

## SULLA GENESI DI *DIKE*.

### FILOSOFIA DELLA GIUSTIZIA NELLA *REPUBBLICA* DI PLATONE.

DOI: 10.7413/18281567257

**di Erasmo Silvio Storace**

Università degli Studi Insubria, Varese e Como

#### **On the genesis of *dike*. Philosophy of justice in Plato's *Republic*.**

##### *Abstract*

The objective of this article is to attempt to reconstruct the philosophical and political genesis of the notion of “dike” within Plato’s thought, with particular reference to the thought of the pre-Socratic philosophers. Through recalling the etymological roots of the terms “themis”, “dike” and “ius”, the different faces of “justice” will be shown, culminating in Platonic thought, developed in the *Republic*, in which justice becomes an idea, that is, a meta-virtue on which the political balance of the *polis* must be based.

**Keywords:** Justice, Republic, Plato, Philosophy, Politics.

Le pagine che seguono indagheranno il concetto di “giustizia” a partire da Platone, attraverso un percorso che parte dal mondo presocratico e giunge sino alla *Repubblica*<sup>1</sup> platonica, prendendo cioè le mosse dalla genesi più arcaica del concetto stesso di “giustizia”, interrogato nella sua radice etimologica<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Platone, *Repubblica*, Rizzoli, Milano 2007.

<sup>2</sup> Queste riflessioni verranno ulteriormente sviluppate in un secondo saggio intitolato “Sulla struttura di *dike*. Filosofia della giustizia nella *Politica* di Aristotele”.

Com'è noto, a partire da Aristotele il sapere si specializza e si parcellizza in molteplici discipline differenti, gettando le condizioni di possibilità di scienze variegata, in grado di distinguere ad esempio il comportamento del singolo (la morale) e quello dei molti nella collettività (la politica). In Platone, invece, etica e politica non sono due dimensioni distinte, tanto che risulta ancora possibile, per il filosofo, padroneggiare una forma di sapere enciclopedico e totale. Il nostro sapere, sulla scorta della lezione aristotelica, è ormai completamente parcellizzato, al punto da utilizzare molteplici linguaggi diversi tra di loro e al tempo stesso così complessi e articolati, specificamente tecnici, sì da rendere spesso difficilmente comunicanti le varie discipline tra di loro.

In questo senso, il concetto di giustizia, in Platone, non è relegabile al mero ambito giuridico: oggi, infatti, la giurisprudenza è una forma di sapere a sé stante; per Platone, di contro, la giustizia possedeva un sapere che era giuridico, politico ed etico al tempo stesso, ma anche estetico, ontologico, teologico, epistemologico... e anche in questo modo, non diamo ragione del procedimento platonico, perché tutte queste distinzioni, nel suo pensiero, ancora non sussistevano. Ogni problema filosofico era un problema totale e trasversale, che riguardava l'essere umano nella sua totalità e nel suo rapporto sia con se stesso, sia con la propria collettività, sia con il cosmo nel quale viveva.

Tali questioni, seppur poste oltre due millenni fa, ci impongono ancora oggi di avviare una riflessione ben più ampia, comprendendo che la modalità stessa con la quale furono poste ha avuto conseguenze irrevocabili e ha generato un'eredità che noi frequentiamo continuamente, anche qualora non ce ne avvediamo. Parlare di giustizia, ancora oggi, non può dunque essere una questione soltanto giuridica o filosofica ovvero etica oppure politica, ma deve riguardare l'umano nella sua totalità: e anche il semplice fatto di interrogarsi sul significato della parola "giustizia" deve considerarsi come una questione non soltanto attuale e fondamentale, ma soprattutto eminentemente urgente, al fine di comprendere non solo da dove veniamo, ma anche chi siamo e in quale direzione ci muoviamo.

Si noti, in via preliminare, che molto spesso risulta importante frequentare e far risuonare le parole per comprendere, a partire dal loro significato etimologico, il loro senso originario che vive, magari celato, nell'utilizzo che noi ancora oggi ne facciamo. Partiamo da un'interrogazione della parola "giustizia": essa risulta connessa al termine latino *ius*, che fa riferimento alla giustizia come diritto: lo *ius romanum*, il diritto romano. *Ius* si collega al termine *iugum*, ossia giogo. Quale connessione sussiste tra l'idea di giustizia e il giogo? La giustizia per l'uomo romano si sviluppa secondo l'idea

di un legame, di una giuntura, ovvero secondo l'idea di aggiogare, di con-giungere qualcuno, costringendolo nella dimensione politica. Si tratta di un'idea di giustizia forte e piuttosto coercitiva. Questa idea romana di giustizia legata ad un obbligo e a una coercizione è diversa dall'idea di giustizia sviluppata in seno alla civiltà greca. In greco ci sono almeno due termini che rimandano all'idea di giustizia. In primo luogo, abbiamo *dike*, che ha un'origine etimologica molto diversa rispetto allo *ius* della lingua latina. *Dike*, già in uso nel mondo arcaico e presocratico, ad esempio in Anassimandro, veniva contrapposta a *themis*, che rimanda a una concezione di giustizia ancora più ancestrale. Entrambi i termini rimandano all'idea di giustizia, ma posseggono due sapori profondamenti differenti l'uno rispetto l'altro. *Dike* è infatti legata al verbo greco *deiknumi*, indicare, e ha la stessa radice della parola latina *digitus*, ossia dito. Le parole più antiche spesso imitano, anche foneticamente, l'oggetto imitato, quindi l'antica radice di *deig* sembra quasi riprodurre il rumore del dito che picchietta (*dik dik*, o tic tic, diremmo noi). Cosa c'entra la giustizia con questa radice che rimanda all'utilizzo della mano, quindi al dito? Il dito in questo caso è il dito indice, che si alza ed indica qualcosa. *Deiknumi* significa infatti indicare, nel senso di mostrare qualcosa. Ciò ci fa capire che l'idea di giustizia dell'uomo greco non è legata all'idea di soggiogare o sottomettere qualcuno, ma è una direzione che qualcuno indica. Una cosa è giusta, ossia retta, quando va nella direzione giusta, nella dritta via, e la direzione giusta può essere indicata dalla mano dell'uomo. La *dike* greca è una giustizia già da sempre di stampo umano. Essa tuttavia si contrappone all'idea di *themis*, che rimanda ad una divinità antichissima. Secondo alcune ricostruzioni etimologiche<sup>3</sup>, *themis* sarebbe collegata al verbo greco *tithemi*, ossia porre, rimandando all'idea di una giustizia im-posta dall'alto: *themis* indicherebbe la giustizia sacrale e divina, che gli dèi im-pongono, e sarebbe contrapposta a *dike*, la giustizia umana che gli uomini sarebbe in grado di indicare da soli. *Themis* riguarda senza dubbio un'idea antichissima di giustizia, tanto che in Omero tale termine ricorre più spesso rispetto a *dike*, che si affermerà soltanto in seguito<sup>4</sup>. Questa connessione con *tithemi*, ossia porre in essere, non

---

<sup>3</sup> Cfr. C. Bearzot, *La giustizia nella Grecia antica*, Carrocci, Roma 2008, p.15, dove si legge: “*Themis* è collegata con la radice del verbo *tithemi*, “porre in essere”: indica dunque “ciò che è posto dall’alto”, cioè dalla volontà divina, ed esprime l’idea di “giustizia” come rispetto ad un ordinamento tradizionale”.

<sup>4</sup> Per ulteriori approfondimenti su *Themis* e *Dike* in Omero, si rimanda a C. Pelloso, *Themis e Dike in Omero. Ai primordi del diritto nei Greci*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2012; A. Jellamo, *Il cammino di dike. L’idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Donzelli, Roma 2005.

è tuttavia così evidente e scontata; consultando ad esempio il dizionario etimologico greco a cura di Beekes<sup>5</sup>, si legge che *themis* è legata a una radice pre-greca, ossia alla radice indoeuropea *dham*, il cui significato non è a oggi chiaro; probabilmente esso rimanda a una divinità micenea, la cui genesi si perde nella notte dei tempi. Ad ogni modo, qualunque sia la radice di *themis*, questa idea di giustizia, che quindi la grecoità più arcaica utilizzava prima di poterla sostituire con l'idea umana di *dike*, era connessa con l'idea che la giustizia arrivasse verticalmente dalla dimensione del divino. L'importanza della civiltà greca, anche per noi oggi, eredi e figli della grecoità, non abita nell'uno oppure nell'altro significato di giustizia, bensì nel passaggio che si è consumato dall'una all'altra, ossia nel fatto che la dea Dike ad un certo punto si è sovrapposta alla dea Themis, lasciando intendere che, in un certo momento della storia (quel medesimo momento nel quale scorgiamo germinare quel fenomeno cui diamo il nome di Occidente), la giustizia umana, che indica la direzione che un uomo mostra ai suoi simili – *pares inter pares* –, va a sostituire l'idea di una giustizia insondabile, le cui ragioni sono imperscrutabili per l'uomo<sup>6</sup>. La grecoità inaugura in tal modo una visione del mondo inedita, in cui il predominio del mito, da sempre strumento indiscusso di narrazione, di conoscenza e di esperienza del mondo, viene via via soppiantato da una dimensione umana troppo umana, in cui la razionalità e l'intelletto si impongono quali strumenti privilegiati di esegesi del mondo e delle sue categorie. Il sapere in generale, prima appannaggio di pochi, diviene via via sempre più verificabile: ciò si riverbera anche sulla giustizia, che da divina e imperscrutabile diviene via via sempre più umana, razionale, comprensibile e dunque verificabile e partecipabile. *Dike* nasce e si perfeziona dunque nel dialogo, strumento fondamentale in Platone ma già in Socrate, e il *dia-logos* è intimamente collegato al *logos*, ovvero a quella ragione dialogica che soppianderà il *mythos*, ossia le narrazioni mitologiche. Tutto ciò accade nel momento del passaggio dalla dimensione del mito a quella del *logos*<sup>7</sup>: e questo grande passaggio segna un punto di non ritorno, ovvero l'atto di nascita di quel fenomeno che chiamiamo Occidente, che si dà nel graduale abbandono del mito in favore del *logos*,

---

<sup>5</sup> Cfr. R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Vol I, Brill, Leiden-Boston 2010, p. 539.

<sup>6</sup> A questa concezione rimangono legate le culture prefilosofiche nate nell'antichità, per le quali la giustizia divina sarebbe qualcosa di imperscrutabile; si veda in particolare la lettura che Kierkegaard offre in *Timore e tremore*, in Id., *Opere*, Sansoni, Firenze 1993.

<sup>7</sup> *Mythos* e *logos* significano entrambi "parola", ma con sfumature profondamente diverse. La parola del mito è oscura, misteriosa, derivante dal verbo greco *myein*, "iniziare ai misteri", che si riferisce a un sapere a cui solo pochi possono accedere. La parola del *logos* indica invece una parola aperta, chiara e luminosa: un discorso razionale verificabile.

ovvero di un discorso razionale in cui la ragione si impone su tutte quelle narrazioni mitologiche fondanti l'identità politica del popolo, ma ancora oscure e non verificabili. Se la narrazione del mito ci dice ad esempio che la dea Themis è figlia di Chaos<sup>8</sup>, ciò non è verificabile e richiede un atto di fede. Nel momento in cui Talete inizia invece a sostenere l'*arché* è l'acqua<sup>9</sup>, ovvero che il principio della Vita è un che di umido, allora chiunque può verificare, osservando, che non vi è vita in mancanza totale di umidità. Talete appare dunque quale iniziatore e sostenitore di un sapere razionale e verificabile, ovvero accessibile a una cerchia molto più ampia di persone<sup>10</sup>, che si incammina non soltanto verso una laicizzazione, ma soprattutto verso una democratizzazione. La medesima dinamica accade nella dimensione del potere politico, che diviene via via più accessibile, partecipabile e dunque democratico. E tutto ciò vale infine anche per l'idea di giustizia: la democratizzazione di sapere e potere è riscontrabile anche nel concetto di giustizia, che diviene sempre più accessibile e comprensibile razionalmente. Viene cioè abbandonata la giustizia in quanto *themis*, insondabile e strettamente connessa con la dimensione del divino, e subentra un altro tipo di giustizia che inizia ad imporsi e prendere il sopravvento nel mondo greco: la giustizia umana, in cui gli uomini, e non gli dèi, indicano la direzione con il dito, e non più con la mano o con il braccio che simboleggiavano la

---

<sup>8</sup> Cfr. Esiodo, *Teogonia*, Rizzoli, Milano 1977.

<sup>9</sup> A. Lami, W. Kranz, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Rizzoli, Milano 2018, DK fr. 11A12.

<sup>10</sup> Come ricorda Foucault, il rapporto tra sapere e potere è qualcosa di inscindibile perché chi detiene il sapere ha la possibilità di esercitare il potere in misura maggiore, ma vale sempre anche il contrario: chi detiene il potere ha più strade per poter accedere al sapere. Scrive Foucault: "Forse bisogna anche rinunciare a tutta una tradizione che lascia immaginare che un sapere può esistere solo là dove sono sospesi i rapporti di potere e che il sapere non può svilupparsi altro che fuori dalle ingiunzioni del potere, dalle sue esigenze e dai suoi interessi. Forse bisogna rinunciare a credere che il potere rende pazzi e che la rinuncia al potere è una delle condizioni per diventare saggi. Bisogna piuttosto ammettere che il potere produce sapere (e non semplicemente favorendolo perché lo serve, o applicandolo perché è utile); che potere e sapere si implicano direttamente l'un l'altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere. Questi rapporti "potere-sapere" non devono essere dunque analizzati a partire da un soggetto di conoscenza che sia libero o no in rapporto al sistema di potere, ma bisogna al contrario considerare che il soggetto che conosce, gli oggetti da conoscere e le modalità della conoscenza sono altrettanti effetti di queste implicazioni fondamentali del potere-sapere e delle loro trasformazioni storiche. In breve, non sarebbe l'attività del soggetto di conoscenza a produrre". M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Milano 2014, §I, p.31.

forza brutta. Il dito non possiede infatti la forza della mano (tipica della cheirocrazia<sup>11</sup>), ma si limita a indicare, sapientemente e razionalmente, la direzione giusta<sup>12</sup>.

Ora che abbiamo posto alcuni paletti terminologici, possiamo arrivare a Platone, il quale da subito si mostrerà estremamente distante da tali posizioni di pensiero. Noi spesso rischiamo di ritenere Platone più vicino ad Anassimandro o a Omero di quanto non lo sia rispetto a noi; dovremmo invece provare a ripensare la storia dell'Occidente osservando che sussistono più analogie tra noi e Socrate, Platone e Aristotele, e certamente più di quante ne sussistano tra di loro e Anassimandro od Omero. Il punto di rottura consumato dalla cosiddetta Grecia arcaica o presocratica rispetto alla cosiddetta Grecia classica ha fatto scaturire una nuova forma di umanità: e di questo è stato ben consapevole Nietzsche il quale, nel *La nascita della tragedia*<sup>13</sup> del 1872, ha scardinato completamente l'immagine del mondo

---

<sup>11</sup> Si vedano A. Cesaro, "Lo storico acheo e il filosofo ateniese. La teoria dell'anacielosi di Polibio tra idealismo platonico e realismo aristotelico", in *Heliopolis. Culture, civiltà, politica*, anno X num. 1, 2012, 23; e Id., *L'utile idiota. La cultura nel tempo dell'oclocrazia*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

<sup>12</sup> Uno dei primi luoghi in cui compare il concetto di *dike* è il frammento di Anassimandro (A. Lami, W. Kranz, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, cit., si ricordano il saggio di Heidegger "Il detto di Anassimandro" contenuto in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, Nuova Italia, Venezia 1984; e il saggio "La parola di Anassimandro" di E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995). Se nella prima metà del frammento si spiega cosa accade secondo necessità (*katà to kreòn*), nella seconda parte del frammento spiega invece cosa accade *katà ten tou chronou taxin*, ossia secondo l'ordine del tempo; qui si legge *didonai* ("danno", dove il soggetto sono gli enti o le cose) *diken kai tisin tes adikias*, ossia gli enti danno giustizia, una direzione, un'indicazione, e poi danno anche *tisin*. *Tisis* è una parola importante, ma molto spesso viene tradotta con l'espressione "rendono giustizia" (Cfr. M. Heidegger "Il detto di Anassimandro", in *Sentieri interrotti*, cit., dove si legge: "Ecco la traduzione dataci dal Diels del frammento di Anassimandro: 'Ma là donde le cose hanno il loro sorgere, si volge anche il loro venir meno, secondo la necessità; esse pagano reciprocamente la pena e il fio per la loro malvagità [*Ruchlosigkeit*] secondo il tempo stabilito'" oppure "pagano il fio e la colpa" (sempre da M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., si riporta la traduzione di Nietzsche esposta da Heidegger: "Là da dove le cose hanno il loro nascimento, debbono anche andare a finire, secondo la necessità. Esse debbono infatti fare ammenda ed esser giudicate per la loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo"). *Tisis* rimanda all'idea di qualcosa che dev'essere pagato, ma l'aria semantica di questo termine è molto più ampia. *Tisis* e il verbo *тино* sono collegati alla idea dell'onore (*timè*), con riferimento a un tipo di "pagare" non esclusivamente economico. Così come *dike* è una parola molto ampia che non riguarda solo l'ambito giuridico, anche *tisis* non riguarda solo la dimensione economica del pagare, ma riguarda la questione dell'onore, come dimostra il legame con la parola *timè* e col verbo *тино*. Nel corso del tempo, questo termine è stato collegato alla parola latina di *pena*, perché la "t" greca spesso in latino diventa "q", come ad esempio nel pronome *tis* greco che diventa *quis* in latino; ci aspetteremmo allora di trovare *quina* in latino, ma si verificano diversi casi in cui il suono q si trasforma in p (soprattutto quando alcuni termini giungono dal greco al latino passando per dialetti quali l'umbro, in cui la "t" veniva traslitterata come "p"): di qui dunque il nesso col termine latino "*pena*". Questa parola riguarda anche una dimensione morale, non solo meramente economica. In questo modo possiamo ribadire che l'uomo antico possiede una visione panottica del sapere, in cui il diritto e la morale, l'economia e la politica hanno ancora una radice unitaria.

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 1978.

classico come punto più alto della storia dell'antichità. Fino ad allora, era uso ritenere la classicità greca, ossia il periodo a cavallo tra V e IV sec. a.C., come l'acme dell'antichità, coronato da un'ineguagliabile fioritura delle arti, del pensiero filosofico, della politica democratica, etc.; com'è noto, Nietzsche ribalta tale visione, scorgendo nella classicità l'inizio di un declino e di una decadenza. Ricordiamo che Socrate e Platone, nel loro tentativo di ri-fondare la *polis* su valori incrollabili, ossia non intaccabili dal relativismo dei Sofisti, di fatto scardinano tutto quel tipo di umanità che si era imposto, come modello dominante, dagli albori della grecità sino ad allora.

Il passaggio dal mondo retto sul mito a quello retto sul *logos* è segnato da una democratizzazione e del potere e del sapere: la *polis*, da una parte, garantisce la possibilità di partecipare alla vita politica a una fascia della popolazione sempre più ampia (circa 20-30% degli abitanti della città); dall'altra, al suo interno si sviluppano forme di sapere sempre più accessibili a chiunque possa o voglia compiere un determinato percorso di formazione. Questa opportunità di partecipazione tanto al potere quanto al sapere è un fatto estremamente innovativo, che impone di riformulare le regole dell'umana convivenza: di qui personaggi come Socrate e Platone, restauratori e progressisti al tempo stesso, i quali auspicano di poter rifondare la città sugli antichi valori, veicolati però non più dall'ambiguità del mito bensì dall'incontrovertibilità del *logos*. Nella *polis* non sono più ammessi, infatti, governanti di stirpe divina legittimati a governare governati di rango inferiore: in essa, sono per la prima volta gli uomini a governare gli uomini stessi, secondo principi e regole che necessitano di essere ripensate, per non rischiare di far cadere la città nell'anarchia quale possibile degenerazione di una democrazia in cui tutti, anche gli incompetenti, possono far valere la propria opinione.

Al mutare delle istituzioni politiche e delle forme di esercizio del potere, mutano anche le forme di sapere, che portano prima alla nascita della riflessione filosofica dei Presocratici sulla *physis* in quanto Totalità vivente, e poi alla rivoluzione antropocentrica e logocentrica operata anzitutto da Socrate e Platone, i quali, come dicevamo, danno vita a una nuova umanità.

Notiamo anzitutto che, stranamente (almeno in apparenza), i più importanti pensatori della classicità greca risultano essere i più acerrimi nemici della democrazia stessa: in Platone, in particolare, la



democrazia è fortemente attaccata e criticata<sup>14</sup>. Le motivazioni sono molteplici, alcune probabilmente anche di carattere personale. Platone, testimone della grandiosità della civiltà greca ma anche della crisi cui essa, inesorabilmente, va incontro, come preconizzato dalla sconfitta di Atene nella guerra del Peloponneso<sup>15</sup>, vede che nell'istituzione della *polis* qualcosa ormai non funziona<sup>16</sup>.

Nella *Repubblica*, la domanda-guida di Platone è: “*ti esti he dike?*”, “che cos'è la giustizia”? La *Repubblica* (nonostante la traduzione discutibile del termine *Politeia*) contiene non soltanto riflessioni politica: l'idea platonica di giustizia è infatti qualcosa che riguarda non soltanto la politica, bensì anche l'etica, l'estetica, la cosmologia, la psicologia... ossia, l'umano in generale. Ricordiamo infatti che, in Platone, vi è una corrispondenza biunivoca tra *anthropos*, *polis* e *kosmos*. Per questi motivi, non sarà semplice, come in Aristotele, trovare sin da subito una definizione univoca di giustizia: sarà necessario il percorso dei dieci libri della *Repubblica* per approssimarci a quell'idea trasversale e universale di giustizia che, più che una vera e propria virtù, costituisce una sorta di meta-

---

<sup>14</sup> Platone, *Repubblica*, cit., si veda il libro VIII dove l'Autore affronta le differenti forme costituzionali che vengono presentate in una storia politica di decadenza; qui si spiega come il regime democratico sia destinato a sfociare nella tirannide.

<sup>15</sup> Tucideide, *La guerra del Peloponneso*, Rizzoli, Milano 1996.

<sup>16</sup> Ricordiamo che Platone, vissuto tra il 428 e il 348 a.C., ha assistito a quel conflitto che, protrandosi dal 431 al 404 a.C., si conclude con la sconfitta di Atene da parte di Sparta, imponendo ad Atene di ripensare completamente i propri assetti di politica interna ed estera. La sconfitta di Atene vede prima l'instaurarsi del regime dei Trenta tiranni, aristocratico e filo-spartano, e quindi la restaurazione del regime democratico, il quale, attraverso una serie di epurazioni, mette a morte diverse persone vicine ai Trenta. Uno dei trenta tiranni era Crizia, lo zio di Platone. I democratici, guidati da Trasibulo, saranno tra i mandanti della messa a morte di Socrate, divenuto ormai un personaggio sempre più scomodo. Rievocare questi celebri momenti ci serve per inquadrare la vita e l'opera di Platone, il quale non accetterà mai sino in fondo la perdita del suo maestro, tanto da accusare Atene, la città apparentemente migliore, di aver messo a morte l'uomo migliore. Questo è il dramma di Platone dal quale nasce la sua esigenza di fare filosofia. Platone da giovane scriveva in versi (poi probabilmente distrutti) e, dopo la morte di Socrate, inizia a occuparsi di filosofia, con l'intento di ri-fondare la *polis* di Atene su basi nuove. Trovandosi in difficoltà ad Atene, Platone per tre volte andrà a Siracusa dove cercherà di instaurare un ordinamento politico vicino alle sue idee; in uno di questi viaggi, entrerà in un contrasto così forte con il tiranno di Siracusa e verrà venduto come schiavo. Tutto questo per dire che Platone prova a fare politica concretamente, ma quando comprende l'impossibilità per il filosofo di entrare in questioni politiche, allora egli inizia a delineare una città ideale, la *kallipolis* (da *kalos*, bello, e *polis*, città), ossia la città bella e perfetta. Il genere dell'utopia (che troverà poi fortuna dal 1400 al 1600) trova in Platone le sue fondamenta e origini. Il testo in cui Platone si dedica alla descrizione della sua città ideale è la *Repubblica*, testo che parte da una domanda ben precisa: “che cos'è la giustizia?” (Cfr. Platone, *Repubblica*, BUR Rizzoli, Milano 2007). Questo è un luogo ricorrente nei dialoghi platonici, in cui il *logos* dei Presocratici diventa *dia-logos*, ossia un *logos* contrapposto ad un altro *logos* che si sviluppa nella dia-lettica. *Dia* indica un'opposizione forte, uno scontro di *logoi*, di discorsi, di idee, da cui far emergere una verità che non è rinchiusa in un tempio accessibile solo a pochi oppure già a disposizione di un maestro che dovrebbe poi trasmetterla a un discepolo; la verità può scaturire solo nel confronto tra posizioni differenti. Solo in questo modo, dunque, per Platone ci si potrà avvicinare alla definizione di giustizia.



virtù sulla quale si fondano tutte le altre virtù e dell'individuo e della *polis* in quanto tale. La giustizia, in Platone, diversamente rispetto ad Aristotele, è un'idea, ossia uno di quei valori intelligibili incontrovertibili su cui egli intende rifondare la politica del suo tempo, la quale appare in profonda crisi. Si tratta cioè di un principio regolativo, al quale debbono uniformarsi le azioni più o meno giuste dei singoli esseri umani. In altre parole, possono darsi azioni giuste se e solo se imitano la giustizia ideale, della quale devono partecipare: ossia, soltanto chi conosce l'idea di giustizia può comportarsi in modo realmente giusto. Di qui il primato della conoscenza, ossia del sapere filosofico in quanto capacità di conoscere le idee non in quanto entità astratte, bensì come quanto di più reale vi sia. Per ogni azione deve dunque sussistere un principio unitario e perfetto, immutabile e immobile, ossia un'idea, che sussiste separatamente rispetto alle singole azioni umane ma che in esse deve poter tralucere. Se non avessimo dentro di noi tale idea, non potremmo distinguere azioni giuste da azioni ingiuste, e la città cadrebbe in preda al relativismo più sfrenato e incontrollato, in cui le opinioni di chi è incompetente avrebbero lo stesso peso di quelle di coloro i quali sono competenti.

In sostanza, la giustizia in Platone diviene un'idea, ossia un'evoluzione della definizione socratica: in entrambi i casi, si tratta di un concetto prodotto dal *logos* e non più di una divinità archetipica emblematica della civiltà del mito, nella quale Themis incarnava una giustizia divina e sacrale, che solo in un secondo momento sarà affiancata prima e soppiantata poi da Dike, che rappresentava già una giustizia dal volto più umano. Con Socrate e Platone, tuttavia, *dike* perde il suo valore divino e simbolico e si tramuta in un concetto: da definizione in quanto risposta alla domanda socratica “*ti esti?*”, a idea platonica in quanto realtà eminentemente esistente. Il passaggio successivo si consumerà nel pensiero di Aristotele, in cui *dike* diverrà una mera virtù umana, una tra le tante, seppur collocata in un terreno liminare tra politica ed etica. Platone si colloca sulla soglia tra la riflessione presocratica e quella aristotelica: la *dike* di Platone è infatti più di una semplice virtù; essa consta di una complessità tale che, per essere compresa, risulta necessario scandagliare l'animo umano sin nelle sue pieghe più recondite, senza omettere la dimensione sociale e politica in cui la giustizia è portata a manifestarsi. In ogni caso, la giustizia si è ormai incamminata su una strada nuova e diversa: essa, da Socrate e Platone in poi, concerne eminentemente la dimensione umana e non più quella della *physis* in quanto Totalità-in-azione.

Tentiamo a questo punto di addentrarci nella *Repubblica* di Platone. Le cornici dei suoi dialoghi sono sempre particolarmente affascinanti: la *Repubblica*, ad esempio, è ambientata nel momento in cui Socrate e Glaucone, uno dei fratelli di Platone, stanno risalendo dal Pireo verso l'Acropoli. Simbolicamente, il porto, collocato nella parte bassa della città, rappresenta la sfera degli istinti più bassi, da cui ci si affranca soltanto tramite un cammino di risalita, come quello condotto dai protagonisti del dialogo. Risalendo, essi incontrano Polemarco, fratello di Lisia e figlio Cefalo, e Adimanto, un altro fratello di Platone. Il dialogo si svolge quindi nella casa dell'anziano Cefalo, dove gli interlocutori iniziano a domandarsi che cosa sia la giustizia. La prima definizione non è di Socrate, il quale è spesso il portavoce delle teorie platoniche, nonostante non sempre risulti facile comprendere dove finisca il pensiero di Socrate e dove abbia inizio quello di Platone<sup>17</sup>; *in primis*, dunque, attraverso Polemarco e Trasimaco, emergono alcune definizioni di giustizia, che appaiono però da subito inadeguate. Polemarco afferma che giustizia consiste nel “fare del bene agli amici e del male ai nemici”<sup>18</sup>: il suo punto di vista è quello del senso comune, che ritiene giusta un'azione che fa del bene ai propri benefattori. Non sarà difficile contrastare questa tesi (ad esempio affermando che se c'è una persona buona, che però non sa usare bene le armi, non si compie un'azione giusta dandole delle armi<sup>19</sup>). Interviene poi Trasimaco, un sofista verso il quale Platone nutre rispetto, che è il protagonista del I libro della *Repubblica*. Trasimaco è foriero di una definizione di giustizia che si fa fatica a smontare, secondo cui “la giustizia è l'utile del più forte”<sup>20</sup>. La giustizia coinciderebbe con quel comportamento che coincide con ciò che si rivela vantaggioso per i forti. Trasimaco cerca di corroborare la propria tesi sostenendo che il più forte deve essere mosso da buone intenzioni e dunque, facendo il proprio utile, farebbe anche l'utile di tutti. Questa idea utilitarista della giustizia non può soddisfare né Socrate né Platone: Socrate tenta pertanto di confutare la tesi di Trasimaco, arrivando

---

<sup>17</sup> Se nei suoi dialoghi giovanili Platone riporta il pensiero di Socrate in maniera fedele, nei testi della maturità Socrate diviene un personaggio letterario che funge da portavoce delle parole di Platone. Il momento di discriminare è da ravvisarsi probabilmente nel *Fedro*, unico dialogo ambientato al di fuori della città, ossia nell'ambiente naturale. Qui Socrate ammette di trovarsi a disagio e di voler tornare in città, dove avrebbe potuto disporre del suo “materiale umano”, ossia dei suoi concittadini con cui dialogare. Questo dialogo si svolge sotto un platano, *platan*, il cui nome ricorda quello di Platone: è come se Platone stia ufficialmente prendendo la parola, sostituendosi al suo maestro. Cfr. Platone, *Fedro*, Rizzoli, Milano 2021.

<sup>18</sup> Platone, *Repubblica*, cit., 332d7-9.

<sup>19</sup> Ivi, 333a-335a.

<sup>20</sup> Cfr. ivi, 338c2-4, dove Trasimaco dice: “Io affermo che il giusto non è altro se non l'utile del più forte”.

a sostenere che chi è ingiusto è ignorante, poiché nessuno compie il male volontariamente: chi fa il male ignora il bene perché nessuno potrebbe mai compiere il male volontariamente<sup>21</sup>. Ingiustizia sarebbe dunque sinonimo di ignoranza, che coinciderebbe con una forma di debolezza. Socrate ribalta così la posizione di Trasimaco: ma questo modo di procedere pare un modo sofisticato di rispondere a una posizione sofisticata e, perciò, il problema della giustizia è ben lungi dall'essere risolto. In altre parole, non si tratta, a livello retorico, di smontare una tesi per proporre un'altra, che potrebbe ugualmente venire confutata: Platone, oltre Socrate, intende invece costruire un'idea incontrovertibile di giustizia. Il primo libro della *Repubblica* (il cosiddetto *Trasimaco*, se considerato come un ipotetico volume a sé stante) rimane, se considerato di per sé, un dialogo aporetico, in cui Socrate a fatica mette in difficoltà il proprio interlocutore, senza però giungere a una vera e definitiva definizione di giustizia<sup>22</sup>. Socrate, ovvero Platone, paragona la difficoltà di pervenire alla giustizia a coloro i quali non vedono bene e non riescono a riconoscere le lettere: di qui la necessità di immaginare di trascrivere le lettere in grande, per poterle riconoscere meglio. Analogamente, dal momento che la giustizia è difficile da scorgersi in un individuo, risulta utile indagare un "individuo più grande", un "*homo magnus*": si tratta cioè di traslare l'indagine dal piano individuale a quello politico. La giustizia andrà ricercata in prima istanza all'interno della *polis*, ossia in quella città-Stato che è macrocosmo rispetto all'individuo ma che, al tempo stesso, è microcosmo rispetto al cosmo. La domanda sulla giustizia si rivela così una questione politica, a riprova del fatto che fare filosofia, per Platone, significa pur sempre occuparsi di una dimensione collettiva: la filosofia di Platone è sempre una filosofia politica.

Il discorso della *Repubblica* prende qui una strada nuova. Glaucone, in apertura del II libro, chiede a Socrate "l'argomentazione in favore della giustizia, che sia cioè migliore dell'ingiustizia"<sup>23</sup> poiché vuole "sentirla elogiata per sé stessa"<sup>24</sup>. A tale proposito Glaucone si sforzerà di elogiare la vita

---

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*: il tentativo ad opera di Socrate di confutare Trasimaco inizia da 339e.

<sup>22</sup> La *forma mentis* dell'uomo cambia quando la giustizia diventa oggetto di definizione; così non era nel mondo presocratico. La domanda socratica del *ti esti* dà avvio a una lunga storia del sapere che procede per definizioni, di cui Aristotele, nel suo *Organon*, fornirà una dettagliata esplicitazione (cfr. Aristotele, *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003).

<sup>23</sup> Platone, *Repubblica*, cit., 358d1-2.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

ingiusta per avere da Socrate una definizione di giustizia in sé<sup>25</sup>. Glaucone introduce così un mito per descrivere l'ingiustizia<sup>26</sup>, quello dell'anello di Gige. Glaucone sostiene che le persone si comportino in modo giusto soltanto quando temono una punizione, come esemplificato dal racconto Gige<sup>27</sup>, un pastore che trova il cadavere di un gigante, al cui dito c'è un anello la cui pietra può essere mossa; dal momento che, spostandola, si diventa invisibili, il pastore, che sembrava una persona giusta, inizia ad utilizzare l'invisibilità per commettere atti malvagi, come prendere il posto del sovrano e sposarne la regina. Questo mito serve a Platone a indicare che la giustizia, se non si fonda su un'idea in sé e per sé, è rispettata solo per paura di una punizione; Socrate non è completamente d'accordo e intraprende pertanto un percorso in cui indaga la giustizia cercandone una definizione, che può essere indagata osservando la *polis*, nella quale si rispecchiamo tanto l'*anthropos* quanto il *kosmos*<sup>28</sup>. Per Platone, dunque, per comprendere cosa sia la giustizia bisogna anzitutto aver compreso quando uno Stato è giusto, ossia quando una città funziona bene. E di qui inizia il meraviglioso affresco che Platone dipinge della sua *kallipolis*, ossia della città ideale, che è perfetta soltanto nel momento in cui, al suo interno, ogni cittadino esercita il proprio ruolo senza uscire dalla dimensione che gli compete<sup>29</sup>, così da "render bello l'intero"<sup>30</sup>: questa è l'essenza della città ideale, retta sulla giustizia in quanto condizione di possibilità di quell'equilibrio e quell'ordine garantiti dal fatto che ciascuno stia

---

<sup>25</sup> Ivi, 358d5.

<sup>26</sup> Quando l'oggetto di studio diviene difficile da esporsi mediante il *logos*, allora Platone ricorre al mito.

<sup>27</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, cit.: il racconto del mito di Gige ha inizio da 359c7 e si conclude a 360e7.

<sup>28</sup> Questi tre livelli sono collegati l'uno rispetto l'altro e si rispecchiano, e concernono le dimensioni cosmologica, politica e psicologica. Nel primo caso, abbiamo il livello ideale, quello sensibile e infine quello materiale, evocato da Platone con il termine *chora*, che indica una sorta di "spazio materiale" privo di forme: sarà il demiurgo a plasmare la *chora*, imitando le idee, al fine di plasmarla e dare vita a cose sensibili dotate di una forma. Il demiurgo è mediatore tra la dimensione ideale e quella materiale; dal connubio tra mondo ideale e materiale nasce il livello sensibile. Si costituiscono in questo modo tre livelli ontologici: la materia pura, le forme pure e il mondo fatto di cose materiali dotate di forme. Questa tripartizione si ritrova sia nello Stato che nell'anima, che sono tanto più perfetto quanto più rispecchiano il cosmo, in un'armonia che prevede l'equilibrio tra tre livelli: quello razionale, quello sensiente e quello istintuale. Scrive Platone: "Dunque, [d] per ora occorre concepire tre generi, quello che è generato, quello in cui è generato, e quello a cui somiglianza nasce quello che è generato. E così conviene paragonare alla madre quello che riceve, al padre quello che riceve, al figlio la natura intermedia, e considerare che, dovendo l'impronta essere d'aspetto variato di tutte le varietà, quello stesso, in cui avviene l'impressione, non altrimenti sarebbe ben preparato che se mancasse di tutte quelle [e] forme, che è per ricevere dal di fuori". Platone, *Timeo*, Rizzoli, Milano 2003, 50d.

<sup>29</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, cit., 433d7-9, dove Socrate definisce la giustizia come "l'attitudine di ciascun cittadino a svolgere il proprio ruolo".

<sup>30</sup> Ivi, 420d4-5.

al proprio posto, rispettando quel senso della misura che è intimamente greco. Socrate racconta ciò inizialmente attraverso un mito, un racconto antichissimo, il cosiddetto “mito fenicio” o “mito delle stirpi”, poiché si rende conto che tale prospettiva non è facile da accettare, in quanto richiede uno stravolgimento dei valori su cui si regge la *polis* greca. Recuperando da una parte l’antichissimo senso della misura, Socrate e Platone intendono però mettere in discussione quei valori relativamente più moderni, sui cui si reggono le *poleis*, soprattutto quelle rette da regimi democratici: ossia, Socrate e Platone minano le basi della *polis* stessa, prendendo le distanze dall’*isonomia* in quanto tratto fondante della democrazia in quanto tale. In altre parole, la cifra della rivoluzione politica socratico-platonica consiste nel prendere distanza da quell’uguaglianza che aveva costituito l’elemento innovativo della grecità nonché la sua identità: in questo senso ben si comprendono le accuse di empietà e di corruzione dei giovani rivolte a Socrate, il quale rovesciava completamente un intero sistema di valori su cui la *polis* democratica si reggeva. Platone, sulla scorta dell’insegnamento del suo maestro, parte non dal presupposto dell’*isonomia*, cioè dell’uguaglianza di fronte alla legge, bensì della diversità di ciascuno che, pur non implicando una disparità di diritti, impone di fondare la politica sulle differenze di ruoli, che debbono essere rispettati. E la giustizia non è altro che quella meta-virtù che deve garantire che ciascuno possa realizzare la virtù che gli è propria, senza pretendere di travalicarla.

Ciò non significa porre discriminazioni, ma piuttosto riconoscere che gli esseri umani sono abitati da bisogni diversi, che possono realizzarsi al meglio solo se ciascuno esercita il proprio ruolo nella città, nel rispetto dei tre grandi gruppi sociali che Platone immagina. Ci sono, per Platone, persone mosse da istinti più elementari, prive di interesse verso la cultura, la cui esistenza si realizza attraverso il lavoro e la famiglia; vi sono poi persone che, disponendo di una forza e di una particolare propensione al coraggio, saranno particolarmente atte a difendere la città; vi sono infine persone che, mosse da un irrefrenabile bisogno di conoscere, giungono a riconoscere cosa è bene o male per la città e, perciò, risultano particolarmente atte a governare. In questo modo Platone delinea tre gruppi sociali, ossia tre modi di vivere la vita dell’essere umano, che si compenetrano in misure diverse. Ben conscio del fatto che ciò costituisca un grave elemento di rottura rispetto a quanto in vigore sino ad allora, Platone fa precedere la sua trattazione dal cosiddetto “mito fenicio”, che egli definisce anche una “nobile

menzogna<sup>31</sup>, tramite cui far accettare una prospettiva evidentemente in disaccordo e in contrapposizione rispetto a tutti i valori etici e politici su cui si fondava la civiltà greca. In questo mito, Socrate sostiene in ultima analisi la necessità di accettare che gli esseri umani non sono tutti uguali tra di loro, bensì che già l'essenza della loro anima è abitata da sostanziali differenze. Vi sono infatti persone dotate di un'anima di bronzo o ferro, ossia contadini e artigiani, altre di un'anima d'argento, irascibili e coraggiose, e infine altre ancora la cui anima è stata forgiata nell'oro: esse hanno una propensione per studio e cultura e per la ricerca del bene e del giusto. In altre parole, gli uomini, per Platone, hanno bisogni diversi, e su ciò si debbono basare le differenze tra le classi sociali su cui deve reggersi la città giusta; tuttavia, non bisogna dimenticare che Platone aggiunge un ulteriore elemento decisivo: il fatto che le anime di ciascuno sono state sì forgiate con metalli differenti, ma in ogni caso sempre mescolati con la medesima terra. Ciò sta a significare che in ogni uomo vi è un elemento comune che rende tutti gli esseri umani fratelli<sup>32</sup>, seppur nel rispetto delle specifiche differenze. Non l'uguaglianza, dunque, ma la fratellanza potrebbe essere, per Platone, il vero fondamento della sua nuova idea di *polis*. A differenza dell'uguaglianza, la fratellanza indica un'origine comune che si esprime mediante alcune differenze, che devono essere rispettate e valorizzate. Sulla base di questo ragionamento, Platone immagina la *polis* divisa in tre classi sociali, portandoci a pensare una divisione in caste. In realtà le caste di Platone non sono rigide perché, e questo mostra l'innovatività di Platone: viene qui definitivamente abbandonata l'idea di una linea di sangue nell'ereditarietà del potere e nell'appartenenza a una classe o a un'altra<sup>33</sup> (com'è noto, è infatti possibile che da un incontro di due artigiani nasca un figlio con un'anima dorata, come da un incontro di governanti nasca un guerriero o un artigiano, etc.). Sarà importante che la città osservi i bambini, sin dalla più tenera infanzia, per riconoscere la loro propensione naturale<sup>34</sup>. Questo può apparentemente apparire come ingiusto, portandoci a pensare che qualcuno sia più fortunato, ma per Platone le cose non procedono esclusivamente in questi termini: a suo dire, la predisposizione naturale da sola non è sufficiente a garantire ad esempio ai governanti di essere atti a governare, ma

---

<sup>31</sup> Ivi, 414c4-415c8.

<sup>32</sup> Ivi, 415a2 dove si legge: "Siete voi dunque tutti fratelli nella città".

<sup>33</sup> Ivi, 423c7-d5.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

risulta sempre necessario affiancarla a un percorso di formazione, tramite cui si possono apprendere determinate competenze che, però, possono attecchire meglio in alcuni. Questo aspetto, d'altronde, era stato approfondito nel *Protagora*<sup>35</sup>, in cui oggetto d'indagine è l'insegnamento della virtù politica. La domanda è se la virtù politica sia insita negli uomini dalla nascita oppure se sia insegnabile; la prima tesi che viene esposta, dallo stesso Protagora, che ricorre al mito di Prometeo, da cui si evince che la virtù politica, la giustizia, sarebbe stata donata da Zeus agli uomini<sup>36</sup>. Platone, tramite il suo *alter ego* letterario, Socrate, si mostra in disaccordo, dal momento che la virtù politica, al pari di tutte le altre predisposizioni, risulta del tutto inefficace se non la si coltiva: se abbandonata a se stessa, essa diviene sterile e appassisce. Per Platone, dunque, si rende necessaria una *paideia*, una formazione, senza la quale le virtù di cui disponiamo si inaridiscono e non portano frutti.

La società di Platone si fonda sul merito e sulla competenza. Le critiche che Platone muove alla democrazia si concentrano principalmente sul fatto che, in tale regime, ciascuno può esprimere la propria opinione (*doxa*), anche laddove essa risulti infondata: di qui il decadimento da un'apparente libertà di tutti a una condizione di anarchia (quale terreno fertile per demagoghi che evolveranno poi nella figura del tiranno). Per Platone questo è l'errore politico della *polis*, ossia il fatto che chiunque può portare opinioni che non sono *episteme*<sup>37</sup> ma solo *doxa*. Perciò, risulta necessario riconoscere non solo che gli umani hanno bisogni innati diversi l'uno rispetto l'altro, ma anche che, senza un percorso di formazione, tali predisposizioni non si sviluppano. Il percorso di formazione è fondamentale, come si evince dal fatto che, nella *Repubblica*, si trovano moltissime pagine dedicate all'educazione dei cittadini<sup>38</sup>, scendendo anche nei dettagli dell'educazione musicale, motoria, etc. Ciò ci aiuta a comprendere quanto per Platone sia indispensabile dedicarsi alla *paideia* dei cittadini: il suo progetto di una ri-fondazione della *polis* non può prescindere da una ri-fondazione dell'educazione dei cittadini, ovvero da un progetto culturale ben più ampio. Platone ha compreso che la *polis* si sfalda se non si investe sulla cultura e sull'acquisizione di competenze, in quanto capacità di conoscere cosa

---

<sup>35</sup> Platone, *Protagora*, Rizzoli, Milano 2010.

<sup>36</sup> Ivi, 320c-324a.

<sup>37</sup> Il verbo greco "*epistemi*", da "*epi*", "su", e "*istemi*", "stare", ha il significato di "stare su", indicando una forma di sapere stabile (e dunque: epistemico), che "sta su" e si sostiene da solo, non legato cioè alla *doxa*, ossia alle opinioni.

<sup>38</sup> Platone, *Repubblica*, cit., da 423e5 Platone inizia il discorso sulla *paideia*.



è bene per la collettività e non soltanto per quanti in essa esercitano il potere. Una democrazia sarà dunque utopicamente possibile soltanto in uno Stato ideale in cui i cittadini, a seguito di un percorso di formazione, si sono resi edotti sul bene e sul male, e soprattutto abbiano imparato ad anteporre il bene comune agli interessi privati. Platone sogna dunque una politica fondata sulle competenze e non sulle opinioni.

Di qui sorge la domanda: a chi affidiamo il potere politico nella città? È celebre la risposta di Platone, che sostiene di voler affidare il governo della città ai filosofi<sup>39</sup>. Non dobbiamo però pensare che i filosofi siano i professori di filosofia che oggi seggono nelle cattedre scolastiche o universitarie: il filosofo è sì colui che ama il sapere, ma per Platone la conoscenza alla quale egli tende non deve mai essere un che di astratto, bensì deve concentrarsi sulla capacità di comprendere cosa è bene, e dunque anche cosa è male, per la città. Oggi risulta difficile intendere veramente il messaggio platonico, inattuale in quanto sostiene che il “potere” politico debba essere esercitato da chi detiene il “sapere” intorno a ciò che è bene. Potremo iniziare a comprendere Platone soltanto nel momento in cui avremo riconosciuto che il bene di cui egli parla (paragonandola, nella *Repubblica*, al sole<sup>40</sup>) è sempre qualcosa di concreto, come evocato dal termine stesso “*agathos*”, che in greco significa anche “essere buono a”<sup>41</sup>. Platone con *agathos* si riferisce dunque anzitutto a chi è competente, ovvero a un politico capace, “buono a” fare il “bene” della città, e non a un ipotetico filosofo-metafisico-asceta intento a contemplare un’inarrivabile e pertanto vana idea divina di un Bene in sé e per sé. Sapere cosa è bene per la città e per i cittadini significa discernere realmente tra bene e male. Platone, in diversi luoghi dei suoi scritti, ci fa riflettere sul fatto che, in tutte le discipline, siamo soliti affidarci a un professionista che disponga di una certa competenza: tuttavia ciò pare valere sempre, tranne che in politica, dove invece una certa degenerazione anarchica della democrazia consentirebbe a chiunque di esprimere la propria opinione ritenendola pari a quella di chi è competente. Di qui i rischi della

---

<sup>39</sup> Ivi, 503d6-8: “Ma si osi ormai affermare che nella posizione dei più rigorosi difensori occorre insediare i filosofi”; più in generale, sull’argomento dei filosofi come governanti, cfr. *Repubblica*, Libro VI.

<sup>40</sup> Ivi, libro VI e VII.

<sup>41</sup> Questo è un uso dialettale del termine, ma che ci fa comprendere la variante pratica della parola “bene”. Per questa ragione, ad esempio Mario Vegetti preferisce tradurre *to agathòn* con “buono” e non come “bene”; egli scrive: “Tradurre l’aggettivo con il sostantivo “bene” introduce una variazione immotivata in questo uso e suggerisce indebitamente che già a livello linguistico questa idea possieda uno statuto speciale ‘metafisico’”. Cfr. M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, p. 224.

democrazia e, dunque, il cuore della critica platonica a tale sistema di governo, che viene minata sin nelle sue fondamenta.

Chiosiamo che la vera critica di Platone si rivolge non alla democrazia in generale, bensì a quel tipo di democrazia diretta in vigore nell'Atene dei suoi anni. Ossia, Platone riconosce certamente l'aspetto innovativo della cultura greca, che offre a tutti la possibilità di partecipare alla vita politica: ciononostante, egli si concentra sui limiti e sui rischi di un tale modello politico, offrendo una serie di correttivi alla democrazia grazie ai quali essa, convertendosi in una "sofocrazia", potrà vedere garantito il bene di tutti. L'attualità del pensiero di Platone consiste dunque nella sua capacità di aiutarci a riflettere, ancora oggi, su tali questioni<sup>42</sup>.

In quest'ottica, i filosofi scendono dalla torre d'avorio in cui rischiavano di essere confinati, ossia escono da quella tenda dietro la quale rimava celato Pitagora, e sono chiamati a ridiscendere nelle viscere della caverna per liberare schiavi la cui vista è offuscata dalle opinioni umbratili; in tal senso, i filosofi sono coloro i quali devono cercare di arrivare alla comprensione del bene, riconoscendo anzitutto che esso non può limitarsi a essere un concetto puramente astratto. Vi sono infatti diverse vie che portano alla conoscenza del bene, come quelle, descritte nel *Fedro*, rappresentate da *eros* oppure dalla dialettica; in ogni caso, non vi è mai un'unica via, definitiva e ultimativa, per arrivare a possedere l'idea assoluta di bene. Anche i miti sono strade che ci conducono alla dimensione ideale: nel mito della caverna, ad esempio, Platone spiega come è possibile che chi sta incatenato in una dimensione di ignoranza possa essere aiutato a emanciparsi, al fine di arrivare ad attingere a un qualche bagliore della dimensione ideale – che, se vista tutta insieme, accecherebbe al pari della luce del sole, insostenibile allo sguardo umano<sup>43</sup>. La cosa più interessante nel mito della caverna non è tanto il percorso di risalita e di emancipazione, dove lo schiavo viene liberato e a forza costretto ad uscire, bensì il percorso uguale e contrario di ridiscesa verso la parte viscerale della terra, in cui chi è

---

<sup>42</sup> Nelle critiche di Platone alla democrazia, egli sottolinea che il problema dipende dal fatto che la democrazia degenera facilmente nella tirannide. La democrazia, intesa come possibilità che tutto il popolo possa decidere sulla cosa pubblica senza averne competenze, è sempre soggetta al rischio che emerga un demagogo carismatico, in grado di ottenere il consenso della massa informe, diventando il tiranno della *polis*. Questa dinamica vista da Platone può essere applicata molte volte nel corso della storia, come ad esempio agli inizi del '900, con i totalitarismi che hanno insanguinato l'Europa del secolo XX. Platone è attualissimo nell'insegnarci che la forza e la fragilità della democrazia è la partecipazione, ma la tirannide è sempre alle porte. Su questi temi si rimanda al testo di Antimo Cesaro, *L'utile idiota*, Mimesis, Milano 2020, in cui l'autore mostra come le degenerazioni della democrazia siano sempre dietro la porta, anche per noi oggi.

<sup>43</sup> Platone, *Repubblica*, cit.,

stato liberato deve tornare nella caverna a liberare chi è in catene<sup>44</sup>, assolvendo a un dovere morale senza il quale ogni forma di sapere sarebbe vana: è infatti evidente che conoscere il bene è condizione necessaria ma non sufficiente per esercitarlo. In ciò si incarna dunque la vera azione politica, di fronte alla quale bisogna trovarsi sempre al cospetto, poiché l'obiettivo di conoscere il bene e il male deve avere sempre una valenza pratica. E il filosofo in quanto conoscitore del bene e del male deve invischiarsi con quella politica pericolosa e poco attraente per lui, dedicandosi, anche contro voglia, a occuparsi della cosa pubblica. Risulta quasi superfluo aggiungere qui che il vero schiavo liberato che torna poi nella caverna, deriso, minacciato e messo a morte, dunque non è altro che Socrate, considerato da Platone la vittima sacrificale della *polis* e della filosofia in quanto tale. Il percorso del filosofo è un rischio ma, al tempo stesso, è un dovere al quale non può sottrarsi, e il suo sapere non deve ridursi a un vano riferimento a se medesimo: egli deve “fare il bene”, “beneficare”<sup>45</sup>, come scrive Carlo Michelstaedter – altrimenti il suo lavoro non avrebbe alcun valore. In tal senso, per Platone, la filosofia è sempre una filosofia politica.

Torniamo ora al nostro discorso sulla giustizia che, in questa digressione, non è ancora stata definita. Platone ha sostenuto che esistono tre tipi di uomini che, benché tutti fratelli, nella città hanno compiti ed esigenze diverse; per ciascuno di loro, si avranno forme di virtù diverse: la *sophia* (sapienza) per i governanti, l'*andreia* (coraggio) per i guerrieri e la *sophrosyne* (saggezza) per i lavoratori. Capiamo ora perché la giustizia nello Stato in generale è una meta-virtù, ossia la virtù delle virtù, in quanto garante del fatto che, nello Stato, ciascuno realizzi la propria virtù senza desiderio di assolvere a compiti diversi dai propri, ossia senza prevaricare sulle istanze altrui. Se i guerrieri volessero prendere il posto dei governanti, allora si avrebbe la prima degenerazione dello Stato<sup>46</sup>, che declinerebbe in una dittatura militare. Qui i pochi, che erano i più forti, si indebolirebbero negli ozi dei palazzi, divenendo semplicemente pochi rispetto ai molti i quali, presto o tardi, riuscirebbero a prendere il potere. Il popolo, in quanto moltitudine informe, darebbe vita a una demo-crazia in cui apparentemente tutti governano ma, di fatto, nessuno governa: la democrazia svelerebbe la propria essenza anarchica,

---

<sup>44</sup> Ivi, Libro VII.

<sup>45</sup> Cfr. C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Adelphi, Milano 1982, p. 80 e ss., dove ad es. si legge: “L'attività che non chiede è il beneficio, che fa non per avere, ma facendo dà. Dare, fare, beneficiare sono tre belle parole. Tutti danno, fanno, beneficiano: ma nessuno ha, niente è fatto, ed il bene, chi lo conosce?”.

<sup>46</sup> Platone, *Repubblica*, cit., Libro VIII.

quale *humus* in cui bene possono attecchire demagoghi e tiranni<sup>47</sup>. Lo Stato non degenera soltanto quando in esso è forte questo collante cui diamo il nome di giustizia, la quale consente a ogni gruppo sociale di esercitare la propria virtù: la giustizia è, in ultima istanza, quella dote che consente alla virtù (ossia, alle singole virtù: sapienza, coraggio e saggezza) di nascere e conservarsi, in modo che ciascun cittadino possa svolgere il proprio compito senza pretendere di occuparsi di quelli altrui. Si tratta cioè della virtù che fa riconoscere che è meglio affidarsi a chi dispone di determinate competenze specifiche.

Ora che abbiamo dato una risposta intorno alla giustizia di quell'*homo magnus* che è la città-Stato, pare giunto il momento di restringere la nostra domanda intorno alla giustizia dell'uomo, nella propria anima. E qui Platone scopre che la giustizia che tiene insieme lo Stato è la medesima che tiene insieme l'individuo: se il primo risulta composto di tre parti, anche l'anima conterà di tre funzioni, che saranno ugualmente tenute insieme da una forma di giustizia. L'essere umano possiede infatti, per Platone, un'anima razionale (che prevale nei governanti), un'anima animosa o irascibile o coraggiosa (prevalente presso i guerrieri o guardiani della città) e infine un'anima concupiscibile, sede della nostra dimensione istintuale (che invece si esprime maggiormente nei lavoratori). Platone, posta tale distinzione, arriva però ad affermare una differenza gerarchica tra le tre, e la giustizia si ha quando queste tre anime convivono tra di loro senza annientarsi a vicenda, consentendo all'anima razionale di governare sulle altre due, proprio come descritto nel mito della biga alata narrato nel *Fedro*<sup>48</sup>.

La ragione umana, proprio in grazia di tale visione del mondo platonica, inizia a diventare l'auriga della biga alata. L'idea di giustizia di Platone non è una virtù ma è la capacità di tenere assieme le virtù e fare in modo che la virtù più importante, ossia la razionalità, possa avere sopravvento sulle altre.

---

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, 563e6 (dove si parla della degenerazione della democrazia nella tirannide).

<sup>48</sup> Cfr. Platone, *Fedro*, Rizzoli, cit., 246a-b, in cui si narra il celebre mito della biga alata: “Si raffiguri l'anima come la potenza d'insieme di una pariglia alata e di un auriga. Ora tutti i corsieri degli dèi e i loro aurighi sono buoni e di buona razza, ma quelli degli altri esseri sono un po' sì e un po' no. Innanzitutto, per noi uomini, l'auriga conduce la pariglia; poi dei due corsieri uno è nobile e buono, e di buona razza, mentre l'altro è tutto il contrario ed è di razza opposta. Di qui consegue che, nel nostro caso, il compito di tal guida è davvero difficile e penoso”.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19



**AlboVersorio  
Edizioni**

& AlboVersorio Edizioni  
di Ass. NonsoloSophia  
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.