

aprile 1994

SELEZIONE E RUOLO DEI GOVERNANTI IN PLATONE

di Giorgio Giacometti

contributo al seminario di filosofia della politica dell'Università di Pisa

titolo del seminario: *Asimmetria della morale e della giustizia*

coordinatore: prof. Eugenio Rippepe

Indice

Filosofia politica antica e moderna.....	3
L'assunzione della filosofia politica antica come metafora e come compito .	3
Filosofia e scrittura in Platone	4
Il simbolismo politico platonico	6
Filosofia e politica in Platone	7
Il luogo della <i>πολις</i>	7
Il ruolo dei governanti.....	9
Il filosofo come governante	11
Il filosofo come legislatore	12
Il ruolo del filosofo come legislatore e governante	14
La selezione dei filosofi come legislatori e governanti	17
Conclusion.....	19

Filosofia politica antica e moderna

Una lettura di Platone orientata a reperire nei suoi dialoghi politici spunti spendibili all'interno della riflessione politica contemporanea esige, comunque, almeno alcuni esercizi preliminari di disambiguazione dell'operazione.

Occorre presupporre alcune fondamentali distinzioni e sgombrare il campo da possibili equivoci.

La differenza, per esempio, tra democrazia diretta (o partecipativa) e «democrazia» rappresentativa, a cui talora si pensa come a due *modelli* alternativi per il pensiero politico¹, elaborati rispettivamente da antichi e moderni, concerne esclusivamente la teoria politica moderna, in quanto presuppone un concetto secolare o mondano di sovranità (popolare) e il problema della *legittimazione* (diretta o mediata) della *forma* politica (Stato) in funzione di essa².

La filosofia politica antica ignora il problema *formale* ed essenzialmente *giuridico* della legittimazione (che presuppone lo Stato in quanto ente convenzionale, pattizio) e sembra indagare essenzialmente *che cosa sia* (per *natura*) la città (*πολις*) e, sotto questo profilo, quale sia la città che, essendo meglio governata, corrisponde di più alla sua *essenza*³. Non ci si chiede, dunque, come *deve* essere una città, ma che cosa essa sia. Oppure: ci si chiede che cosa essa *deve* essere non per l'utile dei cittadini, ma affinché essa *sia* se stessa, la forma coincida con l'essenza.

L'idea di *democrazia* può perciò ripugnare ai maggiori filosofi antichi⁴, in quanto essa non è pensata né come presupposto convenzionale dello Stato, né come la migliore procedura per conseguire determinati obiettivi politici.

L'assunzione della filosofia politica antica come metafora e come compito

La filosofia antica considera, dunque, i problemi politici da un punto di vista e in un'accezione diversa dalla teoria politica moderna.

Proprio perché alcune *questioni* poste dalla filosofia antica - come quella della *selezione* dei governanti più capaci e del loro *ruolo* civile (al di là di quello

¹ Penso al riguardo alle considerazioni di G. Sartori, ancora in *Democrazia, che cos'è*, alla discussione del problema nelle opere di Dahl, al concetto di *partecipazione* in H. Arendt.

² Cfr. lo studio di Hoffmann, *Legitimation* e la sua ripresa in Duso.

³ In Aristotele, come è noto, da un lato l'uomo è per natura *animale politico* (mentre per i moderni, da Hobbes in poi, l'uomo può dirsi - nello *stato* di natura - *individuo*), dall'altro lato la stessa città è ciò che è per natura. La stessa critica che Aristotele muove alla rappresentazione platonica della *πολις* non è rivolta alla *legittimità* dell'ipotesi platonica, ma alla sua *verità*, in relazione all'*essenza* della città, in quanto essa debba essere ontologicamente distinta, per grado di *unità*, da quella dell'individuo e dal quella della famiglia.

⁴ Cfr.

istituzionale-formale di *rappresentanti*) - non hanno potuto trovare risposta nella teoria politica moderna, in quanto questa non se le è più neppure *potute* riproporre - o, se ha tentato di farlo, lo ha fatto in maniera spesso incompatibile col generale assetto sistematico della *sua* problematica - , esse possono rivendicare una permanente attualità.

Tuttavia è difficile pensare di attingere alla *lettera* della trattazione antica, perché essa considera e prende ad esempio un contesto storico differente dal nostro. E' suggestivo, allora, assumere la meditazione antica intorno all'essenza della città nel mondo antico come *metafora* di ciò che dovrebbe essere una meditazione moderna intorno all'essenza del politico nel nostro mondo, una meditazione che sfugga al formalismo della teoria politica corrente ed esamini il problema non già della migliore *forma* dello Stato (ossia della forma che meglio *rappresenterebbe* un'astratta *volontà generale* del/di un popolo), ma del migliore *contenuto* di governo, contenuto a cui non è indifferente - tra le altre cose - la selezione e il ruolo di coloro che governano.

La proporzione sottesa alla metafora è, quindi, la seguente. La filosofia politica antica sta al mondo antico, come *x* sta al mondo moderno. Occorre mettere in evidenza che da un lato la teoria politica moderna non può fungere qui da *x* perché il modo della sua relazione al mondo moderno non è paragonabile al modo della relazione della filosofia politica antica al mondo antico. Tuttavia sarebbe ridicolo assumere *simpliciter*, come identica a *x*, la *lettera* delle indicazioni politiche dei classici, in quanto esse presuppongono un contesto storico e culturale (istituto della schiavitù, scarse risorse tecnologiche, ridotte dimensioni demografiche e territoriali delle unità politiche etc.)⁵ affatto diverso dal nostro.

Filosofia e scrittura in Platone

Una lettura del significato *politico* in generale dell'opera platonica, che metta in luce in particolare il tema del *ruolo* e della *selezione* dei governanti, esige, peraltro, una messa in chiaro preliminare dello statuto della *scrittura* platonica.

Senza addentrarci nel ginepraio della problematica relativa alle cd. *dottrine non scritte* di Platone⁶, anche per ciò che di lui ci rimane di scritto valgono, a mio avviso, le avvertenze di Pierre Hadot circa la necessità di intendere a filosofia antica intesa come *esercizio* spirituale, prima che letterario⁷. Se l'esercizio della filosofia era essenzialmente alcunché di legato alla sfera dell'oralità e della prassi, sia che si svolgesse come lezione, sia che si svolgesse come dialogo tra maestro e discepolo, sia, infine, che esigesse una disciplina costante del carattere fatta di concentrazione, meditazione, esame di coscienza etc., dobbiamo leggere le *testimonianze* scritte relative a tale esercizio (soprattutto i *dialoghi* platonici) appunto come opere sussidiarie all'esercizio stesso (di cui sono *exempla*), piuttosto che come trattazioni sistematiche

⁵ Sulla struttura politica della antiche civiltà cfr.

⁶ Cfr. Krämer

⁷ Cfr.

nelle quali siano contenuti *modelli* (per esempio di virtù, organizzazione politica) da *applicare* meccanicamente alla realtà. «Le opere dei filosofi - osserva Hadot - non possono essere interpretate senza che si tenga conto della situazione concreta in cui sono scritte». E questo non solo per uno scrupolo di carattere storico-filologico, ma perché, dal momento che «l'opera filosofica è sempre *implicitamente* un dialogo e vi è sempre presente la dimensione dell'interlocutore eventuale», si deve ad ogni passo «tenere conto del livello dell'interlocutore» presupposto, «del tempo del *logos* concreto in cui si esprime»⁸. Questo significa che è *un errore cercare a tutti i costi la coerenza formale* nel discorso articolato di un autore classico nell'ambito di una stessa opera o nell'insieme della sue opere. Questa aspirazione all'assoluta incontraddittorietà formale è tutta moderna (e tutta aporetica, ossia contraddittoria con l'essenza stessa del linguaggio). Semmai ogni *logos*, cioè ogni punto di vista, è sistema a sé, come dice Hadot.

In altre parole *il testo filosofico antico mette in scena diversi punti di vista* discutendoli analiticamente (ciò che è esplicito nel modello letterario del *dialogo* platonico, vero e proprio copione teatrale⁹) e anche quando sembra trarre conclusioni, nulla ci garantisce che esse non siano provvisorie. Lo testimonia la necessità avvertita dai maestri e stimolata dalle domande dei discepoli di *ritornare sempre di nuovo alle medesime domande*, senza perciò tornare alle medesime *risposte*.

In un certo senso possiamo dire, dunque, di poter intendere il testo antico di filosofia solo se gli lasciamo svolgere ancor oggi la funzione *maieutica* per il cui scopo, all'interno di una particolare scuola, era stato scritto. Il risultato paradossale di questo incontro con il testo antico è che se noi credevamo di interpretarlo, in verità è il testo che interpreta noi stessi (le nostre ansie e le nostre attese), se noi credevamo di interrogarlo, è *piuttosto il testo che interroga noi* e - in un certo senso - ci chiede conto, alla maniera di Socrate, del modo in cui viviamo. Chi consideri una pretesa eccessiva, a fini meramente ermeneutici, questa sorta di partecipazione o immedesimazione con la scrittura platonica, si chieda se e come possa egli dire di avere autenticamente compreso uno scritto platonico se non ha raggiunto il grado di purificazione che esso presuppone nel lettore.

Poiché pochi di noi possono vantare tale *comprensione* (e soprattutto tale *purificazione* del proprio carattere) e chi vi parla meno di altri, la lettura che si può dare della filosofia politica platonica non può non essere, in un certo senso, una lettura *impossibile*, arrischiata, audace. Benché i dialoghi platonici siano oggi a disposizione di tutti e tutti li possano tranquillamente leggere, c'è da chiedersi chi li possa veramente intendere, se essi, cioè, non custodiscano il loro *segreto* tanto meglio quanto più sembri *evidente* ciò di cui parlano.

⁸ HADOT, tr. *Esercizi spirituali* cit., p. 63.

⁹ Cfr. il par. *Il dramma e il mito dell'anima socratica* in Eric VOEGELIN, tr. *Ordine e storia, la filosofia politica di Platone* (1966), Bologna, Il Mulino 1986, pp. 60-64.

Il simbolismo politico platonico

Nei suoi *dialoghi* Platone sembra parlarci altrettanto attraverso ciò che dicono i personaggi del dramma, quanto attraverso ciò che «dice» il dramma stesso. In altre parole ciò di cui i personaggi parlano sembra il medesimo a cui essi alludono con le loro *azioni* e con i loro comportamenti.

Ciò ha tanta più rilevanza quando si tratti di questioni di ordine *politico*, di questioni, cioè, che concernono i modi dell'ομολογειν, della concordia come fondamento dell'intendersi dialogico..

Nel *Gorgia*, per esempio, Socrate, un filosofo, domanda appunto a Gorgia, un retore, se il retore (in generale) meglio del filosofo (in generale) sia capace di infondere nei suoi *discepoli* la conoscenza della *giustizia*¹⁰. L'imbarazzo in cui si trova Gorgia a un certo punto non è tolto dall'intervento del *discepolo* Polo che accusa *ingiustamente* Socrate di porre domande scorrette etc¹¹.

Nella *Repubblica* troviamo numerose corrispondenze simboliche¹². Una per tutte: Socrate è trattenuto scherzosamente al Pireo dagli amici *più forti* (κρειττονες) di lui che non riesce a *persuadere*¹³. Trasimaco tenta in seguito di persuadere Socrate che il giusto sia l'utile di chi è *più forte* (κρειττων)¹⁴. Ma, si potrebbe dire, è più facile convincere *con* la violenza che *della* violenza: Socrate ha buon gioco nello smontare la costruzione politica trasimachea. D'altra parte questo episodio allude simbolicamente a un motivo ancora più profondo: Socrate, *costretto*, suo malgrado, a *parlare* della politica, a scendere (al Pireo) tra coloro che tanto più ne hanno bisogno, quanto meno lo intendono, rappresenta quel vero filosofo che, come Socrate stesso dice, deve venire *costretto*, suo malgrado, a *fare* della politica, a ritornare nella caverna.

Il gioco di specchi (o di scatole cinesi) tra *ciò* che nel dialogo si dice, il *modo* in cui si parla, *chi* Platone dice (attraverso il dramma) che siano coloro che parlano etc. è davvero inesauribile.

Possiamo allora escludere che una delle *quinte* nascoste di questo dramma poliedrico, polisemico non possa essere rappresentata dal suo pubblico moderno di lettori, ossia che anche la *nostra condizione* sia in qualche misura pre-figurata, certo in forma di metafora, nell'immaginazione politica platonica?

¹⁰ Cfr.

¹¹ Cfr. 461b-c.

¹² Vedi per fare un solo esempio la complessa interpretazione in chiave simbolica da parte di VOEGELIN, *op. cit.*, pp. 106-117, della *discesa* di Socrate al Pireo in rapporto alla discesa dell'anima agli inferi nel mito di Er.

¹³ Cfr. 327c.

¹⁴ Cfr. 339a.

Filosofia e politica in Platone

Nel cercare brevemente di mettere a fuoco quelli che ci sembrano i motivi più significativi della messa a punto platonica del ruolo e, conseguentemente, della selezione dei governanti, toccheremo alcuni passaggi importanti dei dialoghi politici di Platone, concentrando la nostra attenzione particolarmente sulla *Repubblica*¹⁵.

Il luogo della πολις

In primo luogo è forse bene chiedersi di che cosa i governanti, comunque si intenda che siano scelti e quale che sia il loro ruolo, siano, in Platone, governanti; in altri termini, che cosa sia la πολις di cui la cd. *Repubblica* esamina la πολιτεια (termine a stento traducibile con «costituzione»)

Per verificare, al riguardo, l'incommensurabilità della trattazione platonica della πολις con la dottrina moderna dello *Stato* basta vedere come Platone, nel I libro e nel II libro della *Repubblica*, sembri proprio confutare dottrine contrattualistiche *ante litteram*, di matrice sofistica¹⁶. Nel II libro egli rappresenta Glaucone formulare l'ipotesi, che si rivelerà infondata, che gli uomini si siano accordati tra loro per evitare di subire ingiustizia e abbiano stabilito che giusto e ingiusto non fossero che ciò che le leggi così concordate sancivano¹⁷. Nel libro I fa discutere Socrate del concetto (formale) di giustizia come restituzione a ciascuno di ciò che a ciascuno spetta sulla base di un precedente *patto*¹⁸.

E' significativo che, almeno nel libro I, la confutazione delle concezioni convenzionalistiche della *giustizia* passi attraverso la considerazione che nulla sarebbe più dovuto a chicchessia se, per ipotesi, colui a cui fosse dovuto qualcosa fosse uscito di senno, non fosse più *in sé*¹⁹. La critica della concezione convenzionale della giustizia si salda così all'idea che in fondo nessuno sia interamente *in sé* (= coincida con la propria essenza razionale) o *autosufficiente* da meritare di essere trattato da pari a pari, salvo il

¹⁵ La trattazione della *giustizia* nella *Repubblica* è anticipata, come è noto, da quella del *Gorgia*, dialogo con il quale essa presenta numerosi parallelismi (Callicle = Trasimaco, il problema della *convenzionalità* della giustizia, l'impossibilità logica di una durevole comunità di ingiusti, il mito del giudizio *post mortem* etc.).

¹⁶ L'analogia di queste dottrine con quella hobbesiana che inaugura la riflessione politica moderna è allusa da VOEGELIN, *op. cit.*, a p. 134.

¹⁷ Cfr. 358e-359a.

¹⁸ Propriamente la giustizia è detta da Polemarco utile per i contratti (συμβολαια) (333a). Sebbene qui non sia parola di un diritto fondato su un contratto originario (come da Hobbes in poi), ma al contrario di un concetto di giustizia come garanzia di ogni contratto particolare, rimane implicito nella relazione di reciprocità funzionale tra il concetto di giustizia e quello di contratto, qual è concepibile sofisticamente, il carattere *convenzionale* del criterio del giusto come ciò che spetta a ciascuno (in una parola: del *diritto*).

¹⁹ Cfr. 331c.

filosofo che tuttavia, in quanto autosufficiente, non ha bisogno né di governare (ciò a cui è eventualmente costretto dagli altri), né di essere governato (è - per così dire - città a se stesso).

Se è vero che quest'idea è solo allusa in Platone, è tuttavia soltanto sulla base di essa che il ruolo del filosofo governante, quale medico dell'anima, può essere inteso (libro III) come anche quello di somministrare a tutti gli altri cittadini i *farmaci*²⁰ che loro si addicono, ossia, pur essendo egli incapace per se stesso di menzogna, di esercitare consapevolmente (certo ironicamente, in funzione maieutica, come Socrate con i suoi interlocutori nel paradigma dello stesso dialogo²¹) nei confronti degli altri (in quanto infermi) l'arte dell'inganno (*απατη*)²²:

Ma anche la verità va tenuta in gran conto. Se infatti abbian detto giusto, poco fa, ed effettivamente la mezzogna è agli dei inutile, e agli uomini utile solo sotto specie di farmaco, è chiaro che essa va lasciata ai medici, e i privati non debbono mettervi mano... Quindi ai capi della città (*αρχοντες*), se ad altri mai, conviene mentire per causa dei nemici e dei cittadini, a vantaggio della città stessa, mentre tutti quanti gli altri non dovranno toccare una simile cosa²³.

Siamo lontanissimi dalla teorizzazione moderna, peraltro puramente formale, dell'uguaglianza dei diritti. Non nel senso che Platone avrebbe contestato la possibilità per tutti i cittadini di divenire governanti e, quindi, filosofi e beati - come si sa, anzi, egli, là dove espone il mito delle stirpi d'oro, d'argento e di bronzo, sembra alludere proprio a questa possibilità²⁴ - ma nel senso che egli ignora del tutto ciò che a noi sembra così rilevante: la definizione precisa, ma tuttavia inguaribilmente formale di ciò che spetta di diritto a ciascuno e a tutti. La sua veduta è *scientifica*, non giuridica (giusnaturalistica) o morale. La *πολις* gli appare, checché se ne sia pur detto, per ciò che essa è (certo: in idea) se vuole *essere* se stessa, quanto più organizzata e *durevole*

²⁰ Cfr. su questo aspetto della dottrina platonica J. DERIDDA, tr. *La farmacia di Platone*

²¹ Il fatto, per esempio, che Socrate onori i suoi interlocutori con epiteti che loro convengono solo per ironia («ottimo», «meraviglioso»), essendone, peraltro, cordialmente ricambiato («divino»), e, più in generale, che li lusinghi mostrando di essere lui a dover apprendere da loro e non viceversa, fa parte di quest'arte squisitamente *politica* dell'inganno cui la forma stessa del dialogo allude. Ci si potrebbe chiedere, estendendo il ragionamento, se interpretare Platone limitandosi alla *lettera* delle sue conclusioni, ossia a ciò che egli fa dire di volta in volta, magari per miti, alla maschera socratica non sia cadere *a nostra volta* nelle maglie della (dis)simulazione platonica, che ci illude di aver compreso salvo poi *scartare* all'improvviso rispetto all'evidenza.

²² Un esempio della funzione politica dell'inganno si ha concretamente quando per esempio Socrate introduce il *mito* delle stirpi d'oro, d'argento e di ferro e conclude: «Questo dunque andrà come lo diffonderà la pubblica voce» (415d).

²³ 389b.

²⁴ Cfr. (libro III della *Repubblica*) 415a-d.

che sia possibile²⁵, non per ciò che essa debba essere per soddisfare certi presupposti (giuridici, morali) formali, convenzionali; neppure per rendere felici questi o quelli²⁶ (magari anche tutti i concittadini in una certa fase, ma - poniamo - non le generazioni future).

Il ruolo dei governanti

Come la trattazione circa la città ne concerne l'essenza, così la domanda implicita da cui, in Platone, si può pensare di articolare la questione del *ruolo* e della *scelta* dei governanti è la domanda circa *chi sia* il governante.

Il governante come tale rappresenta per la città ciò che per l'anima è la virtù della saggezza²⁷. Egli è colui onde si possa dire che la città è «più forte di se stessa», come il saggio domina le proprie passioni²⁸. L'analogia con l'anima esige che governanti non siano tutti, ma i *migliori*, onde le migliori forme di governo sono la monarchia o l'*aristocrazia*²⁹.

Nella misura in cui il governante è tratto dal ceto dei custodi, egli non può perciò essere chiunque ma solo chi, nella divisione del lavoro implicita in una città in quanto tale, sia *nato* per l'ufficio di custode. E', dunque, in primo luogo la *natura*, come per tutti i mestieri, a prescrivere il ruolo. Il custode, per esempio, deve essere insieme *duro* e *mansueto* e deve essere educato ad essere tale³⁰. Sappiamo, tuttavia, che qui *natura* non significa necessariamente eredità³¹.

L'arte del governo, in cui si riassume il ruolo dei governanti, è intesa sempre in Platone - in armonia col paragone istituito tra la giustizia della città e quella dell'anima - come metafora, parallelamente all'arte del pastore, a quella del medico, a quella del pilota etc., dell'arte di governare se stessi per mezzo della filosofia. Certo: il vero governante è solo colui che nel governare se stesso sa governare anche gli altri.

Contro l'opinione di Trasimaco che governante sia colui che nel governare ricerca il proprio utile, Socrate, nel I libro della *Repubblica*, osserva che come ogni *arte* ricerca

²⁵ Si vedano per esempio i passi nei quali Platone si rivela interessato a far dimostrare a Socrate il carattere autodistruttivo dell'ingiustizia per le organizzazioni di qualsiasi tipo (351c-352c).

²⁶ «Noi», dice Socrate rispondendo all'inizio del IV libro della *Repubblica* a una domanda di Adimanto «non fondiamo la città avendo di mira come una classe del popolo possa essere straordinariamente felice, ma come lo sia al massimo possibile l'intera città» (420b).

²⁷ Cfr. 428e.

²⁸ Cfr. 430e.

²⁹ Cfr. 455d.

³⁰ Cfr. 410d-e.

³¹ Cfr. quanto si dice nel mito delle stirpi della *Repubblica*: «Se un *rampollo* (dei capi) nasca con una certa commistione di bronzo e di ferro, non si lascino commuovere in alcun modo, ma assegnando alla *natura* il valore che le spetta lo caccino tra gli artigiani e gli agricoltori; e se per contro qualcuno di costoro nasca con una vena d'oro o d'argento, lo apprezzino e sollevino gli uni all'ufficio di custode, gli altri a quello di ausiliare» (415b-c).

l'utile di ciò che ne dipende e non di se stessa (o non di arte si tratterebbe), così anche chi esercita il governo (αρχη), se deve essere tale,

non cerca e prescrive il proprio utile, ma quello del subordinato e per cui egli stesso lavora, e guardando a lui e alla sua utilità e convenienza dice tutto quello che dice e fa tutto quello che fa³².

All'obiezione di Trasimaco secondo cui, come nessun pastore fa l'utile del proprio gregge ma solo il proprio, così fa anche il governante, Socrate ha buon gioco a rispondere osservando che come il pastore, il medico etc., così il governante ricercano il proprio utile non in quanto pastore, medico, governante etc., ma solo in quanto esercitano un'arte diversa e particolare, quella di chi sa guadagnare una mercede³³.

In margine a questi passi alcune puntualizzazioni. Mi sembra significativo l'andamento *analogico* della dimostrazione socratica e della maniera antica di filosofare intorno alla politica: come il pastore fa col gregge, il medico con il paziente, così il *pastore della città* con la città, il *medico dell'anima* con l'anima etc. Alla conoscenza dell'arte politica, come a ogni altra, sembra potersi accedere attraverso la meditazione delle sue *metafore*. Questo stile di pensiero politico può essere fecondo anche per noi a patto che ne sappiamo intendere il portato metaforico, non scambiamo la *metaforica* politica platonica con una *metafisica* nel senso di una dottrina dogmatica e la sappiamo tradurre nel contesto semantico della società contemporanea, come una sorta di *metafora* di *metafora*. Si vede come, avendo questa accortezza, si possa agilmente dribblare la grave accusa che Popper rivolge a Platone in *La società aperta e i suoi nemici* e, più in generale, sfumare l'immagine tradizionale di un Platone teorico del *potere dei custodi* come si ritrova ancora per esempio in un autore come Dahl³⁴.

Non si deve dimenticare, al riguardo, che tutto ciò che Platone dice del modo di organizzare la città - ivi compresi gli aspetti che hanno suscitato le più aspre contestazioni fin dall'opera di Aristotele - si riferisce a una città di precise dimensioni, abbastanza più grande e ricca (e meno sana!) di un villaggio³⁵ da divenire origine e motivo di guerra³⁶ e da esigere quindi un εθνος di custodi/guerrieri (tra cui trascinare gli stessi governanti), abbastanza più piccola di uno Stato moderno (o da un impero antico) da consentire a tutti i cittadini - come la trattazione del ceto di tali custodi presuppone - di conoscersi personalmente

Da questo punto di vista si può osservare come Platone non teorizzi la comunità ideale in senso assoluto. Probabilmente per lui l'ideale è già quello, sbandierato dalle filosofie seriori, che ciascuno divenga in un certo senso una città per se stesso, posto che l'ideale del filosofo è l'αυτάρκεια, l'autosufficienza. La città di cui Socrate parla nella *Repubblica* è semplicemente quella più adatta per dimensioni, con la sua

³² 342e.

³³ Cfr. 345c-347a.

³⁴ Penso in particolare ai relativi capp. di *La democrazia e i suoi critici*.

³⁵ Socrate passa a tratteggiare, in 372e, una città divenuta - in seguito alla maggiore articolazione della divisione del lavoro- affetta da infiammazione (φλεγμαινουσα), da genuina (αληθινή) che era.

³⁶ Cfr. 373e.

elementare articolazione, a fungere da *immagine* per la definizione dell'essenza della *giustizia* come salute dell'anima³⁷. Come l'anima ha bisogno di *educazione* (cioè di educare per mezzo della virtù le sue potenze inferiori, essendo la giustizia né più né meno che il risultato di tale «medicina») solo fin tanto che non è ancora pura, virtualmente libera dalle passioni corporali, così gli uomini - possiamo forse intendere - hanno bisogno della comunità (una comunità di educazione comune) «solo» finché essi non sono ancora - tutti - filosofi.

Ciò non significa che la filosofia politica di Platone sia solo un pretesto per la filosofia dell'anima. L'una funge da modello per l'altra in un gioco fecondo di analogie e di corrispondenze simboliche. Ciò a cui i governanti devono pensare (per essere tali) è alla giustizia dell'intera città così intesa, non di questi o di quelli, e meno ancora di se stessi e della loro anima, se essi si vogliono essere veramente governanti³⁸. La giustizia della città (come quello dell'anima, di cui la città è immagine ingrandita) è come la salute del corpo³⁹. Platone non si pone il problema di chi i governanti rappresentino o di chi sia legittimato a governare, ma si chiede che cosa debba fare colui che governa per l'utile della città (la *giustizia*) e, conseguentemente, *chi* sia più adatto allo scopo.

Non bisogna dimenticare che la *Repubblica* ruota intorno alla doppia questione che cosa sia la *giustizia* e se essa sia migliore dell'ingiustizia. Tale questione concerne in primo luogo l'anima, e soltanto in secondo luogo la città che ne è metafora e insieme espressione⁴⁰.

Il filosofo come governante

Ciò che conta delle acquisizioni del *Gorgia* per meglio intendere la *Repubblica* è che in esso Platone avoca a sé (o a Socrate), cioè alla filosofia, la vera *politica*⁴¹, al di là del successo contingente che la filosofia può o meno aver esperito o stare per esperire.

A un primo livello di analisi sembra che Platone argomenti la necessità che siano i filosofi a governare la città in ragione del ruolo che i governanti debbono avere per il bene della città. Nel libro II della *Repubblica* sembra perfino che Socrate deduca la necessità che il *custode* ottimo sia

filosofo e insieme irascibile, veloce e forte di natura⁴²,

³⁷ Cfr. 368e-369a, e la trattazione in parallelo delle virtù dell'anima e di quelle della città al termine del libro IV della *Repubblica*.

³⁸ V'è una certa analogia tra tale ruolo del filosofo, *in quanto* governante, e quello del *profeta* biblico che parla in nome di Dio *agli uomini* o quello del *bodhisattva* del buddismo che non è solo *buddha*, o risvegliato, ma non potrà mai salvare veramente se stesso se non salva (risveglia) anche tutti gli altri.

³⁹ Cfr. 444c.

⁴⁰ Cfr. 368e-369a: «Perciò, se volete, cercheremo che cosa sia (la giustizia) nelle città; quindi la esamineremo anche in ciascun (uomo), considerando nell'aspetto del minore la similitudine col maggiore».

⁴¹ Cfr. 521d e VOEGELIN, *op. cit.*, pp. 91 ss.

assommando in sé i tratti del guerriero e quelli del saggio o, in altri termini, virtù etico-politiche e virtù noetiche.

Il filosofo come legislatore

Ma a ben vedere ciò che attraverso i dialoghi di Platone e, in particolare la *Repubblica*, emerge è che *in un certo senso* i filosofi governano già, nella misura in cui non possono non essere i fondatori e i *legislatori* della città più giusta (il che equivale a dire: della città più città), anche se questa esiste solo in *idea*.

Rivolgendosi a Glaucone Socrate dice nel III libro della *Repubblica*:

In questo modo, dunque, a quanto pare, legifererai (νομοθετησεις)⁴³ nella città da noi fondata (οικιζομενη)⁴⁴.

Quando Socrate propone di «contemplare *nel discorso* (λογωι) una città nel suo nascere»⁴⁵ e parla al riguardo di *fondazione, costituzione, produzione* della città (οικιζειν⁴⁶, κατασκευαζειν⁴⁷, ποιειν⁴⁸) non si tratta di una maniera *retorica* di espressione, ciò che contraddirebbe il consueto rigore platonico, ma, coerentemente con la dottrina platonica delle idee, della *genesì* sul piano ideale di una città di cui il filosofo non può che essere *già* il *legislatore* e il governante per il fatto stesso che essa esiste solo in quanto egli la pone (θησις) ed egli la pone solo in quanto essa, come idea, non può che esistere ed esistere precisamente soltanto nella forma in cui egli la pone⁴⁹. Il fatto che, quindi, egli rivendichi a sé il ruolo del governante, ossia che scelga se stesso come tale, come il poeta che non lasci ad altri di recitare la parte del protagonista della tragedia che fa rappresentare, consegue con naturalezza da questa premessa.

L'ordine politico più giusto non esiste, dunque, come modello astratto, come *ipotesi* più o meno arbitraria, che qualcuno o qualcosa dovrebbe o potrebbe realizzare applicandolo meccanicamente alla realtà, magari per *verificare* scientificamente la sua bontà. Esso, fondato non su ipotesi, ma sul *fondamento anipotetico* di ogni ipotesi,

⁴² 376c.

⁴³ Frequentemente Socrate si rivolge a Glaucone come al *legislatore* della città perfetta anche se a un certo punto si comprenderà che meglio per lui sarà non porre alcuna legge scritta, ma farsi interprete dei νομοι di Apollo Delfico (cfr. 427b9).

⁴⁴ 403b. Cfr. anche 409e.

⁴⁵ 369a.

⁴⁶ Cfr. 369b, 371b, 427c.

⁴⁷ Cfr. 372d.

⁴⁸ Cfr. 373b.

⁴⁹ Platone, sotto questo profilo, non si è mai discostato, come i suoi dialoghi dialettici attestano *ad abundantiam*, dalla dottrina di Parmenide secondo la quale ταυτο γαρ εστι νοειν τε και ειναι, ossia il medesimo è intendere (pensare, porre) l'essere ed essere come ciò che si intende (fr. 3 Diels Kranz).

l'idea del bene, esiste già concretamente come ordine dell'anima del filosofo⁵⁰ che facendo del suo equilibrio psichico il modello «costituzionale» della città ne è insieme il solo legislatore e il solo possibile governante, sicché quanto più le città visibili si allontanano da questo modello, tanto più si allontanano anche da se stesse, dal loro *essere* città.

Beato te - dice Socrate ad Adimanto - se pensi che valga la pena di dare il nome di città a una qualsiasi altra che non a quella che stavamo costruendo.

Le città diverse da quella che Socrate e i suoi interlocutori vanno fondando nel dialogo *Repubblica*

bisogna chiamarle - osserva ironicamente Socrate - con un nome maggiore. Ognuna di loro è un insieme di moltissime città, e non una città, come nel gioco della dama. Anzitutto ve ne sono due, come che sia, nemiche fra loro, l'una di poveri e l'altra di ricchi. Ed entro ognuna delle due moltissime altre, verso le quali ove ti comportassi come fosse una città sola sbaglieresti del tutto; se invece come verso molte, dando agli uni le ricchezze e le forze degli altri, e gli individui stessi, avrai molti alleati e pochi nemici⁵¹.

La preservazione dell'unità della città è il compito precipuo che Socrate affida ai custodi⁵².

Si può contestare che ciò che di fatto Platone ha dedotto, per la sua epoca, da tale fondamento anipotetico sia, preso *alla lettera*, quanto di meglio si possa desiderare anche per il nostro tempo, ma è certo più difficile mettere in dubbio l'esigenza, sotto il profilo del metodo, dimostrata da Platone: cioè che la filosofia politica non si riduca al livello dell'opinione politica, della produzione competitiva di modelli alternativi di Stato (ipotesi), concorrenziali l'uno con l'altro e il cui solo banco di prova sia la storia (metodo ipotetico-deduttivo sperimentale), ma preservi il riferimento all'*optimum* come ideale regolativo alla luce di cui ragionare su ciò che di esso, di volta in volta, trasversalmente e senza dogmatismi, sia più adeguata metafora nei simbolismi tanto delle dottrine, quanto delle istituzioni politiche contemporanee.

⁵⁰ Cfr. VOEGELIN, *op. cit.*, p. 125.

⁵¹ 422e-423a (sembra qui prefigurata la strategia politico-militare romana del *divide et impera*).

⁵² Cfr. 423c.

Il ruolo del filosofo come legislatore e governante

Il problema diviene, allora, quello di mostrare *come* la città dell'idea o della teoria, di cui si teme che sia impossibile la realizzazione, sia invece possibile, realizzabile nella pratica.

Come è testimoniato dalla cd. *VII Lettera* Platone, parente di Crizia e di altri esponenti dell'aristocrazia ateniese, era personalmente votato alla vita politica, ma ne fu distolto dallo spettacolo delle iniquità commesse sia dall'oligarchia dei *Trenta tiranni*, sia dalla democrazia che si era resa responsabile della morte di Socrate (il solo vero «uomo politico di Atene»). Egli ne concluse che gli uomini non avrebbero avuto requie dai mali fino a che i *filosofi* - i soli a intendere ciò che sia giusto e a desiderare di realizzarlo - non avessero avuto la «potenza» politica⁵³, ma solo nella *Repubblica* suggerisce come ciò sia possibile.

L'impossibilità di un agire politico diretto (di un *impegno*) per il filosofo, sperimentata dal giovane Platone, ha un suo parallelo nella vicenda di Socrate, che nell'*Apologia* è rappresentato da Platone come saggiamente distolto dal partecipare alla vita politica dal suo *δαίμωνιον*: coloro che reggevano la città erano così corrotti che chi ne avesse condiviso il potere, o non si sarebbe potuto astenere dai loro crimini, o ne sarebbe stato eliminato.

Già da qui si vede come il governo dei filosofi sia bensì auspicato da Platone, ma esiga precise circostanze per la sua attuazione. Tanto più si è lontani da queste condizioni ambientali, tanto più lontano e distaccato deve rimanere il filosofo dalla politica.

Le *Lettere* di Platone, autentiche o spurie che siano, testimoniano variamente dei tentativi concreti di realizzare quanto si potesse avvicinare di più all'ideale politico platonico. Senza entrare nei dettagli delle relazioni tra Platone e Dione da un lato, Ermia, Corisco ed Erasto dall'altro, peraltro opportunamente sottratte alla scrittura per il loro carattere insieme occasionale (*kairotico*), *erotico* e *iniziatico*⁵⁴, questi rapporti attestano *ad abundantiam* da un lato il fatto che Platone interpretava l'applicazione politica della sua filosofia come una *possibilità* concreta, come se la *πολιτεία ottima* della teoria si potesse e dovesse tradurre, nella pratica, nella *πολιτεία* di volta in volta *migliore possibile* (anche se probabilmente Platone non si illuse mai sul grado di perfezione della possibile attuazione dell'ideale); dall'altro lato essi mettono in luce una volta di più che l'azione politica del filosofo⁵⁵ potesse sempre essere per Platone solo opera di *persuasione* (su coloro che di volta in volta governavano), non di costrizione, pena la contraddizione con ciò che essa si propone⁵⁶. Nella *VII Lettera* Platone paragona

⁵³ Cfr. Eric VOEGELIN, tr. *Ordine e storia, la filosofia politica di Platone* (1966), Bologna, Il Mulino 1986., pp. 52-53.

⁵⁴ Cfr. VOEGELIN, *op. cit.*, pp. 64-74.

⁵⁵ In un modo che, *mutatis mutandis*, può ricordare Kant.

⁵⁶ Cfr. quanto Socrate osserva nel *Critone* sulla necessità o di *persuadere* le leggi o chi le impersona (come egli aveva tentato di fare nell'*Apologia*) o di obbedire loro (= esserne persuaso). In nessun caso è lecito violarle, fare loro *violenza*, neppure con la fuga dal carcere.

se stesso a un *medico* che può curare e guarire solo il paziente che ne accetti il consiglio⁵⁷. In sostanza, sembra dire Platone, non è affatto saggio, né opportuno applicare rimedi politici che, come la violenza e la rivolta, siano per natura peggiori o almeno uguali al male (la tirannide).

Il fatto che Platone parli al riguardo di *ασεβεια*, empietà, quando pensa ai mutamenti costituzionali ottenuti per mezzo della violenza, piuttosto che della persuasione, non deve, a mio avviso trarre in inganno: Platone, servendosi di un termine tradizionale, mutuato dalla religione, non condanna sotto il profilo morale o costituzionale la rivoluzione (in quanto *illegittima*), ma ha in mente probabilmente, sotto il profilo di una *scienza della natura* della società e dell'anima, di una sorta di «sociologia mi(s)tica», gli effetti controproducenti, per l'ordine *naturale* dell'anima, dell'esempio della violenza.

Semmai sono gli altri che devono *costringere* chi sarebbe beato della sua contemplazione del bene a realizzare questo bene anche per loro, nella misura del possibile. In un luogo Socrate parla della necessità di

obbligare e persuadere (i custodi) a far sì che (invece di ricercare la loro personale felicità) diventino i migliori artefici dell'opera loro⁵⁸.

Nell'ordine platonico dell'anima - si potrebbe forse dire - il fine politico non giustifica mezzi se non quelli che gli si assimilino, che siano *prefigurazioni simboliche* di esso, esempi imitabili da parte di tutti (come il paradigma di Socrate morente). Perciò la violenza è bandita, in quanto contraddittoria con lo scopo della sua estinzione, dell'instaurazione dell'ordine della pace.

Il machiavellismo è impossibile o contraddittorio in nome, dunque, non di un appello all'umanità, al diritto, alla morale, ma, per così dire, in funzione di un machiavellismo di ordine superiore. Da questo punto di vista, che non è se non quello della *sapienza*, la massima astuzia coincide con l'intelligenza che prescrive la giustizia come bene capace di soddisfare *per natura* sia la *πολις*, sia ciascuno dei suoi membri.

L'esclusione della *violenza*, cioè di mezzi contraddittori con i fini che ci si propone o con le leggi della natura, non significa il bando della *forza* che si estrinseca in salutari premi e castighi dati a coloro che traggono da essi, come forme adeguate a se stessi di *persuasione*, la possibilità di purificare la propria anima.

Perfino del giudizio della anime dopo la morte (di cui si parla miticamente nella *Repubblica* come nel *Gorgia*) si può dare, con Voegelin, una lettura in questa chiave⁵⁹: il premio e la punizione *dopo la morte* (= oltre la corporeità) esprimerebbero il valore per l'*anima* dei premi e delle punizioni del corpo (o della promessa degli uni e della minaccia delle altre) come occasioni di purificazione per l'anima a partire da questa stessa esistenza.

Il ruolo del filosofo governante è anche quello di operare la selezione dei suoi successori, dettando, in quanto legislatore, come fa Socrate nella *Repubblica*, le regole

⁵⁷ Cfr. 330d-331d.

⁵⁸ 421b-c.

⁵⁹ Cfr. VOEGELIN, *op. cit.*, pp. 91-98.

dell'educazione dei custodi e vigilando, in quanto governante, affinché queste regole siano di volta in volta rispettate. In questo senso egli è sovrintendente o *επιστατης* dell'educazione dei custodi⁶⁰. In generale egli è attento a quelli che oggi noi chiameremmo non solo i comportamenti di rispetto formale delle leggi, ma i costumi privati non meno che pubblici dei cittadini, intervenendo ampiamente in sfere che per noi attengono alla libertà personale. Si pensi alle misure severe contro le forme corrotte di arte etc⁶¹. Tuttavia quello che interessa a Platone non sono le misure, ma il loro risultato.

Se ammettiamo che - ancor oggi - certi risultati di ordine etico possono essere conseguiti - attraverso opportuni *cocktail* di norme, di propaganda, di testimonianza personale etc. - nel rispetto formale delle libertà personali e, viceversa, che nessuna legge positiva possa essere effettivamente rispettosa della libertà e dell'eguaglianza se non in modo esclusivamente formale (in quanto essa è *sempre* il risultato *particolare* delle pressioni di *lobbies*, gruppi di pressione etc.), possiamo concludere ancora una volta che se le ricette platoniche di politica culturale possono essere inapplicabili alla lettera, tuttavia esse alludono a una necessità non solo etica, ma politica che, se impronunciata nelle teorie liberali dello Stato, non può essere disattesa: quella di una permanente critica *politica* (non solo culturale) dell'ideologia (la platonica menzogna pubblica di cui sofisti e commediografi erano gli autori), di una vigile attenzione nei confronti dell'inganno da qualsiasi parte provenga.

Il *ruolo* del filosofo come *legislatore* non è, allora, se non quello di *persuadere* gli altri, anche per mezzo dell'inganno e della forza ordinata, ma non mai della violenza, a fare ciò che è bene per ciascuno e per l'insieme. Il filosofo è il solo vero legislatore perché le leggi che *pone* non sono se non quelle sulle quali, adeguatamente illustrate che fossero, tutti concorderebbero. Nelle leggi del filosofo - sembra alludere Platone - il *νομος*, pur esprimendo quanto è di volta in volta opportuno a seconda della situazione (per esempio a seconda delle dimensioni della città), ritrova il suo fondamento nella *φύσις*, in un ordine sovrumano. Chi paventasse in questa prospettiva il rischio di una tirannide dei filosofi potrebbe essere persuaso dalla considerazione che quando la tirannide non fosse dei filosofi lo sarebbe sempre di qualcosa, qualcosa che, dei filosofi, sarebbe necessariamente peggiore. Il problema non è, dunque, quello della categoria di persone a cui conferire legittimamente il potere - falso problema, perchè nessuna teoria politica ha mai conferito potere a coloro ai quali non se lo fossero già conquistato o non fossero sul punto di conquistarlo - , ma come fare affinché coloro che esercitano di fatto il potere, in senso lato, siano i migliori possibile, ossia siano quanto è possibile filosofi.

Ciò - peraltro - consente anche a noi di leggere il grande dialogo della maturità sulla «*costituzione*» - se - come filosofi e cittadini insieme - vogliamo rispettarne lo spirito e collocarci come lettori nell'angolo visuale esigito dalla sua forma - non semplicemente come leggeremmo un'opera teorico-politica moderna (che si riferisce a un oggetto di una speculazione che non ci impegna direttamente), ma quasi come se fosse una *costituzione* esso stesso, come la *legge fondamentale* di riferimento non solo per il nostro pensiero, ma anche per la nostra azione, nella misura in cui cerchiamo di essere ovunque e in ogni tempo cittadini della città più giusta.

⁶⁰ Cfr. 412b.

⁶¹ Cfr. 401b ss.

Il ruolo del filosofo, che è quello di realizzare la *πολις* migliore possibile, non sembra mutare se lo si intende, invece che come legislatore, come *governante*. Come le leggi della città sono tanto più adeguate quanto più corrispondono all'ordine dell'anima e a quello del cosmo, come immagini al modello, così colui che governa dovrebbe essere per quanto è possibile in tutto e per tutto simile al filosofo che legifera, in modo da avere bisogno meno della morta lettera di una legge *scritta*, che della legge interiore della sua anima. Chi *fonda* la città più giusta può ben essere anche chi la *conserva*. I due ruoli si identificano nel segno della *persuasione* di cui chi fa o interpreta le leggi deve essere armato affinché esse si possano tradurre in atti di governo, convincenti anche per chi deve loro obbedire (= *πειθεσθαι*, esserne persuaso).

Le leggi stesse, del resto, in quanto leggi scritte devono essere ridotte al minimo. Il fatto stesso di essere costretti a ricorrere al *codice* (come diremmo noi) indica un indebolimento del costume a cui certo non si può sopperire attraverso la legislazione. Fondamentale è piuttosto l'esempio («il simile») si chiede Socrate «non richiama forse il suo simile?»⁶².

In un certo senso il dialogo di Platone sulle *Leggi*, come molti l'hanno interpretato, si rivolge a coloro che non potendo essere essi stessi legislatori e filosofi, devono interpretare nel modo più efficace possibile quanto i filosofi hanno inteso. Ma esso vale come testo «costituzionale» per ogni tempo solo - come ogni opera di filosofia - nella misura esatta in cui persuade.

La selezione dei filosofi come legislatori e governanti

La *selezione* del filosofo governante è intesa da Platone nella *Repubblica* principalmente, atteso che si tratta di una *natura*, non di una mera funzione, come *riconoscimento* di tale natura e come *educazione* di colui che è filosofo per natura da parte di chi lo è già di fatto, a cominciare da Socrate stesso che è rappresentato simbolicamente nei dialoghi platonici come colui che forma nei suoi giovani interlocutori altrettanti filosofi e legislatori.

Il governante viene selezionato in base alle sue *qualità* naturali e acquisite.
Si tratta di una vera e propria selezione naturale:

Un allevamento e un'educazione che si serbi buona crea buone nature e buone nature attenendosi a loro volta a una tale educazione vengono su ancor migliori delle precedenti, tra l'altro anche nel generare, *come accade anche negli altri animali*⁶³.

E' significativo che tra queste qualità del governante vi sia il *disinteresse* per la stessa attività politica alla quale egli è, piuttosto, *costretto* (il saggio platonico, per natura *contemplativo*, non differisce, quindi, essenzialmente per carattere, come pur

⁶² Cfr. 425-b-e.

⁶³ 424a.

troppe volte si è detto, dal posteriore saggio stoico o epicureo). Già nel I libro della *Repubblica* Socrate spiega a Glaucone che coloro che accondiscendono a governare (i migliori) lo fanno per *necessità* (*ἀναγκη*), cioè per non sottostare alla pena di essere governati da altri peggiori di loro⁶⁴.

La qualità fondamentale è, d'altra parte, la conoscenza del bene, virtù capace di recare frutto alla città, in quanto per essa soltanto il filosofo può conoscere ciò che è utile e necessario affinché la città sia *giusta*, cioè sana.

In quanto, tuttavia, i governanti vengono scelti tra i custodi, anche per essi deve valere l'educazione che si riferisce a costoro⁶⁵. Essi vengono, dunque, educati attraverso l'ascolto di miti depurati da ogni menzogna⁶⁶, che possano fungere da modello per la virtù dei discenti.

Tra i custodi, quindi, essi vengono scelti in quanto *migliori*, perché più saggi, capaci e solleciti della città, che amano:

Dovremo quindi trascegliere tra gli altri custodi quegli uomini che al nostro esame appaiano per tutta la vita disposti a fare con ogni zelo ciò che ritengono giovevole alla città, e quel che non è tale, non vogliamo farlo in alcun modo... Mi pare quindi che costoro vadano osservati in ogni età della vita, se siano o no fedeli custodi di tale principio, e se né per inganno né per violenza patita rigettin mai per dimenticanza il principio del dover fare ciò che è il meglio per la città⁶⁷.

Inoltre:

Bisogna cercare quali siano i migliori custodi del principio tra essi vigente, del doversi fare ciò che di volta in volta sembri loro meglio per la città. Bisogna osservarli fin da bambini proponendo loro atti in cui più uno potrebbe scordarsi o ingannarsi su tale punto, e chi sia *memore* e *difficilmente ingannabile* trascegliere, e chi no scartare... E bisogna anche *porre loro travagli* e dolori ed agoni in cui osservare la medesima cosa... E ancora un cimento va posto a costoro del terzo genere, quello della seduzione...⁶⁸

La selezione, dunque, implica un esercizio di riconoscimento che è tutt'uno con l'educazione, la quale è concepita non come imposizione di una forma estrinseca, ma come occasione della manifestazione della vera *natura* dell'uomo, come *prova*, onde si possa intendere se si ha a che fare con futuri governanti o meno.

⁶⁴ 347a-b.

⁶⁵ Cfr. a cavallo tra libro II e libro III i passi 376e-412b

⁶⁶ Cfr. 377c-d.

⁶⁷ 412d-e.

⁶⁸ 413c ss.

Anche nella trattazione di questi temi Platone non può non giocare con gli specchi: la *verità* che musica e poesia devono trasmettere ai futuri custodi non è se non quella del primato della giustizia su cui verte lo stesso dialogo sulla *Repubblica*. Perciò ancora una volta si conferma l'implicito ruolo legislativo (nel senso di costituzionale) di colui che, in quanto filosofo, si domanda che cosa sia il meglio per la (sua) città. In termini moderni, *mutatis mutandis*, si potrebbe dire che la sola fonte del diritto per la giurisprudenza platonica sia la filosofia stessa che, se - in un'epoca in cui sembra che la sostanza sia l'immagine e il ragionamento lo *slogan* - è lecito un gioco di parole si rivela, se pensiamo al frequente impiego in Socrate di espressioni come «si rischia che» (κυνδινεύει), «osando dire» (τολμησας) in riferimento alla temeraria collocazione del filosofare al vertice del politico, piuttosto che una giurisprudenza una «*giurisaudacia*».

I custodi, in particolare, devono essere educati a un disinteresse tale, da non avere timore neppure della propria morte personale⁶⁹. Di ciò può essere metafora, nel nostro mondo, una disciplina (o un *training*) che possa favorire negli amministratori l'inclinazione a mettere le pubbliche ragioni al di sopra dei loro privati interessi. Non bisogna tuttavia dimenticare che ciò che è *pubblico* per noi si riferisce alla sfera anonima dello Stato, mentre per il custode che ha in mente Platone esso si riferisce alla sfera, eroticamente connotata, di una *πολις* all'interno della quale ciò che è mio è tuo e viceversa.

Mutatis mutandis Platone sembra suggerire anche a noi l'importanza dell'educazione di coloro che sono chiamati a governare, non come mera *cultura* o come *repressione* del naturale istinto, ma come formazione del carattere dinnanzi alle possibili tentazioni e seduzioni a cui espone l'esercizio del potere. Quando si parla di *onestà*, termine che per noi, che abbiamo una sorta di giusto pudore nei confronti dell'idea di *virtù* in quanto, dopo Nietzsche e la psicoanalisi siamo divenuti giustamente diffidenti e sospettosi nei confronti dell'*immagine* di virtù che diamo agli altri e a noi stessi, attiene alla sfera della filosofia morale e non più alla sfera della scienza politica, spesso non ci si chiede a quali condizioni è possibile immaginare che onestà si dia, in termini non solo di preparazione tecnica dell'uomo politico, ma di sua attitudine psicologica.

Conclusioni

Eric Voegelin ha interpretato la filosofia di Platone come «resistenza contro i disordini della società che lo circondava», di cui era stato sintomo eloquente l'uccisione di Socrate, l'uomo più giusto, da parte della democrazia ateniese, e come «sforzo di restaurare l'ordine della civiltà ellenica attraverso il suo amore per la sapienza». Alla luce della crisi storica della *πολις* come Platone (e anche Aristotele) l'avevano concepita Voegelin può concludere che «il suo tentativo fu un fallimento... Nondimeno si trattò di un successo - osserva Voegelin - , probabilmente oltre le aspettative dello

⁶⁹ Cfr. 286a.

stesso Platone quando fondò l'Accademia, in quanto nei suoi dialoghi egli creò i *simboli* del nuovo ordine della sapienza non solo per la Grecia, ma per tutti gli uomini»⁷⁰.

Voegelin ha messo l'accento sul significato non pacifico delle idee guida della *Repubblica* e degli altri dialoghi politici di Platone (come quella della giustizia). Platone sviluppa la sua dottrina politica in un confronto⁷¹ serrato con le tesi dei suoi avversari più o meno legati alle concezioni dei sofisti. I *simboli* con i quali egli ha cercato di rispondere alle semplificazioni di questi ultimi non sono affatto così univoci come possono essere sembrati alla tradizione posteriore. Essi, per riprendere il linguaggio di un Ricoeur e di un Derrida, avevano piuttosto il carattere di *metafore vive*, divenute solo in seguito le morte catacresi di una *metafisique blanche*. Ciò vuol dire che essi *significavano* qualcosa a partire dal «dibattito» dell'epoca e che possono ancora significare solo se assunti oggi come metafore guida di ciò che di volta in volta si rivela (alla filosofia) politicamente necessario a seconda delle circostanze storiche.

Ciò che si può - forse - ritenere della *lettera* della filosofia politica di Platone, al fine di dare corpo alla *x* nella proporzione di cui sopra, per quanto in ogni similitudine deve pur partecipare dell'identità, è l'invito maieutico al *filosofo* o a chi aspiri a essere tale a farsi legislatore e governante della *sua* città, *ideale* ma non per questo meno *città* di quelle di cui si ha esperienza; non per questo necessariamente *impossibile*.

La filosofia politica di Platone esprime con ogni evidenza questa necessità, come ci suggerisce l'interpretazione di Platone offerta in *Order and history* da quel filosofo politico «eterodosso» che è stato Eric Voegelin⁷².

La città dell'*anima* diviene così il filo conduttore di un *impegno* teorico e politico insieme (si tratta di un pensiero che - presso gli antichi - non poteva strutturalmente essere disgiunto dalla personale testimonianza)⁷³ che si sforzi di realizzare col massimo di realismo e di intelligenza quanto di *meglio* le circostanze storiche consentono (affinché la città *sia il più possibile* città). L'assunzione di responsabilità e le capacità che si domandano ai governanti, evocando Platone, devono quindi valere anche per coloro (i filosofi) che *idealmente* governano con loro o li trascinano secondo le *leggi* del loro *pensiero*.

I posteri diranno, infine, - forse - se il vero uomo politico⁷⁴ sia stato chi è sembrato essere tale o piuttosto chi, in certi casi magari costretto - ancor oggi - alla clandestinità (o alle sue moderne forme, come l'esclusione dai circuiti informativi di massa) se non alla *cicuta*, ha *pensato* politicamente. Di pochissimi di costoro si potrà forse dire non solo che essi hanno interpretato il loro tempo meglio di altri che calcavano le scene, ma che hanno anche anticipato e, in un certo senso, fatto essere quello futuro.

⁷⁰ VOEGELIN, *op. cit.*, p. 54.

⁷¹ Cfr. per esempio il cap. *Le coppie di concetti* in VOEGELIN, *op. cit.*, pp. 119-127.

⁷² Ma si potrebbe citare in proposito anche l'opera di Leo Strauss, per certi versi Hannah Arendt etc.

⁷³ Cfr. Hadot

⁷⁴ Cfr. quanto Socrate dice di se stesso in *Gorgia*, 521d.