del dialogo e sta tutta nell'organizzazione politica che la città-stato deve darsi: nella sua costituzione (gr. *politeía*). Possiamo premetterlo fin da ora: tale

costituzione è frutto di una scelta dei cittadini? Assolutamente no! Per Platone la costituzione ideale è stabilita dalla natura. Tutto è per natura!

Proprio la natura, a tal proposito, ha assegnato a ciascun individuo un'anima. Tale anima, secondo Platone, è tripartita, ossia ripartita in tre parti. C'è una parte razionale, una irascibile (animosa, passionale) e una concupiscibile (tendente agli appetiti, ai piaceri materiali). A ciascuna di queste parti corrisponde una virtù: la virtù della parte razionale è la saggezza (gr. *phrónesis*); la virtù della parte irascibile è il coraggio (gr. *andreía*); la virtù della parte concupiscibile è la temperanza (gr. *sophrosyne*). Ora, poiché l'anima non è perfettamente tripartita, ma c'è sempre una di queste parti che prevale sulle altre, Platone ritiene che a seconda della parte prevalente i cittadini debbano essere assegnati alla professione (o classe) corrispondente: se prevale quella razionale essi saranno filosofi-governanti; se prevale quella irascibile saranno guerrieri; se prevale quella concupiscibile saranno produttori.

Parte dell'anima	Virtù	Classe
Razionale	Saggezza (<i>phrónesis</i>)	Filosofi governanti
Irascibile	Coraggio (<i>andreía</i>)	Guerrieri
Concupiscibile	Temperanza (<i>sophrosyne</i>)	Produttori

Vediamo di far chiarezza. Platone, attraverso il suo personaggio Socrate, dice nella *Repubblica* una cosa molto precisa: le comunità politiche, le *póleis*, nascono per necessità, perché nessun individuo, da solo, è in grado di provvedere ai propri bisogni. Dunque, se l'individuo avverte dei bisogni che da solo non può soddisfare, è evidente che sia la natura stessa a spingerlo verso la *pólis*. Per Platone, esattamente come per Aristotele, l'uomo è animale politico, ossia è naturalmente destinato a vivere in una comunità politica. Ma la natura non si è limitata solamente a questa prescrizione, ha anche reso le persone diverse in modo che ciascuna, nella *pólis*, possa svolgere funzioni differenti, e così facendo realizzare un sistema di autosufficienza. Così ha creato delle anime diverse, o se ci viene più semplice possiamo parlare di «propensioni». Non è una cosa così assurda, ognuno di noi conoscerà delle persone che per «carattere» sono più miti e riflessive, razionali, oppure più irascibili e animose, oppure più devote ai piaceri, ai guadagni materiali, al commercio ecc. Secondo Platone ciò

dipende dal fatto che, sebbene ogni individuo presenti tutte e tre le parti dell'anima (razionale, irascibile, concupiscibile) ce n'è sempre una che prevale sulle altre. Quindi è la natura che detta la professione che dovremo svolgere nella *pólis*, e la classe di appartenenza, qualora prevalga l'anima razionale sulle altre due, o quella irascibile, o quella concupiscibile. Non è l'individuo a scegliere, ma è la natura che ha scelto per lui. Per Platone, e in generale per il mondo greco, si persegue il bene quando si asseconda la natura, ossia quando ci si sente e si fa ciò che si è. I romani riprenderanno il concetto attraverso la massima: «Naturam expellas furca, tamen usque recurret», ovvero: puoi anche espellere la natura con la forca che tanto ritornerà sempre. Il principio è il seguente: mi sento ciò che sono. Oggi il dibattito verte sulla possibilità contraria: sono ciò che mi sento. Due modi evidentemente molto differenti di interpretare il bene e, come vedremo, la giustizia.

Non bisogna pensare che queste tre classi siano poste tutte sullo stesso piano: c'è ovviamente un ordine di importanza. Tanto è vero che ad ogni parte dell'anima è assegnato un metallo. Un po' come se in ognuno di noi vi si fosse fuso. L'anima razionale, dei filosofi governanti, è quella aurea (dell'oro); l'anima irascibile, dei guerrieri, è quella argentea; l'anima concupiscibile, dei produttori, è quella bronzea. Tutte le tre classi sono importanti, sia chiaro, perché ciascuna mira ad eseguire un'attività importante per la *pólis*, ma c'è comunque tra le tre un rapporto gerarchico. E le virtù, a cosa servono? Le virtù sono un po' le regolatrici delle propensioni, servono a far sì che la propria propensione possa esplicarsi al meglio, possa raggiungere l'ottimo. Si capisce, infatti, che la sola razionalità non sia sufficiente al buon politico. Razionale può essere anche il disegno più efferato. Per questo serve che la razionalità sia governata dalla saggezza, e potremmo dire dalla sapienza (*sophía*). Allo stesso modo l'anima irascibile non è sufficiente al buon guerriero, è necessario che questa sia governata dal coraggio. Lo stesso dicasi per l'anima concupiscibile dei produttori: l'aver brama di prodotti materiali deve essere regolata dalla virtù della temperanza, che possiamo tradurre anche come moderazione. In realtà, la virtù della moderazione, che è fondamentale per tutta la cultura greca, deve appartenere a ciascuna delle classi. Ci mancherebbe che i governanti non l'avessero. Platone però, tramite il suo protagonista Socrate, l'assegna in modo particolare ai produttori.

A questo punto abbiamo tutti gli elementi che ci consentono di tracciare la vera definizione di giustizia per Platone. Premesso che la natura spinge gli

individui a vivere nella *pólis*, e premesso che assegna a ciascun individuo un certo tipo di anima (o propensione), la giustizia del singolo si realizzerà pienamente quando egli rispetterà la propria parte dell'anima prevalente, dunque svolgerà la professione per la quale propende naturalmente. E, complessivamente, la giustizia si realizzerà nella comunità politica quando ciascuno ricoprirà la professione che la natura, tramite l'anima, gli ha assegnato. Ecco il principio: «a ciascuno il suo». Significa che ciascuno deve appartenere alla classe dettata dalla propria anima. Se ognuno fa il «suo», quello per cui è, la giustizia regnerà nella *pólis*. Questo ci consente di comprendere ancora meglio il discorso iniziale della *Repubblica* e le confutazioni di Socrate rispetto alla tesi di Trasimaco. La giustizia non può essere l'utile del più forte, ossia l'interesse del governante, perché nel sistema platonico i governanti sono i filosofi, e costoro, avendo la virtù della saggezza, non ricercano alcun tipo di utile personale, materiale, di ricchezza o di onore. Anzi, se fosse per loro, dice Socrate, se ne starebbero a filosofare, ad elevare la propria anima verso le grandi domande dell'esistenza. Se ne guarderebbero bene dall'occuparsi della politica. Lo fanno solo perché sanno d'essere gli unici adatti, per anima e virtù, all'attività di governo, e soprattutto perché sanno che se non se ne occupassero loro se ne occuperebbero altri, magari chi ha propensione di guerriero o produttore, e questo sarebbe distruttivo per la *pólis*.

4. Degenerazione del buon governo e collettivismo platonico

Platone ci offre così una sorta di paradosso molto interessante: i filosofi sono gli unici che possono governare perché sono gli unici a non avere nessun interesse a farlo (sia in termini materiali, sia in termini di onore). Il governo dei filosofi, o aristocrazia (che letteralmente significa governo dei migliori), è l'unico concepito dal Platone della *Repubblica* come costituzione retta. Cosa succede però se in seguito ad una errata valutazione delle propensioni, i compiti di governo sono ricoperti dalle altre due classi? Succede che il buon governo, progressivamente, si degenera. Anche in questo caso va ricordato che le costituzioni degenerate non sono tutte uguali. Partendo dalla meno grave, possiamo elencarle nel seguente ordine: timocrazia, oligarchia, democrazia, tirannide. La **timocrazia**, da *timé* (onore), è il governo dei guerrieri, ossia di chi cerca l'onore personale. L'onore di per sé non è qualcosa di negativo, tuttavia è evidente come questa forma di governo,

seppur la meno grave, sia comunque corrotta rispetto all'aristocrazia dei filosofi, perché chi governa non ricerca più l'utile dei cittadini, ma il proprio utile, sebbene si tratti di un utile nobile guidato da un'anima argentea. Peggiora è l'**oligarchia**, da *olígoi* (pochi), ovvero il governo dei produttori, di chi insegue la ricchezza, il denaro, i piaceri materiali. Si capisce come questo genere di utile sia meno nobile rispetto all'onore. Infatti è guidato da un'anima bronzea. Ma ci possono essere due forme di governo ancor meno preferibili: la **democrazia**, che per Platone significa governo del caos, di una moltitudine priva di scienza, di propensione, guidata dall'istinto del momento, dalla pancia. È in pratica il governo dei poveri, che escludono i ricchi, gli oligarchi, così come gli oligarchi avevano fatto precedentemente con i poveri. Tale forma di governo, così sconsigliabile e distruttiva, è inoltre il preludio alla **tirannide**, ossia al governo del singolo che per porre ordine nel caos finisce per sottomettere tutti e domina con la paura.

Abbiamo detto che la corruzione dell'unica forma di governo retta, il governo dei filosofi, avviene per un errore di valutazione delle propensioni individuali. Chi compie questo errore? Questo errore può essere compiuto solo dai filosofi governanti, perché sono loro gli unici deputati all'assegnazione degli individui nelle varie classi. Al fine di evitare fraintendimenti è bene procedere per gradi. In prima istanza, non dimentichiamoci che le *póleis* sono città-stato guerriere. Lo stesso Platone, come abbiamo visto, ha preso parte a diversi scontri bellici. La comunità ideale, allora, dovrà necessariamente avere una buona base militare, di guerrieri al suo interno. Del resto è la natura a deciderlo, se ammettiamo che è guerriero chi ha l'animosità come parte prevalente dell'anima. A questa buona parte di guerrieri deve accompagnarsi una porzione di popolazione altrettanto generosa, poiché deve produrre non solo per sé stessa, ma anche per mantenere le prime due classi, guerrieri e filosofi, che non possono avere proprietà. Infine, appunto, ci sarà una piccolissima parte di popolazione che prenderà parte al governo, in quanto in essa prevarrà l'anima aurea. Bisogna pensare che non siano tanti, giacché l'anima del filosofo, essendo più pregiata, è anche più rara.

Ora, a Platone sembra interessare poco della classe dei produttori. Sì, sono importanti, ma nel discorso della *Repubblica* essi occupano pochissimo spazio. Il motivo può essere legato al fatto che egli, credendo nell'eugenetica, pensava che da genitori produttori difficilmente si sarebbero potuti originare figli guerrieri o filosofi. È una possibilità che esiste, e può essere superata con l'educazione comune di tutti i bambini, almeno fino a

quando non si sia compresa la loro parte prevalente dell'anima, ma rimane comunque un'eventualità rara. Quel che importa a Platone sono le prime due classi, che in realtà possono essere accomunate in un'unica classe: quella dei custodi (guerrieri o filosofi). Cosa immagina quindi Platone? Che ci sia un'età utile per procreare (dai venti a i trent'anni per le donne, dai trenta ai cinquantacinque anni per gli uomini). Nello Stato ideale, tuttavia, non si generano figli per sé stessi, ma per il bene comune dello Stato. Platone sembra riprendere precisamente il modello spartano. Accade che le unioni al fine della procreazione (quindi tra uomini e donne) siano decise tramite sorteggio. In realtà non è un sorteggio vero e proprio, ma uno stratagemma architettato dai governanti filosofi per fare in modo che gli uomini migliori si uniscano con le donne migliori, e così generare, secondo Platone, figli sempre migliori. In pratica si fa credere che l'unione sia stata stabilita dalla sorte, ma così non è (dietro c'è il disegno di uno Stato perfetto, costruito in modo tale che i custodi siano i migliori possibili). Quindi chi decide le unioni? I filosofi. Ma le unioni di chi? Beh, non certo delle loro, e neanche di quelle dei produttori, dato che i produttori possono avere famiglia e proprietà privata, sebbene i filosofi debbano sorvegliare che non si arricchiscano troppo. Rimane solo una classe: quella dei guerrieri. Per questo ha senso la precisazione che ha preceduto questo discorso: non scordatevi mai che Platone mira alla costruzione di una *pólis* guerriera, e in questo non c'è nulla di strano, se si considera il contesto (sforzo che dobbiamo sempre fare se non vogliamo banalizzarlo).

Dunque filosofi e guerrieri vivono assieme, non possono avere famiglia né proprietà privata, perché secondo Platone la famiglia e le ricchezze costituiscono un ostacolo rispetto al proprio dovere. La famiglia produce sentimenti particolari, porta inevitabilmente all'ingiustizia di avvantaggiare parenti; la ricchezza, allo stesso modo, distrae dal proprio operato, e soprattutto genera posizione di potere ingiuste, perché per Platone il potere deve essere conseguenza della sapienza, della saggezza, della ragione dei filosofi, non del portafoglio. Ma c'è qualcosa di molto più profondo: c'è il principio che la felicità si realizzi con la giustizia, e poiché giustizia significa, come abbiamo visto, assecondare la propria natura, filosofi e guerrieri saranno ben contenti di non avere proprietà giacché la loro anima non è concupiscibile, non cerca ricchezza materiale, ma sapienza (i filosofi) e onore (guerrieri). Analogamente essi non hanno interesse neanche a costituire una famiglia. Si uniscono per piacere e per avere figli, in un'ottica di condivisione delle donne (ma anche degli uomini). Platone, lo abbiamo capito, non amava la monogamia. Almeno per le classi custodi. I custodi non condividono solo

gli incontri sessuali, il cibo della mensa, i dormitori, i luoghi in cui stare, ma anche i figli. I figli delle loro unioni, infatti, verranno sottratti alle madri una volta nati ed educati in comune come se fossero figli di tutti. Il principio è crudo, ma logico: se nell'arco di un certo periodo un determinato numero di donne hanno partorito, ma nessuna di loro sa chi è il figlio (perché gli viene sottratto), tanto meno si può sapere chi sia il padre, ebbene tutti quei nascituri verranno trattati dalla comunità dei custodi con immenso amore, poiché se nessuno sa chi è il proprio figlio tenderà a trattare tutti come se lo fossero. Allo stesso modo tutti quei nascituri tenderanno a trattare i custodi come se ognuno di loro fosse il proprio padre o la propria madre.

L'ultimissima parte del nostro discorso sulla *Repubblica* la dedichiamo al tema dei rapporti di genere. Platone, contrariamente al costume del suo tempo, che relegava la donna alla mera dimensione domestica (al gineceo), pensa invece che donne e uomini non abbiano affatto una natura differente. La donna ha la stessa natura dell'uomo e può sviluppare anch'ella le medesime propensioni: può essere produttrice, guerriera o governante. Si tratta di un pensiero assolutamente innovativo per il periodo, che di fatto consente alla donna di poter fare tutto, anche di difendere la città. Dirà Socrate: «Allora l'uomo e la donna hanno la medesima inclinazione naturale a difendere la città, solo che l'una è più debole e l'altro è più forte». Ora, chiaramente bisogna stare ben attenti a fare di Platone una sorta di proto-femminista. Non è così. Platone conserva infatti l'idea che l'uomo riesca meglio della donna, in tutto quello che fa. Semplicemente da questo non se ne deve ricavare un motivo per cui una donna, pur facendolo peggio di un uomo, non possa proteggere la città qualora dovesse avere quel tipo di propensione. Le donne guerriere verranno quindi educate esattamente come gli uomini, con la ginnastica e la musica, fondamentali per l'armonia del corpo e della mente; e, se anime aeree, alla ginnastica e alla musica si dovrà aggiungere la filosofia.

Questa, in linea molto generale, la comunità politica ideale platonica, ovvero l'unica in grado di realizzare personalmente e collettivamente la giustizia. Ricordiamoci che per Platone l'attività del politico era un'attività ingrata, di puro servizio e senso del dovere per la comunità. Ingrata non si riferisce al fatto che i filosofi, insieme ai guerrieri, vivessero in modo tutto sommato frugale, anche perché il loro interesse era appunto la cura dell'anima non i vizi del corpo; l'ingratitude è data invece dal fatto che quasi mai il popolo riesce a capire la lungimiranza politica. Platone, che si serviva spesso di «miti» per far comprendere meglio i propri concetti, ci

presenta nella *Repubblica* il mito della caverna. Immaginate degli uomini che fin dalla nascita siano stati incatenati in una caverna con il viso rivolto verso la parete, senza possibilità di girarsi. Ora immaginate che su quelle pareti si riflettano delle ombre di marionette, poste alle spalle dei prigionieri, ch'essi non possono vedere. Cosa saranno indotti a pensare? Che quelle sulla parete non siano ombre di marionette, ma la realtà. E se uno di questi riuscisse a liberarsi, ad uscire dalla caverna e, pian piano, abituatosi alla luce del sole, riuscisse a capire la realtà, come pensate che lo tratterebbero gli altri qualora decidesse di tornare nella caverna per liberarli? Pensate che verrebbe creduto? Probabilmente, scrive Platone, tenterebbero di ucciderlo se potessero. Questo accade perché chi ha vissuto sempre nell'ombra della verità, nell'opinione, non è in grado di cogliere la luce, la lungimiranza. Capite anche perché Platone non poteva sostenere la democrazia? Chi prenderebbe più voti, il politico lungimirante, che si rivolge in modo serio alla comunità, o colui che soffia sul fuoco, che alimenta paure, che gioca sulla pancia degli elettori? Se la politica è una scienza, e per Platone lo era, e se sono in pochi a poterla esercitare, è chiaro che il loro sarà un compito ingrato, ma l'alternativa sarebbe, appunto, il governo di chi ricerca consenso per arricchirsi. È in questa consapevolezza che si inserisce il sacrificio delle anime auree.