

Federico Leonardi

La “Repubblica” di Platone.  
Il tiranno e il filosofo:  
una affinità elettiva



*editrice petite plaisance*

FEDERICO LEONARDI,  
*La "Repubblica" di Platone. Il tiranno e il filosofo: una affinità elettiva*  
[pubblicato su *Koinè*, Periodico culturale – Anno XVI – Gennaio-Giugno 2009 –  
Direttore responsabile: Carmine Fiorillo – Direttori: Luca Grecchi, Diego Fusaro], pp. 25.

... se uno  
ha veramente a cuore la sapienza,  
non la ricerchi in vani giri,  
come di chi volesse raccogliere le foglie  
cadute da una pianta e già disperse dal vento,  
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce  
solo dalla radice, una e molteplice.  
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce  
discenda nel profondo, là dove opera il dio,  
segua il germoglio nel suo cammino verticale  
e avrà del retto desiderio il retto  
adempimento: dovunque egli sia  
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

Copyright  
© 2010



Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia  
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914  
C. c. postale 44510527

**www.petiteplaisance.it**  
**e-mail: info@petiteplaisance.it**

*Chi non spera quello  
che non sembra sperabile  
non potrà scoprirne la realtà,  
poiché lo avrà fatto diventare,  
con il suo non sperarlo,  
qualcosa che non può essere trovato  
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

## La Repubblica di Platone.

### *Il tiranno e il filosofo: una affinità elettiva*

Perché ancora Platone? Perché è con lui che per la prima volta acquista fisionomia precisa la definizione di filosofo e la acquista proprio in rapporto alla politica e a partire da essa.

Intanto sappiamo che è dall'incontro con Socrate che Platone matura la convinzione radicale di votare la propria vita alla filosofia<sup>1</sup>, abbandonando tutto il resto, ma anche che da Socrate desume soprattutto una visione politica della filosofia<sup>2</sup>. Che cosa questa testimonianza sulla sua vita significhi non è di facile decifrazione, come sfuggenti sembrano i contorni della figura di Socrate. Si può così interpretare: che Socrate con il suo domandare ad ogni persona, per la precisione ad ogni ateniese, il motivo delle sue azioni, ad ogni professionista il senso del suo mestiere, ad ognuno in genere la fondatezza delle proprie convinzioni finisse per esercitare un ruolo politico, seppure atipico e in forme non ufficiali. Egli diventa l'insopportabile tafano di Atene, colui che senza sosta inquieta i più nelle loro opinioni fissate senza indagine, per sentito dire, senza il filtro del ragionamento e la maturità della consapevolezza. Se anche tutto questo costituisce lo sfondo che poi sommato alle tre accuse fondamentali del processo capitale porta alla sua condanna nel 399 a.C., risulta comunque ancora insufficiente per conferire un ruolo politico dai contorni definiti a Socrate e al suo filosofare. Si potrebbe anche aggiungere che Socrate stesso si autodefinisce nel *Gorgia* l'unico vero politico, ma in quanto figura esemplare e carismatica, in quanto educatore dei cittadini, non in quanto governante<sup>3</sup>. I politici del recente passato, che hanno illustrato Atene in tutta l'Ellade, da Milziade a Temistocle, da Cimone a Pericle, avrebbero sì ingrandito la città nei confini e in potenza, ma corrompendone il sistema di vita alla radice. Ora, Socrate sarebbe politico in quanto filosofo, sia perché coscienza critica sia perché ha il coraggio di non compiacere la moltitudine, per quanti rischi questo comporti e abbia poi effettivamente comportato. Eppure seguendo il filo del ragionamento, il filosofo è il politico, allora vuol dire che da una parte il filosofo somiglia al martire o addirittura al

<sup>1</sup> «Mentre si accingeva a partecipare con una tragedia all'agone, udita la voce di Socrate, dinanzi al teatro di Dioniso, bruciò l'opera esclamando: Efesto, avanza così: Platone ha ora bisogno di te. Da allora, dicono, – e aveva vent'anni – fu discepolo di Socrate fino alla sua morte» (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, Laterza, Roma-Bari 2000, Vol. I, p. 102).

<sup>2</sup> «Contaminò le teorie di Eraclito, Pitagora e Socrate: seguiva Eraclito per la teoria del sensibile, Pitagora per la teoria dell'intelligibile, Socrate per la filosofia politica» (Diogene Laerzio, *cit.*, p. 103).

<sup>3</sup> «Io credo di essere fra quei pochi Ateniesi, per non dire il solo, che tenti la vera arte politica, e il solo fra i contemporanei che la eserciti. E poiché non per compiacere ai miei uditori io faccio sempre i miei ragionamenti, ma per cercare il meglio e non ciò che dà più piacere; e poiché non voglio seguire gli accordi suggerimenti che tu mi dai, in tribunale io non saprò cosa rispondere» (Platone, *Gorgia*, 521 D-E, in *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1992, p. 926).

santo (è di Erasmo da Rotterdam il famoso detto: “*Sancte Socrates, ora pro nobis*”), essendo esempio di virtù, dall’altra la politica di professione, in quanto amministrazione civica, legislativa o esecutiva, è tale soltanto di nome ma non nella sostanza, essendo basata sul mero criterio dell’utile. Ebbene, il filosofo ingloba sì il politico ma a prezzo di uno scarso realismo ai confini dell’utopia, dove la politica reale, pur non trovando collocazione in questa sfera “ideale”, continuerebbe però a esistere e a proliferare. Perché non una definizione più realistica?

Parallelamente a questa versione platonica del Socrate storico, che è poi risultata maggioritaria nella tradizione, ne è corsa un’altra, sfociata nel *pamphlet* più tardo, *l’Accusa contro Socrate* del sofista Policrate<sup>4</sup>, un documento giuntoci frammentario, in cui la condanna di Socrate assume connotati politici più tradizionali in quanto maestro di vari intellettuali filo-spartani che durante la guerra del Peloponneso avrebbero portato Atene alla disfatta. Della cerchia socratica non facevano parte soltanto futuri grandi filosofi come, fra gli altri, Eschine, Aristippo o lo stesso Platone, ma anche Senofonte, Crizia o Alcibiade, dei quali i primi due militarono nel governo dittatoriale dei Trenta, che tentò di ricostruire, spesso con la violenza, Atene a immagine di Sparta e il secondo non solo spinse Atene alla disfatta siciliana ma finì per allearsi con Sparta stessa. Spingendosi più in là si potrebbe dire che partendo dal non sapere socratico e dalla sua vocazione alla politica, dal nichilismo cui sembra condurre il suo rasoio filosofico, Platone sia giunto a una sorta di idealismo con forte vena scettiche, Alcibiade invece a una politica nichilistica, priva di qualsiasi riferimento politico o etico, di fedeltà alla patria soltanto finché la patria stessa ha seguito i propri interessi individuali; quando invece non ha più potuto piegarla è passato allo schieramento nemico<sup>5</sup>. Su questa linea, opposta alla precedente dunque ci viene restituita seppure una immagine più realistica del rapporto fra filosofia e politica, anche se risulta chiaro dall’eco nei discepoli di Socrate, molto meno in Socrate stesso. Sembra dunque, per concludere, che seguendo la traccia lasciata da Socrate il rapporto filosofia-politica o acquisisca una forte intonazione ideale in Platone o brutalmente realistica in Alcibiade: dovremmo ammettere allora che politica e bene hanno poco a che vedere.

La vita di Platone però – dopo l’incontro decisivo con Socrate e alcuni viaggi in Sicilia e in Egitto – approda all’impegno politico attivo proprio nel governo dei Trenta, il cui leader è un parente del giovane Crizia, uomo dagli spiccati interessi filosofici, autore di ricerche di politica ma anche di alcune tragedie<sup>6</sup>. Esperienza da cui si ritrae disgustato ma con una nuova convinzione, quella appunto che diventa l’idea ispiratrice praticamente di tutti i suoi dialoghi, che il filosofo è il vero politico, che la politica reale non può che essere governo secondo l’interesse dei più forti quindi necessariamente malvagia e che dunque

<sup>4</sup> Sulla vicenda di questo testo e sulla sua ricostruzione si può vedere il libro di Mario Montuori, *Socrate. Fisiologia di un mito*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

<sup>5</sup> Addirittura consiglia agli spartani la strategia efficace per combattere Atene, si allea poi con i satrapi persiani, salvo poi riuscire a rientrare in Atene, dove da ultimo viene di nuovo espulso. Alcibiade sembra davvero rappresentare con la sua azione una sorta di *figura* del nichilismo che spinge la crisi politica del tempo alle estreme conseguenze *giocando* con gli schieramenti, appunto come fossero nulla, ma anche *figura* degli autarchi del futuro, nichilisti rispetto ai valori, spinti da mera volontà di potenza, come Alessandro o Cesare: *figura nihil et Caesaris*.

<sup>6</sup> Notevole e documentatissimo il ritratto che ne fornisce Luciano Canfora nella *Storia della Letteratura greca*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 341-352.

può diventare buona soltanto con un governo di filosofi<sup>7</sup>. Questo sembra segnare un passo avanti rispetto a una linea meramente socratica. Ma rimangono aperte due questioni: 1) la realizzabilità di un disegno del genere, dal punto di vista teorico, quindi una visione di quale tipo di Stato sia quello filosofico; 2) quale prassi possa portare a questo matrimonio di politica e filosofia.

Cominciamo dalla seconda questione, connessa con la vita stessa di Platone ma anche degli scolari suoi successori all'Accademia, il cui tentativo almeno di influenzare la politica fu costante. Platone sorprendentemente ha diretto il suo impegno sempre sulla tirannide, ritenendola la forma di governo più atta alla conversione alla filosofia, proprio quella tirannide che sembra essere invece la costituzione più deteriore e lontana dalla filosofia. Perché dunque questo tentativo di far coincidere gli opposti? Sia perché la storia greca comprova che potere e saggezza si attraggono irresistibilmente in un rapporto di amore-odio<sup>8</sup>, sia perché, posto che la politica per come si svolge nella realtà storica sia malvagia nella sua totalità, il potere peggiore, quello tirannico, può capovolgersi nel migliore, perché in quel caso è sufficiente che sia uno solo a volgersi alla vita filosofica: il processo più rischioso dunque, per un principio economico sia di tempo che di spazio, sottenderebbe il massimo successo, anzi l'unico successo possibile, non dandosi forme intermedie fra quella buona e quella cattiva. Ora, com'è noto, Platone teorizza in maniera chiara il rapporto fra tiranno e filosofo in due opere: nelle *Leggi* e nell'epistolario, dove, in particolare nella splendida ma controversa *Lettera Settima*, non soltanto enuncia una teoria ma anche racconta ed analizza i suoi tre tentativi falliti di rendere filosofica e dunque buona la tirannide di Siracusa, il più potente centro del mondo greco di quegli anni, e quale forma di governo instaurare, con quali istituzioni e leggi, con quali tipi di uomini, dotati di quale educazione traghettare il sistema tirannico verso la giusta costituzione.

La concentrazione del potere in una sola persona è dunque il governo peggiore ma è anche quella che può essere trasformata più velocemente, posto che il tiranno sia ancora giovane e quindi incorrotto dall'ebbrezza del potere assoluto<sup>9</sup>. Seguendo questa linea Platone

<sup>7</sup> «Ad un certo punto mi feci l'idea che tutte le città soggiacevano ad un cattivo governo, in quanto le loro leggi, senza un intervento straordinario e una buona dose di fortuna, si trovano in condizioni pressoché disperate. In tal modo, a lode della buona filosofia, fui costretto ad ammettere che solo da essa viene il criterio per discernere il giusto nel suo complesso, sia a livello pubblico che privato. I mali, dunque, non avrebbero mai lasciato l'umanità finché una generazione di filosofi veri e sinceri non fosse assurta alle somme cariche dello Stato, oppure finché la classe dominante negli Stati, per un qualche intervento divino, non si fosse essa stessa votata alla filosofia» (Platone, *Lettera Settima*, 326 A-B, cit., p. 1807).

<sup>8</sup> «Un grande potere e la saggezza manifestano una naturale tendenza a unirsi; non fan altro che rincorrersi, ricercarsi e incontrarsi fra loro. Per questa ragione gli uomini amano far discorsi su di essi ed anche sentire i discorsi degli altri, sia in discussioni alla buona, sia in opere di poesia. Ad esempio, quando parlano di Ierone e o Pausania di Sparta amano sottolineare la loro intimità con Simonide, e quello che Simonide disse e fece per loro. E inoltre sono soliti accostare nelle celebrazioni Periandro di Corinto e Talete di Mileto, Pericle e Anassagora, e Creso e Solone come sapienti e Ciro come monarca. Ispirandosi a questi modelli i poeti abbinano la figura di Creonte a quella di Tiresia, quella di Poliido a quella di Minosse, quella di Agamennone a quella di Nestore, quella di Odisseo a quella di Palamede – del resto, a mio giudizio, non fu diverso il motivo che indusse gli uomini primitivi ad accostare Prometeo a Zeus –, talvolta cantandoli mentre si orientano verso una reciproca ostilità, tal'altra verso una reciproca amicizia, oppure verso un alternarsi di amicizie e inimicizie, o anche verso una affinità di vedute o un totale disaccordo» (Platone, *Lettera Seconda*, 311 A-B, cit., p. 1796).

<sup>9</sup> «Dunque, se non erro, tu ritieni che da una tirannide si possa passare ad una forma di governo eccellente, quando si accoppino a un tiranno equilibrato e ritieni che il progresso da quella condizione di partenza a questa condizione possa verificarsi nella maniera più semplice e rapida» (Platone, *Leggi*, 710 D, cit., p. 1530).

cerca per tre volte il contatto con la tirannide siracusana. Il primo incontro avviene probabilmente per una questione di fama e di prestigio: nel 388 a.C. Platone, già considerato il filosofo più in vista, si trova in Italia, probabilmente per conoscere le comunità pitagoriche, viene invitato alla corte di Siracusa di Dionigi I, l'uomo politico che, instaurato un potere assoluto, riesce poi a unificare le città siciliane, a sconfiggere Cartagine, alleandosi poi con i Galli che nel frattempo hanno sconfitto Roma: dunque un vero precursore della politica di espansione greca e di mescolanza con i barbari che sarà poi di Alessandro. Questo primo tentativo naufraga, ma Platone conosce un ragazzo dalle spiccate doti intellettuali, Dione, al quale si lega fin da subito e che lo richiamerà in Sicilia molti anni più tardi, nel 367 a.C., dopo la morte del tiranno, per provare assieme ad educare il giovane successore, il figlio Dionigi II. Il trio sembra trovare affinità di interessi e unità d'intenti, salvo poi deteriorarsi quasi improvvisamente: Dionigi da una parte comincia a subire il peso delle voci invidiose che gli inoculano il sospetto che Dione voglia spodestarlo, dall'altra, legandosi a Platone, matura verso di lui un sentimento di esclusivismo, così decide di esiliare Dione, costringendo però il filosofo a rimanere. Sembra dunque che la tirannide politica diventi anche desiderio tirannico di avere potere su tutto e su tutti: essere il più potente vuol dire essere anche il più amato<sup>10</sup>. Dopo che Platone è riuscito finalmente a tornare ad Atene, dopo pochi anni, nel 361 a.C., viene di nuovo invitato in Sicilia: Dionigi si sente come punto sul vivo e orgogliosamente vuole avere ragione del filosofo e con l'inganno gli fa credere che la sua ennesima venuta potrà risolvere le tensioni con Dione, tuttora esiliato nel Peloponneso, mentre Dione è convinto che il suo più potente parente abbia ormai rimosso gli ostacoli interiori all'educazione filosofica e sia pronto alla costruzione di uno stato riformato dalle fondamenta. Inganni, tranelli e pressioni d'ogni genere in una città ormai sotto il controllo di uno solo, che cerca con ogni sotterfugio, sapendo che la presenza carismatica di Platone avrebbe portato allo scoperto molti oppositori, di eliminare quanti più avversari può, tenendo per di più legato a sé con la forza il filosofo più famoso del tempo: ormai il delirio di onnipotenza del tiranno ha reso Siracusa una caserma, dalla quale Platone dopo molto tempo e non senza difficoltà riesce a scappare. A concludere la vicenda sarà Dione, che raccolto un esercito di ribelli, riesce a spodestare la tirannide, ma cadrà poi vittima di una congiura, nella quale saranno invischiati, pare, alcuni ateniesi, fatto che farà ricadere i sospetti di più d'uno su Platone stesso. Discolparsi da questi ingiurie, cercare di ricostruire la verità in questa tela del ragno di complotti e raggiri legati ai fatti più importanti di allora sarà uno degli intenti della *Lettera Settima*. Per altro Siracusa rimane spaccata da una guerra civile fra il partito della restaurazione tirannica e invece la corrente democratica, alla cui soluzione è invece dedita la *Lettera Ottava*.

Qual è dunque il progetto che Platone ha concepito? Ora, la Sicilia, come tutto il mondo greco è spaccata in continui conflitti a tre livelli: guerre civili, guerre fra città greche per l'egemonia, guerre con i barbari, vale a dire i Cartaginesi<sup>11</sup>. L'impresa di Dionigi I si impone come soluzione: la tirannide pone termine alla *stasis*, l'egemonia sulle città siciliane genera

<sup>10</sup> Una lettura filosofica della psicologia del tiranno e del filosofo e della natura dei loro rapporti si trova nel volume di Alexandre Kojève, *Il silenzio della tirannide*, Adelphi, Milano 2004. In particolare sul rapporto amore-riconoscimento le pp. 40-41.

<sup>11</sup> Sulla perversione della guerra civile le pagine più belle sono quelle di Tucidide nella *Guerra del Peloponneso*.



un sistema di alleanze, pure con una forte preminenza siracusana nelle decisioni fondamentali, le vittorie contro Cartagine, in almeno quattro occasioni, stabilizzano la politica internazionale. Pesa però una forte ipoteca su questo sistema: la debolezza dei rapporti interni alla corte e con gli alleati, non ispirati alla fiducia e alla collaborazione, ma in alcuni casi alla sottomissione, che per altro si profila sempre più dura, in altri all'interesse mercenario, com'è il caso di molti militari grazie ai quali le guerre sono state vinte. L'intento di Platone è quello di correggere un sistema, che presenta risvolti positivi: sul piano del gruppo di governo una corte educata dalla filosofia e la cui amicizia sia basata proprio su una comune visione non solo teoretica ma dell'esistenza, forma di governo una tirannide illuminata perché governa per il bene dei sudditi non per interessi materiali, rispetto al mondo greco Siracusa per un verso faro morale e simbolico della rinascita, dall'altro centro di una coalizione federale unificata in funzione anti-punica quindi libera finalmente dal tributo al barbaro, per favorire la coesione Platone si spinge addirittura a consigliare, sulla falsariga dell'esempio di Dario di Persia, di cooptare persone giovani ed educate sin da subito secondo la filosofia, quindi sostanzialmente incorrotte, e poi di ceto oscuro e povere, dunque che anche in virtù del salto di rango percepissero un forte coinvolgimento. I vari fallimenti inducono a obiettivi più limitati: venendo meno le condizioni per una tirannide filosofica, la soluzione migliore pare essere quella della legge che limiti il potere, legge che sarà posta dai vincitori della ormai dilagante guerra civile col criterio di non vessare la fazione vinta e di rafforzare la fiducia nella legge essendo a primi a seguirla. L'equipe di governo invece composta non più da una comunità di *philoï*, unita dalla comune tensione filosofica, ma da persone selezionate che vivono secondo l'antico sistema dorico di vita, che dunque non hanno compiuto assieme la loro formazione, ma vengono riuniti a posteriori; come sistema di governo una costituzione mista su modello spartano, sintesi di monarchia e democrazia: più precisamente una monarchia delimitata dal una magistratura selezionata e da una sistema di leggi.

A questo punto però, dopo aver analizzato la politica, la figura del politico e il suo rapporto con la filosofia, rimane da considerare la figura del filosofo, il quale però nel *corpus* platonico torna di nuovo a confinare, quando non a sovrapporsi, con il politico.

Nel prologo del *Sofista* viene condotto in scena un rappresentante della scuola di Elea, considerato un autentico filosofo, elogiato addirittura come uomo divino, la cui identità rimarrà per tutto il resto del dialogo ammantata nel mistero dell'appellativo "lo straniero". Che cosa sia un filosofo, incalza subito Socrate il giovane, è difficile stabilirlo, poiché si confonde con il politico, con il sofista, a volte anche con il pazzo<sup>12</sup>. Gli interlocutori si propongono allora di definire con chiarezza le tre figure i cui confini sono per ora così sfumati da non potersi discernere e dunque impostano una ricerca su sofista, politico e filosofo. Per cercare di cogliere la prima figura però si imbattono nella dialettica e con essa nella figura del filosofo, la cui definizione viene però rinviata a un'indagine specifica successi-

<sup>12</sup> «Infatti, questi uomini «vanno attorno per le città» assumendo sembianze diversissime, a causa dell'ignoranza altrui, e non i filosofi finti, ma quelli autentici, ispezionando dall'alto la vita degli uomini di quaggiù; ed ad alcuni sembrano uomini di nessun valore, ad altri uomini dotati di ogni valore. E talora si presentano come politici, talora come sofisti, e talvolta si dà il caso che suscitino l'impressione di essere del tutto pazzi» (Platone, *Sofista*, 216 C-D, *cit.*, p. 264).

va<sup>13</sup>. Il sofista infine si presenta come colui che imita l'arte del filosofo di educare tramite la capacità confutatoria (*elenchos*) a far emergere il vero, ma di quest'arte imita soltanto l'apparenza. Dunque il sofista somiglia al filosofo, ne ha l'apparenza ma è in fondo il contrario del filosofo, ne scimmiotta le caratteristiche; per di più, la questione del filosofo non viene approfondita, ma rimandata e proprio in un dialogo in cui Platone, caso unico nella sua produzione scritta, giunge a elaborare una metodologia della ricerca e addirittura una confutazione dell'eleatismo, costruendo una dottrina della relazione, base poi di quella delle Idee.

Il percorso continua appunto nel *Politico*. L'arte del politico si configura in una prima fase come scienza di allevare uomini in collettività, ma si cerca di superare questa definizione ancora generica con l'analisi del mito di Crono, pastore del cosmo e degli uomini. Ora se il dio è in grado effettivamente di nutrire gli uomini e di imporre il suo volere con la forza, un uomo può invece prendersi cura e imporsi con la persuasione. Dopo l'immagine del pastore si ricorre a quella tessitura che è al contempo arte di separare che arte di unire, dunque modello della dialettica e in particolare della sua capacità di cogliere la giusta misura nel caos degli elementi e quindi di farne sintesi. In conclusione il politico deve essere in grado, come il filosofo, di cogliere la giusta misura, ma in più deve saperla applicare nella concretezza: è sufficiente allora che abbia una opinione fondata, non la scienza della sua pienezza, che spetta invece al filosofo. Mentre la natura del filosofo rispetto al sofista è di antitesi, la relazione col politico è di analogia: il politico assomiglia al filosofo perché si prende cura dei cittadini, ma la conoscenza necessaria per farlo è una opinione dotta, rispetto alla quale la scienza del filosofo si presenta come un *optimum*.

Alla terza figura però, quella del filosofo, non viene dedicato un dialogo specifico, nonostante sia stato annunciato più di una volta<sup>14</sup>. Comunque che cosa sia il filosofo è emerso, seppur non in maniera esaustiva, sia nella ricerca sulla sofista che sul politico, risultando la via attraverso la quale addirittura si è potuta cogliere l'essenza degli altri due. Ebbene la trilogia non ha avuto compimento<sup>15</sup>? Certo Platone non ha mai scritto, pur avendolo annunciato, un'opera specifica sul filosofo, ma è anche inequivocabile che una lunga, anzi la più lunga, trattazione sull'essenza del filosofo si trovi nel cuore del dialogo più importante, la *Repubblica*, precisamente nei libri V-VI-VII. Dunque si può formulare l'ipotesi che il dialogo *Filosofo*<sup>16</sup> sia costituito proprio da questa corposa sezione e quindi di nuovo Platone si mette sulle tracce del filosofo sulla strada della politica, proprio dove sta indagando sul modello dello Stato più giusto. Ora, volendo provare a tirare una prima, pur sommaria, conclusione

<sup>13</sup> «Questa scienza, dunque Teeteto, come la chiameremo? Per Zeus! Senza rendercene conto, ci siamo forse imbattuti nella scienza degli uomini liberi, e rischiamo, mentre stiamo cercando il sofista, di avere trovato prima il filosofo» (Platone, *Sofista*, 253 C, *cit.*, pp. 296-297).

<sup>14</sup> «Dunque, sul filosofo faremo presto una ricerca più chiara, se sarà ancora rispondente alla nostra volontà. Quanto al sofista, invece, è chiaro, credo, che non dovrà andarsene prima che noi lo abbiamo osservato a sufficienza» (Platone, *Sofista*, 254 B, *cit.*, p. 297). «Ma tu, straniero, non ti stancare di meritare la nostra gratitudine, ma, procedendo con ordine, sia che tu scelga per primo l'uomo politico, sia il filosofo, scegli ed esponi» (Platone, *Politico*, 257 B-C, *cit.*, p. 318).

<sup>15</sup> Giovanni Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Vita e Pensiero, Milano 1991, in particolare in cap. XIII, pp. 389-434.

<sup>16</sup> Attorno a questa ipotesi ruota il recente libro di Paola Premoli De Marchi, *Chi è il filosofo. Platone e la questione del dialogo mancante*, Franco Angeli, Milano 2008.



prima di passare all'analisi della *Repubblica*, si potrebbe dire che la filosofia platonica è una filosofia della relazione non soltanto a livello della trama che lega fra loro le varie idee, ma anche i concetti di Uno ed Essere nel *Parmenide*, ma anche a livello dei grandi personaggi concettuali<sup>17</sup>, che si identificano sempre l'uno rispetto all'altro, l'uno rispecchiandosi nell'altro: nel caso del sofista per capire che cosa il filosofo non è, nel caso del politico che cosa il filosofo dovrebbe essere. La realtà per Platone sembra configurarsi come un gioco di specchi nel quale le varie identità vengono chiarendosi riflettendosi l'una nell'altra, dove spesso cercandone una se ne trova una opposta (come nel caso sofista-filosofo), oppure una simile e che può anche valere come esempio (come nel caso politico-filosofo).

La questione sembra dunque essere questa: si può discernere l'essenza del filosofo senza dover passare da altre figure, si può coglierla sola in sé e per sé? Nella *Repubblica* ricorrono quattro luoghi dove viene trattata la figura del filosofo:

1. nella prima parte (Libro I), quella del dialogo sulla giustizia, che si conclude con l'insoddisfazione di Socrate per la definizione da lui stesso addotta e con il confronto fra la sorte dell'ingiusto, che secondo Trasimaco dovrebbe guidare lo Stato, e invece quella del giusto, che è poi il filosofo, il più adatto alla politica per la sua onestà ma anche il più lontano per aspirazioni, secondo la visione socratica;
2. nella parte centrale l'esigenza del filosofo alla guida dello Stato si pone in un confronto invece con il custode-guerriero;
3. vi è poi una parte dedicata al ritratto del filosofo (Libri V-VI-VII): qui però si pone il problema del suo rapporto con il potere e se egli voglia o debba rivolgersi alla guida dello Stato stesso;
4. infine il confronto serrato fra la figura del tiranno e quella del filosofo (Libro IX).

Insomma pare esservi un solo luogo dove il filosofo sia trattato in quanto tale ma la sua natura pone il problema del suo rapporto col potere, dunque nemmeno in questo caso sembra si possa coglierne la natura in sé e per sé. Ma andiamo per gradi.

Fin dalle prime battute la *Repubblica* allude al suo tema di fondo: la sfida lanciata alla filosofia rispetto alla sua efficacia<sup>18</sup>.

Socrate deve fare i conti con due personaggi, Polemarco, portavoce del senso comune riguardo la giustizia, poi il sofista Trasimaco che ne estremizza le tesi in senso politico, giungendo a sostenere che l'ingiustizia costituisce il fondamento dello Stato.

Dunque, la tesi del primo è che la giustizia consiste nel beneficiare gli amici, nuocere ai nemici. Socrate concentra la sua confutazione sul termine beneficiare, mostrandone la connessione con il concetto di utile e con la consapevolezza dell'eventuale benefattore.

<sup>17</sup> Intendo per personaggi concettuali quei personaggi che più d'altri sono in grado di esprimere dei concetti con una forza simbolica tale da attingere i concetti primi o generi sommi. Ad esempio il sofista più di altri esprime la potenza ambigua dell'apparenza, il politico invece quella fondamentale della misura rispetto all'incertezza della realtà concreta, per cui somiglia sì al filosofo, ma anche al nocchiero che deve guidare una nave nel mare, che quindi deve porre la misura in una realtà disseminata di incertezze. Il filosofo più di tutti pare invece avvicinarsi a rispecchiare il superamento dell'apparenza verso la sostanza ma nel suo esercizio di distacco vorrebbe esimersi dall'applicazione al concreto.

<sup>18</sup> «E allora – disse lui –, delle due l'una: siete più forti di noi, o ve ne restate qui» (Platone, *Repubblica*, 327C, cit., p. 1082).

Beneficare infatti significa essere utile, l'utile può essere prodotto solo da chi è esperto, non dal giusto, che serve soltanto per conservare un bene, non per produrlo: sarebbe paradossalmente più utile un ladro perché chi conosce i sotterfugi per rubare i soldi è più abile poi nel difenderli da altri ladri<sup>19</sup>. Per di più se uno non fosse consapevole di chi sono i veri amici, si ridurrebbe ad agire in realtà contro i propri interessi. Infine, incalza Socrate, nuocere allontana anziché avvicinare ad un arte, dunque il giusto non può nuocere a nessuno.

Irrompe Trasimaco nel discorso, che professa, quasi fossero due ondate, due tesi, l'una più radicale e realistica dell'altra: la giustizia è l'interesse del più forte, e poi che sono i fatti a mostrare che il vero politico è il tiranno, ovvero colui che fa coincidere i suoi interessi con le leggi dello Stato. Rispetto alla prima formulazione Socrate usa la stessa strategia logica con cui aveva smontato Polemarco: intanto la tesi è insufficiente, perché bisogna che il più forte sia consapevole del proprio interesse, altrimenti rischia di agire a proprio detrimento; in secondo luogo, ogni arte soccorre l'oggetto di cui è arte in ciò in cui è debole<sup>20</sup>, come ad esempio il nocchiero che guida la nave dando ordini ai meno esperti della navigazione o il medico che cura i malati<sup>21</sup>. Sono i fatti, rilancia subito sprezzante Trasimaco, che dimostrano che l'ingiusto ha più successo dell'ingiusto, anzi l'assoluta ingiustizia del tiranno corrisponde alla perfetta felicità, perché depredando tutto in un colpo solo, non solo i beni, ma anche delle persone, si conquista la fama di uomo felice perché nessuno può più contestarlo: le accuse di criminalità ricadono soltanto su coloro che, come ladri, traditori, sacrileghi, che si macchiano di una colpa per volta. Chi condanna l'ingiustizia, la condanna non perché abbia paura di farla ma di subirla<sup>22</sup>. Il discorso ritorna a Socrate che giostra la sua confutazione su tre punti: il vero politico cerca il vantaggio d'altri come il pastore per il gregge; il guadagno richiede una competenza esterna a ogni arte, deve dunque esistere un'arte specifica del guadagno, sussidiaria eventualmente delle altre; infine il giusto evita i vantaggi della politica perché, mosso dall'onore, né vuole una ricompensa per aver giustamente governato, né soldi che abbia eventualmente arraffato in maniera oscura e poco chiara. Inoltre chi sopravanza un altro è competente, il competente è sapiente, il sapiente è buono e dotato di virtù; i criminali non possono non adottare nella loro azione criteri di giustizia almeno nella spartizione di un bottino, a meno di non scannarsi fra loro. Infine, conclude Socrate, se la politica è arte del comando, il comando è una virtù, dunque soltanto l'anima nelle sue piene facoltà, quindi al massimo della virtù, può avere funzione direttiva. Così viene ribaltata la tesi di Trasimaco: un'anima malvagia potrà comandare soltanto in modo imperfetto.

In conclusione Socrate dichiara la propria insoddisfazione per non aver centrato l'essenza della giustizia, biasimando il fatto di essersi fatto trascinare dalla confutazione a

<sup>19</sup> «E così dirai per tutto il resto: ossia che la giustizia serve quando una cosa non serve, e non serve quando quella cosa serve» (Platone, *Repubblica*, 333D, *cit.*, p. 1087).

<sup>20</sup> «Ciascuna scienza, invece, si occupa del vantaggio del più debole, ossia di chi le è sottomesso» (Platone, *Repubblica*, 342C-D, *cit.*, p. 1096).

<sup>21</sup> Al nocchiero e al medico è paragonato il politico proprio nell'ultima parte del *Politico*.

<sup>22</sup> «Ecco, Socrate, perché l'ingiustizia, quando sia in sé perfetta, è più forte, più libera, più autorevole della giustizia. Vale, insomma, quel che dicevo all'inizio, cioè che il vantaggio del più forte è il giusto, e che l'ingiustizia procura vantaggio e profitto a se stessa» (Platone, *Repubblica*, 344D, *cit.*, p. 1097).

smontare i discorsi dei suoi interlocutori, riconducendoli ad altri concetti come virtù e sapienza, dall'altra al vantaggio.

Intervengono i due giovani discepoli, i fratelli Glaucone ed Adimanto, pretendendo dal maestro un discorso diretto all'essenza della giustizia: per stimolarlo pronunciano due elogi rispettivamente dell'ingiustizia e della giustizia, dove convergono tutti i luoghi comuni sul tema.

Glaucone: è opinione comune che fare ingiustizia è un bene, un male invece subirla. I più, non potendo compiere il male impunemente, sono addivenuti convenzionalmente al concetto di giustizia come soluzione di compromesso. Questa è la radice da cui scaturisce la giustizia. Ora, paragonando l'uomo massimamente ingiusto con quello massimamente giusto si giunge a questo: che l'ingiusto per evitare di esser colto in fallo deve darsi l'apparenza di giusto, via sulla quale troverà vari alleati; il giusto invece, per sembrare ingiusto, rifuggerà qualsiasi ricompensa e riconoscimento sociale, fino al punto in cui la sua esistenza sarà scambiata per un'esistenza malvagia e dovrà subire persecuzioni fino alla condanna a morte, imparando a proprie spese che l'unica scelta sensata è quella di non dell'essere giusto, ma di darsene l'aria.

Adimanto in realtà non fa che rincarare la dose: fin dall'infanzia si viene educati al principio per cui bisogna preferire la vita onesta, perché più onorata. Gli onori però vengono ottenuti più facilmente tramite l'ingiustizia, quindi questo spinge i giovani si volgono anch'essi all'idea per cui è meglio apparire giusti proprio quando non lo si è. Quella che si insegna è dunque una palese contraddizione: occorre dunque una teoria sulla giustizia di per se stessa.

Ora perché questa macro-sezione della *Repubblica* risulta inconcludente, come sia Socrate sia i suoi due giovani discepoli hanno ammesso? Perché Platone voleva condurre i suoi lettori, seppure per allusioni, a una messinscena drammatica, che anticipa in molti contenuti quella finale fra tiranno e filosofo. Platone conduce nei suoi dialoghi delle lunghe, dense tirate dialettiche, giocate sull'astrazione dei concetti, ma spesso nella rappresentazione di azioni e personaggi vuol cercare di seguire la realtà nel suo svilupparsi, più che i concetti nella staticità del loro relazionarsi. Qui sono in gioco simbolicamente due punti di vista opposti, in cui nessuno però può aspirare all'indipendenza, a valere in sé e per sé, senza l'altro: precisamente quello del giusto, di cui il tiranno è *figura* dichiarata, e dell'ingiusto, *figura* non dichiarata del filosofo. Proviamo a ricostruire il messaggio cifrato, rappresentato più dichiarato.

Da una parte l'opinione dei più, soggiogati dalla mentalità tirannica: lo Stato ha origine dall'ingiustizia, che tutti vorrebbero compiere ma soltanto uno o pochi possono compiere senza pagarne il fio. La giustizia viene da un compromesso, è ideologia degli istinti brutali, a cui si deve la genesi della politica, la ragione è determinata dagli istinti, è furbizia al servizio degli interessi fondamentali, è apparenza al servizio della sostanza vera del reale, che è lotta per l'affermazione di interessi. Quindi un punto di vista per cui la potenza dell'istinto riduce la ragione a mero calcolo di mezzi e fini, senza una sua sostanza determinata e determinante, e il bene, che si rivelerà poi essere, com'è noto, il fulcro della conoscenza filosofica, a mera apparenza, che consente di evitare biasimo e condanna: dove insomma la potenza assottiglia la ragione ai minimi termini, ne determina addirittura natura e scopi,

ma senza poterne fare assolutamente a meno, neppure nella posizione più radicale, quella di Trasimaco, dove sono i fatti a condizionare la visione delle cose. Dall'altra invece la visione dei pochi giusti, la quale, dipinta come il più possibile aliena da qualsiasi forma di riconoscimento, sottende l'ascesi del filosofo, slegato da qualsiasi dimensione concreta, e che nell'allegoria della caverna, spezzando le catene, abbandona anche fisicamente la città. Quindi un punto di vista per cui è la ragione a determinare la realtà, ma senza poterne fare a meno in maniera assoluta, dato il bisogno che questa realtà denuncia del volgersi del filosofo-giusto all'impegno concreto, per conferire vera efficacia al concreto, efficacia senza la quale il concreto non sarebbe: si perderebbe nel caos e nella disarmonia, come è esemplare nel caso dei ladri che almeno fra loro devono basarsi su un criterio di giustizia.

La realtà sembra dunque darsi in quanto oscillazione bipolare fra due estremità opposte che tendono ad allontanarsi il più possibile l'una dall'altra, ma in questo processo di allontanamento e di tensione l'una cerca di appropriarsi dell'altra, tentando di cancellarla, ma senza poi infine poterne fare a meno e quindi accettando in seconda battuta di plasmare l'altra, di ricostruirla a propria immagine e somiglianza<sup>23</sup>. Nemmeno in questo caso, pur nella massima lontananza fra filosofia e politica, le due dimensioni sembrano poter fare a meno dell'altra. Questa prima macro-sezione della *Repubblica* rappresenta dunque i temi che si snodano nel resto dell'opera<sup>24</sup>.

Proseguiamo ora nel discorso per fermarci sul secondo punto, ovvero il rapporto guerriero-filosofo.

Socrate come risposta alla domanda sulla giustizia propone un cambio di punto di vista: cogliere la giustizia nella sua manifestazione più grande e dunque più facilmente visibile, ovvero nell'anima dello Stato piuttosto che nell'anima singola; perciò bisogna seguire lo Stato nella sua nascita e nel suo sviluppo. La genesi avviene per un doppio principio: da una parte la molteplicità di bisogni che ogni uomo manifesta, dall'altra la naturale inclinazione di ognuno a svolger bene una sola mansione, una sola arte. Questa genera l'esigenza di scambio e quindi quella della vita associata, che potrebbe continuare così senza ulteriori mutamenti data la frugalità dei costumi: in uno Stato sano la vita passa di generazione in generazione sempre uguale a se stessa. Il lusso però, l'aumento indiscriminato di esigenze e desideri d'ogni genere portano con sé anche la spinta all'espansione e quindi l'aggressione e la conquista delle città limitrofe, ma anche il desiderio di queste ultime, dato il sistema di vita raffinato della nostra città, di attaccarla per impossessarsene. Lo Stato malato dunque, con l'allargarsi delle esigenze, porta anche lo sviluppo sia in senso fisico sia in senso organizzativo, dato che il sistema elementare di scambi interni non è più sufficiente. È evidente qui l'intenzione di Platone di abbandonare sin da subito il terreno della mera utopia della città ideale, sana, frugale, stabile, dai confini limitati e immune da mutamenti per imboccare invece una strada il più possibile realistica rispondendo ai problemi di una città

<sup>23</sup> A questa dimensione sembra alludere una affermazione di Socrate durante la rappresentazione drammatica delle due figure dell'uomo sommamente giusto e di quello sommamente ingiusto data da Glaucone: «Perbacco, amico Glaucone! – esclamai –. Con che efficacia hai rifinito la figura di questi due uomini per offrirli al nostro giudizio, quasi fossero statue!» (Platone, *Repubblica*, 361D, *cit.*, p. 1112).

<sup>24</sup> Su questo tema è molto puntuale e acuto il libro di Thomas Alexander Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi e struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Vita e Pensiero, Milano 1988, in particolare il capitolo *Il libro I e i suoi rapporti con la parte centrale* (libri II-X), pp. 361-390.

malsana, avida, instabile, dai confini incerti, tendente all'espansione ma anche a rischio di riduzione, in perenne mutamento.

Su questa via Platone cercherà di conciliare il realismo con l'idealità di un modello, lo sviluppo con la stabilità, la molteplicità e il caos con l'unità e l'armonia; facendo i conti, con lo scandalo più terribile per il buon senso e la ragione: la guerra. Se la città si origina dalla molteplicità dei bisogni e dal fatto che ognuno di noi manifesta una passione fondamentale, l'inclinazione verso una sola attività, e quindi dal bisogno di scambio, allora l'aumento a dismisura dei bisogni fa saltare il sistema: allo scambio si sostituisce la razzia e come lo scambio organizzato si chiama città sana la razzia organizzata che si chiama guerra costituisce la città malsana. Se dunque deve valere ancora il principio dell'unica attività principale occorrerà selezionare dei cittadini adeguati alla nuova dimensione della guerra, dunque una classe di custodi adibita al contenimento distruttivo della *stasis* (guerra civile, il conflitto interno per i beni) e al *polemos* (guerra sia difensiva contro i tentativi nemici di conquista sia offensiva per sfogare nella conquista la rapacità dello Stato malsano). Quindi occorrerà una minoranza specializzata con due caratteri fra loro opposti: la mitezza verso i propri concittadini, sui quali esercita controllo, l'aggressività verso i nemici, contro i quali invece conduce guerre. Dovrà riconoscere amici e nemici sulla base della semplice conoscenza quindi avere sia aggressività sia curiosità, attitudine alla conoscenza ma anche doti fisiche<sup>25</sup>. Le inclinazioni di questa classe adibita al controllo civico e alla guerra richiedono di essere rafforzate e plasmate tramite una duplice educazione del corpo tramite la ginnastica, dell'animo invece mediante musica e poesia. Queste ultime devono imprimere modelli che agiscano nell'animo in maniera immediata, perché i custodi (*phylakes*) dovranno essere simili ai cani, che riconoscono a istinto una persona amica o nemica. La poesia andrà emendata e dovrà veicolare modelli di stabilità, dunque gli dei dovranno risultare immutabili<sup>26</sup> e gli eroi quanto più possibile stabili; la musica invece improntata a ritmi austeri e semplici. Con l'abitudine alla resistenza fisica alle fatiche e all'inedia e spirituale alle sollecitazioni di piaceri e dolori la minoranza guerriera acquisirà quelle caratteristiche di stabilità tali da consentirle di ricoprire ruoli di comando. Si può notare sin d'ora come quest'allenamento ascetico sarà prescritto anche ai filosofi, anche se per essi l'esercizio di trascendenza sarà agevolato dalla loro attitudine allo studio e quindi i piaceri intellettuali dovrebbero sgombrare il campo dai piaceri passionali. Votati dunque a ruoli direttivi, a prevenire e sedare conflitti interni e portare su di sé il peso delle guerra, devono di conseguenza prima di tutto prevenire in se stessi il riesplodere di interessi che minerebbero la loro terzietà nelle contese. Gli tocca dunque per tenere unito lo Stato rinunciare ai propri interessi egoistici: perciò non devono possedere beni e mettere tutto in comune, anche donne e bambini; in secondo luogo anche le donne sono destinate a questo tipo di vita; terzo e ultimo punto, quello più spinoso e scandaloso, i filosofi sono gli unici a poter realizzare uno Stato di questo tipo. Ma poco prima di questi tre punti, le famose tre ondate da cui

<sup>25</sup> «Allora il guardiano della Città, per essere davvero irreprensibile dovrà, a nostro giudizio, essere per natura filosofo, istintivamente aggressivo, e poi anche veloce e forte» (Platone, *Repubblica*, 376C, cit., p. 1125).

<sup>26</sup> Il peso della teologia e del sacro nella città sono oggetto soprattutto del libro VIII delle *Leggi* dove Platone si spinge a sostenere, da un punto di vista meramente strumentale, cioè soltanto per la stabilità politica, che i legislatori dovranno essere anche teologi e saper dimostrare sia l'esistenza di Dio sia l'immortalità dell'anima.

Socrate stesso teme d'essere travolto, causa la loro carica inaudita, vengono sintetizzate le caratteristiche che lo Stato dovrebbe avere: la sapienza, cioè capacità di scegliere riguardo tutto lo Stato nella sua interezza, il coraggio, ovvero una sorta di capacità di conservazione, di mantenere la stesso punto vista, pur nel mutare delle situazioni, la temperanza, cioè la virtù di essere superiori a se stessi, dominando le proprie passioni, e, da ultimo, la giustizia, cioè quella che tiene in armonia le prime tre, facendo in modo che ognuno nella città faccia il suo compito e che questo sia quanto più coincidente con le sue doti naturali.

Proprio quando si è giunti a dare soluzione al problema che ha generato e animato il dialogo e dunque anche il tentativo di cogliere lo Stato nel suo svilupparsi, Socrate torna sul problema dell'analogia fra anima singola e anima dello Stato. Del resto si è parlato dello Stato come fosse un uomo, del quale sono state distinti e sviscerati i caratteri fondamentali<sup>27</sup>. Occorre dunque analizzare la natura dell'anima. In essa sono presenti impulsi opposti in conflitto fra loro e la giustizia nell'anima è l'armonia che la parte superiore riesce a imporre alle altre sottomettendole: perché vi sia armonia le passioni devono essere moderate, il ruolo di moderatore spetta alla ragione in base alla conoscenza di ciò che è giusto e sbagliato, a ciò che si deve fare o non fare, ma come imporsi alla forza dirompente delle passioni? Occorre una passione altrettanto, se non più forte, che Socrate denomina ira o indignazione, la virtù virile che si scaglia contro le passioni egoistiche e rapaci, sedandone la potenza dirompente per l'armonia interiore dell'uomo. Questa virtù è alleata della ragione e dovrebbe muoversi sotto la direzione di essa, ma che fornendo alla ragione la forza per dominare la forza delle passioni. Così, chiudendo il cerchio dell'analogia, se l'antagonismo dell'anima prevede una tripartizione di parti fra loro in lotta per il comando, dove l'armonia si dà soltanto se la ragione si impone con la forza che soltanto l'ira e l'indignazione le posso garantire, allora anche bisogna dividere lo Stato in tre parti distinte, in lotta fra loro per la gerarchia, in cui la giustizia-armonia si dà soltanto se la comanda la classe dove la ragione prevale: dunque se al di sopra della classe dei produttori e dei mercanti si era posta quella dei custodi-guerrieri, occorre ancora, al vertice, porre la classe dei governanti-filosofi.

Possiamo dunque tirare una conclusione anche su questo punto. *Polemos* informa di sé la natura del filosofo in tutti i suoi aspetti:

1) L'antagonismo sociale da cui scaturisce l'esigenza di una classe specializzata nella guerra ne origina a sua volta un'altra: quella di un'ulteriore classe che da una parte sappia guidare i guerrieri stessi, dall'altra che tramite la loro forza e fedeltà sappia rendere efficaci i suoi dettami: come l'ira è responsabile dell'efficacia con cui la ragione domina le passioni, così il guerriero lo è di quella con cui il filosofo domina sulla conflittualità d'interessi di produttori e mercanti.

2) Nella genealogia dello Stato è dall'esigenza della guerra che viene anche quella della filosofia. Ai filosofi spetta dunque il compito di chiudere il processo, evitando che prosegua in un'espansione che non può che sfociare nella dissoluzione: o i produttori piegano i guerrieri ai loro interessi e quindi ne fuoriesce un periodo di guerra permanente, in cui la città

<sup>27</sup> «Di conseguenza, in rapporto all'idea di giustizia, l'uomo giusto e la Città giusta non differiranno in nulla, ma saranno uguali» (Platone, *Repubblica*, 435B, *cit.*, p. 1174).



si espande ma a rischio di perdere le guerre ed essere distrutta; oppure i guerrieri riescono effettivamente a dominare, allora comunque la guerra è continua, le passioni egoistiche sono represses e ordinate, ma manca lo stesso un modello razionale e consapevole d'unità alla vita pubblica.

3) Il filosofo è il vero uomo *polemikos* in quanto ha vinto la lotta sia contro le passioni, sia contro l'ira volgandola contro di esse; si può dire che è l'unico a vincere la guerra in quanto la domina e se ne fa carico. Sul piano individuale ha vinto la lotta contro le passioni e contro l'ira volgandola contro di esse, dando da una parte senso all'ira stessa in quanto passione distinta, facendola assurgere al rango di facoltà distinta, dall'altra la ragione stessa invece scaturisce dall'ira in quanto da essa assume la sua fisionomia di facoltà dominante al vertice della gerarchia. Sul piano pubblico, il filosofo introduce una visione consapevole dell'unità, valutata sulla base dell'analisi e sintesi della totalità dei problemi, che i guerrieri invece devono percepire in maniera immediata e istintiva, perché per essi l'unità è semplicemente la non-molteplicità, il disordine, ma non sanno che cosa siano l'unità e l'ordine. Si potrebbe anche dire che soltanto tramite la ragione si porta senso nelle guerre che altrimenti sarebbero combattute per motivi sensati o insensati, senza distinzione. Il filosofo è quindi il vero guerriero e di esso assume tutte le caratteristiche, soprattutto quella fondamentale ma assurda nella sostanza: la temperanza, virtù che consiste nell'essere superiore a se stesso, quella che è la base di tutte le virtù, che proprio nel Libro IV assume questa definizione paradossale<sup>28</sup>. L'assurdità sta proprio nel fatto che uno da una parte una passione, l'ira, alleata alla ragione, domini le altre, quindi una passione superiore a una passione, dall'altra il filosofo deve vincere se stesso, imponendo la ragione in quanto facoltà dominante e governatrice. Soltanto l'uomo che ha vinto la guerra sa cosa significhi veramente e questo è il filosofo e infatti non fa altro che mettere una passione nobile in quanto nobilitata dalla ragione, l'ira, in guerra contro le altre meno nobili. Soltanto il filosofo ha reale coscienza di tutti i piani dell'anima, perché ne vive la lotta continuamente: senza guerra non vi sarebbe piena coscienza, senza *polemos* non si darebbe *logos*, né viceversa.

4) Per di più il filosofo deve riuscire a comunicare la sua visione dell'unità soltanto con la forza della persuasione: egli governa con il carisma dell'esempio e con la persuasività dei discorsi. Può sì fare appello alla forza violenta dei guerrieri ma non la esercita egli in prima persona<sup>29</sup>. Deve conoscere la tecnica e la strategia della guerra per poterla dirigere, pur

<sup>28</sup> «La temperanza è una sorta di ordine, un dominio imposto a certe passioni e desideri, che ha attinenza con quel modo di dire – o con altre espressioni analoghe a questa e che ne seguono la traccia – stando al quale, non so bene in che modo, uno potrebbe superare se stesso. O non è vero? "Esattamente". "Ma non è un po' buffa questa espressione 'superiore a se stesso'? Perché se uno fosse superiore a se stesso dovrebbe anche essere inferiore a sé, e viceversa, se inferiore anche superiore, dato che in tutti i casi si parla della medesima persona". "Come no?". "Tuttavia – aggiungi – questa espressione potrebbe anche significare, se non erro, che nello stesso uomo, per quanto inerisce alla sua anima, c'è una parte superiore e una inferiore, e che quando la parte superiore domina su quella inferiore, si dice appunto, in senso positivo, che uno 'supera se stesso'. Quando invece, a motivo di una educazione inadatta o di cattive compagnie, la parte migliore ha la peggio ed è soggiogata da quella peggiore, che prende il sopravvento, allora, in senso di disprezzo e di biasimo si dice che è 'inferiore a se stesso', e, per questa sua condizione, intemperante"» (Platone, *Repubblica*, 430E-431A-B, *cit.*, p. 1170).

<sup>29</sup> «Il nostro guardiano è uomo di guerra e filosofo (VII, 525 b 8; VIII, 543 a 5); ma *polemikós* lo è per ragioni ben più essenziali del suo compito di difesa della polis (e difesa, come s'è visto, mediante l'attacco). *Polemica* dovrà essere la sua stessa natura perché egli possa vincere se stesso fino al punto di possedere tutte le virtù (VI, 485 a sgg.). *Polemikós* è il suo *logos* che convince e insieme *e-duca*. E *polemikós* non potrà neppure essere soltanto nei confronti

non combattendola. Infine, questo è il grande dramma, com'è possibile per la ragione del filosofo avere la stessa efficacia e forza della guerra, può la sua forza di persuasione avere più forza della violenza, si dà una forza più forte della violenza, una forza non violenta? Rispondere a questa domanda è il problema della politica, pena l'uso della mera violenza anche all'interno della città, pena la guerra civile e la dissoluzione della città stessa. Dopo il primo confronto bipolare fra ingiusto-tiranno e giusto-filosofo, siamo qui di fronte a un ulteriore problema: non un mero confronto-opposizione ma una deduzione-confronto fra custode-guerriero e filosofo-guerriero. Là opposizione fino alla quasi eliminazione dell'opposto, qui deduzione e confronto fino al tentativo, esposto però alla massima assurdità, di acquisire le caratteristiche dell'altro: per eliminare la *stasis* e il conflitto la ragione del filosofo dovrebbe essere più forte della forza, essere più persuasiva della costrizione violenta, dall'altra parte il guerriero è efficace grazie a una virtù che rasenta l'inconsapevolezza e l'irrazionalità, istintuale come quella di un cane, ma senza una guida più razionale non potrebbe essere educato a tanta prontezza<sup>30</sup>.

Siamo così giunti al terzo punto, la più lunga trattazione sulla natura del filosofo di tutto il corpus platonico, che sembra accreditare l'ipotesi che il dialogo annunciato e non scritto da Platone possa essere proprio questa sezione della *Repubblica*. Trattazione che tocca due questioni sostanziali 1) essenza e caratteristiche del filosofo che lo renderebbero quanto mai atto al governo e descrizione della sua educazione; 2) rifiuto però dell'opinione popolare dei filosofi al governo e sue cause, mentre dall'altra parte il filosofo stesso sembra disinteressato alla politica: quindi tentativo sia di vincere il rifiuto della filosofia da parte del mondo dei più sia di superare la resistenza del filosofo verso il mondo dei più.

Anche la filosofia come le altre arti modula la sua natura in base all'oggetto che le è proprio e l'oggetto della filosofia è l'intero. Il filosofo mira a conoscere l'intero, dunque

dei nemici esterni e delle parti irragionevoli dell'anima, ma anche, di necessità, dei *cattivi* della sua stessa polis – *kakoi* sono i più che abitano la polis, e che incessantemente tentano di fare della polis un proprio 'prodotto'. Se vincere se stessi è la prima, la più bella delle vittorie (*Leggi* I, 626 e), vincere "tò plêthos", la moltitudine dei cattivi, è il compito cui deve dedicarsi chi ha conquistato quella prima corona. Non sarebbe 'legittima' alcuna costrizione *versus* il 'cattivo' da parte di chi non avesse vinto il 'cattivo' in se stesso. Ma, ad un tempo, chi si è vinto *deve* saper costringere alla sua legge l'"animale policefalo" [Platone insiste continuamente su tale *dovere*: il filosofo non vorrebbe realmente il ben di tutti – e cioè il bene – se sfuggisse al suo compito di cercare di essere re; ma egli non desidera per nulla dedicarsi alla polis (*Repubblica*, VII, 520 b)]. Come potrà avvenire che i cattivi siano costretti a obbedire senza contrasto, senza lotta e, insomma, senza *stásis*? Proprio intorno alla radicale distinzione fra *pólemos* e *stásis* ruota, sia nella *Repubblica* che nelle *Leggi*, la costruzione della *politeia* platonica. Coraggiosi, educati alla *téchne* della guerra, "atleti della guerra" (*Repubblica*, VII, 521 d 5), duri contro i nemici della polis – tutto questo dovranno *anche* essere i custodi-filosofi, ma contro il barbaro, contro lo straniero che minaccia, contro le stirpi contro cui sussiste «naturale inimicizia» (V, 470 c). *Polemikós* è il filosofo re, ma nel senso che egli deve conoscere la *téchne* del *pólemos* se vuol dar-forma alla polis. La *stásis*, all'opposto, la guerra civile distrugge la polis e appare, dunque, come la negazione della politica. L'"arte della guerra" non può valere nell'ambito della polis, per regolare i dissidi che qui pure si esprimono, per costringere all'obbedienza quei cattivi, che qui pure vivono e agiscono. Qui la pace non può prodursi attraverso la guerra, ma scaturire dalla forza riconciliante della parola, dalla bontà delle leggi, dalla giustizia, dalla saggezza e temperanza del giudice, dalla *philia* cui devono essere educati i cittadini» (Massimo Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994, pp. 33-34).

<sup>30</sup> Guida che può addirittura mentire al guerriero con dei miti probabilmente falsi, come ad esempio il mito fenicio della nascita delle razze dalla terra, atto a persuadere alla difesa della patria (Si veda il finale del Libro III della *Repubblica*).

ogni forma di essere, ma per questo deve distinguere le varie forme di conoscenza, soprattutto la verità dal suo contrario. Egli ama la verità che gli permette di muoversi nell'intero delle manifestazioni dell'essere, avendo come riferimento però quella parte della sostanza che risulta immutabile. Da questa prima caratteristica ne consegue quasi necessariamente una seconda, il rigore morale, poiché se un uomo ricerca il vero sarà distaccato dai piaceri meschini, e se ne aggiunge una terza, una memoria molto solida, in grado di trattenere ciò che di volta in volta impara. Il vertice della conoscenza, ovvero l'idea del Bene, com'è noto, nella *Repubblica*, pur essendo considerata essenziale, non viene definita, se non per allusioni o cenni. Nonostante sia uno dei punti cardine del dialogo e di tutta la riflessione platonica, lo è molto meno per quel che riguarda la natura del filosofo.

Proprio questi tre elementi spesso ingenerano presunzione in chi li possiede, così è raro che vi siano filosofi umili. Se anche si trovano, ad essi capita spesso di vivere in luoghi dove la vita politica è caotica e sregolata, governata dalla passioni più basse, che li spingono a distogliere la loro attenzione dalla vita della città e a condurre la loro esistenza separatamente. Quindi, da una parte o la presunzione o l'ascetismo li rendono invisibili ai più, dall'altra le tempeste della politica li trattengono dal dedicarsi.

Ad illustrare l'incompatibilità fra filosofia e potere è dedicato il celeberrimo mito della caverna. L'uomo che riesce a spezzare le catene che legano l'uomo alla visione unica del mondo ed esce dalla caverna accede ad una seconda visione del mondo. La sua vista fatica a passare dalle tenebre alla luce ma quando, dopo vario tempo, si adatta non vorrebbe più rientrare nel mondo delle tenebre e dei fantasmi. Eppure soltanto colui che ha visto un'altra dimensione poi spezzare le catene di chi crede che esiste un mondo a una sola dimensione. Le motivazioni del ritorno della caverna, la possibilità di comunicare alla città l'ordine che ha visto: questo è uno dei punti più nevralgici del discorso. Per dovere e riconoscenza verso la città che lo ha allevato, questa è la stringata risposta, che echeggia temi già presenti nel *Critone*. Appunto il dovere che si imponga alla sua volontà che lo spingerebbe in direzione contraria. Ma un imperativo morale o il senso di riconoscenza verso la propria città sono ancora flebili, non ancora vincolanti in senso assoluto. A questa debole spiegazione segue un paradosso: il filosofo, data la sua natura disinteressata alle cose del mondo, è l'unico che conosce una dimensione superiore al potere stesso e quindi non governerebbe per il potere in maniera corrotta e perseguendo gli interessi propri o della propria fazione<sup>31</sup>. Occorre dunque per salvare la politica una dimensione superiore alla politica stessa: non sono sufficienti, almeno nella concezione della *Repubblica*, le leggi a sedare il conflitto che esplose nello Stato malsano, ma una visione superiore sia in senso filosofico sia in senso morale, sensi che dovrebbero derivare l'uno dall'altro, anche se Platone a un certo punto

<sup>31</sup> «Questa è la verità, caro amico: potrai avere uno Stato ben governato solo se riuscirai a trovare, per chi vorrà governarlo, un modo di vivere migliore del potere stesso. Effettivamente, è solo in una società siffatta che i ricchi avranno accesso al comando; ma non saranno ricchi di oro, bensì di ciò di cui deve abbondare l'uomo felice: intendo dire di una condotta di vita onesta e saggia. Ma se dei pezzenti avidi di trarre profitto personale si avventano sul bene pubblico, con tutte le intenzioni di doverne strappare il proprio tornaconto, non ti sarà possibile avere una Città ben governata, in quanto, essendo il potere oggetto di discordia, una guerra fratricida e intestina prima o poi manderà in rovina i contendenti e con loro tutto il resto dello Stato» (Platone, *Repubblica*, 520E-521A, cit., p. 1243).

comprende che difficilmente in realtà possono essere conciliati e quindi ritorna sul problema della natura del filosofo.

Infatti occorre che il filosofo abbia due caratteristiche fra loro contraddittorie: la stabilità, la capacità di non cambiare opinione, di mantenere fermi i principi fondamentali d'azione, qualità che condivide col guerriero, ma che comporta un sostanziale disinteresse verso il sapere, e la curiosità, l'elasticità intellettuale, l'abilità nel cambiare punto di vista, fondamentale quando si vuole approfondire e comprendere un punto di vista. Questo compito ai limiti dell'impossibile è demandato a un processo educativo, straordinariamente lungo, che dovrebbe concludersi a trentacinque anni, ma che, comprendendo anche il periodo di apprendistato militare e politico in posti di comando di secondo livello, si prolunga fino a cinquanta: dopodiché il nostro uomo ha tutte le carte in regola per tenere la massima carica governativa. Scopo ed essenza di questa pedagogia il forgiare per gradi un uomo che sia sufficientemente distaccato dai sensi, dalle passioni e dalle opinioni dei più, ma anche sufficiente in grado di non perdersi nella presunzione, nell'astrazione in quanto tale, quindi che sappia rimanere attaccato al concreto. Per questo l'educazione è graduale e alla dialettica, che coincide con la massima astrazione, si giunge soltanto al culmine. Le discipline precedenti hanno infatti tutte un risvolto pratico e uno teoretico: matematica, geometria, stereometria ed astronomia non educano soltanto a rispettivamente sempre maggiori capacità sia di analisi che di sintesi, sia a giungere con chiarezza a distinguere le parti più complesse di un ente, sia a fare sintesi senza perdere la ricchezza degli elementi, ma anche alla soluzione di problemi pratici, legati al concepire con lucidità una strategia e una tattica bellica o le esigenze della navigazione e dell'agricoltura. Al vertice però la dialettica, con la quale si raggiunge la dote di analisi e sintesi su oggetti ideali, in sé e per sé, senza riferimento sensibile alcuno, e che doterà chi giunge alla fine del ciclo di abilità nell'analisi della complessità e nel fare sintesi ponendo unità e armonia. Per controbilanciare l'astrattezza della dialettica e per stimolare il più possibile all'applicazione pratica, dovrebbe cominciare una trafila di progressiva applicazione pratica dei risultati in ruoli dirigenziali progressivamente più importanti e delicati.

Questa sezione ha fatto emergere un altro lato del confronto filosofo-politico: quello per cui l'uno tende a richiamare l'altro, ad attrarlo a sé, ad appropriarselo ma in questa appropriazione a essere superato dall'altro, che in questo gioco fugge più in là come l'ondata denunciata da Socrate. La politica ha bisogno di far propria la filosofia per uscire dal vicolo cieco e distruttivo del conflitto, ma la filosofia può rivestire questo ruolo soltanto andando oltre qualsiasi ambito meramente politico, ma in questo andare oltre si slega completamente da qualsiasi vincolo politico, come l'uomo come spezza le catene per fuoriuscire dalla caverna. Il tragitto educativo, nella sua sapiente orchestrazione di teoria e pratica, asceti e applicazione, ma anche nella sua lunghezza che rischia di destinare il filosofo all'infelicità, cerca di conciliare appunto queste due dimensioni che si richiamano e si superano al contempo. Quando infine la descrizione del filosofo è ultimata, la terribile ma affascinante parabola di formazione ha svolto in suo giro di ascesa e ritorno, lo Stato è dunque disegnato e ormai sottoposto al giudizio. La filosofia, nel suo oltrepassare lo Stato, molteplice, conflittuale, corrotto, in perenne espansione ed esposto al continuo rischio di disintegrazione, lo ridisegna unito, armonico, giusto, perennemente uguale a se stesso. Certamente

non è lo Stato utopico ed arcadico, che Platone liquida in pochi tratti, stabile e sano perché ingenuo: no, qui siamo di fronte a uno Stato che tenta di superare la prova di tutti i conflitti, marchingegni e sotterfugi possibili, ottenendo la giustizia dopo aver superato qualsiasi possibile prova di ingiustizia al suo interno. Il filosofo si fa carico del *polemos*, ovvero della forza che più di tutte e per essenza dissolve e distrugge le forme, per dar forma al suo interno alla massima potenza dell'informe. Lo Stato armonico ha superato lo stadio dell'ingenuità, accettando la scommessa dell'uscita dal mondo primitivo per entrare nei conflitti della civiltà; per riuscirne di nuovo, come fa l'uomo che infrange le catene, col rischio di non rientrare più. Il rientro è possibile soltanto a prezzo di una dura operazione su di sé del filosofo, che impone questa dura misura allo Stato, il cui sviluppo sembra entrare in una storia eterna, dove cambia pur rimanendo uguale a se stesso, grazie a una distinzione di piani in cui la gerarchia dello Stato riflette la gerarchia dell'anima e viceversa. Chi giunge al culmine della scala e vince la dura battaglia dovrebbe poi combattere la battaglia ultima nel campo più tempestoso e complesso: quello della politica. Ora, al vertice dell'anima si colloca la ragione, ma questo luogo può tenerlo soltanto a prezzo di non facili lotte: al vertice non si trova la pace, ma il conflitto più difficile, perché massima distinzione di piani, massime occasioni di scontro. Più l'uomo si scopre complicato più è difficile ritrovare l'armonia. Come la politica ha bisogno di una dimensione che la oltrepassi, la filosofia, per ricevere la forma più razionale e armonica, che però sembra segnare la fine dello sviluppo e del molteplice e quindi della politica stessa, così la filosofia ha bisogno della politica per perdersi in una condizione nomade e straniera, dove la ragione si esercita su se stessa non su ciò di cui dovrebbe essere ragione, ma in questo uscire da sé per guardare in faccia il reale, rischia di perdersi nella tempesta della complessità.

Ma come il filosofo è duro, è un guerriero della virtù, così dura si profila l'armonia con cui ridisegna lo Stato: esso ha una fisionomia sinistramente tirannica. Ove però lo Stato non seguisse la genealogia descritta i conflitti esploderebbero in maniera ancor più disordinata. Proprio perché la vita secondo ragione è la più certa filosoficamente ma la meno certa di realizzarsi storicamente, proprio perché essa si raggiunge e si mantiene a prezzo di continue lotte, lo Stato disegnato può franare in un sempre maggiore disordine che alla fine sembra somigliare all'unità, la tirannide, la forma di governo che scimmietta più di tutte la filosofia, perché imprime allo Stato un'unità seconda la volontà di uno solo. Il conflitto messo in forma dal filosofo riesplode nella sua potenza informe, dove i piani distinti ma in conflitto si sovrappongono gradualmente fino a confondersi del tutto, fino a tornare sullo stesso piano, dove alla fine la massima irrazionalità e deformità sembreranno somigliare alla massima razionalità e armonia. Da ultimo saranno il filosofo e il tiranno a essere confrontati.

Alla storia di questa decadenza è dedicato il plesso costituito dai Libri VIII-IX, vero capolavoro filosofico, che restituisce nella freschezza della narrazione una descrizione puntuale della mescolanza progressiva a cui la storia va incontro se nessuno interviene per fermare il processo. Siamo giunti dunque al quarto e ultimo punto, tutto orchestrato sull'analogia Stato-anima, che si configura come una storia tipologica e ideale.

La prima mescolanza avviene quando la compattezza della classe dei custodi-guerrieri s'incrina: sul piano politico, alcuni rimangono fedeli alla comunanza di beni, mogli e figli,



alcuni invece continuano a combattere ma pretendendo, su un piano di parità con la classe commerciante, di possedere beni, denaro e donne proprie; i soldi fanno diventare la virtù del coraggio ricerca continua dell'onore per se stessi, quindi di denaro di nascosto e di guerre continue; sul piano individuale, un'educazione dove non c'è più una guida riconosciuta il ragazzo oscilla fra il padre che lo educa alla parte razionale dell'anima e le compagnie dei coetanei che lo spingono invece verso la ricerca dell'onore e verso le passioni più basse. Questi sono lo Stato e l'uomo timocratici, cioè determinati dall'onore, ovvero dal coraggio non più dominato dalla ragione, mescolato con una certa capacità del desiderio.

Con l'irrompere della ricchezza privata, al governo s'installano i ricchi a scapito dei poveri, che però in assenza di altri modelli riconosciuti di vita, finiscono per invidiare i ricchi e tramare o per diventare come loro o per spodestarli; per di più le continue guerre, cui la ricerca della ricchezza destina la città, esigono che ricchi e poveri combattano insieme, ingenerando altre rivendicazioni scomposte e potenzialmente sovversive. Fanno qui la loro comparsa delle figure sordide e comiche, ma molto cariche di significato, i fuchi, senza pungiglione, ovvero i poveri senza occupazione né meta, quindi imbelli, o con pungiglione, ovvero i vari criminali che vivono alla giornata cercando di ingannare il prossimo sfilandogli il patrimonio. Con la metafora del fuco, l'animale che vive soltanto per fecondare l'ape e poi muore, senza lavorare all'interno dell'alveare, tanto che muore dopo aver svolto il suo compito, Platone vuole colpire ironicamente tutta la genia di parassiti, di uomini senza dimora, né lavoro, che popolano la città, senza una collocazione, come fossero stranieri dentro di essa. Come a dire che la città dove ognuno deve avere un compito è ormai preda di chi non ne ha nessuno; seguendo il filo logico del concetto sotteso alla metafora, si potrebbe anche vedervi una allusione alla figura dell'intellettuale, che vive da straniero nella città, con una vita da flaneur se non ha la forza interiore di fare della filosofia invece, come dicevamo, un'attività invece con un risvolto sociale e politico, se dunque non opera il ritorno nella caverna. I fuchi saranno peraltro coloro che, aumentando di numero e acquisendo sempre maggior potere dentro una città dove invece dove gli organi di potere si indeboliscono, saranno gli artefici della tirannide. Dunque, sul piano politico, al governo ormai si accetta che vadano soltanto i più ricchi; sul piano individuale, lo strapotere dei fuchi col pungiglione espropria molti del patrimonio, che i figli passano la vita a riconquistare, diventando dunque avari, parsimoniosi, quindi guidati soltanto dal denaro. Questi sono l'oligarchia e l'uomo oligarchico, cioè determinati dal denaro, dove la passione per la ricchezza fa scendere la ragione a mero calcolo e il coraggio in aggressività nel guadagno.

Poiché sempre più persone perdono il patrimonio, la città si va riempiendo di fuchi, i quali ormai vivono sempre in attesa di sconvolgimenti politici, grazie a cui sperano di poter guadagnare impunemente beni espropriati dalle rivoluzioni. Ormai gli uomini al governo, disabituated alla virtù, vengono facilmente spodestati da questa fazione improvvisata ma determinata che instaura la democrazia, dove chiunque può governare senza più un criterio di discernimento di ciò che è buono o cattivo. Quella che si profila come suprema libertà si ribalta nella somma anarchia. Questi sono la democrazia e l'uomo democratico, determinati dalla libertà, dove ogni parte dell'anima è ormai posta sullo stesso piano come ogni classe sociale.



La democrazia è il veicolo della tirannide: qui addirittura un polo opposto ne genera un altro opposto che lo ribalta<sup>32</sup>. Lo Stato è ormai popolato da tre classi: la prima, i fuchi che hanno un grande peso e che occupano tutto il campo della politica; la seconda, quelli che si arricchiscono a scapito di altri e che sono però, dice Platone, foraggio per i fuchi; la terza, quantitativamente maggioritaria, né povera né ricca, dedita al lavoro ed estranea alla politica. La prima classe dei fuchi continua a impossessarsi dei patrimoni altrui, ottenendo un doppio effetto: da una parte, distribuendo le briciole dei suoi furti politicizzati mobilita la terza classe e aumenta il suo consenso, dall'altra genera una serie di rivendicazioni fra il numero degli espropriati. Impazzano i processi, esplodono le liti: le vittime delle espropriazioni indebite vedono davanti a sé come unica prospettiva quella di sovvertire il governo prendendo il potere; allora promettono al popolo spartizioni di terre e cancellazione dei debiti, muovono false accuse e si macchiano di omicidi. Se vengono esiliati dagli avversari possono ormai presentarsi come i martiri dei diritti altrui e se riescono a rientrare in città, con il pretesto delle insidie che l'altra parte politica gli tende, chiede di avere un esercito personale. Ma ormai la tirannide è costruita e le promesse con cui s'è guadagnata ampio consenso vengono disattese: anzi fomenta i conflitti per aumentare il suo potere, si libera di ogni oppositore che si permetta di accusare pubblicamente le sue azioni, ingrandisce la sua guardia con quella massa di sradicati, i fuchi, che coopta grazie al suo immenso patrimonio. Come nasce invece l'uomo tirannico? Il figlio dell'uomo democratico si trova sballottato fra l'esempio del padre parsimonioso ma accondiscendente e la compagnia dei suoi coetanei fuchi, che per trascinarlo nelle loro razzie fanno ormai leva sull'aspetto più basso dell'anima: il desiderio, l'*eros* smodato che riduce la ragione a calcolo di inganni, il coraggio e la virilità a capacità di commettere qualsiasi ignominia, finanche uccidere i genitori per appropriarsi dei loro beni, le ricchezze ad oggetto d'amore. Fuco di fuchi, anzi fuco alato, come dice Platone, perché preda della volatilità degli impulsi, massimo esempio di sradicamento completo d'ogni criterio dentro di sé, consegna la propria anima alla guida dell'opposto della ragione, alla pazzia. Pazzia pervasa di facilità all'ebbrezza, avidità d'amore e depressione, ovvero una sorta di macro-impulso che coagula in sé tutti gli impulsi, simili e opposti, che fanno della radice della sua anima un perenne, folle, smodato desiderare, alla cui costruzione partecipano ormai anche sogni ed incubi che si liberano nel sonno senza freni e che il nostro uomo non è in grado di differenziare dai desideri diurni e civili. Insomma il tiranno è tale per la potenza tirannica di *eros*<sup>33</sup>. La città che governa è

<sup>32</sup> «Quella stessa infezione – risposi – che aveva colpito l'oligarchia e l'aveva portata alla morte, ora si diffonde anche in questo tipo di governo, ma in una forma resa più acuta e virulenta dalla sproporzionata libertà, in modo tale che la democrazia ne risulta soggiogata. Certo che ogni azione esagerata di solito produce una reazione altrettanto grande e contraria, così nel clima, come anche nelle piante, nei corpi e non meno nei regimi politici» (Platone, *Repubblica*, 563E, *cit.*, p. 1280).

<sup>33</sup> «Tali passioni, inizialmente, quando nel nostro uomo prevaleva ancora lo spirito democratico, ed era ancora sotto il controllo delle leggi e del padre, si scatenavano solo nel sonno, in sogno. Ma dacché è succeduta la tirannia dell'Amore, quale egli era qualche rara volta nel sogno, ora è continuamente da sveglia; per questo, non arretrerà dinanzi ad alcun delitto, per scellerato che esso sia, né ad alcun cibo, o azione. Anzi, l'Amore che in lui la fa da padrone, in assenza di ogni autorità e legge, da monarca assoluto guiderà la sua vittima come condurrebbe la Città, ossia con assoluta sfrontatezza, per sostenere se stesso e la folla vocante dei desideri: quelli che gli sono venuti dal di fuori, dalle malvagie compagnie, e quelli che si liberano e affiorano dentro di lui, a causa dei suoi costumi e delle sue scelte di vita» (Platone, *Repubblica*, 574D-E-575A, *cit.*, p. 1289).

schiava, perché ormai egli si è sottomesso chiunque e ha bisogno pronto a rispondere ai suoi desideri, come nei suoi sogni che rendono incubo la vita altrui; povera, perché mai sazia di quel che possiede e sempre alla ricerca di nuovi desideri e nuove ricchezze; paurosa, perché sempre esposta all'arbitrio del suo capo assoluto, che dispone di vita e morte di chiunque. Le stesse caratteristiche si ritrovano specularmente anche nell'anima del tiranno, che vive in un sogno-incubo perenne dove ogni desiderio si realizza. Ma il mito del capo assoluto sommamente libero, libero perché realizza letteralmente ogni suo sogno, consegna la sua anima alla somma schiavitù: perso ogni punto di riferimento fisso dentro di sé, lo cerca sempre fuori di sé nel tentativo di vedere sempre sottomesse persone, cose, città. Egli è anche l'estremo dell'infelicità, perché deve ricercare sempre la compagnia degli uomini peggiori, che lo seguono soltanto per interesse, vive nella paura dei complotti, sempre pauroso, angosciato, infido. E così lui infelice destina anche lo Stato alla somma infelicità.

Questa descrizione-analisi della decadenza parallela dell'anima e dello Stato mostra come la soluzione alternativa al dominio dell'anima e dello Stato da parte del filosofo consegna l'uomo ad un dominio ancora peggiore, che deriva proprio dalla condizione in cui ogni autorità è stata destituita di senso e la libertà confina con l'anarchia. Da una parte l'armonia e l'unità dell'egemonia seppur conflittuale e repressiva della ragione nell'anima e del filosofo nello Stato, dall'altra unità dove egemoni sono i desideri senza freno che sottomettono ogni altra parte dell'anima come lo Stato è plasmato e governato dai desideri di un uomo solo che sottomette a sé tutti gli altri. Alla fine di questo processo, eccoci di nuovo posti di fronte al confronto fra opposti: innanzitutto perché in uno Stato dove più nessuno non solo è privo di autorevolezza sia nell'interiorità ma anche su gli altri, ma anche non ci sono più criteri di discernimento, soltanto il filosofo può riportare la capacità di giudizio; poi perché soltanto ora che la massima ingiustizia e infelicità sono descritte possono allora essere paragonate con la massima giustizia, vale a dire lo Stato filosofico.

Platone si trova ora nell'incertezza: con la descrizione dei desideri, del loro coagularsi in una forza unificante ed unica, che ha chiamato *eros*, gli sembra quasi di aver trovato una quarta parte dell'anima, che prima aveva tralasciato, chiamandola genericamente desiderio di ricchezza o passioni in genere. È come se qui Platone si accorga di aver fatto emergere non soltanto il fondo oscuro della Storia, la tirannide che tende sempre a imporsi come unificatrice e pacificatrice nel caos degli avvenimenti, ma anche il fondo oscuro dell'anima, l'amore tirannico che confina con la follia, che si impadronisce della ragione, sostituendosi ad essa nel ruolo di unificatrice dell'anima. La potenza della follia sfida la potenza della ragione: o si accetta la signoria dell'una o dell'altra. Il confronto-giudizio finale sulla vita migliore, quella del tiranno e del filosofo, viene condotto sulla base del criterio del piacere. Proprio sulla base di questo criterio dirompente, rispetto al quale Platone non retrocede e cerca di guardarlo in faccia con massimo realismo, pur vedendo la difficoltà del definirlo<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> «Con una parte, si diceva, l'uomo apprende, con l'altra si adira; alla terza parte, invece, a motivo della sua varietà, non siamo riusciti a dare un nome proprio e specifico, ma l'abbiamo indicata a partire dall'elemento che in essa risultava più marcato e predominante. L'abbiamo pertanto chiamata concupiscibile per il suo irrefrenabile desiderio di cibo, di bevande, di sesso, e di tutti gli altri piaceri a questi connessi. Per altro, l'abbiamo pure chiamata avida di denaro, perché è appunto il denaro che permette di soddisfare ogni desiderio di tal genere". "E abbiamo fatto bene", disse. "Se, dunque, attribuissimo il piacere e l'amore tipico di questa parte specificata-

Sembra però prima fare un passo indietro: quando deve attribuire una definizione a questo amore, sostiene che, siccome è con il denaro che si possono soddisfare le sue richieste, allora si può chiamarlo "amante della ricchezza e del denaro". In realtà nel Libro IV l'aveva chiamata parte concupiscibile, dunque definita sulla base del desiderio e della concupiscenza. Ora, da una parte deve farla corrispondere alla classe dei produttori e commercianti, dall'altra deve mantenere la tripartizione dell'anima. Sembra dunque non solo essere retrocesso nell'analisi, ma anche essere caduto in una sorta di incertezza logica. Quando però confronta la vita del tiranno con quella del filosofo la conduce proprio sulla base del mero piacere. Nel tiranno il desiderio smodato riguarda denaro, affetti, riconoscimenti, informa di sé tutta la vita dello Stato: una potenza che non può essere definita soltanto come amore delle ricchezze, che anzi si presenta come l'esatto opposto della ragione, come esplosione dell'abisso della pazzia.

Il filosofo è definito nel Libro IX come colui che conosce tutti i tipi di piaceri, quelli razionali, quelli dell'onore e del coraggio, quelli delle ricchezze e quindi può da una parte giudicare per esperienza su tutti, dall'altra è legato al piacere che viene dalle realtà stabili, gli oggetti della ragione, e tende a praticare soltanto quelli. Siamo di nuovo in un paradosso: l'uomo esperto di tutti i piaceri è colui che ne persegue un genere solo, che in realtà sottende un tentativo di far coincidere due opposti, la ragione e il piacere, *logos* ed *eros*. Se la filosofia deve essere realmente superiore ed andare oltre la tirannide, deve superarla nella sua caratteristica principale, l'amore tirannico appunto. Alla potenza immane della forza erotica Platone dedica due dialoghi, il *Fedro* e il *Simposio*, nei quali tenta di conciliare rispettivamente il *logos* con la *mania*, cioè con la potenza dell'ispirazione profetica, poetica o erotica e il *logos* con l'*eros* ovvero con l'amore verso altre persone. Il problema è quello di tenere insieme la massima carica irrazionale, tale che può essere distruttiva, con la facoltà ordinatrice che è la ragione. Sul piano morale mostrare che anche la ragione dà piacere e felicità; sul piano storico-politico, tenere insieme la radice tirannica di ogni forma politica, che infatti tende a piombare nella tirannide, il volto oscuro della politica con la sua possibile riforma.

Siamo dunque giunti, concludendo sul quarto punto, a questa posizione. Una opposizione in cui i due poli non sono però sullo stesso piano di relazione logica e di moto di oscillazione. *Il tiranno ha ormai raggiunto l'apparente unità in sé, annullando ogni conflitto e gerarchia, in un nichilismo interiore che si risolve nel totalitarismo interiore dei desideri e nel totalitarismo politico: il sogno di uno Stato dove regni totale libertà si volge in un incubo totalitario, l'assenza di Stato nella sua durezza armonizzante nella sua più diabolica onnipresenza totalitaria.* Il sogno democratico diventa incubo tirannico, l'assenza di ragione fa emergere il suo più tremendo nemico, la follia, che sinistramente somiglia alla ragione nella sua apparente capacità unificatrice. Ma la differenza sta nel fatto che mentre la ragione unifica distinguendo piani sempre in conflitto, la follia unifica nell'assenza di differenze: il suo potere spietato annulla ogni differenza, qualsiasi cosa è lecita e in assenza di un criterio, si affida a una for-

mente al guadagno, avremmo un unico punto di appoggio per il nostro ragionamento, cosicché non avremmo un riferimento chiaro quando menzioniamo questa parte dell'anima. E, dunque non ti pare che sia una bella idea chiamarla amante della ricchezza e del denaro?". "Direi di sì", ammise lui» (Platone, *Repubblica*, 580D-E-581A, cit., p. 1295).

za inquieta che la trascina ovunque. Il confine fra realtà e interiorità è ormai abbattuto: la storia sembra ormai aver assunto un volto assolutamente umano, senza salti fra l'una e l'altra, l'una è specchio dell'altra. Allora ogni storia si conclude nel Male e nella Tirannide?

*L'unica possibilità di uscirne è affidata invece al filosofo: egli ha raggiunto l'unità in se stesso, distinguendo una gerarchia di piani ora in collaborazione ora in conflitto fra loro, grazie alla presenza al suo interno di uno Stato che egli riesce a immaginare e realizzare in sé a prezzi di immani sforzi, che si risolve in un sogno della ragione e che potrebbe avere una sua pur autoritaria realizzazione.* Il tiranno promette la massima libertà, che sfocia in un dominio potenzialmente mondiale, dove si domina su tutto, a condizione che non si domini su se stessi, ma si sia schiavi di se stessi e dell'oscillare dei propri sogni; il filosofo invece promette il massimo potere su di sé, senza dominare su nessuno, a condizione di dominare su se stessi. Allora diventa chiaro che la *Repubblica* è un viaggio interiore che incardina la visione dell'uomo sullo Stato e dello Stato sull'uomo. Soltanto nell'interiorità è concepibile il vero Stato<sup>35</sup>. Perché questa relazione? Perché ci sono i due eros: uno che va dall'uomo allo Stato (tiranno, dominio dell'uomo sullo Stato, lo Stato risolvendosi a essere la realizzazione del sogno di un uomo<sup>36</sup>), l'altro che invece va dallo Stato all'uomo (filosofo, che si svuota dei sogni per cogliere l'intero ovvero lo Stato – eppoi il cosmo – nella sua anima). Infatti il filosofo si scopre ragionando sullo Stato perché egli ha la visione dell'intero che lo Stato mira ad essere: in realtà lavorando così si scopre uno Stato nell'uomo, dove esso si vede davvero per quello che è, il vero Stato si vede in un uomo che vede il tutto.

Abbiamo dunque provato a descrivere la strutturale relazione fra figure che si oppongono, si attraggono e il cui profilo spesso si sovrappone, che sono in questo caso il filosofo e il politico.

1. Nel primo caso si è configurata come il tentativo dell'una di opporsi all'altra fino al tentativo impossibile di eliminarla: la politica tende a fare a meno della filosofia, ma ha bisogno di una parvenza di giustizia.

2. Il rapporto guerriero e filosofo, pur ancora in un rapporto di opposizione, tendono a determinarsi l'un l'altro e ad acquisire l'uno caratteristiche dell'altro: il filosofo scopre la ragione, in quanto facoltà che distingue e unisce, grazie al conflitto delle parti dell'anima; il guerriero invece ha bisogno della guida del filosofo per non autodistruggersi nella guerra.

3. Filosofo-politica: opposizione ed attrazione dove però l'una tende a oltrepassare l'altra. Senza una visione ulteriore rispetto alla politica, la filosofia non può dare soluzione al conflitto politico.

<sup>35</sup> «Corpo di un cane! – esclamai –. Si butterà, eccome, nella vita politica, ma nella sua Città "interiore". E invece, probabilmente cercherà di non occuparsene in patria, a meno che non lo soccorra una particolare sorte divina» (Platone, *Repubblica*, 592A, *cit.*, p. 1305).

<sup>36</sup> Guarda caso il dialogo platonico dedicato allo Stato utopico delle origini, la mitica Atlantide, porta il nome del tiranno ateniese, parente di Platone, *Crizia* appunto.

4. Tiranno-filosofo: si somigliano in quanto attratti dalla totalità, ma si oppongono per gli opposti punti di partenza. Ma il loro *eros* li porta ad attrarsi l'un l'altro: il tiranno tende a tiranneggiare sul filosofo, di cui teme l'indipendenza, come fece Dionigi II, che volle Platone a Siracusa, ma lo tenne come in schiavitù, per averlo a propria disposizione; il filosofo giudica il tiranno come suo opposto, ma nel giudicarlo, deve anche mostrarsi in ciò che rende il tiranno stesso inferiore: l'*eros*.

Questa tensione strutturale fa del *logos* platonico un grandioso tentativo di far risuonare le scissioni drammatiche, le guerre per l'identità personale e per dar forma ai conflitti in politica, le prospettive di oltrepassamento e di trascendenza che i conflitti contengono. Il fondo oscuro del reale che la ragione umana tenta di esorcizzare venendone spesso esorcizzata. Rimane aperta la domanda: la ragione risolve superando i conflitti oppure ne è un eco, li riflette in sé e ne è determinata? È illuminismo che supera il mistero o romanticismo che determinato dal mistero?

La tensione ultima della *Repubblica* si chiude con la visione del trascendente. Il tentativo di far coincidere amore e ragione, *eros* e imperativo morale spetterà poi a chi professerà lo scandalo dell'amore, passione abissale, che si fa un comandamento.

Ma questa è un'altra storia.