

STUDI

LA POLITICA DEI PIACERI. TUTTI GLI UOMINI DELLA *KALLIPOLIS*

di Fulvia de Luise*

Abstract: The politics of pleasures. All the men of the kallipolis. At the beginning of Book 4 of the *Republic*, the Platonic Socrates commits himself to guarantee happiness for the *kallipolis*, implying that this promise involves the necessity to make all men just and happy. The investigation undertaken here results in establishing an isomorphic correspondence between the city and the soul's order. But natural differences between human types make it problematic to apply the same functional model of harmony to different people. A "historical" debate has arisen from the thesis of Bernard Williams that the term 'just' is not applicable to subjects that are not autonomously guided by the rational side of the soul. And this idea seems to imply also the negation of happiness for all non-philosophers. The author of this essay proposes a different view, claiming that Book 4 solves the question of the harmonic integration of the individuals in the city (but only insofar as virtue is concerned), while Book 9 provides a possible new solution in respect of happiness along with an unexpected reappraisal and new resolution of the question of pleasure.

Keywords: happiness, justice, isomorphism, human types, pleasures.

1. L'isomorfismo imperfetto e la differenza antropologica

Tra libro IV e libro IX della *Repubblica* si snoda un percorso particolarmente problematico per la tenuta dell'artificio platonico: come garantire una risoluzione effettiva e soddisfacente del conflitto psichico per tutti gli uomini della *kallipolis*?

Come è noto, mentre la tripartizione funzionale della città è ricavata per deduzione da un modello normativo (la città perfettamente buona, per definizione efficace nel suo ruolo di garante della felicità pubblica), la tripartizione dell'a-

* fulvia.deluise@lett.unitn.it. Il testo sviluppa ed integra quello presentato al «Simpósio da Sociedade Brasileira de Platonistas» (SBP), tenutosi all'Università di Uberlândia (Brazil) il 25-28 agosto 2009; la traduzione portoghese del testo non ancora rielaborato è stampata negli Atti del convegno (de Luise 2010).

nima viene riconosciuta di fatto¹, attraverso l'osservazione di un fenomeno, il conflitto psichico, di per sé del tutto disfunzionale per le esigenze costruttive della ragione applicata alla politica: così come sono in natura, nello squilibrio costitutivo dei loro desideri, gli uomini non sarebbero in grado di dare alcuna garanzia di adesione responsabile a un compito, a un ruolo socialmente utile, secondo il codice riconosciuto della giustizia, il *ta heautou pratein*.

L'esistenza di una tripartizione nell'anima corrispondente alla tripartizione funzionale della città era però stata posta da Socrate come condizione per l'applicabilità del modello politico di giustizia all'individuo, seguendo la configurazione che egli aveva dato al suo compito: scoprire in che cosa consiste la giustizia leggendone lo schema in un modello dove è scritta in «lettere più grandi» (la città), per trasferirne la logica nel modello in «lettere piccole» (l'individuo)².

La somiglianza si coglie in effetti più facilmente guardando al rovescio della giustizia, cioè alla realtà del conflitto: nella città come nell'anima, l'istanza dell'ordine giusto presuppone il disordine di una pluralità incontrollata di forze che minaccia l'unità dell'insieme; la giustizia esiste perciò in funzione dell'esigenza di stabilire un dominio armonizzante e si configura come qualità di sistema.

L'ostensione del conflitto intrapsichico e la sua elaborazione nell'ipotesi che ci siano tre diverse istanze nell'anima risponde dunque perfettamente alla strategia argomentativa scelta da Socrate. Il personaggio platonico occulta però una difficoltà quando accoglie come una buona notizia l'evidenza fenomenologica che esiste una pluralità di centri motivazionali nell'anima, potenzialmente e variamente in contrasto l'uno con l'altro: se la tripartizione psichica è desiderabile perché suggerisce la possibilità di collegare direttamente l'anima alla città, l'isomorfismo in sé, considerato nella sua statica, non è però la soluzione del problema. Se lo considerassimo una pura analogia (usando l'immagine della città come metafora politica per passare a parlare dell'individuo)³, non ne deriverebbe alcuna spiegazione della dinamica che integra gli in-

1. Lo scarto tra il piano normativo, su cui si colloca la tripartizione della *polis*, e il piano fattuale, su cui si rileva la presenza della scissione psichica in diverse istanze motivazionali, è ben tematizzato da Vegetti 1988, pp. 29-31. In questo contesto Vegetti formula l'ipotesi secondo cui «la tripartizione politica offre il settore necessario alla semplificazione fenomenologica della complessità dell'esperienza psichica», predisponendo le condizioni per l'artificio integrativo dell'anima nella città.

2. *Resp.* II 368d. In questa e in tutte le successive citazioni dalla *Repubblica*, è stata usata la traduzione Vegetti 2006.

3. È la soluzione proposta da Ferrari 2003 (cfr. in particolare *chapter 3*) per evitare i paradossi segnalati da Williams 1973 e altri, a partire da una lettura stringente del nesso città giusta-uomini giusti. Tornando sul dibattito (di cui si riferiranno tra poco qui i termini essenziali), Ferrari cerca in esso le fallacie che hanno impedito di giungere ad una soluzione condivisa, individuando in particolare tre errori interpretativi che forzano, a suo parere, le intenzioni del testo: «One is endorsing the predominance rule [la regola per cui ciò che qualifica una città sia il tipo d'uomo in essa dominante, che giustifica la corrispondenza]; the other, using the analogy to peer into the souls of members of the city to which a type of in-

dividui nella *polis*. Alla città giusta non corrisponde infatti (e non potrebbe corrispondere) una pluralità indifferenziata di anime “giuste” secondo il modello offerto dalla *kallipolis*, ma un’articolazione differenziata di uomini, per così dire, “diversamente giusti”, sia perché diversamente abili, sia perché diversamente motivati. L’articolazione del nesso non può essere quindi quella di una corrispondenza lineare; la distribuzione dei ruoli sociali presuppone infatti le differenze naturali tra i tipi umani, portando piuttosto ad escludere che l’armonia possa realizzarsi in ciascuno di essi secondo un unico modello funzionale. L’isomorfismo tra città giusta e anima virtuosa rimane così problematicamente plurimo, perché differente è l’equilibrio interiore richiesto a ciascun tipo umano per sintonizzarsi con l’armonia funzionale della *mia polis*.

Il libro IV si chiude tuttavia con un’immagine sinfonica dell’accordo interiore (443c9-444a2), che attribuisce a ciascun individuo il medesimo ordine virtuoso delle parti psichiche, corrispondente al modello di giustizia rintracciato per la città. In che cosa consiste *questo* isomorfismo, presentato come esito finale della strategia integrativa della città bella e felice?

Possiamo ammettere senza particolari difficoltà che sia il consenso all’ordine gerarchico dei valori politici a uniformare i soggetti⁴; e che questa adesione all’ordine generale comporti l’accettazione del compito specifico più adatto, mettendo ciascuno in condizione di poter fornire una prestazione virtuosa apprezzabile all’interno dei canoni etici condivisi. Ma che cosa accade sul piano dei desideri? Come è stato rilevato, l’isomorfismo funziona bene a tutti i livelli e in modo relativamente spontaneo solo nel caso dell’anima del filosofo, naturalmente disposta, se correttamente educata, a riprodurre l’ordine della città giusta fin nella gerarchia interna delle sue motivazioni. Negli altri casi, il dominio della ragione può costruire l’armonia necessaria alla nuova identità civile solo alterando i rapporti di forza tra i principi motivazionali, organizzati in natura intorno ad una parte dominante diversa dalla ragione.

E tuttavia la pretesa sinfonica sussiste per tutti: per tutti i giusti della *kallipolis*, sia che si dedichino ad «acquisire ricchezze» che alla «cura del corpo»,

dividuals corresponds; and the last, which is Lear’s error, is refusing to accept that the analogy is just an analogy, insisting instead that it also links city and soul by causal relation» (p. 55). Secondo lo studioso, il testo platonico recupera tutta la sua coerenza se si considera l’isomorfismo tra anima e città soltanto un’analogia, evitando di cercare un nesso di implicazione causale tra i due livelli di realtà della giustizia. Il costo dell’operazione è però un arretramento sul piano puramente descrittivo dell’isomorfismo postulato da Platone, una rinuncia a spiegare in che modo gli uomini giusti rendono giusta la città e in che modo la città rende giusti gli uomini. Su questo punto, Ferrari si contrappone esplicitamente alla tesi di Vegetti 1998, secondo cui «Questa forma di giustizia connette l’anima alla città in un nesso che non è soltanto isomorfo ma di reciproca implicazione causale» (p. 40).

4. Espliciti sono in questo senso i passi 441d-e e 442a, che propongono un’immagine dell’anima giusta legata all’esercizio del potere di controllo da parte della componente razionale e all’alleanza della componente collerica, per il dominio congiunto della componente desiderante. La conclusione del ragionamento è in 443b: «Ma il motivo di tutto ciò non sta nel fatto che ognuna delle parti che sono presenti in lui svolge la propria funzione in rapporto ai ruoli di potere attivi e passivi?».

all'«azione politica» o ai «contratti privati» (443e3-4). E il modello musicale della consonanza va ad affiancare dal lato degli individui l'altro più statico modello artistico utilizzato all'inizio del libro IV (420c5-d5) per rappresentare l'integrazione felice dei tipi umani nello *holon* della *mia polis*: lì, a mo' di monito per Adimanto (che rivendicava una felicità speciale per i migliori), si stagiava l'immagine socratica un po' inquietante della statua, che suggeriva ad ogni parte sociale di limitare le proprie pretese di assoluta e preziosa apparenza (il color dell'oro per l'occhio, cioè, fuor di metafora, l'espansione illimitata del proprio valore), accettando di subordinarsi al dominio estetico dell'insieme; qui, il ricorso al modello musicale dell'accordo armonico sembra toccare più profondamente di quello pittorico-plastico le qualità specifiche delle parti (in questo caso, le componenti dell'unità psichica), suggerendo che la sinfonia delle tre «note» interiori sia una vera sintesi auto-espressiva, un tono vocale in cui l'individuo può riconoscersi «uno da molti che era» (443e1-2), e, a partire da esso, unirsi al coro comune.

Ma, nella loro relativa simmetria, e soprattutto se pensiamo alle difficoltà della loro integrazione, i due modelli metaforici raggiungono un risultato più suggestivo che convincente. In entrambi, la logica dell'insieme domina in vista del risultato, presentandosi come la sola alternativa al disordine estetico, al brutto; l'analisi si ferma però prima di toccare le ragioni delle parti, prima di spiegarci il valore dinamico della differenza, limitandosi ad apprezzare il vantaggio del loro effetto congiunto, la loro resa sinfonica nell'insieme politico e nella *politeia* interiore. Il punto chiave della intersezione tra i due sistemi risulta in ogni modo non problematizzato: come potrà il singolo tipo umano garantire, da un lato, prestazioni differenziate sul piano sociale, dall'altro l'uniformità del modello di equilibrio interiore riconoscibile come “giusto”? L'analisi platonica del conflitto interiore nel libro IV, rivelando l'autonomia delle motivazioni di ciascuna parte dell'anima, si è appoggiata alla loro irriducibilità in funzione della corretta ripartizione dei compiti necessari alla *kallipolis*, ha fatto insomma buon uso della diversità antropologica. Ed ha per di più lasciato intendere che proprio dalla corrispondenza tra disposizioni prevalenti e compiti potesse scaturire la felicità più “naturale” per ciascuna parte della società:

queste guardie e difensori vanno costretti e convinti a fare in modo di diventare i migliori possibili artefici della loro specifica funzione, e similmente tutti gli altri cittadini; e così, mentre la città tutta cresce nel buon governo, si lasci pure che a ciascuno dei gruppi la natura conceda di ottenere la sua parte di felicità (*Resp.* IV 421b8-c5).

Più in generale, è in virtù della sua articolazione che la formula chiave della giustizia, «fare le cose proprie», emerge nel libro IV come soluzione del problema iniziale, cioè come risposta adeguata alla domanda di felicità in forma civile per l'insieme della *polis*. Mi sembra legittimo perciò vedere nella diversità antropologica (e nella sua necessaria permanenza) un nodo che Platone non può sciogliere senza danno per la costruzione della *kallipolis*⁵.

5. La *kallipolis*, fondata sulla divisione del lavoro secondo natura, fa della giustizia la

L'impressione è che nel libro IV il problema dell'integrazione armonica degli individui nella città venga risolto in modo relativamente soddisfacente solo sul piano prestazionale dell'esercizio di virtù entro un ordine gerarchico condiviso, lasciando un equivoco strascico problematico con l'attribuzione del qualificativo "giusto" a uomini di ben diverse qualità morali: l'accettazione ragionevole del dominio della ragione (tecnicamente ed eticamente possibile anche in forme parzialmente eteronome) è sufficiente infatti a sostenere sia l'impegno professionale e sociale alla reciprocità, sia quello politico al consenso, sia, in generale, l'uso costruttivo della disciplina interiore, ottenuto attraverso la limitazione virtuosa dei desideri. Ma in che senso, o fino a che punto, l'integrazione civile costituisce una risposta sul piano della felicità individuale, che doveva essere il correlato necessario dell'acquisizione della giustizia?

La conclusione del libro IV, letta sotto questo profilo, appare piuttosto deludente rispetto al livello della sfida proposta nell'*incipit*: La giustizia doveva dimostrarsi capace di rendere «davvero felici questi uomini» (cioè i membri dei due gruppi dirigenti, nella richiesta di Adimanto, tutti i virtuosi della *kallipolis*, nella risposta di Socrate); e in nessun caso un'obbligazione esterna, per quanto razionalmente compresa e interiorizzata, potrebbe produrre da sola un simile effetto. Quanto al sentirsi felici per effetto della virtù, all'inizio del IV libro il Socrate platonico si era limitato, di fronte alle obiezioni di Adimanto, a sostenere la non incompatibilità della condizione felice con l'accettazione di una logica di servizio alla *polis*, lasciando imprecisato il come questo avrebbe potuto di fatto avvenire:

Affermeremo che non ci sarebbe niente di sorprendente se anche così questi uomini fossero molto felici, ma che tuttavia non abbiamo fondato la città avendo di mira lo scopo che un solo gruppo della nostra popolazione diventasse straordinariamente felice, bensì che lo fosse quanto più possibile la città intera (*Resp.* IV 420b4-8).

Alla fine del libro, una spiegazione chiara del motivo per cui non ci sarebbe niente da sorprendersi si fa ancor attendere. E l'unificazione frettolosa di tutti i virtuosi in un unico modello di equilibrio interiore, simmetrico e consonante con la felicità della *polis* perfettamente buona, dà una soluzione apparente al problema, evitando di approfondire l'indagine della differenza antropologica, e del nesso (soltanto postulato) tra virtù e felicità.

regola che permette di ottenere l'eccellenza per il fatto di disporre degli uomini più adatti per ciascuna funzione. Pertanto, sembra difficile prospettare la rimozione della diversità tra i tipi umani, che costituisce la ragione di scambio e il tramite della loro integrazione nella città della *Repubblica*. Ne deriva una forma paradossale di egualitarismo, un «inverso simmetrico della democrazia ateniese», secondo la felice espressione di Cambiano 1991, p. 164, in cui si rimuove la disuguaglianza economica come fattore iniquo di disparità sociale, ma si accoglie una divisione gerarchica della società fondata sul criterio funzionale della competenza tecnico-etica e sulla diversità delle attitudini naturali. Sul carattere permanente della differenza antropologica, come condizione del progetto di città giusta e felice nel IV libro della *Repubblica*, rimando a quanto sostenuto in de Luise-Farinetti 1998b.

Alcuni interpreti hanno sostanzialmente dichiarato fallita l'operazione già sul piano della giustizia, considerando l'armonia interiore dei giusti della *kallipolis* privilegio di poche anime filosofiche. Bernard Williams⁶ ha discusso con argomenti logici rigorosi l'applicabilità della qualifica di "giusto", nella stessa accezione usata per la città, a soggetti non guidati, in forma autonoma e prevalente, dalla componente razionale dell'anima (*logistikon*). La sua lettura analitica dell'analogia tra anima e città poggia sul fatto che il termine "giusto" debba avere esattamente lo stesso senso nei due contesti; di conseguenza, contro la lettera del testo platonico, risulterebbe insostenibile il riconoscimento di tale virtù ad individui diversi dal filosofo, e perciò incapaci di autogoverno. Presupposto di fondo è che essere giusti sia (socraticamente) vero se, e solo se, l'armonia interiore è frutto di un sapere.

Ma è davvero necessario supporre che la sola forma adeguata di sapere sia quella filosofica? E che la coscienza di chi non è filosofo risulti eterodiretta per il solo fatto di esserne priva? Il testo platonico sembra escludere entrambe queste presunte implicazioni già a partire dall'analisi delle virtù che costituiscono la dotazione normativa della città perfettamente buona: la *sophia* del buon governo è richiesta soltanto a chi deve realmente costituire e conservare le regole politiche, trasmettendo, con la tutela delle leggi, la forma che permette a tutti di vivere da persone sagge⁷; l'*andreia* non poggia su una «scienza» («*episteme*» delle cose temibili e non temibili), ma solo su una ben fondata «opinione» in materia⁸, che il combattente accoglie direttamente da ciò che la legge prescrive;

6. Cfr. Williams 1973, cit.

7. «Sapiente (*sophe*)» sarà la città «capace di buon giudizio (*euboulos*)», se tali sono i suoi governanti, sostiene Socrate, mentre il suo interlocutore sottolinea: «il buon giudizio è chiaramente una scienza (*episteme*)» (*Resp.* IV 428b).

8. Interessante appare, a questo proposito, il confronto con la formula usata nel *Lachete* per definire il coraggio, proposta nel dialogo dal personaggio Nicia e respinta da Socrate: il coraggio è «la scienza (*episteme*) di ciò che si deve temere e di ciò che si deve osare, in guerra come in tutte le altre circostanze (194e-195a)». Socrate ne contesta il valore ricorrendo a una doppia confutazione: se si intende che questa virtù sia esercitata solo nel presente, non si tratta di scienza, in quanto la scienza vale in ogni tempo; se si intende che tale capacità si estenda al passato e al futuro, sarà scienza («pressappoco una scienza dei beni e dei mali tutti in ogni punto del tempo universale») e sapienza (*sophia*), ovvero una virtù suprema e totalizzante, che però non può essere chiamata soltanto, e specificamente, coraggio (cfr. *Lach.* 198c-199e). La formula proposta e accreditata dal Socrate platonico nella *Repubblica* differisce da quella respinta nel *Lachete* soltanto per il tipo di sapere che viene posto a sostegno della virtù considerata: «il coraggio è una sorta di salvaguardia [...] dell'opinione (*doxa*) che si è formata in base alla legge mediante l'educazione circa le cose da temere-quali sono e di qual natura» (*Resp.* IV 429d). Dunque, il conservare l'opinione, conforme a legge, di ciò che deve essere temuto (la rovina della città, presumibilmente), non la scienza universale dei beni e dei mali, costituisce un sapere sufficiente ad essere coraggiosi, nella forma interiorizzata e permanente, subito dopo paragonata a una «tintura» dell'anima. Da notare è che, restando il sapere del coraggioso una semplice opinione corretta, si evitano i paradossi della super-scienza del *Lachete* e anche l'agglomerazione delle virtù in una sola. Ciò lascia sussistere la differenza antropologica e la diversa virtuosità dei tipi umani.

la *sophrosyne* è diffusa nell'intera città in virtù di un comune sentire, che nasce dalla condivisione interiorizzata delle regole di una forma di vita⁹.

È possibile dunque sostenere che Platone faccia intervenire una gradualità nelle forme di sapere poste a sostegno delle differenti virtù, senza negare il nesso "socratico", ma indebolendone le pretese, già a livello politico. Un'implicazione interessante per la discussione sull'autenticità della giustizia dei non-filosofi è che tali virtù si trasferiscono alle parti dell'anima per effetto della simmetria della tripartizione, restando attive (benché il loro peso sia diverso nei differenti tipi umani) nella composizione dell'equilibrio psichico complessivo. La gradualità dei saperi posti a sostegno delle virtù civili non sembra quindi poter essere indicata come causa di una diminuzione di giustizia, né al livello della città, né al livello degli individui. Piuttosto, può essere interessante indagare il motivo strategico di questo indebolimento del nesso sapere-virtù, rispetto all'esempio socratico, presentato in modo assai più rigoroso in un dialogo come il *Fedone*, dove è in gioco l'eccellenza del filosofo: il motivo sta forse proprio nell'esigenza di superare l'esclusività e la purezza di quel nesso virtù-sapere che aveva portato al collasso il modello socratico, ammirevole, ma non attraente, perché chiuso nella sua perfezione, intrasferibile alla generalità degli uomini e dunque inefficace a livello politico¹⁰.

A parere di chi scrive, non è a carico della giustizia il difetto (o forse soltanto la reticenza) del IV libro. Il Socrate platonico persegue qui con coerenza il progetto di rendere giusti uomini diversi, consentendo un'applicazione plurima del modello politico di giustizia agli individui. Lo fa limitando la pretesa isomorfa alla struttura gerarchica dell'ordine interiore: come nella città, anche nell'anima il sapere della ragione dovrà svolgere il ruolo di guida. Se evitiamo di identificare il sapere con la più alta consapevolezza teorica delle ragioni del bene, non sarà necessario pensare che la coscienza comune ne sia priva; o ipotizzare che sia la voce del filosofo-governante a tirare direttamente (con l'autorità del potere e eventualmente la minaccia di coercizione) i fili che dirigono la vita dell'anima dei non-filosofi, distruggendo la loro autonomia.

Il testo evoca esplicitamente un processo di interiorizzazione che percorre i diversi tipi di sapere connessi alle virtù, suggerendo il loro trasferimento alle parti dell'anima. Riferendosi alla regola della giustizia (*ta hautou prattein*, 433a8, 433b4) rinvenuta nell'indagine sulla città, Socrate la definisce «principio (*arche*)», «traccia (*typon*)», «immagine (*eidolon*)» di ciò che serve a visualizzare la presenza della giustizia nell'anima (443c), dove essa appare però in altra veste: non come regola di distribuzione e coordinamento funzionale, ma come motore attivo di comportamenti armonici. E così conclude:

Ma in verità la giustizia era, sembra, qualcosa di simile, non però relativa alla condot-

9. Essa appare come «una sorta di accordo e di armonia» (*symphonia tini kai harmonia*), «una forma di ordine» (*kosmos pou tis*), consistente in una acquisita «padronanza (*enkrateia*)» sui piaceri che richiedono di essere «più forti di se stessi» (*kreitto de hautou*, *Resp.* IV 430a).

10. Sulla necessità di abbandonare l'unicità e il rigore del modello socratico di virtù, rimando alle tesi sostenute in de Luise-Farinetti 1998a.

ta esteriore propria di ognuno, bensì a quella interiore, che riguarda veramente l'io e le sue funzioni (*alla peri ten entos, os alethos peri heauton kai ta heautou*): una condotta tale da non permettere che ogni parte di sé svolga funzioni altrui (cioè che le parti dell'anima scambino e sovrappongano reciprocamente i loro ruoli), e che invece l'individuo disponga bene ciò che gli è realmente proprio, esercitando il potere su di sé, che significa anche ordine interiore e amicizia con se stesso, e armonizzando le tre parti, esattamente come le tre note dell'armonia, la più bassa, la più alta e la media, ed eventualmente altre intermedie se ne esistono. Legatele tutte insieme, diverrà finalmente uno da molti che era, moderato e armonico; così sarà ormai in grado di agire (443c-e).

Annunciando in questo modo il compimento del progetto, nato per dimostrare che la giustizia rende felice chi la pratica¹¹, Socrate mostra di ritenere che l'armonia interiore, realizzata da ciascun tipo umano in modo isomorfo alla città, sia contemporaneamente condizione di virtù e di felicità. Questo lavoro muove invece dalla rilevazione di un relativo squilibrio nel percorso argomentativo di Socrate, fin qui più interessato alla risoluzione del conflitto interiore, in vista della giustizia dell'anima, che all'analisi delle condizioni soggettive di godimento della felicità. Su questo secondo aspetto si intende focalizzare ora l'attenzione, accogliendo come sufficientemente dimostrata, alla fine del IV libro, la possibilità di armonizzare, con l'educazione dei bambini e il consenso maturo degli adulti, i differenti tipi umani alla forma di vita vigente nella città giusta. Ma prima di mostrare in che modo venga ripreso e integrato, nel libro IX della *Repubblica*, il tema della diversità dei tipi umani nei modi di godere la felicità, sarà bene riprendere in modo riassuntivo i risultati più significativi del dibattito ormai storico sui "giusti" della *kallipolis*, dove le difficoltà generate dalla differenza antropologica sono state indagate per lo più sovrapponendo il versante "virtù" a quello "felicità"¹².

Per ripartire dalle tesi di Williams, seguite ancora oggi da un buon numero di studiosi, è chiaro che dichiarare non-giusta la maggioranza dei cittadini della *kallipolis*, oltre a rendere paradossale la pretesa che la città sia invece nel suo insieme giusta, comporta anche la negazione della felicità a tutti i non-filosofi: gli uomini dello *thymos* e quelli dell'*epithymia*, incapaci di liberarsi del conflitto interiore (dunque in questa prospettiva non armonici né consonanti), sarebbero per di più gravati dal dominio politico, che li costringe a piegarsi a una ragione "giusta" per motivi a loro estranei.

Tra gli studiosi che hanno cercato di ricondurre a coerenza il testo platonico, alcuni hanno cercato di colmare il *gap* presente nel IV libro con una teoria della felicità per i "giusti" della *kallipolis*, ricavabile direttamente dalle loro prestazioni virtuose e dall'integrazione nella logica funzionale della città. In particolare, Mohr¹³ e Vlastos¹⁴ hanno dato soluzioni significative sul piano

11. Il riferimento è alla sfida lanciata da Glaucone a Socrate in *Resp.* II 358bd.

12. Una trattazione più ampia del dibattito sull'argomento è stata svolta in de Luise-Farinetti 1998b.

13. Cfr. Mohr 1987 e 1991.

14. Cfr. Vlastos 1981, per l'analisi dei problemi dell'isomorfismo, e Vlastos 1977, per le tesi sugli effetti dell'integrazione degli individui nella città giusta.

della costruzione dell'identità civile, rispondendo almeno in parte ai problemi a carico della felicità individuale.

Mohr ha puntato sugli effetti intrinseci di soddisfazione nello svolgimento del proprio compito e sul senso di reciprocità offerto dal lavoro sociale, con l'intreccio di vantaggi che ne deriva, limitando la felicità al valore tecnico dell'integrazione sociale.

Vlastos ha supposto che l'appartenenza stessa all'area comune della cittadinanza, sentita come *philia*, contribuisce a trasformare l'esecuzione di un compito sociale parziale in un fattore di identità globale, un'identità tendenzialmente isomorfa con la forma piena di giustizia offerta dalla città; in questa seconda prospettiva, le differenze tra i tipi umani tenderebbero a sparire con i progressi dell'educazione, rendendo possibile l'effettiva l'uguaglianza civile di tutti i giusti (e dunque, tra l'altro, una metamorfosi democratica del modello platonico). Ma, per i motivi sopra esposti, sembra improbabile che questa fosse la soluzione immaginata da Platone: se fosse possibile e desiderabile il superamento di ogni differenza tra i tipi umani, che senso avrebbe ancora la formula del *ta hautou prattein* e la stessa idea di giustizia come armonia di «toni» differenti?

Indubitabilmente, la differenza antropologica resta a connotare le condizioni della giustizia politica nella *kallipolis*. E se questo non intacca la possibilità di accesso ai saperi delle virtù e all'autonomia delle scelte etiche per i "giusti" non-filosofi (come qui si è cercato di sostenere), la questione della felicità, che dovrebbe essere la natura stessa a elargire¹⁵, resta aperta.

2. La diversità nelle disposizioni naturali al piacere e il loro valore politico

La mia idea è che il problema non possa essere interamente risolto restando entro la logica del IV libro. Se ci atteniamo a quanto il testo effettivamente dice, possiamo al massimo supporre che la felicità garantita ai giusti corrisponda a quanto essi ricevono in cambio, e soprattutto *attraverso*, la loro integrazione consensuale nella città: riconoscimento e identità civile, apprezzamento per il proprio lavoro, autostima come effetto della stima altrui (ma solo nel libro IX troviamo una tematizzazione esplicita dell'esperienza civile dell'onore, come fonte di un piacere che tutti provano)¹⁶. In una parola, è ragionevole pensare che l'adesione al modello della giustizia politica garantisca quote di felicità legate alla vita civile, alla qualità delle relazioni vissute nell'armonia della cittadinanza.

15. Secondo la promessa di Socrate ad Adimanto, all'inizio del libro IV, una volta instaurato il «buon governo», dovrebbe essere «la natura» a concedere «a ciascuno dei gruppi» «la sua parte di felicità» (421c).

16. Cfr. *Resp.* IX 582c: «Anzi – disse [Glaucione] – l'onore consegue per ogni tipo d'uomo alla realizzazione delle finalità proprie di ognuno – e infatti il ricco viene da molti onorato, e così il coraggioso e il sapiente – sicché tutti sono esperti della natura del piacere che risulta dall'essere onorati».

Tuttavia, sembra chiaro che la dimensione sociale dell'uomo non esaurisca e soprattutto non modifichi le disposizioni naturali al piacere, che si presentano in ognuno come una propensione a desiderare secondo un preciso orientamento. Il modello idraulico della corrente dei desideri¹⁷, usato nel libro VI per rappresentare la distribuzione delle energie nei tipi umani, e poi come base di valutazione per rivelare le differenti attitudini dei bambini¹⁸, non lascia dubbi in proposito: «quando i desideri di una persona si concentrano con forza in una sola direzione, essi ne risultano indeboliti nei riguardi di tutto il resto, al modo di una corrente incanalata in quel senso». Solo per questo motivo possiamo fidarci del filosofo: giacché, «quando i desideri di una persona si sono rivolti al sapere e a ogni oggetto di tal genere, essi verteranno, credo, sul piacere dell'anima in se stessa¹⁹, e trascureranno invece i piaceri ottenibili mediante il corpo, almeno se non per finzione, ma in verità si è filosofo» (485d). Sarà dunque la sensibilità ai differenti tipi di piaceri a rivelare le disposizioni dei bambini ai ruoli futuri. La prova dei piaceri agisce in modo più immediato e affidabile di un test di intelligenza ed ha infatti una chiara priorità sulla prova della memoria e della capacità di apprendere, che vengono richiamate solo dopo, nel programma socratico di selezione dei talenti (*Resp.* VI 503a-504a). Essa consiste precisamente nell'osservazione dell'indirizzo che i fanciulli danno alle loro energie, sopportando dolori, paure e fatica, pur di giungere a piaceri di maggior valore per loro. L'educazione potrà sicuramente rafforzare e far apprezzare a tutti esperienze di piacere sociale che l'incolto bruto non potrebbe immaginare, e l'artificio civile ha, in questo senso, il suo specifico potere eudaimonistico. Ma essa non può sopprimere le disposizioni individuali a godere, per esempio, di più dei piaceri del sesso che dell'intelligenza.

A mio parere, è proprio ragionando sulla garanzia di felicità da fornire ai diversi tipi umani che Platone deve essersi reso conto della necessità di prendere in considerazione altri aspetti della questione del piacere, divenuto ora più che mai un problema politico: rivedendo, per esempio, il ruolo delle componenti emozionali, relative al vissuto dei desideri individuali, che in precedenti esperimenti di analisi morale (*Gorgia*, *Fedone*) e nello stesso libro IV della *Repubblica*²⁰ erano state allontanate come semplici minacce all'integrità dell'anima. Mi riferisco naturalmente alle strategie "negazioniste" adottate al-

17. Cfr. *Resp.* VI 485a-e, dove si enuncia il criterio per confrontare «nature» diverse e per distinguere quelle autenticamente filosofiche.

18. Cfr. 503d-e: «Occorre dunque che sia messo alla prova nelle fatiche, nelle paure e nei piaceri di cui prima si parlava». Il riferimento è a *Resp.* III 412c-414a, dove la selezione dei futuri governanti è affidata a prove che rivelino l'amore per la città e la resistenza a emozioni che potrebbero indebolire la volontà di difenderla ad ogni costo.

19. Il piacere dell'anima, considerata «in se stessa», si indirizza al sapere, come nel *Fedone* (64d-67a), ma qui l'accento è posto sul desiderio del piacere che il sapere genera; la scelta dell'anima appare preferenziale e non legata al rifiuto-ripudio del corpo.

20. Cfr. *Resp.* IV 430a: il piacere e il dolore appaiono come lisciva che rischia di scolorire la «tintura» delle leggi dall'anima dei soldati; il coraggio, una forma di fissaggio indelebile che li difende da tale minaccia.

trove dal personaggio Socrate per esorcizzare la potenza del piacere, negandogli, appunto, qualsiasi consistenza. L'ombra di Callicle, con il suo flusso incontrollato di desideri²¹, resta certo una minaccia da respingere, ma non appare più così insensata la sua immagine della felicità come adesione allo scorrere pieno del senso della vita. Platone sembra arrendersi alla realtà soggettiva dei piaceri, laddove è in gioco il valore individuale dell'esistenza, che per ciascuno incrocia diversamente l'onda delle emozioni. E ne coglie tutta l'importanza politica nel momento in cui il suo programma educativo si propone di incidere sulla gerarchia delle motivazioni, modificando i rapporti di forza all'interno dell'anima: incanalare i flussi dell'energia psichica verso le loro mete naturali acquista ora un'importanza strategica per la stabilità dell'artificio civile che si sta costruendo, e che deve puntare a sfruttare la loro forza piuttosto che a reprimerla.

Il percorso compiuto dal personaggio Socrate attraverso la *Repubblica* ha, da questo punto di vista, il valore di una vera e propria svolta nell'ambito della riflessione morale platonica, i cui effetti perdurano e a mio parere si completano nelle tesi sul piacere sostenute nel *Filebo*.

Restando per ora alla *Repubblica*, la mia tesi è che tra il IV e il IX libro si registri un cambiamento significativo nell'approccio ai problemi dell'integrazione politica: l'isomorfismo tra anime e città, preteso nel IV libro sull'asse della giustizia, si stempera nel IX con l'accoglienza della diversità dei tipi umani riguardo al piacere e alla felicità. Il mio discorso intende mostrare la complementarità dei percorsi compiuti nei due libri, entrambi "conclusivi" e simmetricamente concordi sulla necessità di stringere il nesso giustizia-felicità.

3. Segnali di incompletezza nell'indagine sui tipi umani

Torniamo ancora un momento alla faticosa definizione del nesso tra uomini e compiti nella città giusta. Molti indizi portano a pensare che i tipi umani siano l'anello che non tiene nel grande disegno isomorfo che collega anima e città. Il problema emerge non appena Socrate si accinge a precisare il senso della corrispondenza cercata tra tripartizione funzionale della città e tripartizione dell'anima:

D'altronde ci è parso che una città sia giusta allorché i tre generi di natura diversa che

21. Il riferimento è alla rete metaforica dello scorrere, che, con diverse immagini (l'orcio forato, il caradrio) viene usata nel *Gorgia* da Socrate per caratterizzare negativamente l'idea di felicità di Callicle, legata al flusso dei desideri e dei piaceri. Emblematica la risposta di Callicle all'idea socratica che l'uomo felice sia come uno che ha riempito tutti i suoi orci di liquidi preziosi: «No, Socrate, non mi persuadi. No, perché colui che una volta per sempre ha riempito ben bene i suoi orci non ne ricava più alcun piacere e si riduce a vivere, esattamente come ora dicevo, a vivere, riempiti i suoi orci, come una pietra, senza gioie e senza dolori. Il piacere della vita, invece, proprio in questo consiste, in un continuo e grande fluire» (*to hedeos zen, en to hos pleiston epirrein*) (*Gorgia* 494a6-b2. Traduzione F. Adorno).

vi coesistono svolgano ognuno la propria funzione e che inoltre sia moderata, coraggiosa e sapiente grazie a certe altre condizioni e attitudini di questi tre generi [...] valuteremo così anche l'individuo: nella misura in cui ha nella sua anima queste stesse forme, presenterà anche le stesse condizioni di quei generi, e perciò potrà correttamente esser valutato con gli stessi appellativi della città» [...] Ci siamo ancora imbattuti, o uomo ammirevole, in una questione davvero banale, se l'anima ha in se stessa queste tre forme oppure no (*Resp.* IV 435b-c).

Sono dunque «i tre generi di natura diversa», ovvero tre tipi umani definiti in base alla loro parte dominante (e non le tre parti dell'anima) a far funzionare la città; mentre il trasferimento dello schema agli individui è ciò che permette ai singoli di essere chiamati con gli appellativi virtuosi parziali della città (moderati, coraggiosi, sapienti). Secondo le regole dell'*oikeiopraxia* (434c), ciascun tipo umano trasferisce infatti al tutto la sua specifica prerogativa di parte-funzione; e viene definito virtuoso per la sua rispondenza a questa parte, non al tutto. Proponendo l'esempio univoco della caratteristica dominante in ciascun popolo²², per spiegare il nesso individuo-città, Socrate mostra anche che esso diventa equivoco nella complessità della *kallipolis*, data la pluralità di virtù richiesta per far funzionare il modello. Resta infine accesa una spia ancora più inquietante: si è postulata la simmetria dell'insieme-anima con l'insieme-città senza aver ben indagato ancora la regola, semplice o composta, della sua unità. L'uomo giusto dovrebbe risultare *homoios* alla città giusta «dal punto di vista della forma stessa della giustizia» (435b); ma non è chiaro se questo rimandi a un'unità sostanziale dell'io (o dell'anima), al di là del conflitto delle motivazioni e della diversità delle parti. Il segnale di incompletezza dell'analisi va allora a colpire proprio la trasferibilità immediata dell'appellativo «giusto» dalla città a ciascun tipo di anima.

Altri segnali di insufficienza e di mancanza di rigore nel metodo seguito²³, collegano in modo significativo i luoghi in cui il Socrate platonico incrocia l'indagine sull'anima con quella sui tipi umani. Il rilievo di inadeguatezza ricorre una volta nel libro III (*Resp.* III 413d-414a), dove si prospetta la possibilità di selezionare gli individui adatti al comando mediante una «prova dei dolori e dei piaceri»; una seconda volta nel contesto che stiamo esaminando, dove si problematizza la considerazione delle parti dell'anima come entità autonome²⁴; una terza nel passo del libro VI precedentemente citato (*Resp.* VI 504b), dove si riprende la questione della selezione dei talenti per le funzioni di comando, risolvendo la difficoltà di connessione tra parti dell'anima e

22. Cfr. *Resp.* IV 435e-436a. L'isomorfismo è in questo caso univoco, perché ogni individuo è un esempio del tipo umano che caratterizza un determinato popolo.

23. Sulla rete dei segnali di incompletezza collegabili a questo, cfr. Vegetti 1998, *op. cit.*, p. 16, che li interpreta come indici del fatto che «Platone ritenga almeno parzialmente provvisorie le conclusioni raggiunte nel libro IV»; cfr. anche pp. 81-82, nota 83 *ad loc.*, dove si trova l'indicazione a rintracciare il completamento dell'indagine nella *makrotera periodos* del libro VI, che conduce al *megiston mathema*, cioè alla visione del bene.

24. Da notare è che sulla loro autonoma consistenza potrebbe costruirsi la differenza strutturale dei tipi umani.

virtù²⁵. Una ulteriore ripresa del problema teorico dell'unità o molteplicità dell'anima avviene nel contesto del libro X²⁶, che però guarda al destino finale, metapolitico e metaesistenziale, dell'anima, sciogliendo i legami con quell'ambito di funzionalità civile che permetteva di selezionare gli uomini secondo le virtù utili alla città. Restando all'interno di questo limite, è importante precisare che la segnalazione di inadeguatezza del metodo fenomenologico, usato per classificare in serie virtù, parti dell'anima e tipi umani, è sempre seguita dalla dichiarazione di una sua provvisoria sufficienza per gli obiettivi perseguiti entro l'orizzonte politico di fondazione della giustizia²⁷. Entro questa cornice di approssimazioni rientrano certamente le provvisorie "conclusioni" del libro IV.

C'è però almeno un altro punto in cui il tema dell'incompletezza viene ripreso, prima di dichiarare realizzato il grande sogno della ragione. Si tratta di un breve passaggio in apertura del libro IX, che annuncia quella che sarà l'ultima svolta nell'analisi politica dei tipi umani.

Sai allora – dissi io – che cosa desidero ancora?

Che cosa?

Discutere la questione dei desideri: quali e quanti siano non mi sembra che l'abbiamo ancora distinto in modo adeguato. Ma se questo resta incompiuto, l'indagine che vogliamo condurre sarà meno chiara.

Ma non siamo ancora in tempo? – disse lui (*Resp.* IX 571a5-b1).

4. Ritorno al piacere

Perché tornare, a questo punto, sulla questione dei desideri? Socrate sta per concludere il suo secondo percorso dimostrativo (discendente) sulla preferibilità della giustizia, con l'immagine della degradazione irreversibile dell'anima tirannica. Non è certo la prima volta che Platone fa i conti con il potere distruttivo dei desideri, ma qui, dove l'analisi ha mostrato la fragilità di ogni costruzione civile, a partire dalla *kallipolis*, sarebbe chiaramente inadeguato riproporre la diagnosi del *Gorgia* e del *Fedone* sull'irrealtà dei piaceri (una sorta di esorcismo che ne nega il valore, considerandoli algebricamente azzerati

25. Immediatamente prima del richiamo alla necessità di un «giro diverso e più lungo» (504b), troviamo un rimando alla «prova nelle fatiche, nelle paure e nei piaceri» (503d), proposta nel già citato passo III 413d, e una sintesi dell'operazione di raccordo compiuta tra parti dell'anima e virtù necessarie alla città: «Certo ricordi – io dissi – che, distinte tre parti dell'anima, ne abbiamo inferito che cosa siano rispettivamente la giustizia, la moderazione, il coraggio e la sapienza» (504a).

26. Cfr. *Resp.* X 612a, dove comunque la definizione della natura semplice o molteplice dell'anima viene lasciata aperta: «E allora si potrà scorgerne la vera natura – se essa costi di molte forme o di una sola, in quale stato e come sia. Ora invece, a mio parere, ne abbiamo discusso in modo adeguato le affezioni e le forme durante il corso della vita umana».

27. Nel libro VI, l'approfondimento del valore della virtù addita al solo filosofo lo studio in vista del fondamento assoluto nell'idea del buono.

dal dolore della mancanza). Questo Socrate, che ha saputo dare valore politico alla differenza antropologica, deve ora riconoscere il valore identitario dei desideri per gli individui, assorbirne la forza motivazionale per piegarla al progetto di stabilizzazione della *polis*; questo significa che deve portare fino in fondo l'impegno a rendere «davvero felici» i membri della città felice.

Così, se il libro IV ha voluto persuadere il lettore che il dominio del conflitto interiore sia possibile nell'ambito di una città educatrice e meritocratica, capace di costruire una cultura comune della giustizia; se il degrado dei regimi politici, descritto nei libri VIII e IX, ha confermato la parte essenziale della diagnosi, mostrando l'inestricabile intreccio tra malattia culturale della città e patologie dell'anima individuale; adesso, prima di proclamare il valore definitivo della *kallipolis* come «paradigma in cielo», la strategia costruttiva e terapeutica di Socrate necessita di un'importante integrazione, che concerne il modo «giusto» di provare piacere.

La sfida di Socrate consiste nel prospettare un modo di godere allo stesso tempo adatto alla propria natura e non confliggente con l'ordine della città; un modo che possa fare da argine alla degenerazione politica, rappresentando l'attraenza del bene agli occhi di uomini che resteranno diversi nel modo di immaginare la felicità. Se davvero essi dovranno dare il meglio di sé nella logica di integrazione civile della *kallipolis*, il loro modo di pensare la felicità dovrà ottenere allora riconoscimento in una lingua comune del bene.

La questione dei desideri, di cui si annuncia la ripresa all'inizio del libro IX, riceve un primo approfondimento (in negativo) nella dimostrazione dell'infelicità del tiranno, spinto dai desideri *paranomoi* oltre la soglia di qualsiasi ordine umano possibile. L'immagine del suo delirio di onnipotenza e della sua disperata solitudine è sufficiente a sollecitare *a contrario* la deduzione della felicità del giusto: libero, perché padrone di se stesso, secondo i canoni aristocratici condivisi dagli interlocutori di Socrate. Ma a questo punto il supplemento di indagine diventa una vera revisione: dalla degradazione Socrate risale alla matrice naturale delle propensioni al piacere, e, riportando il lettore al clima costruttivo e progettuale del IV libro, ridefinisce il modo di parlare delle parti dell'anima.

L'esordio è a prima vista solo riassuntivo: «siccome tre sono le parti dell'anima, triplici mi sembrano anche i piaceri, ognuno proprio di ciascuna parte; e similmente i desideri e il loro ruolo di comando» (580d7-8). Ma ciò che Socrate ne ricava, richiamando il modello della tripartizione psichica, non è più la dimostrazione del loro potenziale conflitto e della necessità di istituire un dominio, bensì la definizione dell'ambito di autonomia di ciascuna parte, in base alla differenza del desiderio che la muove. Ciascuna parte riceve un nuovo nome, che dice la sua diversità legandola a ciò che essa ama di più: al prefisso *philo*, seguirà l'oggetto del desiderio, ed avremo così un'«amante di ricchezza e di guadagno» (*philokrematon kai philokerdes*) (581a6-7) accanto a un'«amante di vittoria e di onore» (*philonikon kai philotimon*) (581b3) e a un'«amante della conoscenza e del sapere» (*philomathes kai philosophon*) (581b10). L'operazione realizza così almeno la parità onomastica tra le parti dell'anima.

Mi sembra rilevante sottolineare due tipi di effetti: da un lato, *tutte* le parti esprimono la loro specificità in termini di desiderio; dall'altra il desiderio si legittima come componente decisiva dell'attività dell'anima nel suo complesso. Ancora da sottolineare mi sembra la relativa riabilitazione della parte "desiderante" per antonomasia, l'*epithymetikon*, che, si sottolinea, era stata chiamata così solo a causa della *sphodrotes*, cioè della forza, dei suoi appetiti (580d-e), non già perché fosse la sola a desiderare.

Per un momento, tutti i desideri tornano ad apparire, socraticamente, desideri di bene, riproponendo il rischio di confusione tra il piacevole (*hedy*) e il buono (*agathon*) che costituiva forse per Platone la parte più problematica dell'eredità socratica²⁸. Ma *questo* Socrate, che sa di non potersi spingere fino alla parificazione democratica dei piaceri, è in grado di segnalare immediatamente l'implicazione connessa al riconoscimento del valore soggettivo dei desideri (e, come vedremo, di porvi rimedio): se ogni tipo d'uomo sarà governato da una di queste parti²⁹, e se potremo dunque definire i principali generi di uomini in base a ciò che ciascuno di essi ama di più³⁰, la conseguenza sarà che ciascuno valuterà la propria come la migliore forma di vita possibile: «Ti rendi conto, che se tu volessi interrogare a turno ciascuno di questi tre tipi di uomini, chiedendo loro quale sia la più piacevole di queste forme di vita, ognuno loderebbe soprattutto la propria?» (*Resp.* IX 581c).

La vera novità di questo denso luogo platonico è che *questo* Socrate non arretra di fronte alla difficoltà di formulare un criterio di giudizio unitario nel campo fluttuante delle preferenze, né si perde nell'alternativa tra rigorismo ed edonismo. Posto di fronte al fatto che ciascuno sente la sua forma di vita e il suo piacere come i migliori possibili, la sua soluzione sta nel riconoscere al giudizio soggettivo un livello di verità parziale, che mantiene diritto di cittadinanza nella cornice della città giusta, purché ciascuno accetti di collocare la propria esperienza del piacere in un ambito di confronto comune a tutti i tipi umani.

28. L'attraenza del bene come fine sotteso ad ogni desiderio, tema acquisito come "socratico", è una chiave di lettura importante per l'analisi del socratismo platonico e per l'interpretazione dei luoghi che segnalano il distacco di Platone da Socrate. Sull'argomento cfr.: Giannantoni 1957, Vlastos 1991, de Luise-Farinetti 1998a. L'ambiguità socratica nel fissare il rapporto tra ciò che è bene e ciò che piace, tra *agathon* e *hedy*, avrebbe spinto Platone sulla strada del rigorismo razionalistico, espresso in forma radicale nel *Gorgia* e poi, secondo una parte degli interpreti (cfr. Nussbaum 1986, Annas 1981, in parte anche Giannantoni 1994, in particolare pp. 84-85), sempre presente nelle successive elaborazioni. La linea seguita in questo saggio coglie invece nei testi della maturità platonica, una crescente attenzione alle ragioni dell'edonismo compatibili con la virtù.

29. «Non ne consegue – dissi io – che nelle anime di alcuni governa (*archei*) questa parte, in quelle di altri una delle altre due, secondo i casi?» (*Resp.* IX 581c1-2). È importante sottolineare che qui il riferimento è all'ordine di preferenza tra i desideri dei "giusti", la cui anima resta legata alla gerarchia delle parti definita dal modello isomorfo e i cui desideri sono già disciplinati dalla *sophrosyne* e dall'*andreia*, se non dalla *sophia*.

30. «Perciò diciamo anche che sono tre i principali generi di uomini: quello che ama il sapere, quello che ama la vittoria e quello che ama il guadagno» (581c4-5).

Sarebbe troppo complesso proseguire in dettaglio l'analisi di come viene riconosciuto al filosofo il ruolo di «signore dell'elogio» (*kyrios epainetes*, 583a4), cioè di arbitro autorevole nel confronto tra tipi di vita e di piaceri³¹. Per sottolineare la novità della soluzione platonica in questa *impasse*, basterà dire che questo avviene in primo luogo per il fatto che egli possiede ogni tipo di esperienza³²: non parla quindi in nome di un astratto privilegio del pensiero o del potere normativo della ragione, ma ponendosi dalla stessa parte da cui giudicano gli altri uomini; ovvero sul piano del vissuto e di ciò che contribuisce a dare senso alla vita.

Il potere specifico della sua intelligenza si eserciterà poi nel produrre una valutazione oggettiva del contenuto di verità delle diverse esperienze di piacere. Anche in questo procedimento, la novità del metodo è rilevante e concorre all'esito conciliatorio verso le esigenze dei diversi tipi umani, che sembra coerentemente perseguito in questa parte del dialogo: in quanto legati a processi di riempimento, i piaceri dovranno rendere conto del tipo di pienezza (*plerosis*, 585b9) di cui segnalano il raggiungimento; l'intelligenza del filosofo (ma non solo la sua) è ciò che permette di dissipare le illusioni dei falsi riempimenti, per considerare lucidamente solo il grado di realtà di quanto viene a colmare uno stato soggettivo di mancanza³³. Lo schema della mancanza (emblema della condizione esistenziale dell'uomo) permette nello stesso tempo di accomunare e distinguere i diversi tipi di piacere: che siano fisici, morali o intellettuali, tutti segnalano l'acquisizione di qualcosa di cui si avvertiva il bisogno; e per quanto piccola sia la qualità del bene di cui si gode, se questo è reale, a nessun tipo di piacere si negherà la sua parziale desiderabilità e verità:

E allora – dissi io – affermiamo senza esitare che anche i desideri relativi alle parti amanti di guadagno e di vittoria, che – seguendo scienza e ragione (*epithymiai [...] te episteme kai logo epomenai*) e cercando i propri piaceri insieme con loro – colgono quei piaceri che l'intelligenza indica, coglieranno i piaceri più veri (*hedonas [...] alethestatas*), per quanto è loro possibile coglierne di veri, poiché seguono la verità, e anche quelli loro propri, se ciò che per ogni cosa è il meglio è anche il più appropriato (*oikeiotion*) per essa?

Ma certo – disse – il più appropriato.

Se dunque l'anima intera segue la sua parte filosofica e non è conflittuale, ad ogni sua parte spetta, per il resto, di svolgere il proprio ruolo e di essere giusta, e al tempo stesso di godere i piaceri che le sono propri, i migliori e, per quanto possibile, i più veri (586d-587a).

Il filosofo, signore dell'elogio, proclama quindi da ogni punto di vista la compatibilità dei tipi umani in vista dell'armonia politica. Egli è certo al di so-

31. Ho trattato in modo più dettagliato l'argomento, nel contesto di un'analisi dedicata al tema delle diverse propensioni al piacere dei tipi umani nel libro IX, in de Luise 2005.

32. Cfr. *Resp.* IX 582a-583a.

33. Cfr. *Resp.* IX 585b11-585e6, per tutta la sequenza sui gradi di realtà riconoscibili ai piaceri del corpo e dell'anima, che istituisce un criterio oggettivo di confrontabilità tra i contenuti delle esperienze di piacere, permettendo di ammetterne la validità relativa.

pra del giudizio degli altri per la qualità superiore dei suoi piaceri, di cui è il solo a fare esperienza, ma non estraneo alla varietà delle motivazioni umane che condivide con tutti gli uomini rispettabili sul piano civile. La sua figura, in molti sensi “comprensiva”, allontana il rigore “separatista” del *Fedone* e quello “negazionista” del *Gorgia*.

L’immagine finale dell’uomo come animale composito (588c-e) conferma l’intento conciliatorio e mitigante dell’analisi dei tipi umani: se «l’uomo interiore» diventerà abbastanza forte e avrà l’alleanza della parte leonina dei suoi desideri, egli potrà «prendersi cura» dell’animale policefalo, con tutti i suoi desideri, e «accudendo in comune a tutti gli animali» li renderà «amici tra di loro e a se stesso».

Platone propone dunque un’organizzazione culturale unitaria dell’esperienza del piacere, rispettosa della diversità dell’orientamento antropologico. Questa diversità non è incompatibile con la giustizia, come virtù dell’insieme civile che promuove l’uso comune delle virtù specifiche, distribuite tra i diversi gruppi umani. La condizione è che sussista e sia condiviso, accanto al giudizio interno di preferibilità, anche un criterio di valore esterno, filtrato da un giudice competente e pienamente partecipe dell’esperienza umana.

5. Oltre la *Repubblica*: sviluppi dell’ontologia del piacere

Sull’ontologia del piacere, secondo aspetto importante della revisione compiuta dal Socrate della *Repubblica*, la svolta teorica ha un seguito oltre l’area di autonomia del dialogo, rivelandosi non occasionalmente legata alla cornice politica del contesto³⁴. Nel *Filebo*, alla valutazione del grado di realtà effettiva del bene di cui ci si appropria col piacere si sostituisce quella dell’orientamento dei processi in corso. Poiché essi ricevono il loro indirizzo dall’*ousia* a cui tendono (l’oggetto del tendere, che è fine immanente della *genesis* processuale), con la formula *genesis eis ousian*, (processo verso una sostanza)³⁵ si aggi-

34. Un importante contributo alla ricostruzione della continuità della riflessione platonica sul tema del piacere è offerta da Santas 2006, che colloca nel *Protagora* l’inizio di un’indagine volta a ricondurre il piacere nell’ambito di una riflessione razionale sulla possibilità di una vita buona e felice. Prendendo sul serio l’esperimento che porta il Socrate del *Protagora* ad assumere il piacere come unità di misura della bontà di una vita, lo studioso mette in luce gli aspetti più sottili della strategia platonica, che, attraverso successive revisioni della lettura psicologica e ontologica del piacere, giunge tra *Repubblica* e *Filebo*, alla chiarificazione del rapporto tra piacere e felicità e ad un superamento teorico dell’edonismo, che non sacrifica il piacere. Sullo stesso tema, con riferimento al rapporto tra piacere e vita buona, Russell 2005 ricostruisce la continuità della riflessione platonica attraverso i dialoghi, giungendo alla conclusione che per Platone il piacere è un «bene condizionale», disponibile all’interno di una vita guidata dalla virtù e dall’intelligenza pratica: «To put things most succinctly, I argue in this book that Plato regards pleasure as a *conditional good*, the goodness of which depends on, and is given by, the role that pleasure takes on in a virtuous character under the leadership of practical intelligence» (p. 9).

35. Si tratta della definizione del terzo genere dell’essere, che raccoglie «tutti i prodotti

ra definitivamente il problema dell'inconsistenza del piacere: quello che conta non è se esso sia o no accompagnato da un dolore che lo azzera, ma sapere in quale direzione ci porterà il processo da cui ricaviamo la sensazione del piacere. Pensando all'intera vita, quale sarà l'*ousia* da tenere presente? Nel *Filebo*, lo scenario non è immediatamente condizionato dagli obiettivi costruttivi della politica e gli effetti della rivalutazione del piacere si mostrano ancora più chiaramente nella loro dimensione antropologica: scomparsi i tipi umani modellati sui ruoli sociali, la valutazione dei piaceri secondo il loro grado di verità investe ogni scelta che incida sulla progettazione della propria esistenza, conferendole il carattere di una vita buona e felice, desiderabile per un soggetto umano. Piacere e intelligenza, in questo quadro, non sono poli di un'opposizione, ma componenti indispensabili del processo che può rendere una vita degna di essere vissuta. La strategia platonica accoglie dunque senza residui l'orientamento eudaimonistico che pervade le scelte di ogni tipo di soggetto umano, a patto di poter intervenire con un giudizio di prospettiva (affidato alle capacità superiori di «guida» dell'anima)³⁶ sul grado di verità dei piaceri esperiti: contro i puristi della vita intellettuale si fa valere il fatto elementare che nessuno accetterebbe di chiamare felice una vita senza piacere; contro l'edonismo incondizionato, si invoca il ruolo valutativo e strategico dell'intelligenza, ricordandosi che nessuno accetterebbe di considerare felice la vita di un mollusco racchiuso in una conchiglia (21d), mentre è necessaria tutta la capacità di progettazione umana per pensare alla felicità di un'intera «vita buona»³⁷.

Riferimenti bibliografici

- Annas 1981: Julia Annas, *An introduction to Plato's "Republic"*, Oxford University Press, Oxford 1981.
- Cambiano 1991: Giuseppe Cambiano, *Platone e le tecniche*, Laterza, Roma-Bari 1991².
- De Luise 2005: Fulvia de Luise, *I piaceri giusti e l'esperienza del filosofo*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, vol. VI, libri VIII-IX, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 539-591.
- De Luise 2010: Fulvia de Luise, *A Política dos prazeres: todos os homens da Kallipolis*, in Dennys Xavier, Gabriele Cornelli, *A República de Platão: leituras e perspectivas*. Ed. Loyola, São Paulo 2010, pp. 177-196.

della mescolanza di quei due primi generi», e che Socrate designa come «processo verso una sostanza» (*Phil.* 26d).

36. Cfr. *Phil.* 31b-35d, per il ragionamento che spiega la genesi del piacere in rapporto al ruolo valutativo dell'anima, collocando la sua capacità di giudizio tra memoria e desiderio e concludendo così: «Quindi l'argomento che ha mostrato che è la memoria che ci fa tendere verso gli oggetti del desiderio, ha con ciò rivelato che appartiene all'anima ogni slancio e desiderio, cioè la guida di ogni essere vivente» (*Phil.* 35d, traduzione F. Franco Repellini).

37. Obiettivo dichiarato del dialogo, nella definizione socratica di apertura, è appunto «mostrare uno stato o disposizione dell'anima che abbia la facoltà di rendere felice la vita a tutti gli uomini» (*Phil.* 11d).

- De Luise-Farinetti 1998a: Fulvia de Luise, Giuseppe Farinetti, *L'infelicità del giusto e la crisi del socratismo platonico*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, vol. II, libri II e III, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 189-220.
- De Luise-Farinetti 1998b: Fulvia de Luise, Giuseppe Farinetti, *Infelicità degli archontes, felicità della polis*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, vol. III, libro IV, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 107-150.
- Ferrari 2003: G.R.F. Ferrari, *City and Soul in Plato's Republic*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2003.
- Giannantoni 1957: Gabriele Giannantoni, *Il primo libro della Repubblica di Platone*, «Rivista critica di storia della filosofia», XII (1957), pp. 123-145.
- Giannantoni 1994: Gabriele Giannantoni *L'edonismo filosofico antico*, in L. Montoneri (a cura di), *I filosofi greci e il piacere*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 75-94.
- Mohr 1987: R.D. Mohr, *A Platonic Happiness*, «History of Philosophy Quarterly», IV (1987), pp. 131-145.
- Mohr 1991: R.D. Mohr, *The Eminence of Social Justice in Plato*, «Illinois Classical Studies», XVI (1991) pp. 193-199.
- Nussbaum 1986: Martha Nussbaum, *The fragility of goodness*, Cambridge University Press, Cambridge 1986 (tr. it. *La fragilità del bene*, il Mulino, Bologna 1996).
- Russell 2005: Daniel C. Russell, *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Santas 2006: Gerasimos Santas, *Plato on Pleasure as the Human Good*, in H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Blackwell, Oxford 2006, pp. 308-322.
- Vegetti 1998: Platone *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, vol. III, libro IV, Bibliopolis, Napoli 1998.
- Vegetti 2006: Platone, *La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, BUR, Milano 2006.
- Vlastos 1977: Gregory Vlastos, *The theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic*, in H.F. North (ed.), *Interpretations of Plato*, Brill, Leiden 1977, pp. 1-40.
- Vlastos 1981: Gregory Vlastos, *Justice and Happiness in the Republic*, in G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton 1981, pp. 111-139.
- Vlastos 1991: Gregory Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991 (tr. it.: *Socrate: il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Firenze 1998).
- Williams 1973: Bernard Williams, *The analogy of city and soul in Plato's Republic*, in E.N. Lee et al. (eds.), *Exegesis and Argument* («Phronesis» supplementary, vol. 1, 1973), pp. 196-206.

Copyright © FrancoAngeli

N.B: Copia ad uso personale. È vietata la riproduzione (totale o parziale) dell'opera con qualsiasi mezzo effettuata e la sua messa a disposizione di terzi, sia in forma gratuita sia a pagamento.