

## Platone, *nomos*, *ethos*, *philia*: o tutti e tre o nessuno

di

MAURIZIO MIGLIORI

**ABSTRACT:** The first aim of this paper is to point out how Plato lucidly faces the crisis of the *polis*. The philosopher is convinced of the intrinsic limits of the *polis*, marked by so many contradictions. In this field Plato notices the prevalence of disorder (a notion which he applies to all reality); this implies an almost natural tendency to decay. The only hope is the non-utopian trigger of an opposing process. It is necessary to preserve an ideal, divine and unrealizable model. In that light we need to impose a system of laws on citizens whose soul has to be educated thanks to the *philia*. Thus, the circularity of the process is clear: for example, the *philia* allows the management of the *polis*, and therefore the best care of the soul, which are necessary conditions for the practise of the true *philia*.

**KEYWORDS:** Law, Soul, Friendship, Education, Utopia

**ABSTRACT:** Lo scopo principale di questo articolo è sottolineare quanto Platone consideri lucidamente la crisi della *polis*. Il filosofo è convinto degli intrinseci limiti della *polis* contraddistinta da molte contraddizioni. In tale ambito Platone osserva la prevalenza del disordine (una nozione che egli applica a tutta la realtà); ciò comporta una quasi naturale tendenza al declino. La sola speranza risiede in un qualcosa di non utopistico che inneschi il processo opposto. Occorre preservare un modello ideale, divino e irrealizzabile. In questa luce è necessario imporre un sistema di leggi ai cittadini la cui anima va educata grazie alla *philia*. In questo modo la circolarità del processo è chiara: per esempio, la *philia* permette il governo della *polis* e dunque la migliore cura dell'anima, che sono le condizioni necessarie per la pratica della vera *philia*.

**KEYWORDS:** legge, anima, amicizia, educazione, utopia

### 1. *Due premesse*

Credo che sia opportuno iniziare ricordando un dato tanto fondamentale da poter risultare banale: la visione socio-politica che abbiamo è radicalmente diversa da quella greca, per cui il nostro sistema categoriale non è solo inadeguato ma addirittura fuorviante. «Nel mondo antico non esiste un apparato concettuale che si proponga di spiegare

quell'oggetto specifico che chiamiamo "stato". Il punto di rottura, com'è noto, è recente e può essere fissato nel XVII secolo, come conseguenza delle guerre di religione che sconvolsero l'Europa. A partire da Hobbes, il pensiero moderno studia società e stato come enti che: 1) sono separati; allo stato, per Hobbes "Dio in terra", è demandata la funzione di costruire ordine per impedire che l'inevitabile conflitto sociale abbia effetti distruttivi; tale organismo non è più espressione di un superiore principio divino, portatore di imperativi etici, ma elaboratore di regole da imporre per la sopravvivenza della società; 2) hanno al loro interno l'individuo, una *persona*, detentore di diritti originari; 3) sono descrivibili meccanicisticamente, secondo il modello causa-effetto tipico della scienza moderna, con la conseguente eliminazione del finalismo. Nel pensiero classico invece: 1) manca la contrapposizione società-stato e il conseguente isolamento di quest'ultimo<sup>1</sup>; 2) manca la figura tipica del pensiero antropologico moderno, il soggetto, l'individuo che fa scelte a partire dalla propria irriducibile unicità; 3) il finalismo è determinante, gerarchizza il reale e, nel contempo, impedisce la frammentazione tipica della visione scientifica della realtà; il fine è l'anima portante della visione classica, che è architettonica. Di conseguenza, il pensiero classico tiene uniti elementi che per noi risultano irriducibilmente staccati e può cogliere nell'essere cittadino della *polis* la figura che meglio esprime l'identità di un uomo greco, maschio e libero. Così la politica non costituisce un ambito limitato, ma è una vera e propria filosofia dell'essere umano. Al suo interno i diversi aspetti sono distinti sulla base dalla relazione che il soggetto stabilisce con ambiti specifici: nell'agorà è oggetto della politica, quando amministra la casa è oggetto dell'economia, se opera scelte personali è oggetto dell'etica. L'unità è garantita dal fatto che tutto ruota intorno alle stesse coppie concettuali: giusto-ingiusto, ordinato-disordinato, misurato-privo di misura, come anche bene-male e felicità-infelicità, le più importanti perché indicano la finalità comune che deve essere conseguita nei due ambiti, politico ed etico, pena non essere ottenuta affatto. Dunque, la valutazione dell'azione umana dipende da criteri che connettono la dimensione

---

<sup>1</sup> Mancano di conseguenza gli elementi che noi consideriamo normali per i rapporti tra stati. Si veda, ad esempio, quanto dice a proposito della "politica estera" W. S. Ferguson, *La spedizione ateniese in Sicilia*, in J. B. Bury-S. S. Cook-F. E. Adcock (eds.), *The Cambridge Ancient History*, v. IV, *The Persian Empire and the West*; v. V, *Athens 478-401*, Cambridge University Press, Cambridge 1969; traduzione italiana di C. Hermanin e L. Moscone, *Storia del mondo antico*, v. IV, *Persia e Grecia. L'impero ateniese*, Garzanti, Milano 1977, pp. 635-664, pp. 642-643: «Come Atene, Siracusa era governata dal popolo. Quindi anch'essa mancava di un "governo" nel senso stretto della parola, da cui potevano essere autorevolmente valutate le voci provenienti dall'estero. Né lì né altrove in Grecia esistevano organi di stato per collegare e trasmettere informazioni attendibili provenienti da altri centri politici. Come misero surrogato dei rapporti ufficiali, i capi dei partiti avevano corrispondenti privati e contatti all'estero mediante i quali si rendevano in parte indipendenti dalle notizie che, trasmesse da mercanti e viaggiatori, dall'uno all'altro pervenivano di solito in forma di dicerie spurie. Perciò l'informazione che giungeva al popolo attraverso canali politici era sospetta».

soggettiva a una base oggettiva, che trova il suo senso in un quadro ontologico e metafisico»<sup>2</sup>.

La seconda premessa è ancora più complicata: la tecnica di scrittura “inventata” da Platone. Mi limito a ricordare, per sommi capi e con poche citazioni, il dato di fondo<sup>3</sup>. Nella lunga trattazione svolta nel *Fedro* Platone afferma che chi ha la conoscenza del giusto, del bello e del buono (cioè il filosofo) si comporterà saggiamente nel comunicare le cose che giudica molto importanti:

Allora non le scriverà *seriamente* (σπουδῆ) nell’acqua nera, seminandole mediante la cannuccia con discorsi che *non possono difendersi* discorsivamente da soli e che *non possono insegnare in modo adeguato il vero...* Ma egli, a quanto pare, li seminerà nei giardini di scritture e li *scriverà, quando scriva, per gioco* (παιδιάς) (*Fedro*, 276c 7-d 2).

Tutti i testi scritti sono solo *giochi*. Certo, si tratta di giochi non futili, anzi molto belli (*Fedro*, 276e) e tanto importanti da *potervi dedicare la vita* (*Fedro*, 276d), come in effetti Platone ha fatto. Il *gioco scritto* diviene la caratteristica del filosofo, che è

colui che ritiene che in un discorso scritto su qualunque argomento vi è necessariamente *molta parte di gioco* (παιδίαν τε πολλήν) e che non è *mai stata scritta un’opera in versi o in prosa degna di molta serietà* (μεγάλης ἄξιον σπουδῆς) (277e 5-8).

L’affermazione di Platone è perentoria e viene ulteriormente ribadita: se chi scrive

ha composto queste opere *conoscendo la verità* (τὸ ἀληθές) ed essendo in grado di *soccorrerle quando viene messo alla prova* sulle cose che ha scritto, e *se parlando è capace di dimostrare la debolezza degli scritti*, costui non deve essere denominato con un qualche nome tratto da quelli, ma da ciò cui si è dedicato... Chiamarlo sapiente (σοφόν), Fedro, mi sembra eccessivo e *adatto solo a una divinità*, ma amante della sapienza (φιλόσοφον) o qualcosa di simile, sarebbe più adatto a lui e più moderato (278c 4-d 6).

Dunque, *una caratteristica propria del “filosofo che scrive”* è la consapevolezza della debolezza della scrittura: non c’è quel rapporto diretto

---

<sup>2</sup> M. Migliori, *Il disordine ordinato: La filosofia dialettica di Platone*, 2 vv., I. *Dialettica, metafisica e cosmologia*; II. *Dall’anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 870-871. A questo testo dovrò, esplicitamente o implicitamente, far riferimento per molti elementi della filosofia platonica che l’interpretazione tradizionalmente accettata ignora o rifiuta o, semplicemente, interpreta in modo profondamente diverso da quello che ritengo corretto.

<sup>3</sup> Cfr. M. Migliori, *op. cit.*, pp. 25-190 (si tratta del Capitolo primo, *Come scrive Platone*).

con l'anima dell'interlocutore che solo permette compiutezza e serietà (σπουδῆς, *Fedro*, 278a 5). Questa tensione tra scrittura e serietà è confermata anche dalla *Lettera Settima*:

Perciò, ogni uomo serio (σπουδαῖος) non deve proprio scrivere cose serie (σπουδαίων) per non esporle all'avversione e all'incapacità di capire degli uomini. In breve, bisogna logicamente riconoscere che, quando si vede qualcuno che ha scritto opere, siano leggi di un legislatore o scritti di qualche altro genere, queste non erano per lui le cose più serie (σπουδαιότατα), se egli è serio (σπουδαῖος), perché quelle restano riposte nella sua parte più bella; se invece ha messo per scritto queste prendendole come cose serie (ἐσπουδασμένα), «allora certamente» non gli dèi, ma i mortali «gli hanno tolto il senno»<sup>4</sup> (344c 1-d 2).

Platone fa la scelta di utilizzare il gioco scritto, che consiste nel provocare il lettore con tecniche via via più complicate (tecnica del rimando, affermazioni lacunose, dialoghi che non raggiungono il risultato cercato etc. etc.), accennando questioni e lasciandole poi alla riflessione dell'interessato. In questo modo, non nascondendo ma *accennando senza rivelare*, egli conferma di essere un allievo di Socrate, che cerca di portare nella scrittura lo stesso atteggiamento paidetico del maestro. Le questioni centrali restano la verità e l'anima dell'allievo: si deve "giocare" con il lettore *costringendolo* (per così dire), come a suo tempo faceva Socrate, a pensare, a "fare filosofia".

Il tentativo di Platone è fallito, nessuno ha giocato al suo gioco, anzi la scrittura si afferma come strumento per comunicare direttamente informazioni. Ma se il suo scopo era quello di far fare filosofia, l'effetto voluto è stato realizzato: Platone ha fatto pensare l'occidente per duemila anni.

Comunque, *dal punto di vista ermeneutico*, dobbiamo accettare il fatto che il testo platonico, se non viene letto con questa avvertenza, ci mette continuamente di fronte a dati (apparentemente) inaccettabili o contraddittori, come risulta evidente dall'infinito e improduttivo dibattito che divide gli interpreti.

## 2. Un miracolo per la polis

Per capire il "pessimismo dell'intelligenza" che possiamo attribuire a Platone sul terreno della riforma politica della *polis*, conviene valorizzare l'enfasi con cui il filosofo fa alcune affermazioni:

anche ora questo *logos* ci insegna, *dicendo il vero* (ἀληθεία), che le città rette non da una divinità ma da un mortale non possono scampare dai mali e dalle sofferenze; tuttavia bisogna imitare (μιμεῖσθαι) con ogni mezzo la vita attribuita ai

---

<sup>4</sup> Il riferimento è a Omero, *Iliade* VIII 360; XII 234.

tempi di Crono e, obbedendo in pubblico e in privato a quella parte di noi che è immortale, governare le case e le città. All'azione direttiva della ragione (νοῦ) noi diamo il nome di legge (νόμον) (*Leggi*, 713e 3-714a 2).

Qui troviamo alcuni dati, che connotano stabilmente le riflessioni “politiche” di Platone, su cui dovremo tornare in modo approfondito:

1. un modello divino (qui miticamente espresso da Crono) da imitare;
2. il peso decisivo della ragione, incarnato dall'anima razionale immortale;
3. la coppia pubblico-privato;
4. il pessimismo per cui le città rette dagli esseri umani non possono evitare i mali;
5. l'enfasi di questa affermazione, che costituisce *un insegnamento vero del logos*.

Si tratta di convinzioni che vedremo affermate più volte:

Per queste ragioni, che allora prevedevamo e temevamo, abbiamo detto, *costretti dalla verità* (ὑπὸ τᾶληθοῦς ἠναγκασμένοι), che né una città né una costituzione e ugualmente nemmeno un essere umano si sarebbero mai compiutamente realizzati prima che questi filosofi, pochi e non malvagi, oggi ritenuti inutili, non si trovino, *volenti o nolenti, costretti dalla sorte* (ἐκ τύχης) a prendersi cura della città e la città si sottometta a loro, oppure prima che nei figli degli attuali signori e re, o in questi stessi, non sorga, *per qualche divina ispirazione* (ἐκ τινος θείας ἐπιπνοίας), un vero amore per la vera filosofia (*Repubblica*, 499a II-c 2).

Anche in questo caso notiamo:

1. la *divina ispirazione* che potrebbe ispirare i politici;
2. il duplice riferimento sia alla città sia al singolo essere umano;
3. il pessimismo nei confronti degli stessi filosofi, *costretti dalla sorte, volenti o nolenti*;
4. l'enfasi di una affermazione fatta *costretti dalla verità*.

Il pessimismo e il nesso tra filosofia e politica, che è il cuore della riflessione platonica, ritorna con termini molto simili nella *Lettera Settima*:

Dunque, i mali non lasceranno il genere umano finché o una generazione di veri e autentici filosofi non prenda il potere politico o coloro che dominano nelle città, *per un qualche dono divino* (ἐκ τινος μοίρας θείας), non si dedichino alla filosofia (*Lettera Settima* 326a 7-b 4).

Come nel passo precedente due sono i modi in cui può realizzarsi un intreccio tra politica e filosofia: o nasce nei politici un amore per la filosofia o qualche filosofo riesce a prendere il potere in una città. Si tratta di una cosa improbabile, tanto che la “conversione dei politici” si configura in entrambi i passi come una sorta di “miracolo”, un “dono divino”.

Quello che comunque risulta chiaro in tutti questi testi è la centralità dell’azione razionale, che porta Platone a proporre nel brano delle *Leggi* sopra citato un legame tra *nomos* e *nous*, tra legge e intelligenza. Dobbiamo quindi interrogarci sulle motivazioni di questo tipo di approccio. Si potrebbe, in prima approssimazione, pensare che quello che a Platone interessa è affermare il primato della razionalità, che deve dominare sia nella vita personale sia nell’attività politica, entrambe sottoposte alla direzione del *nous* umano. Tuttavia, ciò non spiega questa insistenza e questo “pessimismo” dell’intelligenza, cui in Platone corrisponde gramscianamente un ottimismo della volontà, confermato nella sua vita dai due viaggi a Siracusa, presso la corte di Dionigi il giovane.

### 3. La natura irriducibilmente contraddittoria della polis

Bisogna forse tentare un approccio più elaborato, cercando di capire che cos’è per Platone la *polis*, o – che è lo stesso – quali sono le ragioni che a suo avviso spingono gli esseri umani ad associarsi. Su questo tema, quello dell’origine della *polis*, il filosofo propone alcune riflessioni destinate a divenire classiche.

Sulla base di bisogni primari, affrontati con la divisione del lavoro, gli esseri umani realizzano la città *vera* (*Repubblica*, 372e) che fornisce i prodotti necessari e che via via cresce in capacità produttive e ricchezze; diventa così un’altra cosa, cioè non solo più grande (373b), ma anche *malata* (372e), il che spiega la guerra e gli altri drammi di questa *polis*. Più sbrigativamente Glaucone la definisce una città di maiali (372d), un giudizio sprezzante che sottolinea i limiti ‘animaleschi’ di questa visione delle relazioni umane: questo rapporto sociale non si basa sulla virtù o su valori come la *philia*, ma sul bisogno, sulla impossibilità dell’individuo di essere materialmente autosufficiente (369c).

Ci sono due riflessioni da fare. La prima è che Socrate non si oppone affatto alla costruzione di questa figura della città del lusso, come se questo “disordine” fosse una evoluzione, se non necessaria, quasi inevitabile. Senza anticipare la successiva analisi dobbiamo subito osservare che non si parla mai di ‘guarigione da questa malattia’, cosa strana visto che questa descrizione in qualche modo riguarda qualunque concreta realizzazione politica e che tutta la successiva analisi si svolge a partire da questa.

La seconda è che questa visione non viene affatto condannata o corretta successivamente; al contrario il quadro della nascita della città si ripresenta sempre in termini analoghi. Nel *Politico*, 274b-c, si descrive in breve la condizione dei “primi” esseri umani, deboli e indifesi, privi di mezzi, facili prede delle belve; per questo essi sviluppano le tecniche, aggregandosi e facendo così nascere l’esigenza dell’arte politica, quella tecnica di comandare su tutti che si prende cura dell’insieme della comunità umana (276c). Questa visione appare così importante al Filosofo che egli sente il bisogno di riproporla nelle *Leggi*. In questo dialogo la trattazione è più articolata anche perché ci si pone esplicitamente la domanda sull’origine della *politeia* che si perde nella notte dei tempi (676a-b). Il modello è quello “pendolare” che Platone ha tematizzato, non a caso nel *Politico* 268d-274e, per l’intero cosmo<sup>5</sup>. Si ricordano i miti sull’origine della specie umana, che passa attraverso una ciclica serie di cataclismi, con la totale perdita delle conoscenze prima acquisite, cosa che la costringe ogni volta a ripartire da capo (677c-e). Si ricorda in particolare una sorta di diluvio, in conseguenza del quale sopravvivono solo i pastori in alta montagna, del tutto privi di forme politiche. Queste riemergono dopo un lungo processo evolutivo che parte da questa situazione che rende quasi impossibile l’associazione tra i superstiti (678b-d). Essi vivono senza guerre in piccoli aggregati formati da individui semplici, né poveri né ricchi ma virtuosi. Da questo modello patriarcale gli esseri umani, per la spinta di una naturale tendenza ad aggregarsi tra famiglie e per effetto dell’evoluzione socio-economica (con la rinascita dell’agricoltura), danno origine a realtà via via più complesse, che quindi richiedono la definizione di norme comuni e la designazione di capi.

In sintesi, la società nasce dal bisogno, cioè dipende da meccanismi cogenti, e dà luogo a una realtà che ha una naturale tendenza al disordine. Non a caso Platone nella *Repubblica* descrive in modo eccezionalmente insistente che le quattro forme “degenerate”, timocratica, oli-

---

<sup>5</sup> Nel mito del *Politico* (268e-274e) Platone propone un modello cosmologico: il mondo passa attraverso due diverse fasi. In una la divinità governa il movimento circolare e ordina sempre meglio la realtà; l’azione divina non è però del tutto libera e quando i periodi di tempo dell’universo hanno raggiunto la misura (μέτρον, 269c 6) desiste in quanto il tempo è compiuto (272d 6-e 1). Il mondo ha raggiunto il massimo ordine possibile e il Dio pastore e guida lo lascia a se stesso. Inizia la seconda fase: il cosmo non può essere statico poiché è vivente (269b-c), né può essere immutabile poiché è corporeo (269b-c): lasciato da solo, comincia a girare in senso opposto e quindi a precipitare nel disordine verso il proprio annientamento: «La causa di ciò risiede nella forma corporea presente nella sua composizione, che è conforme all’antica sua natura di un tempo, poiché essa era partecipe di molto disordine, prima di pervenire all’ordine attuale» (273b 4-6). Ciò comporta un nuovo intervento della causa divina per salvare il cosmo, rendendolo immune da morte e da vecchiaia (273d-e). La continua ripetizione dei cicli garantisce l’unica eternità che può essere attribuita a una realtà superiore, ma corporea. Questo processo cosmico è dunque unico, con due movimenti opposti che si ripetono ciclicamente, come in un pendolo, all’infinito. Per un’analisi più approfondita del mito cfr. M. Migliori, *op. cit.*, pp. 534-538; *Arte politica e metretica assiologica: Commentario storico-filosofico al Politico di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 80-102, 216-222, 314-331.

garchica, democratica e tirannica, derivano una dall'altra (ἐκασται ἐξ ἀλλήλων μεταβαίνειν, 449b 1) a partire da uno stato buono<sup>6</sup>. Lo stesso ordine di successione, facilissimo da ricordare, viene, all'inizio del libro VIII, ripetuto ben tre volte (544c; 545a; 545b-c). Inoltre nella descrizione dei passaggi Platone sottolinea *la diretta derivazione di una condizione dalla corruzione della precedente*; il processo sembra in qualche modo necessario perché anche gli eventuali conflitti che vengono individuati si risolvono sempre inesorabilmente con una degenerazione<sup>7</sup>. Tale dege-

---

<sup>6</sup> La trattazione del libro VIII, dopo l'approfondimento del modello ideale nei libri V-VII, *riparte con una ambiguità*: il riferimento è alla situazione del libro IV, una città buona retta aristocraticamente, ma non si può certo dimenticare quanto si è guadagnato nella trattazione precedente. A conferma, il primo gesto è quello di innalzare il livello di riflessione tramite un riferimento "mitico", la presenza delle Muse: «Mediante il ricordo alle Muse che devono evidentemente fornire una spiegazione di cui Socrate non è all'altezza, si sottolinea come la ricerca delle cause di corruzione della polis comporti un innalzamento della riflessione sul piano dell'ordine ontologico; a livello della migliore polis possibile una spiegazione che consideri fattori storici o psicologici non risulta efficace e solo la legge enunciata a 546a 1-2 <dalle Muse, come viene ribadito a 547a>, investendo ogni realtà generata, può spiegare come sia possibile la degenerazione di uno stato descritto come perfetto» (B. Centrone in *Platone: La Repubblica*, traduzione di F. Sartori, introduzione di M. Vegetti, note di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari 2001 [nuova edizione riveduta], p. 787 n. 5). Questa presenza consente anche un accenno alla peculiare figura del "gioco", in quanto le Muse vanno interrogate e ascoltate «come se parlassero sul serio (σπουδῆ), mentre invece giocano e scherzano (παίζουσας καὶ ἐρεσχολούσας) con noi quasi fossimo bambini» (545e 1-3). A me pare che il gioco consista nel fatto che Platone non descrive la condizione "aristocratica" perché già analizzata (544e); spetta dunque al lettore capire di quale città qui si sta parlando: non la polis "perfetta", ma la "migliore possibile", che per quanto buona è comunque condizionata sul piano ontologico, il che giustifica anche l'intero processo: «poiché per ogni cosa generata c'è corruzione (γενομένων παντὶ φθορά ἐστίν), nemmeno una simile conformazione resisterà per tutto il tempo ma si distruggerà» (546a 2-3). A ulteriore conferma, nel parallelo individuale, nel passaggio di un giovane dallo stato "aristocratico" a quello "timocratico", si prendono le mosse da un padre onesto che vive in una città non ben organizzata (549c), una situazione certamente non "ideale", il che deve valere anche per la città. Se non fosse così, come potrebbe da questa derivare una forma politica, timocrazia o timarchia (545b), immediatamente collegabile a Creta e Sparta (544c; 545a)?

<sup>7</sup> D. Frede, *Platone, Popper e lo Storicismo*, in E. Rudolph (Hrsg.), *Polis und Kosmos*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1966, tr. it. di E. Cattanei, *Polis e Cosmo in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 113-162, cerca di negare la "necessità" di questo *spontaneo processo negativo*. Tutto quello che la Frede dice contro una "esegesi storicista" è condivisibile: a Platone non interessa «un corso prevedibile, logicamente necessario, dello sviluppo storico» (p. 124). Ancora, il testo platonico certamente non vuole essere esaustivo: «Platone spiega espressamente che la lista delle quattro forme di stato sbagliate non contiene una enumerazione priva di lacune. Anzi, sottolinea che vi sono anche altre specie di governo, che si collocano "da qualche parte fra questi quattro tipi" (544d)» (p. 124). Ciò però mostrerebbe che «egli non assume nessuna necessità nel corso della progressiva decadenza» (p. 124). Qui mi sembra ambiguo il concetto di "necessità", che non può essere applicato ai singoli passaggi ma deve esserlo all'intero processo; questo non fa riferimento a passaggi reali, ma mostra la forza del principio del disordine nella *politeia*. L'ordine è sempre precario, questa è la convinzione di fondo di Platone: lasciate a se stesse, le cose non possono che peggiorare, come esplicitamente affermato nel mito del *Politico*. Il fatto è che la Frede unilateralizza la dimensione etica di questa trattazione: «Platone vuole analizzare non le costituzioni dello stato e il modo di fondarle, bensì la costituzione psicologica e morale dello stato e dei cittadini..., non intende offrire una descrizione esatta delle costituzioni di stato tipiche e della loro fungibilità, ma vuole mostrare come il predominio di una parte dell'anima porti al predominio di un determinato valore, e quindi all'instabilità della società e



nerazione si presenta come aumento del conflitto, del disordine e della disarmonia, con una forte *caduta della dimensione conoscitivo-razionale*, a partire dal modello aristocratico, caratterizzato dal dominio della razionalità. Lasciato a se stesso lo stato migliore diventa timocratico, che poi, per eccesso di ambizione, diviene aggressivo, violento e militare per cui dà luogo a una oligarchia. Il continuo prevalere dei ricchi, che rompono del tutto l'unità della *polis*, determina una instabilità che porta alla democrazia, cioè al prevalere dei tanti poveri sui pochi ricchi; le conseguenti affermazioni dell'individualismo e dell'anarchia determinano eccessi che il tiranno utilizza per prendere il potere. Il popolo è causa e vittima della tirannia.

In sintesi, Platone descrive un processo in cui l'ordine è così precario da non reggere la prova: il testo sottolinea che a ogni passaggio c'è un (nuovo e inferiore) sistema di ordine che però viene nuovamente messo in crisi. Ordine e disordine sono, in questa discesa, termini relativi. Per questo l'ultimo passaggio, la tirannide, viene descritto in toni obiettivamente eccessivi: si tratta di mostrare che costituisce il *massimo livello di disordine tollerabile da un sistema statale*.

Tutto questo processo manifesta a livello politico quella che, per Platone, è la caratteristica dell'intera realtà, che egli esprime con una frase paradigmatica:

sarà quindi meglio affermare, come più volte abbiamo detto, che *nel tutto c'è molto illimitato e sufficiente limite* (ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντί πολὺ, καὶ πέρασ ἱκανόν), e, al di sopra di essi, una causa non da poco, la quale, ordinando e regolando gli anni, le stagioni e i mesi, può, a buon diritto, essere chiamata sapienza e intelligenza (σοφία καὶ νοῦς) (*Filebo*, 30c 3-7).

In effetti, se le cose stanno così, se il disordine è naturalmente prevalente, l'ordine deve essere imposto. Ma non si tratta di inventarlo perché, come Platone stesso ci ricorda continuamente, c'è un principio d'ordine costituito dai modelli ideali. Il reale è ordinato perché è possibile ordinarlo, in quanto c'è un principio d'ordine che può e deve essere dato ad ogni aspetto della realtà stessa<sup>8</sup>.

Per questo Platone stabilisce, nel suo sistema, una profonda analogia tra il comportamento umano e quello divino, tra l'azione dei due *nous* che devono "imporre" l'ordine a partire dalle Idee, tanto da defini-

---

dell'uomo» (p. 130). In questo modo si perde il tema di fondo, cioè l'intervento consapevole del *nous* umano per contrastare questo "naturale processo", cosa che risulta possibile sulla base di quanto detto nel lungo excursus dei libri V-VII.

<sup>8</sup> Platone lo ha già detto, nel suo solito modo, in uno degli argomenti più importanti della Terza tesi del *Parmenide*: «Agli Altri dall'Uno [le realtà uni-molteplici che costituiscono il reale] accade dunque di avere un rapporto sia con l'Uno, sia con se stessi: in essi, a quanto pare, emerge qualcosa di diverso che fornisce loro un limite reciproco; la loro natura invece fornisce ad essi, in se stessi, infinitezza (ἄπειρίαν)» (158d 3-6).

re l'ordine etico che il soggetto deve costruire per una vita buona e felice *kosmos asomatos* (κόσμος τις ἀσώματος, *Filebo* 64b 7), cosmo *incorporeo*. Tale è infatti il senso della scelta di questa parola, come Socrate chiarisce:

dicono i sapienti, Callicle, che cielo, terra, dei e uomini sono tenuti insieme dalla condivisione, dall'amicizia, dall'ordine, dalla saggia temperanza e dalla giustizia (τὴν κοινωνίαν [...] καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην), ed è per questo, amico mio, che designano tale intero con la parola "cosmo" e non con un termine che indichi disordine o assenza di regole (*Gorgia*, 507e 6-508a 4).

L'intelligenza umana *deve* operare in modo analogo al *Nous* demiurgico, il quale vede il male nelle cose disordinate, per cui interviene imponendo legge e ordine e così salva (*Filebo*, 26B-C; cfr. il mito del *Politico*), imponendo nella realtà materiale l'imitazione delle Idee tramite le figure geometriche<sup>9</sup>. Così deve operare il *nous* umano, che *deve* assumere un modello ideale che normativamente *deve* imitare. Si tratta di una scelta in qualche modo obbligata, un atto difficile, umano e razionale perché solo nella società l'essere umano cresce. Platone lo fa dire bene dalle Leggi stesse nel *Critone*: nella Prosopopea delle Leggi, esse rivendicano un rispetto superiore a quello dei genitori, perché sono alla base dei matrimoni, cioè della stessa generazione dell'interessato (50d) e della sua educazione. Il cittadino deve essere libero di non accettarle, cioè di uscire dalla città, ma se non lo fa e resta deve o cercare di persuaderle, cioè di cambiarle, o ubbidire.

#### 4. Il ruolo delle leggi

Le leggi sono la struttura che domina nella vita *in sé sociale* di tutti gli individui: Platone lo conferma nelle *Leggi*, mostrando che esse si devono occupare di quasi tutto (dalle ricchezze alle strutture parentali, dagli stranieri ai modelli di comportamento, dalle pratiche economiche alle magistrature dall'educazione alla religione fino alla frode, la disciplina militare e i rapporti internazionali etc. etc.). Si capisce, di conseguenza, perché la politica sia insieme cura dell'insieme sociale e cura dell'anima, un *nomos* che si occupa dell'*ethos* nel senso che lo costruisce ma, al contempo, ne è condizionato, perché sono i cittadini che fanno la *polis*.

A partire da questo bisogna cercare di capire il gioco che Platone compie con le sue opere politiche, ponendo però subito qualche pre-

---

<sup>9</sup> Questo emerge in modo netto nella cosmogonia del *Timeo*, soprattutto se la si collega alla visione metafisica del *Filebo*; per la cosmogonia, cfr. M. Migliori, *op. cit.*, pp. 521-531; alla connessione tra *Filebo* e *Timeo*, a mio avviso indicata ripetutamente dal testo platonico, ho destinato il terzo capitolo de *Il disordine ordinato*, pp. 443-491.

messa. Contrariamente a quel che spesso si pensa, Platone non ha molte illusioni sulle capacità operative degli esseri umani (come abbiamo già capito dall'involuzione quasi necessaria della *polis*), perché sono i casi della vita a determinare gli eventi (*Leggi*, 709a): guerre, carestie, pestilenze e calamità naturali provocano effetti che durano per anni e che mostrano i limiti di qualsiasi legge e/o operatore politico; pertanto, dobbiamo riconoscere

che la divinità dirige tutte le vicende umane e, oltre a dio, la sorte e l'occasione favorevole (μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρός). *Attenuando il giudizio*, si può dire che *come terza* segue la tecnica. Infatti in caso di una tempesta ritengo che avere l'aiuto di un capitano esperto sia più vantaggioso che non averlo (*Leggi*, 709b 7-c 3).

Dunque, l'azione consapevole arriva come terza, una cosa "di buon senso" utile per evitare una visione troppo deprimente delle vicende umane. Ma il dato resta: Platone giunge ad affermare che un potere moderato e giusto è improbabile (711d-e), a meno che – di nuovo – non ci sia un intervento diretto di una divinità (710d 1-3). Tralascio i vari testi che confermano questo giudizio e mi limito a sottolineare come questo mostri i limiti di una lettura, oggi molto diffusa, che sopravvaluta la *Repubblica*. Se invece prendiamo in blocco i tre maggiori dialoghi che affrontano le tematiche politiche, *Repubblica*, *Politico* e *Leggi*, ci troviamo di fronte a una serie di dati che la manualistica tradizionale sottovaluta e spesso ignora del tutto.

In primo luogo Platone esplicita che non propone un solo modello ideale, ma diversi. L'Ateniese dichiara che sta per fare una mossa inusuale, che sorprenderà:

a chi ragiona ed ha esperienza apparirà chiaro che stiamo fondando uno stato secondo rispetto a quello che è l'ottimo. Forse qualcuno lo rifiuterà perché non è abituato a un legislatore che non abbia anche potere tirannico. Comunque, la cosa più giusta è quella di esporre la costituzione ottima e la seconda e la terza, *dando poi facoltà di scelta a chi ha il potere di insediare la città* (*Leggi*, 739a 3-B 1)

In sintesi, è bene costruire vari modelli astratti in modo da fornire possibilità di scelta al politico empirico. Per evitare equivoci l'Ateniese precisa che questo non determina affatto l'abbandono del modello "primo" che è necessario perché il secondo ne è una imitazione:

Non bisogna cercare altrove un modello di costituzione (παράδειγμα) ma, attenendosi a questo, cercare di realizzarne uno che gli sia simile al massimo livello possibile. Quello cui abbiamo ora posto mano, realizzato, sarebbe in qualche modo il più vicino (ἐγγύτατα) a quel modello immortale, e quindi uno al secondo

livello. Dopo questi, descriveremo il terzo, se Dio vorrà. Per ora, però, parliamo del secondo, qual è e come può divenire tale (*Leggi*, 739e 1-7).

Anche questo secondo è un paradigma ideale, un'operazione teorica:

cerchiamo razionalmente (λόγω) allora, in primo luogo, di fondare (κατοικίσειν) la città (*Leggi*, 702e 1-2).

Infatti anche in questo caso molti obietteranno che il legislatore sembra aver operato

quasi parlando in sogno o plasmando come cera la città e i cittadini (*Leggi*, 746a 7-8)

Questi, a sua volta, potrà appellarsi al suo diritto di costruire il modello (παράδειγμα, *Leggi*, 746b 7) basandosi su ciò che c'è di più bello e più vero (τῶν καλλίστων τε καὶ ἀληθεστάτων, 746b 8).

A mio avviso siamo in uno dei punti più interessanti della proposta platonica: il paradigma manifesta la sua funzione regolativa, e quindi risulta molteplice, a seconda del rifiuto o della accettazione (maggiore o minore) dei limiti del reale; nel contempo, l'azione del politico concreto appare svolgersi a tutto un altro livello. Questo nesso e questa separazione tra modello ideal-razionale (divino e perfetto in sé, ma graduabile secondo diversi livelli di absolutezza) e realtà politica empirica, è esplicitato e confermato nel *Politico*. In questo dialogo Platone separa nettamente il modello ideale e divino dalle costituzioni che gli esseri umani possono e devono realizzare; le sei costituzioni umane vanno considerate

a prescindere dalla settima: quella, infatti, deve essere separata da tutte le altre forme di governo, come un dio dagli uomini (*Politico*, 303b 3-5).

Proprio perché è "divino" il modello ideale va tenuto separato dalle costituzioni umane e quindi non rientra tra quelle che si possono e devono realizzare nel concreto. La separazione è radicale, come quella tra Idee e cose, ma *anche in questo caso* implica una relazione:

Di tutte quante le altre di cui parliamo, bisogna affermare che non sono legittime, anzi che non sono neppure vere e proprie forme di governo, ma *imitazioni della costituzione retta*, e quelle che diciamo *dotate di buone leggi* la imitano al meglio, le altre al peggio (*Politico*, 293e 2-5).

La legge appare lo strumento che imita le regole della forma ideale, rendendole però statiche e quindi imperfette, perché incapaci di adattarsi alla varietà dei casi umani. Infatti il modello perfetto non ha bisogno di leggi, che segnalano solo l'imperfezione della imitazione. Tuttavia, la legge va lodata, anche se *non è la cosa giusta in assoluto* (οὐκ ὀρθότατον ὁ νόμος, *Politico*, 294d 1 e 297d 7)<sup>10</sup>, perché propone una struttura che imita, meglio o peggio, le norme scientifiche assolute del paradigma ideale.

Nelle *Leggi* l'imitazione viene ulteriormente valorizzata in una duplice veste: 1) il modello secondo imita il primo; 2) le scelte legislative concrete imitano uno dei modelli,

di cui i migliori governi attuali sono un'imitazione (μίμημα) (*Leggi*, 713b 3-4).

Questo spiega perché nella *Repubblica* Platone da una parte sottolinea che non bisogna definire impossibile questa città, dall'altra insinua l'idea che il problema non è quello della sua realizzazione. La prima negazione è espressa in forme anche molto nette:

se così fosse, sarebbe giusto che fossimo derisi, in quanto costruiremmo castelli in aria (*Repubblica*, 499c 3-5).

Pertanto, si afferma che questa città è reale e possibile, ma lo si fa con molta enfasi e in un modo veramente paradossale:

Se dunque una qualche necessità ha costretto – nell'infinito tempo passato, oppure anche costringerà oggi in qualche paese barbarico remoto e a noi sconosciuto, o anche costringerà in futuro – uomini insigni in filosofia a prendersi cura (ἐπιμεληθῆναι) della *polis*, noi siamo pronti a sostenere con il ragionamento (τῷ λόγῳ) che tale costituzione di cui abbiamo parlato c'è stata, c'è e ci sarà quando questa musa filosofica domini la città. Non è infatti *impossibile* (ἀδύνατος) che esista e non parliamo di cose *impossibili* (ἀδύνατα); però ammettiamo anche noi che si tratta di cose difficili (*Repubblica*, 499c 7-d 6).

---

<sup>10</sup> Platone qui sottolinea i limiti della legge usando i superlativi: per definire la cosa che ha più valore (τὸ δ' ἄριστον, 294a 7), la cosa più buona e più giusta e assolutamente valida (τὸ τε ἄριστον καὶ τὸ δικαιοτάτον [...] τὸ βέλτιστον, 294a 10-b 1), il "più vero" (ἀληθινώτατον, 296e 2) criterio di definizione del retto governo o della "assoluta giustizia" (δικαιοτάτον, 297b 1); invece, per la situazione di fatto e l'azione del legislatore, parla del "meglio" (βέλτιον, 294c 3, 296b 6, 300d 6) o usa comparativi in corrispondenza ai superlativi sopra visti (δικαιότερα καὶ ἀμείνω καὶ καλλίω, 296c 9); il criterio delle leggi torna superlativo, giustissimo e bellissimo (ὀρθότατα καὶ κάλλιστα, 297e 3), ma proprio nel passo in cui si dichiara esplicitamente che si mette da parte il primo, quello del paradigma ideale.

Troppe le stranezze: 1) il riferimento a un paese barbaro che potrebbe realizzare un governo di filosofi; 2) l'applicazione a tutti gli stadi del tempo di questo *logos* che 3) afferma su base teoretica l'esistenza di un dato di fatto, o meglio l'individuazione della *condizione necessaria e sufficiente* che ha reso, rende e renderà possibile questa realizzazione. Platone vuole affermare la plausibilità della proposta per non confinarla nell'ambito dei sogni: queste norme sono ottime, difficili da realizzare ma non impossibili (502c). Tuttavia, stabilita la possibilità teorica, si ribadisce che la vera questione non è quella dell'attuazione concreta del modello:

ora cerchiamo invece di persuadere noi stessi che sia possibile e vediamo il come, e il resto lasciamolo perdere (*Repubblica*, 471e 3-5).

La questione della reale esistenza di tale *polis* non è dirimente: per affermare la giustizia non è necessario trovare un uomo assolutamente giusto, ma solo uno che ne partecipi in modo eminente (472b-c). In sintesi, si tratta solo di trovare qualcosa che sia "molto vicino" (ἐγγύτατα, 472c 1) al modello, di avere un paradigma (παράδειγματος, 472c 4) per vedere chi è più simile (ὁμοιότητα, 472d 1), «non già per dimostrare che queste cose sono attuabili» (472d 2).

Questo spiega perché nelle *Leggi* si assume anche un atteggiamento ironico verso il modello: nel momento in cui si ribadisce la necessità della più forte unità, si afferma che non deve riguardare solo mogli e figli, ma anche occhi, mani, pensiero, quasi fossero un solo essere (739c-d); ora Platone afferma seriamente che le leggi che spingono verso questa meta sono le migliori in assoluto, ma certo delinea una unità che risulta eccessiva e poco credibile. Inoltre, afferma che se un tale stato sarà abitato da divinità o figli di dèi, questi vi troveranno l'autentica felicità (739d), altra sottolineatura che ci porta a pensarlo come non umano. L'ironia non riguarda quindi il modello in quanto tale, ma la visione dello stesso come qualcosa che va applicato, mentre si tratta solo di un principio regolativo.

Tale polarità di giudizio può essere compresa come distinzione tra l'ottimo (= divino) e l'adeguato (= umano): ottimo è lo stato ideale e l'applicazione della scienza, cosa impossibile sul piano empirico; adeguato è lo stato che, in una situazione data, più si avvicina a quel paradigma, modello senza il quale tali imitazioni sarebbero impossibili. Per questo Platone propone più modelli: il secondo non è radicalmente diverso dal primo, ma assume un dato di maggiore realismo. Per questo, mentre nella *Repubblica*, modello perfetto e divino, le leggi mancano, nelle *Leggi* troviamo leggi per reati terribili, che non dovrebbero esserci in una tale città. Tuttavia l'Ospite ateniese formula la norma

pensando soprattutto a questi [servi, stranieri] e anche alla naturale debolezza del genere umano in tutti i suoi aspetti (*Leggi*, 853e 10-854a 1).

Si tratta di prendere atto dei limiti umani,

dato che noi non siamo come gli antichi legislatori, che, oggi si racconta, facevano leggi per eroi figli di divinità, essendo loro stessi figli di dèi, e legiferavano per altri che avevano le stesse origini, ma siamo uomini e le leggi che ora facciamo sono per il seme degli uomini (*Leggi*, 853c 3-7).

##### 5. L'educazione dei cittadini

Questa sottolineatura della debolezza del modello socio-politico proposto, che si coniuga con quella del singolo, spiega perché, malgrado tutto, Platone non cade mai nell'illusione di una soluzione basata sui puri automatismi della dinamica sociale. I cittadini, gli individui, lasciati a se stessi, sono pessimi *in sé*. Non c'è un *peccato originale*, ma c'è una naturale tendenza alla *philonikia* (il desiderio di competere), alla *pleonexia* (l'insaziabile desiderio di possedere), in sintesi il disordine è dominante.

Si impone quindi una "esasperata" attenzione educativa, un punto di vista che costringe Platone a riconoscere che, contrariamente a una diffusa opinione, i sofisti non sono da condannare in assoluto, anzi rispetto ai cittadini sono molto meglio. Tale giudizio è esplicitato nella parte conclusiva del *Protagora*, 357d-e, in cui si cerca di cogliere il frutto del ragionamento svolto: la massa dovrebbe riconoscere che la scienza è più forte dei piaceri e che, se questi vincono, è colpa dell'ignoranza. Ora, mentre Protagora, Ippia e Prodico dicono di poter curare tale malattia (che quindi riconoscono), i più, non capendo il problema, non mandano i giovani dai sofisti, con effetti negativi sia sul piano personale sia su quello pubblico. Non c'è alcuna ironia in questo passo: la *difesa dell'insegnamento dei sofisti* va letta in contrasto con l'opinione della massa che ignora il problema. I sofisti hanno ragione a porre la questione dell'educazione, poi sbagliano o sono inadeguati nella formulazione della soluzione, ma ciò non deve impedire di cogliere l'elemento positivo della loro posizione. Infatti la contrapposizione sofisti-massa appare altre volte<sup>11</sup>. In *Repubblica* 492a-c, infine, So-

---

<sup>11</sup> Ad esempio, in *Menone* 90e-95a, il ruolo di nemico dei sofisti è svolto addirittura da Anito, il futuro accusatore di Socrate; egli sembra entrare in scena quasi esclusivamente per condannarli; per di più, egli ammette di non conoscerli ed esalta gli onesti cittadini di Atene come maestri di virtù, un giudizio che Socrate respinge, provocando la forte irritazione del suo futuro accusatore. Questo aspetto positivo dell'attività dei sofisti trova conferma nel rispetto che Platone mostra verso Gorgia e nell'attenzione con cui valuta la teoria di Protagora. Non potendo in questa sede dimostrare questo assunto, rimando ai due miei articoli, *Gorgia quale sofista di riferimento di Platone*, «Giornale di metafisica», NS 21 (1999), pp. 101-126; *La filosofia dei sofisti: un pensiero posteleatico*, «Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Macerata», 33 (2000), pp.

crate si contrappone al giudizio dei più, i quali ritengono che i giovani siano corrotti dai sofisti, mentre sono loro ad essere i massimi sofisti e ad avere la responsabilità di quella (dis)educazione, frutto del comportamento nelle assemblee o nei tribunali.

In effetti, dato un simile contesto, è molto difficile resistere alla pressione sociale, anche per un soggetto dalle eccezionali capacità come Alcibiade. Glielo dice direttamente Socrate stesso:

Vorrei che tu perseverassi, ma temo molto. Non che non abbia fiducia nelle tue doti naturali, ma, vedendo la forza della città, ho paura che saremo entrambi sopraffatti (*Alcibiade I*, 135e 6-7).

Si tratta di un giudizio apparentemente benevolo ma in realtà terribile perché è una profezia *post factum*: il lettore sa che Socrate non cadrà vittima della città, Alcibiade sì, con effetti devastanti per Atene! Si comprende, dunque, perché Platone dia così tanta importanza alla formazione da giungere a sostenere nell'*Eutidemo* la necessità di apprendere anche le tecniche eristiche. Tutto dipende da chi e perché si apprende. Non a caso nel *Protagora* ricorda che i sofisti, come tanti mercanti, ignorano se la loro merce aiuta davvero l'anima, per cui il giovane che vuole essere educato da loro deve essere molto cauto per evitare di essere danneggiato.

Tutta questa attenzione ha anche una ragione ontologica di fondo:

L'uomo, come diciamo, è un animale mansueto (ἡμερον); se riceve una educazione retta e ha buona disposizione naturale, diviene solitamente il più divino e dolce dei viventi, se è allevato in modo non sufficiente o non bello è il più feroce (ἀγριώτατον) dei viventi che la terra genera (*Leggi*, 766a 1-4).

Il concetto viene ribadito:

---

9-30. A favore di questa tesi si può ricordare anche la seconda diairesi (223c-224e) del *Sofista*, che riprende una affermazione del *Protagora*, 313c-314b, che considera i sofisti venditori di alimenti per l'anima, cioè di conoscenze. Il *Sofista* trae dalla diairesi almeno quattro definizioni, varianti del sofista commerciante di prodotti che servono all'anima, cioè di conoscenze (offro una prima analisi di queste definizioni nel mio *Il Sofista di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*. Cinque lezioni e una successiva discussione con Bruno Centrone, Arianna Fermani, Lucia Palpacelli, Diana Quarantotto, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 32-35; tale analisi viene approfondita e riarticolata in *Il disordine ordinato*, pp. 364-367). Poiché si tratta di conoscenze, questa figura non è affatto negativa se vende a prezzo giusto un prodotto utile, cosa possibile, basta pensare ad esempio al ripetuto giudizio su Prodicò (per questo cfr. M. Migliori, *op. cit.*, pp. 282-284).



Il fanciullo è il più difficile da trattare fra tutti gli animali. Infatti, quanto più la fonte del pensiero non è formata, tanto più rispetto agli altri animali è insidioso, scaltro e il più ribelle (*Leggi*, 808d 4-7).

Paragonata all'allevamento degli animali, l'educazione degli esseri umani appare un compito di ben maggiore difficoltà, com'è ovvio. Dunque la *polis* interessata a buone leggi deve operare con attenzione sul tema dell'educazione:

Prima di tutto bisogna cominciare scegliendo bene colui che dovrà occuparsi dei giovani, *il migliore in assoluto* tra i cittadini della *polis* e, postolo a capo di questo incarico, per quanto è possibile destinarlo alla loro cura (*Leggi*, 766a 6-b 1).

Il magistrato che si occupa dei giovani è autorizzato ad assumere tutti i collaboratori, maschi e femmine, che vuole (*Leggi*, 813c). Infine, nel caso di particolari difficoltà interviene direttamente lo stesso Custode delle leggi preposto all'educazione (809a 3-6).

Sorvolo sul tema conosciutissimo della estrema attenzione con cui Platone elabora un modello educativo nella *Repubblica*. Quanto al *Politico* appare centrale ciò che Platone dice alla fine. Prima individua nel retore, nello stratega e nel giudice i necessari collaboratori del politico (304c-305e), poi indica il problema centrale (306a-308b): i cittadini virtuosi devono collaborare e la cosa non è scontata, visto che alcune virtù sono tra loro opposte, come quelle a cui diamo il nome di prudenza/pacatezza (*κοσμιότητος*) e risolutezza/coraggio (*ἀνδρείας*). Ma prima di vedere l'azione che solo il politico può correttamente svolgere, legando i cittadini virtuosi della città, c'è una articolata riflessione sulla necessità di educare sotto il diretto controllo del politico stesso (308b-309b).

## 6. *La philia*

Già da quanto abbiamo finora visto risulta che il problema è circolare: la buona città si occupa dell'anima dei cittadini, che richiedono una cura particolare perché senza buoni cittadini una città buona è impossibile. I due termini, cittadini e *polis*, si condizionano a vicenda<sup>12</sup>. Ma proprio perché si tratta di un processo aperto, molto difficile e faticoso, non può essere svolto da un "superuomo" che da solo risolve tutto. Al contrario Platone ritiene che nella vita umana virtuosa un ruolo fondamentale sia riservato all'amicizia, quella forma di relazione profonda

---

<sup>12</sup> Questo riduce di nuovo e di molto il valore "utopico" della riflessione di Platone. Non c'è e non ci può essere rottura miracolistica; al contrario il problema è di dar inizio a un processo in positivo, che contrasti il naturale prevalere del disordine e dell'*apeiron*. Si tratta quindi di affermare un *modello razionale* che consenta all'essere umano di vivere in comune e di svolgere forme via via più elevate di attività.

che i greci esprimevano con il termine *philia*. Questa parola nei dialoghi indica una vasta gamma di relazioni<sup>13</sup>, una polivalenza che si giustifica perché il termine ha un'applicazione sia sul piano politico sia su quello personale.

Su quest'ultimo terreno l'*Alcibiade I* usa una bella metafora: uno deve conoscere se stesso, il suo se stesso più profondo e più importante (che poi si rivela essere l'anima razionale), ma questo può essere ottenuto guardando nell'occhio di un altro come in uno specchio: solo accostando l'anima di un altro essere umano è possibile cogliere e conoscere la propria natura. Infatti la vera amicizia è collegata a tante virtù, per non dire tutte visto che è in funzione della virtù. Infatti il proverbio per cui "le cose degli amici sono comuni" ha un'applicazione fondamentale per la virtù: la giustizia, la temperanza il pensiero vanno lodati insieme

a tutti gli altri beni che uno può acquistare e che possono non solo essere tenuti per sé, ma anche diffusi tra gli altri. E chi li diffonde va onorato come primo; si lasci al secondo chi non può ma lo vuole, mentre è da disprezzare chi per invidia non vuole in amicizia mettere in comune i suoi beni con nessuno (*Leggi*, 730e 2-731a 1).

Il disprezzo è doppiamente giustificato, perché la virtù è un bene che ha un vantaggio rispetto agli altri: chi la comunica non la perde affatto, anzi la accresce. In ogni caso la *philia* appare intrinsecamente connessa alle virtù e alla migliore relazione tra individui. Nell'*Alcibiade I* compare spesso connessa alla concordia (ὁμόνοια)<sup>14</sup>, in altri dialoghi il collegamento è tra amicizia e *koinonia*<sup>15</sup>; nelle *Leggi* la portata di questo nesso aumenta ulteriormente, allacciandosi anche alla razionalità:

ma dobbiamo capire che, quando diciamo che bisogna guardare alla saggia temperanza o al pensiero o alla amicizia (ὅταν πρὸς τὸ σωφρονεῖν [...] ἢ πρὸς

---

<sup>13</sup> Rimando per una più articolata trattazione al mio *Polivalência estrutural de philia em Platão*, «Hypnos», 23 (2009), pp. 191-209. Sono sempre in gioco forti rapporti affettivi, a volte tanto prossimi alla relazione erotica da determinare l'uso di una terminologia ambigua, come nel caso di Zenone, amasio (παίδικα, *Parmenide*, 127b 5) di Parmenide; in altri casi sono conseguenza di un rapporto erotico, come nel discorso di Pausania, *Simposio*, 182b-c, subito esemplificati dall'amore (ἔρωσ) di Aristogitone e dell'amicizia (φιλία) di Armodio (cfr. anche *Simposio*, 184a-b; 185a-b); anche nel *Fedro* tutto il discorso di Lisia dà un gran peso all'amicizia che può accompagnare e seguire il rapporto erotico. In sintesi, si tratta di due sentimenti tanto vicini e intrecciati che l'interessato stesso può ingannarsi, pensando di mirare all'uno mentre desidera l'altro (*Fedro*, 255e). D'altra parte Platone afferma con nettezza che c'è una forma di amicizia che non ha nulla a che vedere con eros (*Fedro*, 233c), ed è in questo tipo di rapporti, quasi a sottolinearne la natura, che si cita il detto proverbiale che le cose degli amici sono comuni (*Fedro*, 279c; *Liside*, 207c 10).

<sup>14</sup> 126c 4, 126e 2; 127a 12, 127d 1; cfr anche *Repubblica*, 351d 5-6.

<sup>15</sup> Ad es. *Gorgia*, 507e; cfr. anche *Leggi*, 695d 2-3: φιλίαν πορίζων καὶ κοινώνιαν.

φρόνησιν ἢ φιλίαν), questo fine non è diverso, ma è lo stesso, senza allarmarci se ci sono molte altre parole simili a queste (*Leggi*, 693c 1-5).

Questo collegamento viene poi ancora ribadito e allargato comprendendo amicizia, pensiero e libertà (περὶ τῆς φιλίας τε καὶ φρονήσεως καὶ ἐλευθερίας, 693c 7-8 e 693d 8-e 1) e persino il *nous* (δι' ἐλευθερίαν τε καὶ φιλίαν καὶ νοῦ κοινωνίαν, 694b 6).

In effetti l'amicizia è un sentimento così profondo che, nella sua complessa articolazione, porta facilmente al principio primo, come accade per *eros* e per la bellezza. Questo emerge subito nel dialogo che Platone ha dedicato al tema dell'amicizia, il *Liside*. Non potendo, per ragioni di spazio, affrontare l'intero quadro della riflessione lì proposta, mi limito a sottolineare alcuni dati che mi sembrano più rilevanti.

Tutto dipende dal valore e dalla desiderabilità della realtà di cui si vuole essere amici: lo stesso sapiente è amato in quanto utile e buono (χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθός, 210d 2). La riflessione si innalza nel momento in cui ci si chiede se l'amicizia è tra simili o tra dissimili (214a ss.). Infatti vari filosofi hanno posto la forma di amicizia tra simili alla base della loro concezione dell'intero cosmo (περὶ φύσεώς τε καὶ τοῦ ὄλου, 214b 4-5). Si passa poi alla distinzione tra bene e male, portando vari argomenti per sostenere che il cattivo non può essere veramente amico<sup>16</sup>; ciò sembra implicare che solo il buono è amico del buono, mentre il cattivo non ha vera amicizia (εἰς ἀληθῆ φιλίαν, 214d 7) né per il buono né per il cattivo. Ma nel corso della discussione si mette in luce anche che chi non ha un bisogno non ama e quindi non può essere amico di nessuno (215a-b).

Quanto alla seconda ipotesi, cioè l'amicizia dei dissimili, in quanto ciascuno desidera il suo contrario, si sottolinea subito che si tratta di un argomento esposto a molte obiezioni, per cui non si conclude in positivo (215c-216b). Si aggiunge poi, passando alla trattazione del bello e del buono, e quasi divinando (ἀπομαντευόμενος, 216d 3; μαντεύομαι, 216d 5), che esiste un terzo genere che può essere amico del bello e del buono: ciò che non è né bello né buono. Esistono dunque tre generi diversi (τρία ἄττα εἶναι γένη, 216d 6): ciò che è buono, ciò che è cattivo e ciò che non è né buono né cattivo. Si può quindi essere amici di ciò che è utile e buono (ὠφέλιμον καὶ ἀγαθόν, 217b 1), a condizione che non si sia diventati così cattivi da non avere più desiderio e amicizia per il bene (τῆς τε ἐπιθυμίας ἅμα καὶ τῆς φιλίας τοῦ ἀγαθοῦ, 217e 8-9)<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> In primo luogo il cattivo fa del male (214b-c), in secondo luogo, mentre i buoni sono stabili, il cattivo è incostante e incerto; quindi per entrambi i motivi non può essere simile o amico (ὅμοιον ἢ φίλον, 214d 2) di qualcuno.

<sup>17</sup> Di conseguenza i sapienti non sono amici della sapienza così come non lo sono quelli completamente ignoranti; in questo caso Platone propone un argomento che riprenderà, con ben maggiore profondità, nel discorso di Diotima sulla natura di *eros* "filosofo". «Nessun lettore che si avvicini al *Liside* senza conoscere la dottrina esposta

Il riferimento è già evidentemente metafisico-protologico, ma Platone lo esplicita ulteriormente ponendo il problema del fine: chi è amico di qualcuno lo è per qualche fine e a causa di qualcosa (ἔνεκά του καὶ διὰ τι, 218d 8-9); ad esempio un corpo a causa di una malattia è amico della medicina avendo come fine la salute. In questo modo si identifica il concetto di causa finale, su cui si insiste in modo persino eccessivo<sup>18</sup>, così come si insiste sul fatto che il fine ricercato è un bene<sup>19</sup>. Questo però è a sua volta complesso, nel senso che abbiamo una catena di cose buone che sono amiche in funzione di un'altra: è bene sia la medicina sia la salute che la medicina procura. Data l'impossibilità del rinvio all'infinito, bisogna giungere a un Primo amico, a causa del quale diciamo che tutte le altre cose sono amiche tra loro (219c-d): tutte le cose che diciamo amiche sono solo immagini (εἴδωλα, 219d 3) del primo che è il solo vero (ἀληθῶς, 219d 5) amico.

Platone anche su questo terreno, come per *nomos* ed *ethos*, ci ha rimandato alla classica distinzione dei due piani della realtà. Ciò, come negli altri casi, non comporta alcuna condanna: si possono anche amare altre cose, ma bisogna ricordare il vero (τῷ ὄντι, 220b 2, b 4) amico, a cui fanno capo tutte le cosiddette cose amiche, l'unico che è fine a se stesso.

Certo, si tratta di capire se le affermazioni di Platone debbano necessariamente essere prese in senso radicale. Quando Platone afferma che

solo il buono è amico solo del buono, mentre il cattivo non realizza mai vera amicizia (ἀληθῆ φιλίαν) né con un buono né con un cattivo (*Liside*, 214d 5-7)<sup>20</sup>

---

nel *Simposio* potrebbe comprendere che cosa è implicato nel “primo oggetto caro, a causa del quale ogni altra cosa è cara”, e non potrebbe cogliere l'importanza del breve riferimento al desiderio come mancanza o alla bellezza come cosa cara (216c 6) e come proprietà del bene. Questa connessione cruciale tra il bene e il bello è affermata da Socrate (“Dico infatti che il buono è bello”, 216d 2) proprio nel momento in cui egli dichiara di essere stordito dall'*aporia* e non sa neanche lui che cosa intende. Platone, dunque, ci presenta, attraverso una serie di cenni enigmatici, una sorta di puzzle da decifrare per il lettore profano, ma che diventa del tutto intelligibile quando viene interpretato secondo la prospettiva del discorso di Socrate nel *Simposio*. Qui la bellezza verrà di nuovo assimilata al bene come oggetto di desiderio (204e), così da stabilire l'identità fondamentale tra l'*erōs* come desiderio della bellezza e il più generale desiderio umano per la felicità e per il bene» (C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 1999<sup>4</sup>, traduzione italiana di L. Palpacelli, *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 263).

<sup>18</sup> C'è un'eccedente presenza di ἔνεκά (al fine di): 218e 4; 219a 3, b 2, c 3, c 5, d 1, d 3, d 7, e 8, e 9, 220a 4, a 7, b 4, b 6, d 7, e 1.

<sup>19</sup> Cfr. 218e 6, 219a 3, a 4, b 1, b 2, 220b 7, b 8.

<sup>20</sup> Anche nel *Fedro* si afferma che «non accade mai che un cattivo sia amico di un cattivo e che un buono non sia amico di un buono» (*Fedro*, 255b 1-2).

non sta dicendo che non c'è amicizia, ma che non c'è *vera* amicizia. Troviamo qui la figura teorica basata sulla necessità di distinguere “un X”, che è X, dal “vero X”, che ricorre spesso in Platone<sup>21</sup>. Nello stesso tempo dobbiamo riconoscere che in questo caso la distinzione tra bene e male gioca un ruolo determinante, il che implica, se non l'esclusione, una più accentuata condanna del negativo. Se il procedimento si riallaccia ai principi, se tutto il processo riconduce al Primo amico, i “cattivi” non possono che essere esclusi. Il che è importante per capire la ragionevolezza della (peraltro eccessiva) obiezione di Aristotele<sup>22</sup>.

Comunque, per avviarci alla conclusione, va sottolineato quanto questo discorso sulla *philia* abbia rilevanza anche sul piano politico: non poteva essere altrimenti, visto che la preoccupazione maggiore di Platone, com'è noto, è la divisione della *polis*, per cui l'amicizia appare una condizione necessaria per contrastarla. Non a caso l'abbiamo trovato nel brano (*Gorgia*, 507e-508a) sopra citato, che considera l'amicizia insieme alle virtù ordinarie. Non si tratta solo di essere uno a fianco

<sup>21</sup> Ad esempio nell'*Alcibiade primo*, il *vero* se stesso (αὐτὸ ταῦτό, 129b 1) consiste nell'anima razionale; questo non vuol dire ignorare che, a un altro livello analitico, l'essere umano è sempre anima e corpo, ma solo che, ad esempio, «chi conosce qualcosa del corpo conosce qualcosa di sé, ma non se stesso» (*Alcibiade I*, 131a 3); lo stesso processo si può constatare nel *Fedone* per la *vera* causa (ἀληθῶς αἰτίας, 98e 1; τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, 99b 3) che va distinta dalla *concausa*, il mezzo senza il quale la causa non può operare (99b), o per la natura più vera dell'anima (*Repubblica*, 611b 1) o per il “vero tecnico”, che, in quanto tale, non può fare errori perché, quando li fa, mostra di aver perso il sapere che lo qualificava, cioè non è più un tecnico (*Repubblica*, 340e); in un certo senso vale anche per l'arte regia, che è *solo una parte della politica*, ma, essendo quella a cui vanno riservati i compiti più rilevanti, esprime in ultima istanza il suo *vero* essere.

<sup>22</sup> Secondo Aristotele i platonici sbagliano perché riducono l'amicizia a un'unica forma; invece egli indica tre oggetti d'amicizia, il bene, l'utile e il piacere, cui corrispondono tre forme di amicizia: l'amicizia virtuosa, l'amicizia piacevole, l'amicizia utile (*Etica Eudemia*, VII 2 ss.; *Etica Nicomachea*, VIII 3 ss.; *Grande Etica*, II 11 *passim*). Ovviamente quella tesa al bene è quella più stabile, migliore e anche più rara e più difficile. Invece i Platonici sembrano negare la molteplicità delle relazioni amichevoli, a partire da quella tra individui negativi, che invece possono avere amicizie secondo una delle altre forme. Chi nega questo fa violenza ai fatti e si condanna a dire cose paradossali (*Etica Eudemia*, VII 2, 1236b 12-23). Ora, da una parte l'obiezione aristotelica può essere ricondotta a quelle delle opere fisiche in cui accusa i Platonici di eccesso di dialettica e di scarso rispetto per i dati fenomenologici, dall'altra è molto meno radicale di quanto sembri. In effetti egli accetta la stessa sequenza stabilita da Platone, ma la legge nei termini di forma prima (stabile e vera) e di forme secondarie (instabili e meno vere). Invece Platone parla di amicizia e di non amicizia, perché è interessato non tanto alla descrizione etico-psicologica dell'amicizia, quanto a utilizzare questo processo per una riflessione che conduce al Primo amico. In secondo luogo anche Aristotele riconduce i vari sensi di amicizia *pros hen* alla prima e vera forma (*Etica Eudemia*, VII 2, 1236b 23-26). Inoltre per Platone l'unità è sempre unità del molteplice. Infatti egli non dice che gli altri amici vanno ignorati, ma che vanno amati in modo parziale e meno del Primo amico. La differenza rimane, ma non è troppo ampia. Per la visione aristotelica dell'amicizia cfr. A. Fermani, *Variazioni sul tema dell'amicizia: All'ascolto del discorso polifonico sulla filia nelle Etiche aristoteliche*, in R. Mancini-M. Migliori (a cura di), *La filosofia come servizio. Studi in onore di Giovanni Ferretti*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 108-121 (fa parte di M. Migliori-A. Fermani-L. Palpacelli-M. Bernardini, *Il pensiero platonico-aristotelico tra polifonia e puzzle*, pp. 91-164); inoltre questa studiosa dedica un intero capitolo del suo *L'etica di Aristotele: Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2012, a questo tema: *Sui molti modi di dire amicizia*, pp. 81-99.

dell'altro, ma di condividere: i virtuosi con i virtuosi. Non è affatto scontato: come abbiamo detto, nel *Politico* il vero compito del politico è quello di unire (= far collaborare) i virtuosi con virtù opposte (coraggiosi e prudenti). Tale *philia* richiede la conoscenza dei concetti filosofici fondamentali, in modo da accettare la diversità dell'altro, che in certi momenti esprime l'atteggiamento giusto (cioè *veramente* virtuoso in quella contingenza).

Non a caso, allora, l'amicizia ricompare anche nella elevata conclusione con cui Platone sintetizza il compimento del perfetto lavoro dell'uomo politico:

Diciamo, allora, che questo è il compimento del tessuto, ben intrecciato, dell'azione politica: la tecnica regia, prendendo il comportamento degli uomini valorosi e quello degli uomini equilibrati, li conduce a una vita comune, in concordia e in amicizia (ὁμονοίᾳ καὶ φιλίᾳ) e, realizzando il più sontuoso e il migliore di tutti i tessuti, avvolge tutti gli altri, schiavi e liberi, che vivono negli stati, li tiene insieme in questo intreccio, e governa e dirige, senza trascurare assolutamente nulla di quanto occorre perché la città sia, per quanto possibile, felice (*Politico*, 311b 7-c 5).

Dice la città, ma la felicità è evidentemente dei cittadini. E infatti

La città e la costituzione prima e le leggi più perfette si trovano (πρώτη μὲν τοίνυν πόλις τέ ἐστὶν καὶ πολιτεία καὶ νόμοι ἄριστοι) là dove in tutta la *polis* (κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν) si realizzi al massimo grado l'antico proverbio, quello che dice che *le cose degli amici sono realmente comuni*. Ciò vale nel caso che in qualche luogo o è così ora, o lo sarà nel futuro (*Leggi*, 739b 8-c 3).

La *philia* mostra ed esemplifica il circolo virtuoso che è alla base della "speranza" etico-politica di Platone. Infatti la vera *philia* rimanda alla scelta della virtù, consente di capire meglio l'anima, quindi di curarla e migliorarla sottoponendola al giudizio del *nous*, il che ha effetti sulla gestione della *polis* e rende possibile una migliore cura dell'anima, con tutti gli intrecci che potremmo divertirci a costruire. Dunque la *philia* consente la gestione dello stato e quindi la migliore cura dell'anima, condizioni necessarie per un esercizio della vera *philia*, come mostra, ad esempio, la questione dei simposi<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Può apparire strano che Platone non condanni i simposi, socialmente criticabili per gli eccessi del bere cui normalmente conducono. Ma, come spesso accade, il suo atteggiamento è positivo a certe condizioni, proprio in funzione della virtù e dell'amicizia. Se il simposio è diretto sulla base di regole condivise da un individuo saggio e sobrio, chi ha problemi di autocontrollo è spinto a fare il contrario di quello che gli verrebbe per natura, pena subire un giudizio negativo peggiore di quello dei vili in guerra (*Leggi*, 671c-e). Gli altri invece ne avrebbero un utile e si lascerebbero più amici di prima (671e-672a). A scanso di equivoci, l'Ateniese ribadisce in modo perentorio il giudizio: «se una città riuscirà a utilizzare dell'usanza di cui ora abbiamo parlato come un serio

Questo gioco potrebbe sembrare troppo complicato, per non dire astruso e strumentale, invece è il minimo, perché è *il necessario* in quanto per Platone il reale vive di questo intreccio.

A pensarci bene, è la stessa vicenda delle tre sorelle della grande rivoluzione: *Liberté, Égalité, Fraternité!* La tragedia che ha distrutto l'Europa nei conflitti e nelle guerre di due secoli è legata anche alle scissioni che si sono determinate tra questi tre concetti. In effetti credo che si possa argomentare che o sussistono insieme o non esisteranno davvero mai, come è giusto che sia per le parti dell'intero. Ma, per fortuna dell'eventuale lettore, non è questo un tema che qui posso affrontare.

Università di Macerata

[mamigli@tin.it](mailto:mamigli@tin.it)

---

impegno, secondo leggi e ordinamenti, in funzione della temperanza, e analogamente non eviterà gli altri piaceri per lo stesso motivo, cioè per trovare il mezzo di dominarli; in questo modo bisogna far uso di tutte queste cose. Se invece è fatto per svago e chiunque potrà bere, quando vuole e con chi vuole, seguendo un qualsiasi altro costume, non potrei certo accettare che una tale città o un tal individuo debbano fare un uso eccessivo del vino» (*Leggi*, 673e 3-674a 3). In sintesi i momenti di *riunione amicale*, anche quelli che mettono in gioco piaceri forti come quelli provocati dal vino, costituiscono un momento importante della esistenza dello stato.