

I T E R
VOL • XVIII
ENCUENTROS

ISBN 978-956-7062-54-6

ISSN 0718-1329

La giustizia come il “fare le cose proprie”
(Plat. *Resp.*)

GIOVANNI CASERTANO



La giustizia come il “fare le cose proprie” (Plat. *Resp.*)

GIOVANNI CASERTANO

Università degli Studi “Federico II” di Napoli - Italia

casertan@unina.it

Il problema più importante per una vita ordinata della società è certamente quello della giustizia, intesa come l'insieme dei rapporti che legano gli uomini all'interno di una comunità. È il problema *politico* più importante. La mossa geniale di Platone, nella *Repubblica*, consiste nel legare strettamente la prospettiva politica a quella del singolo individuo: non si può instaurare una nuova politica nella città senza trasformare completamente gli uomini che la abitano; e, viceversa, una nuova educazione degli uomini non può che comportare un nuovo ordine politico. È tutto un programma, quello che viene delineato nella *Repubblica*, politico e pedagogico insieme, che si può definire certamente *rivoluzionario* rispetto alla politica e all'educazione tradizionali della Grecia del tempo, ma che allo stesso tempo conserva elementi dottrinari e di pensiero che avranno un'enorme importanza nella storia della nostra cultura, fino ad oggi. In questa sede, mi occuperò di una definizione platonica della giustizia, in questo dialogo, e dei suoi sensi.

Il problema viene impostato nel I libro, ma costituirà praticamente il filo conduttore di tutto il dialogo. Esso viene introdotto da una breve discussione tra Cefalo, nella cui casa si svolge il dialogo, e Socrate. Ma il vero inizio della trattazione avviene quando Trasimaco, che fino a quel

momento era stato sempre sul punto di intervenire, ma ne era stato trattenuto dagli amici, profittando di una pausa della discussione, prende finalmente la parola (I 336b), e con violenza verbale, come un animale feroce, afferma che tutto quanto è stato detto è un cumulo di sciocchezze: Socrate è ben lontano dall'aver definito la giustizia, al suo solito, perché fa sempre il gioco di confutare, ma poi non risponde mai direttamente. Alla solita difesa di Socrate, e cioè che egli non sa e che aspetta da altri di sapere, e perciò aspetta di sapere da Trasimaco, che è un sapiente, Trasimaco offre la sua prima definizione, affermando che la giustizia non è altro che «l'utile (*symphéron*) del più forte» (I 338c). Chi governa, infatti, lo fa sempre per il *proprio* utile, in qualunque tipo di governo, e quindi il giusto è sempre la stessa cosa: l'utile di chi detiene il potere.

Socrate affronta questa definizione da diversi punti di vista, e anche gli altri presenti intervengono nella discussione. L'obiezione principale che muove a Trasimaco è che, se è giusto per i governati obbedire alle leggi, i governanti non sono infallibili, e quindi possono, senza volerlo, dettare leggi che siano per loro un danno (339a-340d). L'obiezione è debole, in effetti, e infatti Trasimaco non ha problemi a smontarla con un ragionamento rigoroso: chi governa possiede la scienza del governo, e, come tutti quelli che posseggono una tecnica, non può sbagliare *quando la applica*; se sbaglia, non è più un tecnico, e quindi il governante, in quanto tale, cioè in quanto possiede e applica la sua tecnica, non può sbagliare (I 340d-341a).

Anche la seconda obiezione di Socrate è debole: chi possiede un'arte mira all'utile del proprio oggetto e non a quello di se stesso: così il medico mira all'utile dell'ammalato, il pilota all'utile dei passeggeri della nave, e anche il governante, allora, se è un tecnico, mira all'utile dei governati (I 341b-342e). Anche questa volta Trasimaco ha buon gioco nello smontare l'obiezione socratica, e addirittura prende in giro Socrate, accusandolo di non avere nessuna percezione della realtà delle cose: «dimmi, Socrate, ce l'hai una balia? Non vedi che ti lascia colare il muco dal naso e non te lo soffia quando occorre?». Socrate crede forse che i pastori e i bovari mirino al bene delle pecore e dei buoi con uno scopo diverso dal bene dei padroni? La giustizia e il giusto sono in realtà un «bene di altri», cioè l'utile di chi è più forte e governa, mentre sono un danno per chi obbedisce. Chi è abile a soverchiare applica l'ingiustizia assoluta, che rende sommamente felice chi la commette e sommamente infelice chi la subisce, e l'esempio classico è la tirannide. Infatti, se un singolo cittadino viene sorpreso a commettere atti ingiusti, è punito e riceve i titoli più disonorevoli. Ma

se un tiranno s'impadronisce dei beni dei concittadini e addirittura delle loro persone, anziché ricevere turpi titoli, viene chiamato felice e beato: «Chi biasima l'ingiustizia lo fa non perché tema di commettere azioni ingiuste, ma perché teme di patirle» (I 343a-344c).

Le obiezioni di Socrate, a questo punto, si svolgono su più livelli:

1. in ciascun'arte, bisogna distinguere due aspetti: nella medicina, per esempio, l'arte medica deve mirare al bene del malato; il fatto poi che il medico si faccia pagare è qualcosa che non riguarda l'arte medica in quanto tale, ma un'altra arte, quella, per così dire, mercenaria. Anche il politico dunque, esercitando l'arte politica, fa il bene dei governati e non il suo proprio, e la sua mercede non è danaro, ma onori se governa bene, e castighi se non lo fa (I 344d-347e);

2. il giusto non vorrà mai soverchiare l'altro giusto, ma al massimo il suo dissimile, cioè l'ingiusto. Viceversa, l'ingiusto vorrà soverchiare sia il suo simile che il suo dissimile, quindi il giusto è sapiente e buono, mentre l'ingiusto è ignorante e cattivo (I 349b-350e);

3. non potrà mai esistere una città, o un esercito, o una banda di predoni e ladri "assolutamente ingiusta", perché se è vero che l'ingiustizia consiste nel far sorgere ovunque odio e discordia, una società di ladroni, in cui non esistesse un po' di giustizia, non potrebbe esistere: se tutti fossero assolutamente ingiusti all'interno di un qualsiasi gruppo, essi non potrebbero neanche agire (I 351a-352d);

4. ogni cosa ha una sua propria funzione, nel che consiste la sua virtù: la funzione degli occhi, per esempio, è quella di vedere, e la sua virtù consiste appunto nell'esercizio di quella funzione. Questo vale anche per l'anima, la cui funzione è quella di governare il corpo, e perciò la sua virtù è la giustizia, che consiste nel ben governare: il giusto perciò vivrà bene e sarà felice, mentre l'ingiusto vivrà male e sarà infelice (I 352d-354c).

Così si chiude il libro I. Come si vede, la questione di che cosa sia la giustizia non è stata risolta, come del resto riconosce anche Socrate, quando dice che invece di definire la giustizia, si è messo ad esaminare se la giustizia è vizio e ignoranza oppure sapienza e virtù (I 354b). In

effetti, in questo libro, la posizione forte e rigorosamente dimostrata è quella di Trasimaco, che ha tenuto testa a Socrate in tutti i passaggi argomentativi; dall'altra parte, Socrate non è riuscito a confutare con argomenti rigorosi le risposte del sofista, e non ha fatto altro che affermare, più che dimostrare. Ha infatti contrapposto alle affermazioni di Trasimaco le proprie affermazioni, potremmo dire "di principio", senza scendere sul terreno della vera confutazione. A volte facendo delle distinzioni abbastanza estrinseche, come quelle riportate al punto 1, a volte costruendo ragionamenti di principio, di carattere generale, che nulla hanno a che vedere con le obiezioni di Trasimaco, come ai punti 2 e 4, e tirandone delle conclusioni in maniera affrettata e, soprattutto, non dimostrata. L'unica osservazione che si basa su un dato "di fatto" è quella del punto 3, osservazione corretta, ma che ancora una volta non è incardinata in una argomentazione rigorosa e conseguente.

Ma la questione è proprio qui. Trasimaco ha dimostrato le sue tesi sulla base di una precisa osservazione della realtà: le sue affermazioni sono il riconoscimento di una *realtà di fatto*, nella quale è evidente a tutti che chi governa fa il proprio utile e non quello dei governati, se non *per accidens* e comunque sempre per mantenere meglio il proprio potere. Quella che viene chiamata giustizia, dunque, nelle società e nelle città reali, è precisamente l'utile di chi comanda, e non di chi obbedisce: gli ingiusti vivono effettivamente meglio e più felicemente dei giusti. Socrate non ha fatto altro che opporre a questa considerazione "di fatto" osservazioni generali e di principio. Ma appare chiaro che non si possono confutare fatti semplicemente affermando principi: occorre prima spiegare tutte le ragioni dei fatti e poi dimostrare come i principi possano tradursi in realtà. È appunto quanto Platone farà nei libri successivi.

Le questioni ora sul tappeto, dunque, sono due: 1) dare ragione di come si sia giunti alla città corrotta del presente, e 2) dimostrare la necessità e la bontà di una nuova costituzione, e non fare solo contrapposizione di discorsi generali e in astratto; e questo significa anche dimostrare come sia possibile passare realmente dai principi alla realtà. È dunque, quello che Platone delinea nella *Repubblica*, un vero e proprio programma rivoluzionario rispetto alla realtà esistente. Naturalmente, non si tratta di un programma politico di un partito, così come l'intendiamo noi oggi, ma questo non significa che si tratti di una visione astratta della politica; al contrario, è l'*impostazione teoretica* di un programma politico che dovrebbe stare dietro ogni programma di *azione politica* concreta.

Prima di far affrontare da Socrate, però, le due questioni, nello svolgersi drammatico del dialogo, Platone introduce due lunghi discorsi

dei personaggi Glaucone e Adimanto, che, se sembrano a prima vista interrompere lo svolgimento del discorso così come era stato delineato, presentano però elementi importanti per una considerazione più vasta del problema politico, elementi che saranno anch'essi sviluppati nel corso del dialogo.

Il discorso che farà (II 358b-362c), è Glaucone stesso a schematizzarlo: «prima dirò che cosa è la giustizia e quale la sua origine secondo l'opinione comune; poi che tutti la praticano loro malgrado, perché costretti e non perché la credano un bene; infine quale condotta ne segue, e perché secondo loro è assai migliore il modo di vivere dell'ingiusto che quello del giusto» (II 358c). *a)* Gli uomini, dunque, per Glaucone, pensano che commettere ingiustizia è per natura un bene, subirla un male; poi si rendono conto che è più vantaggioso per loro venire a un accordo per non farsi a vicenda ingiustizia, e quindi stabiliscono le leggi e chiamano giustizia ciò che è stabilito dalla legge. Glaucone sostiene che non è egli a dire queste cose, ma che questa è l'opinione comune: è sorprendente, comunque, in questo passo, vedere come Platone preannunci in poche righe quella che sarà la teoria contrattualistica dello stato elaborata nei secoli XVII-XIX, a partire da Hobbes. *b)* Il secondo punto è dimostrato con quello che noi oggi chiameremmo un semplice "esperimento mentale", che Glaucone trae da un antico racconto, tramandato anche da Erodoto (I 8-14), con delle varianti: Gige, un pastore alle dipendenze del principe di Lidia, trova fortuitamente un anello che rende invisibile chi lo porta; approfittando di questa qualità, egli si introduce alla corte del principe, gli seduce la moglie e lo uccide. E questo prova che nessuno è giusto spontaneamente, ma solo perché costretto: privatamente tutti pensano che l'ingiustizia sia più vantaggiosa della giustizia. *c)* Anche il terzo punto viene dimostrato con un esperimento mentale, considerare cioè giustizia e ingiustizia al massimo grado. Allora si avrà che il colmo dell'uomo ingiusto consisterà nel compiere tutte le sue ingiustizie presentandosi ed apparendo, agli occhi della maggioranza, come un uomo giusto. Analogamente, il colmo del giusto sarà, anche se non commette ingiustizia, quello di apparire ingiusto. Il che significa che bisogna non essere, ma sembrare giusti.

Il discorso di Adimanto (II 362d-367e) è come una chiosa a quello del fratello, e si svolge con abbondanza di citazioni poetiche, da Esiodo, da Omero e da Simonide di Ceo. Dopo aver sostenuto che in effetti chi dice che bisogna essere giusti non elogia la giustizia in se stessa, ma solo la buona reputazione che gliene deriva, Adimanto sostiene che praticare la giustizia è difficile e gravoso, mentre praticare l'ingiustizia è facile e

piacevole: perciò, se uno è giusto senza anche sembrarlo, non gliene viene vantaggio alcuno, se invece è ingiusto, ma appare giusto, vive una vita da dio. Nessuno dunque è giusto perché lo voglia, ma solo perché è incapace di compiere ingiustizia. Ecco perché Adimanto vorrebbe che Socrate dimostrasse non in astratto, ma in concreto, perché l'ingiustizia è un male e la giustizia è un bene.

I discorsi dei due fratelli, insomma, oltre a sottolineare l'inefficacia delle "dimostrazioni" fin ora fatte da Socrate, mostrano quale peso enorme avessero, già nella società ateniese dell'epoca, e pur in personaggi intellettualmente dotati, come i fratelli di Platone, le opinioni comuni; opinioni comuni che a loro volta non erano che il riflesso di una organizzazione sociale e politica basata sulla disegualianza, sulla violenza, e, conseguentemente, sul prevalere del "sembrare" rispetto all'"essere": una società, in una parola, nella quale proprio la questione della giustizia dimostrava che si era ormai stabilito un abisso tra ciò che veniva proclamato ufficialmente – la giustizia, la libertà, e così via – e la concreta prassi politica, fatta di sopraffazioni, di violenze, e così via.

Socrate apprezza la sincerità dei fratelli e si accinge ora a soddisfare le loro richieste. In effetti, si può considerare tutto il resto del dialogo come la "risposta" di Socrate alle questioni sollevate, dal I libro fino a questo punto, anche se naturalmente molte altre importanti questioni verranno affrontate. Per quanto riguarda però le due questioni cui abbiamo accennato sopra, potremmo considerare i libri dal II al VII come un blocco unitario, nel quale si delinea una "storia" della città, dalle sue origini fino a quella futura, quella appunto che costituisce la *kallipolis*, la "città bella" auspicata da Platone. Potremmo anche riassumere questa "storia" nel seguente schema: *a*) la città primitiva (II 369b-372e); *b*) la città opulenta (II 372e-376e); *c*) la città educata (II 376e-IV 445e); *d*) la città dei filosofi (V 449a-VII 541b).

a) La città primitiva. La città, dunque, nasce «perché ciascuno di noi non basta a se stesso, ma ha molti bisogni» (II 369b5-8), a cominciare da quelli del cibo, del vestiario e dell'abitazione, che non può soddisfare da solo. Gli uomini si raggruppano in comunità, all'interno delle quali sorge una prima "divisione del lavoro", basata sulla naturale disposizione di ciascuno a compiere certe opere: «ciascuno di noi nasce per natura completamente diverso da ciascun altro, con differenti disposizioni, chi per un dato compito, chi per un altro» (II 370a8-b2). E qui Platone enuncia quello che sarà il principio fondamentale anche per l'organizzazione della futura città: *ta hautoià práttein*, espressione che in greco ha molti significati,

da *farsi i fatti propri*, a *fare le proprie cose*; qui, sulla base del contesto di questo passo, ma anche del prosieguo del discorso di Socrate, significa *compiere le opere alle quali si è portati in base alla propria natura*. Mi pare, infatti, chiaro che qui Platone non sta delineando una "storia" della città antica come farebbe uno studioso contemporaneo della preistoria, ma sta anticipando di molti secoli le riflessioni metodologiche di filosofi e politici che, dal secolo XVIII in poi, hanno speculato sull'ideale "origine" della società: «costruiamo col nostro discorso una città fin dalla sua origine» (II 369c9). E così egli immagina questa prima "città" composta di quattro uomini, un agricoltore, un muratore, un tessitore e un calzolaio (II 369d), proprio per soddisfare a quei primi bisogni fondamentali cui ha appena accennato. E ciascuno di questi uomini provvede a soddisfare il bisogno che gli altri hanno dei suoi prodotti, e allo stesso tempo soddisfa i propri bisogni con i beni che gli altri producono. E' questa la città "sana" (II 372e7); è, diremmo noi, una sorta di "comunismo primitivo", all'origine della società umana, in cui ciascuno fa quello che sa fare, e ciascuno prende dagli altri ciò di cui ha bisogno.

A poco a poco i bisogni crescono, e con essi la produzione di beni; nascono nuove classi di cittadini, carpentieri, fabbri, pastori, e così via, e quando la produzione ha raggiunto un certo livello, negozianti e commercianti: nascono cioè il mercato e la moneta. È stupefacente constatare come Platone abbia avuto la grande intuizione del "mercato", come istituzione sociale e del valore simbolico della moneta, 23 secoli prima che i grandi pensatori economici dell'Ottocento ci abituassero a questi concetti. Se cercassimo allora la giustizia in questa società primitiva, non potremmo non trovarla se non nell'uso in comune, regolato dal bisogno, dei beni necessari a tutti (cfr. II 371e12-372a2).

b) *La città opulenta*. La stretta interrelazione dei due fattori, bisogni e produzione, nel senso che con la crescita dei primi aumenta la crescita della seconda, e viceversa, comporta l'aumento dei vari ceti all'interno della città, e quindi una sempre maggiore complessità della vita sociale. È appunto la città "opulenta" (II 372e3: *tryphôsa*, da *tryphê* = lusso), nella quale aumentano le ricchezze e il bisogno di nuovi territori; conseguentemente, nasce il bisogno di un esercito di mestiere, composto appunto di "guardiani" (II 374d8: *phylakes*). È a questo punto che viene introdotta la figura fondamentale dei "guardiani" che sarà ampiamente sviluppata in seguito. Per ora si dice soltanto che questi guardiani debbono avere coraggio e mitezza, allo stesso tempo: debbono essere coraggiosi e duri con i nemici e miti con i loro compagni, così come i cani

di nobile razza, che dimostrano ostilità verso gli sconosciuti e mitezza con i familiari e i conoscenti. Questa naturale disposizione dei guardiani è anche una naturale disposizione alla filosofia, in quanto è il frutto di una naturale disposizione ad apprendere, e l'amore di apprendere e la filosofia sono la stessa cosa (II 374e-376d). La trattazione di queste altre due "città", in affetti, è inquadrata in una prospettiva molto più ampia, che è pedagogica e politica allo stesso tempo, e coinvolge altre questioni importanti per la filosofia platonica, come per esempio quella del valore educativo della poesia e quella della necessità di un governo dei filosofi. Ed è all'interno di questa prospettiva che il tema della giustizia verrà originalmente sviluppato e risolto nei libri successivi.

La mossa geniale di Platone per determinare il *ti esti* della giustizia consiste nell'istaurare uno stretto parallelismo tra *individuo* e *città*. (Platone parla di *polis*, cioè della città, cioè della forma politica più sviluppata nella società e nella cultura greca, ma è chiaro che la città di cui parla è un *parádeigma*, cioè un *modello*, cioè uno schema di organizzazione sociale e politica che vale non per una singola città, ma per tutte, e quindi per tutta la società umana; per questo noi possiamo anche dire che il parallelismo che istaura è tra il singolo uomo e la società umana). E' una mossa teorica importantissima, perché sottintende una visione "organica" della società umana come un solo individuo: come l'uomo è sempre una *unità* che risulta composta da molte parti che dovrebbero riuscire a trovare una armonica composizione tra di loro, così la società umana è un *tutto uno*, che dovrebbe essere coeso ed armonico al suo interno. Questa è anche la ragione per cui Platone applica, all'uomo e alla società, due concetti derivati dalla medicina (come avevano già fatto i Pitagorici antichi, per esempio Alcmeone di Crotone): *malato* è quell'uomo in cui si determinano scompensi tra i vari organi che lo costituiscono, *sano* quell'uomo in cui ogni organo adempie perfettamente alla sua funzione; *malata* è quella città nella quale si determinano lotte tra le varie classi che la costituiscono, *sana* quella città nella quale ogni classe adempie alla sua funzione.

Vediamo dunque ora che cosa sono la giustizia e l'ingiustizia, in rapporto anche al problema della felicità (IV 427d). Già nel III libro Platone aveva distinto, all'interno della classe dei "guardiani" della città, coloro che devono governare (*árchontes*) da coloro che devono difendere (*phylakes*) la città: fine e compito di tutte e due queste classi è l'utilità di tutti e non la propria (III 411e-412e). Terza classe della città è quella dei produttori, cioè di quegli uomini che provvedono alla produzione di tutti

i beni necessari alla vita di tutti. Fondamento allora di una città buona sono quattro "virtù", sapienza (*sophía*), coraggio (*andréia*), temperanza (*sophrosýne*), giustizia (*dike*). La sapienza è quella virtù che ispira saggi consigli (*euboullía*), la capacità di ben consigliare non elementi particolari della città, ma la città tutta, per meglio regolare la sua organizzazione interna; essa appartiene dunque ai governanti: la città intera sarà allora "sapiente" se la scienza della sapienza appartiene a chi governa, cioè alla sua parte più esigua (IV 427e-429a). Il coraggio è quella virtù che appartiene a chi scende in campo e combatte in difesa della città tutta; in senso più ampio, è una specie di salvaguardia (*sotería*), cioè la capacità di "salvare" sempre le opinioni buone istaurate negli uomini dall'educazione (IV 429a-430c). Analogamente a quanto succede per la sapienza, la città sarà coraggiosa quando i guardiani della città sono coraggiosi. La temperanza è un accordo (*symphónia*) e armonia derivante dall'ordine (*kósmos*) tra, e dal dominio (*egkrátéia*) sui, piaceri e desideri; è la virtù propria dei produttori e degli artigiani, ma appartiene anche alle altre classi della città: in questo senso, è il naturale accordo tra governanti e governati (IV 430c-432b). Ma, definendo queste tre virtù della città, in effetti si è definita anche la quarta, la giustizia: come il singolo individuo deve attendere ad una sola attività, così nella città ogni classe deve attendere al proprio compito: è il principio appunto del *ta hautou práttein*, già enunciato in II 369-370, e che ora diventa la condizione fondamentale che permette l'attuazione delle altre virtù della città. L'ingiustizia nella città, per converso, consiste nello scambiarsi di posto delle tre classi che la costituiscono: questo sarebbe in effetti il maggior danno per la città (IV 432b-434c).

Sono tre classi, dunque, che hanno un ruolo ben distinto nell'organizzazione e nella vita della città, e ciascun ruolo non può essere scambiato con un altro: sarebbe solo un danno, una malattia per la città, l'eventualità che una classe non svolgesse il suo compito, ma volesse svolgere anche gli altri, istaurando così un dominio di parte sulla città. Che il governo sia affidato ad una sola classe non significa però che ci sia una tirannia, una "dittatura" diremmo noi, di una classe sulle altre, dal momento che il governo è affidato alla classe che è la sola capace di governare non nel proprio interesse, bensì nell'interesse di tutti: questa classe è quella dei filosofi, per Platone, e vedremo nelle pagine successive come Platone pensa che ciò sia possibile. Resta comunque da dire, e questo è un aspetto importantissimo, che le tre classi non costituiscono affatto tre *caste chiuse*. Come è noto, Platone è chiarissimo su questo punto: l'appartenenza del singolo individuo ad una delle tre classi non viene determinata né dalla nascita né da alcun'altra condizione che

non siano le capacità individuali. In altri termini, ciascun individuo è chiamato a svolgere nella città quella funzione per la quale dimostra di avere attitudine, e solo così potrà svolgerla bene.

La città platonica è dunque costituita di tre classi, quella dei governanti, quella dei guardiani, quella dei produttori: la giustizia nella città, abbiamo detto, consiste nel fatto che ognuna di esse svolge la funzione a sé propria. Analogamente, un uomo giusto non differirà per niente da una città giusta, ma le sarà simile (IV 435b). Anche l'anima del singolo uomo, infatti, è costituita da tre parti: una parte che ha in sé la passione dell'apprendere, che Platone chiama *philomathés*, oppure *logistikón*, cioè amante delle conoscenze, razionale; una parte impulsiva, *thymoeidés*; una parte desiderativa, *epithymetikón*. La parte desiderosa di apprendere ci fa imparare, quella impulsiva ci fa provare gli impeti dell'animo, quella desiderativa ci fa provare i piaceri della tavola, della procreazione e i godimenti affini (IV 435e-436b). Un'altra mossa geniale di Platone, qui nella *Repubblica*, consiste nell'aver per così dire "interiorizzato" la totalità dell'essere umano: in altri dialoghi, come per esempio nel *Fedone*, egli aveva distinto corpo da anima e aveva attribuito la razionalità solo all'anima e la passionalità (impulsi, desideri, piaceri) solo al corpo. Qui invece la complessità dell'essere umano viene a trovarsi tutta *all'interno* di ogni singola anima: passioni, desideri e ragione sono tre aspetti dell'anima, cioè dell'essere umano. Il senso di questa soluzione è che non c'è una opposizione tra corpo ed anima, bensì la considerazione dell'uomo come una *unità inscindibile* delle parti che lo costituiscono.

Giusto, allora, sarà il comportamento di quell'uomo nel quale la parte impulsiva dell'anima si allea con la parte razionale per tenere a freno la parte desiderativa. E qui si chiude appunto l'analogia tra l'individuo e la città: giusto è l'uomo allo stesso modo in cui lo era la città. La città era giusta quando ciascuna delle tre classi adempiva al compito suo; giusto sarà quell'uomo nel quale ciascuno dei suoi elementi adempie al compito suo: all'elemento razionale toccherà governare, all'elemento impulsivo toccherà fargli da alleato nel dirigere l'elemento desiderativo, e solo così il singolo uomo potrà essere concorde e armonizzato con se stesso, essere "giusto" insomma (436a-443b). E tutto questo sarà possibile solo con l'educazione.

La risposta platonica, dunque, all'eterno problema della giustizia consiste nell'originale legame che istaura tra individuo e società; un legame dinamico, un equilibrio dinamico che si realizza tra le forze diverse

che agiscono nell'uomo come nella città. I principi fondamentali che regolano questo legame e quest'equilibrio sono, abbiamo visto, quello della *hautotù práttein*, "fare le cose proprie" e quello dell'*hen ek pollôn*, dell'"unità che deriva dalla molteplicità". Vale la pena di leggere questo passo fondamentale, nel quale appaiono la stretta relazione tra conoscenza, etica e politica, la concezione "organica", "naturale" dell'uomo e della società, la concezione dell'*azione*, privata e pubblica, come il terreno concreto nel quale si manifesta l'armonia e l'amicizia dell'uomo con se stesso e con la società:

«E la giustizia era davvero qualcosa di simile: essa consiste nell'*agire non esteriormente, ma interiormente*, in un'azione che coinvolge la propria personalità e carattere, per cui l'individuo non permette che ciascuno dei suoi elementi espliciti compiti propri di altri né che le parti dell'anima s'ingeriscano le une nelle funzioni delle altre; ma, *istaurando un reale ordine nel suo intimo*, diventa *signore di se stesso e disciplinato e amico di se medesimo* e armonizza le tre parti della sua anima; ... allora, *dopo averle legate tutte ed essere divenuto uno di molti, temperante ed armonico, eccolo ormai agire così*, sia che la sua attività si rivolga ad acquistare beni materiali o a curare il corpo, sia che agisca nell'ambito politico o in contratti privati. E in tutto questo suo agire giudica e denomina *giusta e bella l'azione che conserva e contribuisce a realizzare questo intimo equilibrio*, e sapienza la scienza che la dirige; *ingiusta l'azione che via via distrugge quell'equilibrio*, e ignoranza l'opinione che la dirige» (443c-444a).

Tutto questo sarà possibile con l'educazione, dicevamo. Tra il II e il IV libro Platone delinea dunque il nuovo programma educativo che dovrebbe essere attuato nella nuova città. Ma il programma della *paidéia*, cioè dell'educazione, non si chiude in questi libri; esso sarà questione che attraverserà anche i libri successivi (tra V e VII). In effetti l'opera educativa è un'attività che dovrebbe accompagnare, che è inseparabile da, ogni momento della vita della città, della società, perché questa possa continuare ad esistere. Da questo punto di vista, certamente Platone anticipa quel concetto della psicologia e della pedagogia contemporanee, evidenziato nel secolo scorso, che è l'"educazione permanente". Resta una questione molto discussa tra gli studiosi di Platone se questo programma educativo riguardi solo i "guardiani", cioè la classe dei filosofi e quella dei guerrieri, o tutte le classi, cioè anche quella dei produttori. In effetti, se è vero che il programma educativo di Platone è pensato principalmente in

relazione alle caratteristiche che debbono acquisire i futuri reggitori della città, non si può negare che esso acquisti anche un valore più generale, e riguardi tutti gli uomini "nuovi" che agiscono nella città: come la città "educata" è quella in cui si attua un equilibrio armonico tra le varie parti che la costituiscono, così un uomo "educato" sarà ciascun uomo che, nella sua individualità, è riuscito ad istaurare un equilibrio armonico in se stesso.

La *paidéia*, dunque, riguarda il corpo e l'anima, che è come a dire *tutto* l'uomo, l'uomo nella sua interezza. L'educazione del corpo è la *ginnastica*, quella dell'anima è la *musica* (II 376e). Un'educazione, dunque, morale e fisica insieme: la musica sarà trattata da qui fino al libro III (376e-403c); la ginnastica nel III libro (403c-412b). Per *musica* Platone intende non solo la musica quale noi l'intendiamo oggi, bensì tutta l'educazione letteraria, i discorsi e i miti con i quali si plasmano le anime degli uomini. I miti, le favole che si raccontano ai bambini, vengono perciò prima dell'educazione fisica che si impartisce nelle palestre. E qui Platone introduce un concetto molto importante della sua dottrina: i miti sono "falsi", ma in essi ci deve essere qualcosa di "vero" (II 377a), perciò se i miti sono belli, essi devono essere accolti, se sono brutti devono essere respinti. Ma bello e brutto non sono a questo punto concetti estetici, sono strettamente legati appunto a vero e falso: bello è il mito che trasmette delle verità, brutto il mito che trasmette delle falsità. Platone è ben cosciente del fatto che le prime impressioni che si formano nell'anima di un fanciullo «divengono in genere incancellabili e immutabili» (II 379d-e), e perciò l'educatore deve far molta attenzione alle favole che racconta. Omero, Esiodo e gli altri poeti raccontano falsità quando rappresentano gli dèi e gli eroi che si fanno guerra tra di loro, che mentono, che compiono ingiustizie, e così via: queste favole dunque non bisogna raccontarle ai bambini, che non sono in grado né di ragionare né di cogliere le analogie proprie dei racconti mitici, ma rimangono comunque da essi molto colpiti. Questi miti vanno dunque banditi dall'educazione dei fanciulli, perché essi devono persuadersi che l'odio e l'inimicizia non devono allignare tra i concittadini.

È questa la famosa "condanna platonica dell'arte", da Omero in poi, su cui hanno insistito tanti studiosi. In realtà i confini del discorso platonico a questo punto sono molto chiari: non si tratta di una condanna della poesia in quanto tale, ma di valutare la sua *influenza educativa su giovani che non sono ancora formati nel loro carattere*. Platone non sta condannando "la poesia" in generale, ma l'uso che nell'educazione

tradizionale veniva fatta proprio di Omero e degli altri poeti per inculcare valori propri di una società combattiva, agonistica, che intendeva la forza e il sapere come fattori di predominio, di supremazia, sugli altri uomini: di una società aristocratica basata sull'antagonismo tra le classi invece che sulla loro armonia. Non si tratta dunque di una condanna della poesia in quanto tale: tant'è vero che Platone non esclude che quelle poesie possano essere lette e ascoltate tra un numero ristretto di persone già formate e adulte, quando verosimilmente ciascuno ha già raggiunto il proprio equilibrio interiore (vedi II 378a). In III 390a-b, si ribadirà che tutti i racconti di Omero e degli altri poeti sugli eroi sregolati e sugli dèi soggetti alle passioni, che non sono adatti a giovani da educare alla temperanza e alla padronanza di sé, possono anche offrire un «qualche altro piacere» (noi diremmo il "piacere estetico" della poesia), ma appunto ad uomini adulti e già formati. I guardiani, insomma, dovranno essere «scrupolosissimi artefici della libertà della città e non attendere ad altro scopo né imitare altra cosa» (III 395c), e dovranno abituare all'imitazione buona i fanciulli, perché «le imitazioni, se cominciano fin dalla giovinezza e poi si protraggono, si consolidano in abitudini e costituiscono una seconda natura» (III 395d), di modo che fin da fanciulli gli uomini siano guidati all'amicizia, alla concordia e alla bella ragione (III 401d).

Platone introduce a questo punto il famoso concetto della liceità dell'inganno, della "menzogna utile", sul quale pure molti interpreti hanno equivocato. Questo concetto, che era stato anticipato in I 331c, viene trattato in II 382c, in III 389b-391c, 414b, in V 459c-d. Premesso che «bisogna tenere in gran conto la verità», e che agli dèi non è utile il falso, questo può invece essere utile agli uomini «come un farmaco» (III 389b). Ma l'uso di questo farmaco è riservato solo ad alcuni; per quanto riguarda la cura e il benessere del corpo, ai medici, e non può essere usato dai privati: non è lecito al malato mentire al medico, come non è lecito al ginnasta mentire al proprio istruttore sulle sue condizioni fisiche, e non è lecito al marinaio mentire al pilota sulle reali condizioni della nave (III 389b-c). Così non è lecito ai governati mentire ai propri governanti, mentre sono i governanti a poter mentire agli altri cittadini, quando appunto la loro menzogna è "utile". E questo avviene per due ragioni, importanti proprio per non fraintendere questo concetto platonico. La prima è il "sapere": il governante, come il medico e il pilota, è colui che possiede un'arte, una tecnica, cioè una scienza, è l'unico che conosce i meccanismi di causa ed effetto che legano un'azione ad un risultato. La seconda, ancora più importante, è che l'eventuale menzogna dei governanti mira non all'utile di se stessi, ma all'utile di *tutti* i cittadini, non ha come

fine il raggiungimento di una maggiore ricchezza, di un maggiore potere, del mantenimento cioè di una condizione privilegiata del proprio ceto, bensì il raggiungimento di un benessere e di un equilibrio che sia di *tutte* le parti che compongono la città. L'aspetto della menzogna dei governanti, che a noi uomini di oggi può sembrare assurda, abituati come siamo alle menzogne di tanti "uomini politici" che ci governano, risulta al contrario perfettamente conseguente alla visione platonica. Che non sta parlando della "città di oggi", ma della "città di domani", di una città nella quale le parti che la costituiscono non sono in lotta tra di loro, ma riescono a trovare tra sé un equilibrio armonico, e nella quale le funzioni sono sì chiaramente delineate, ma sempre ciascuna di esse si esplica nell'interesse, per l'utilità, di *tutto* l'organismo politico. La menzogna del governante non è dunque funzionale al mantenimento del suo potere *su* tutti gli altri uomini, ma ad una vita giusta e felice *con* tutti gli altri uomini. E questo sarà ancora più chiaro quando Platone tratterà del rapporto tra giustizia e felicità.

Già in III 414 era stata introdotta la distinzione, all'interno della classe dei guardiani, tra i guardiani che governano (*árchontes*) e l'altra classe dei guardiani che sono preposti alla difesa della bella città, e che ora vengono chiamati "ausiliari e aiutanti" (*epikouroi kái boetói*) dei decreti dei governanti. Ora, alla fine del libro III (416d-417b), Platone introduce il rivoluzionario concetto del suo "comunismo": l'abolizione della proprietà privata per i guardiani e per i governanti, cioè per i guerrieri e i filosofi, e il loro "vivere in comune". Essi non riceveranno nessun compenso per la loro opera ed avranno tutto in comune. La proprietà privata dei governanti è infatti causa della loro rovina e della rovina della città intera; tutto il necessario di cui avranno bisogno per vivere sarà loro offerto dalla terza classe della città, quella degli agricoltori e degli artigiani, per i quali è prevista una moderata proprietà privata, quella appunto bastante a sopperire alle esigenze della propria vita e di quella delle altre due classi. Questa tesi rivoluzionaria, enunciata *ex abrupto* da Socrate, provoca l'immediata reazione di Adimanto, reazione tipica, da Aristotele ad oggi, di tutti coloro che si spaventano all'idea di una fine della proprietà privata. Vale la pena di leggere questo importante passo, proprio perché apre al rapporto tra giustizia e felicità: «Come ti giustificherai, Socrate, se uno ti obietta che non rendi affatto felici questi uomini? Essi sono i veri padroni della città, ma non ne ricavano alcun profitto. Altri, per esempio, posseggono campagne, si costruiscono case belle e spaziose adeguatamente ammobiliate, offrono privatamente sacrifici agli dèi e sono ospitali e possiedono oro e argento, e tutti i beni di cui di solito dispone chi vuole essere beato. E invece i tuoi uomini sembrano starsene

li nella città, come ausiliari a pagamento, senza far altro che governare». Al che Socrate rincalza: «Non solo, ma anche a lavorare solo per il vitto e, a parte gli alimenti, non guadagnare una paga come gli altri, tanto che se verrà loro voglia di andare all'estero a proprie spese, non potranno; né potranno fare i generosi con le amanti né permettersi ogni altra spesa che vogliano, come spendono invece quelli che oggi sono ritenuti felici» (IV 419a-420a).

Questo scambio di battute, impressionante per la sua "modernità", centra comunque il problema fondamentale della *felicità* degli uomini, visto in due prospettive opposte: da un lato quella che la ripone nel danaro, nella proprietà, nel lusso, nel divertimento, sottacendo però che tutto questo è prerogativa solo di pochi, e in particolare dei governanti che trarranno il massimo profitto dall'essere alla guida della città; dall'altro lato quella che la ripone in altro. Socrate a questo punto non dà la risposta all'obiezione di Adimanto, ma si limita per ora a fornire l'orizzonte entro il quale sarà risolto il problema: «Noi non fondiamo la nostra città perché *una sola classe* tra quelle da noi create goda di una felicità speciale, ma perché *l'intera città* goda della massima felicità possibile. ... Una città felice non rende felici alcuni pochi individui separatamente presi, ma l'insieme della città. ... I guardiani non possono godere di una felicità particolare che li renderebbe qualunque altra cosa meno che guardiani. ... Se tutti eseguiranno al meglio *l'opera a loro propria*, ogni classe parteciperà della felicità nella misura che la natura le concede» (IV 420b3-421c6). È in questo orizzonte prospettico, dunque, che Platone affronta il problema della felicità, di una felicità, cioè, che non sia di pochi ma di tutti.

L'abolizione della proprietà privata e la comunanza di donne e figli erano certo tesi rivoluzionarie, già dal IV sec. a.C. Platone vi ritorna nei libri dal V al VII. All'inizio del libro V Adimanto sollecita Socrate a riprendere la questione, sostenendo che anche se è giusto che «tra amici tutto sia in comune (*koinò ta philon*)», questo "giusto" esige un discorso che chiarisca *in che modo* si attui la comunanza (V 449c-d). Socrate cerca di schermirsi, ma sia Trasimaco, ormai addolcito e riappacificato con Socrate, sia Glaucone, lo invitano a proseguire, sostenendo che «per persone dotate di senno la misura per ascoltare simili discorsi è la vita intera» (V 450b). E Socrate, acconsentendo finalmente agli inviti dei suoi interlocutori, ribadisce che quanto dirà offrirà molti motivi d'incredulità, per due motivi: «non si vorrà credere che si dicano cose possibili, e per di più non si vorrà credere che siano le migliori, pur se fossero quanto mai possibili» (V 450c-d). Platone, com'è nel suo stile, anticipa qui due

motivi che costituiranno la trama portante di tutte le dimostrazioni che seguiranno, quello appunto della possibilità di attuazione delle tesi che espone, e quello della loro bontà.

Si tratta, tra V e VII libro, di tre discorsi importanti che dovrebbero proteggerci da altrettante “ondate” che si abbatterebbero su di noi nel momento in cui proponiamo le nostre tesi rivoluzionarie. Platone usa quest’immagine dell’«ondata» (*kyma*) che cerca di sommergerci ed alla quale si sfugge appunto con i discorsi che fa (V457b7, c3); ma credo che sia legittimo anche intendere l’immagine in altro senso: sono i suoi discorsi, infatti, ad essere delle “ondate” scagliate contro la tradizione e il senso comune. La prima ondata, dunque, è la tesi dell’identità di compiti e di educazione per uomini e donne; la seconda è la tesi della comunanza di donne e figli; la terza è la tesi dei filosofi al potere.

Platone è ben cosciente che la tesi dell’identità dell’educazione di uomini e donne va contro tutta la tradizione (*parà to éthos*) educativa della Grecia del IV secolo, e addirittura può apparire ridicola. Almeno per i nostri tempi, afferma infatti Glaucone, sarebbe ridicolo vedere le donne che fanno ginnastica nude nelle palestre insieme agli uomini (V 452a-b). Ma qui Platone, in un inciso potente, da un lato afferma che il ridicolo è sociale e storico insieme: è storico, perché non è passato molto tempo da quando ai Greci sembravano brutte e ridicole cose che *ora* sembrano tali alla maggior parte dei barbari, e cioè che si vedessero uomini nudi nella palestre. E, dall’altro lato, è sociale, perché è limitato a quegli “spiritosi” che si nutrono di battute e non sanno andare al di là della superficialità: ridicolo è infatti solo il male, e coloro che si mettono a ridere di fronte a uno spettacolo che non sia quello della stoltezza e del male perseguono uno scopo lontano dal bello e dal bene (V 452b-e).

Bisogna dunque vedere se sia possibile quest’educazione comune di uomini e donne. Essa è possibile, perché è identica la loro “natura”. E qui è necessario sgombrare il campo da ogni tentativo di prendere in contraddizione questo discorso: se si è detto che ciascun individuo deve svolgere soltanto il compito cui è portato per natura, e se c’è una differenza naturale tra uomo e donna, allora si cadrebbe in contraddizione se ora si affermasse che uomini e donne devono adempiere agli stessi compiti, dal momento che le loro nature sono profondamente diverse (V 453b-c). Ma questa è un’argomentazione eristica, afferma Socrate, di coloro che non sono abituati a discutere distinguendo nei suoi vari aspetti l’argomento trattato e cercano di contraddire la tesi avversa riducendo la questione

a pura terminologia: sarebbe come chiedersi se calvi e chiomati hanno o no la stessa natura, e dunque, se si affida ai calvi un certo compito, questo stesso non potrebbe venire affidato ai chiomati. L'unica differenza "naturale", infatti, tra uomini e donne è quella per cui il maschio insemina e la femmina partorisce; mentre, per quanto riguarda l'amministrazione della città, nonché lo svolgimento di particolari compiti, c'è appunto un'identità "naturale" della specie umana, senza differenza tra i sessi: una donna medico ha la stessa natura di medico di un uomo. Quello che bisogna verificare è appunto se una persona, uomo o donna che sia, è portata naturalmente a svolgere un certo compito o non: la nostra legislazione allora, conclude Socrate, «è conforme a natura. Contro natura avvengono piuttosto le cose d'oggi, che si svolgono in maniera opposta a questi principi» (V 453d-456c).

Scampati alla prima ondata, ci troviamo ora di fronte ad una ancora maggiore, dice Socrate: Platone è pienamente cosciente della forza dirompente della sua proposta rispetto a costumi ed a tradizioni ormai ben consolidati del suo tempo. «Queste donne di questi nostri uomini siano tutte comuni e nessuna abiti privatamente con alcuno; e comuni siano poi i figli, e il genitore non conosca la propria prole, né il figlio il genitore» (V 457c10-d3). Questa provocatoria, quanto rivoluzionaria dichiarazione è in effetti più uno sguardo sull'organizzazione della *kallipolis* del futuro che un programma "politico" da attuare con decisioni più o meno dall'alto e in tempi più o meno stabiliti. Ciò è provato dallo scambio di battute tra Socrate e il suo interlocutore, che ora è Glaucone. Questi conferma subito infatti che, molto più che la prima ondata, quest'affermazione susciterà grande diffidenza e incredulità (*apistia*). E Socrate ribatte che il problema è appunto di dimostrare la possibilità di applicazione del principio enunciato; ma, una volta dimostrata la possibilità, nessuno può ne metterebbe in dubbio l'utilità (V 457d).

In effetti, questo discorso, che continua fino a 473, tratterà solo l'aspetto dell'utilità del principio. In esso incontriamo potenti fasci di luce teorici sul significato profondo che questa prospettiva comporta all'interno della città nuova. Se ci poniamo nella prospettiva, per esempio, di considerare qual è il massimo bene e il massimo male per l'organizzazione della città, potremo chiederci allora se i principi che abbiamo esposti si trovino sulla "traccia" (*ichnos*) del bene o su quella del male (V 462a). Ora, non c'è male maggiore per la città che quello che la divide e la fa di una molteplice, e non c'è bene maggiore che quello che la lega e la fa una. E un potente fattore di coesione è «la comunanza

di piacere e dolore, quando *tutti* i cittadini si rallegrano e si addolorano in egual maniera» per le medesime cose; così come fattore di disunione sono i piaceri e i dolori particolari, quando cioè «gli uni provano massimo dispiacere e gli altri massima gioia» (V 462b).

È proprio a questo punto che Platone sviluppa con grande coerenza e chiarezza la sua metafora “organicista”, secondo la quale la città bella deve essere costituita come “un solo uomo”, e questo comporta necessariamente l’abolizione della proprietà privata, perché non ha senso dire che qualcosa appartenga solo a una parte dell’uomo e non a tutto se stesso. Quando per esempio uno viene colpito a un dito, «se ne accorge tutta la comunione del corpo con l’anima» e non solo la parte offesa, per cui noi non diciamo “il dito sta male”, bensì “l’uomo ha male al dito” (V 462c-d). La città con ottima costituzione si avvicina dunque al singolo individuo, il che significa che «se un solo cittadino è colpito da un caso qualsiasi, buono o cattivo, questa città riconoscerà subito che quel caso la tocca direttamente e condividerà tutto il piacere o il dolore del suo cittadino» (V 462d-e). Questo a sua volta comporterà anche un uso completamente diverso delle espressioni “mio”, “le mie cose”: «se un *singolo* si trova bene o male, *tutti* i cittadini pronunceranno queste espressioni: “le mie cose” vanno bene, oppure “le mie cose” vanno male» (V 463e). Tutti i cittadini, insomma, nella città nuova, avranno la «massima comunanza di dolore e piacere» e denomineranno “mie” le stesse cose di tutti. E questo può avvenire soltanto se non ci sarà proprietà privata e ci sarà comunanza di donne e figli; solo così si può impedire che i cittadini dilanino la città chiamando “mio” non l’identico oggetto, ma chi questo chi quello, laddove nella città nuova tutti tendono all’identico fine e unico è il loro concetto di “proprio”. Di “proprio”, a rigore, i cittadini non avranno che il proprio corpo, mentre tutto il resto sarà comune (V 464a-d).

In questo potente sguardo sulla città del futuro, dunque, la “comunanza di donne e figli”, che tanto scandalizzerà Aristotele, e dopo di lui infiniti altri, gioca un ruolo essenziale. Essa è il fattore più importante di coesione della città, cioè della società, ciò che permette veramente alla città di essere “una da molti”. E, contrariamente a quanto sostenuto, da Aristotele a Popper, nella nuova città non c’è affatto una prevaricazione dell’uno sui molti, una “mortificazione” del singolo a favore di una entità superiore, città o stato, che affermerebbe i suoi diritti o i suoi interessi *contro* i singoli individui. Come Platone chiarissimamente sostiene, i diritti e gli interessi della città sono esattamente quelli dei singoli che la compongono: diventare “una da molti” (*hen ek pollón*) non significa

sacrificare i molti all'uno, ma proprio considerare i molti come una unità. Anche la metafora organicista che Platone usa chiarisce bene questa prospettiva: come il singolo uomo è composto di corpo e anima, e a loro volta il corpo e l'anima sono composti di realtà diverse, il corpo da membra e tessuti diversi, l'anima da facoltà diverse, e la salute dell'uomo è data solo dal comporsi in armonica unità di questa molteplicità di diversi, ognuno dei quali collabora secondo le sue qualità, secondo la sua natura, al benessere dell'intero uomo; così la città è composta da individui diversi, ognuno dei quali è assolutamente necessario, con l'esplicazione dei propri naturali compiti, al benessere della città, e il benessere della città non può essere altro che il benessere di tutti i cittadini, nessuno escluso.

C'è un'osservazione di carattere metodologico, in V 472d-473a, estremamente importante, in cui, ancora una volta, Socrate usa un'immagine. Egli obietta a Glaucone che non si potrebbe certamente dichiarare meno bravo un pittore che dipingesse un modello di suprema bellezza umana senza poi riuscire a dimostrare che un simile uomo può anche esistere. E così il nostro discorso sulla città buona, continua Socrate, non perde assolutamente di valore se poi non riusciamo a dimostrare che una simile città possa governarsi come si è detto. Se poi si insiste nel richiedere la dimostrazione del modo in cui le cose esposte nel discorso potranno avere piena realizzazione, allora bisognerà preliminarmente mettersi d'accordo su una cosa; e cioè che l'esecuzione di un principio «si avvicina al vero» meno del discorso che lo dimostra. E dunque, conclude Socrate, «non costringermi a presentare come realizzato in tutto e per tutto quello che abbiamo espresso col discorso. Ma, se riusciamo a scoprire come potrà essere amministrata una città nel modo che più s'accosta alle norme dette, di' pure che abbiamo scoperto l'attuabilità di quei principi che tu imponi di realizzare». Questo breve, ma lucidissimo intervento socratico mostra molto bene un'angolatura importante della prospettiva platonica rispetto al problema del rapporto teoria/prassi: c'è chiaramente una superiorità della teoria, e dunque della verità, sulla prassi. Ma questo non significa assolutamente la svalutazione della prassi in nome di un tipo qualsiasi di "contemplazione" puramente teorica. Al contrario, esprime una necessaria *tensione* della prassi verso la teoria, o, se si vuole, la *necessità di una prassi*, e la necessità che una prassi corretta si ispiri ad una teoria vera: una teoria dell'azione, dunque, ma di un'azione ispirata ad una vera teoria.

La terza ondata, dunque, la «maggiore e la più difficile» (V 472a4), consiste nella dimostrazione che la città può cambiarsi «con una sola

trasformazione, certo non piccola né facile, eppure possibile» (V 473c2-4). Questa trasformazione è legata a due possibilità: o che i filosofi vadano al potere nella città, o che gli attuali re o detentori del potere diventino genuinamente e veramente filosofi; la trasformazione cioè si potrà realizzare se si verificherà una situazione in cui potere politico e filosofia siano riuniti nelle stesse persone (V 473c-d). La semplice enunciazione del principio fa dire a Glaucone che a questo punto Socrate non può aspettarsi altro che molti, e pure gente non mediocre, armatisi di sana pianta, gli daranno addosso e lo conceranno per le feste (V 473e-474a). E Socrate riconosce che a questo punto è necessario precisare di *quale* filosofo si intende parlare quando si dice che *solo a loro spetta il governo* (V 474b). Si tratta, come è noto, del profilo molto alto del filosofo a cui Platone pensa. Si tratta di una persona matura (per Platone, il filosofo può cominciare a governare a 50 anni), perfettamente formata nelle sue conoscenze e nel suo carattere, che si propone come fine, grazie all'abolizione della proprietà e della famiglia private, considerate come ostacoli al bene di *tutti*, il benessere e la felicità di tutti i cittadini. Sempre nella metafora organicistica di Platone (la città bella deve essere come un solo individuo), è interessante notare come tutte le doti che Platone attribuisce al filosofo/re coinvolgano strettamente sia la parte razionale (intelligenza, conoscenza), sia la parte affettiva dell'anima (amore, armonia, coraggio, temperanza). L'uomo giusto, dunque, e l'uomo felice, non potranno esistere, nella prospettiva platonica, se non in una città in cui tutti siano giusti e felici, in cui ciascuno affre agli altri "le cose proprie", ciò che sa fare, e riceve dagli altri ciò di cui ha bisogno.

La giustizia come il “fare le cose proprie” (Plat. Resp.)

GIOVANNI CASERTANO

Resumen:

Il problema della giustizia viene affrontato da Platone in stretta connessione con quello della felicità. I due concetti, che sembrano in chiara contraddizione se si guarda alla città dell'oggi, si armonizzano perfettamente se consideriamo la città futura, la *kallipolis*. Nella quale non c'è proprietà privata, c'è parità di funzioni tra uomini e donne, e governano solo i migliori, che non curano il proprio interesse, ma quello di tutta la città. La “costruzione” di questa nuova società si inquadra in una concezione originalmente “organicistica”, secondo la quale la “città bella” deve essere costituita come “un solo uomo”: essa deve diventare “una da molti”. La metafora organicistica è svolta da Platone con grande coerenza. Come il singolo uomo è composto di corpo e anima, e a loro volta il corpo e l'anima sono composti di realtà diverse, il corpo da membra e tessuti diversi, l'anima da facoltà diverse, e la salute dell'uomo è data solo dal comporsi in armonica unità di questa molteplicità di diversi, ognuno dei quali collabora secondo le sue qualità, secondo la sua natura, al benessere dell'intero uomo; così la città è composta da individui diversi, ognuno dei quali è assolutamente necessario, con l'esplicazione dei propri naturali compiti, al benessere della città, e il benessere della città non può essere altro che il benessere di tutti i cittadini, nessuno escluso.

Parole chiave: Giustizia. Felicità. Unità. Molteplicità

The justice like “making the things own” (Plat. Resp.)

Abstract:

Plato considers the question of justice as strongly related to that of happiness. The two concepts may seem opposite if we look at today's polis, but they are in perfect harmony in the polis of the future, the *kallipolis*. There there's no private property, men and women are equal, and only the best get to rule, not in their interest but in that of the whole polis. This new society should be constructed keeping an “organicist” idea in mind, thus considering the “beautiful polis” like “one whole man”: it has to become “one from many”. The organicist metaphor is developed consistently by Plato: just as every single man is made by body and soul, body and soul are in turn made by different realities - the body is made of different limbs and tissue, the soul by different powers, and a man's health is given by the harmonious coming together of these different elements, each one contributing its own qualities in its own nature to the well being of the whole individual; the same holds for the polis, made of different individuals, each one absolutely indispensable with their different natural tasks to the polis' well being. And the polis' well being cannot be other than the well being of all citizens, without exception.

Keywords: Justice. Happiness. Unity. Multiplicity.

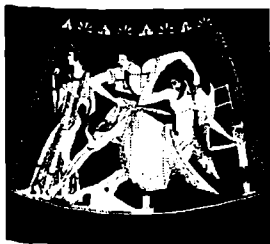


Imagen en portadilla: Justicia.