

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - Vol. 1 (2019)- . - Pisa : Pisa university press, 2019-
.- Semestrale

340.1 (22.)

1. Filosofia del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

© Copyright 2019 by Pisa University Press srl
Società con socio unico Università di Pisa
Capitale Sociale € 20.000,00 i.v. - Partita IVA 02047370503
Sede legale: Lungarno Pacinotti 43/44 - 56126 Pisa
Tel. + 39 050 2212056 - Fax + 39 050 2212945
press@unipi.it
www.pisauniversitypress.it

ISBN 978-88-3339-217-2

layout grafico: 360grafica.it
impaginazione: Ellissi

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi - Centro Licenze e Autorizzazione per le Riproduzioni Editoriali - Corso di Porta Romana, 108 - 20122 Milano - Tel. (+39) 02 89280804 - E-mail: info@clearedi.org - Sito web: www.clearedi.org

Direttore

Tommaso Greco

Comitato di direzione

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuategui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerobosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

Consiglio scientifico

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Claudio Palazzolo, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Gianfrancesco Zanetti, Giuseppe Zaccaria

Comitato dei referees

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Corrado del Bo, Francesco Ferraro, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Andrea Porciello, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli.

Redazione

Paola Calonico, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi.

Sede

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

Condizioni di acquisto:

Fascicolo singolo € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

Per ordini e sottoscrizioni abbonamento:

Pisa University Press

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050-2212056

Fax 050-2212945

Mail: press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Indice

<i>Presentazione</i>	7
----------------------------	---

Transizioni

a cura di Alberto Andronico e Tommaso Greco

<i>La “transizione”: uno strumento metastorografico?</i> Pietro Costa	13
--	----

<i>La Conquista del Nuevo Mundo y la transición a la modernidad</i> Antonio Enrique Pérez Luño	43
---	----

<i>Vestfalia 1648. La debolezza di un modello, la necessità di un mito</i> Stefano Pietropaoli	83
---	----

<i>Il convitato di pietra. Carl Schmitt come monito</i> Massimo La Torre	107
---	-----

Saggi

<i>Alcuni aspetti problematici di una nozione contemporanea di storia della filosofia del diritto</i> Gianfrancesco Zanetti	147
--	-----

<i>Reali presenze</i> Salvatore Amato	159
--	-----

<i>Montesquieu e la pena di morte</i> Tommaso Gazzolo	191
--	-----

Note e discussioni

<i>Su Cicerone filosofo del diritto</i> Giorgio Ridolfi	217
--	-----

<i>Per una biografia culturale di Norberto Bobbio</i>	
Claudia Atzeni.....	237

Archivio

<i>La giustizia platonica (1933)</i> , a cura di G. Ridolfi	
Hans Kelsen.....	257

LA GIUSTIZIA PLATONICA (1933)

a cura di G. Ridolfi

Hans Kelsen

Il saggio che viene qui presentato, per la prima volta, in traduzione italiana è stato originariamente pubblicato da Hans Kelsen nel 1933 nella prestigiosa cornice delle «Kant-Studien» (volume 38, pp. 91-117); ed è stato poi ristampato, oltre che nel primo volume della celebre silloge Die Wiener Rechtstheoretische Schule (Europa Verlag, Salzburg 1968, pp. 315-380), che comprende scritti dello stesso Kelsen, di Adolf Merkl e di Alfred Verdross, nella raccolta kelseniana Aufsätze zur Ideologiekritik (H. Luchterhand, Neuwied a.R.-Berlin 1964, pp. 198-231), ripubblicata in seguito, in maniera sostanzialmente immutata, con il titolo Staat und Naturrecht. Aufsätze zur Ideologiekritik (Wilhelm Fink, München 1989). Con esso, in realtà, Kelsen traduce in tedesco, pur con alcune integrazioni, un suo precedente contributo in lingua olandese (De gerechtigheid bij Plato, in «Utrechtsch Dagblad», nr. 278, 24 novembre 1931), che era già stato tradotto l'anno seguente in francese. Ulteriori traduzioni del testo tedesco si sono avute, nel corso degli anni, in inglese (1937/1938 e, dopo una revisione dello stesso Kelsen, 1957), in castigliano (1946 e 1981, entrambe per editori argentini), in giapponese (1971), in coreano (1984) e in serbo (1998).

Die platonische Gerechtigkeit è anche il titolo della lezione inaugurale che Kelsen tenne il 3 novembre 1930 all'atto dell'assunzione della cattedra di diritto pubblico presso l'Università di Colonia, la cui chiamata si era deciso ad accettare in seguito alla delusione provocatagli dalla riforma che in Austria, dopo molte polemiche, lo aveva indotto ad abbandonare definitivamente la carica di giudice costituzionale. È, peraltro,

importante notare che l'omonimo saggio qui tradotto venne pubblicato nell'anno della sua destituzione per motivi razziali dalla cattedra renana, avvenuta contestualmente all'ascesa al potere del nazionalsocialismo in Germania. Nello stesso anno si colloca, tuttavia, anche un altro evento fondamentale, benché di segno opposto, nella vita di Kelsen, ossia la pubblicazione della prima edizione della Reine Rechtslehre.

Rispetto all'interesse di Kelsen per la filosofia platonica, si deve poi ricordare che nello stesso 1933 egli aveva già pubblicato per la rivista «Imago», diretta da Sigmund Freud, un contributo dal titolo Die platonische Liebe (in «Imago. Zeitschrift für Psychologie, ihre Grenzgebiete und Anwendung», XIX [1933], pp. 34-98 e 225-255; tr. it. di C. Tommasi, L'amor platonico, Il Mulino, Bologna 1985), e che tornerà anni più tardi sul tema con il saggio Platon und die Naturrechtslehre [Platone e la dottrina del diritto naturale] (pubblicato in «Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht», VIII [1957], pp. 1-43). Ulteriore testimonianza dell'interesse kelseniano per Platone è, infine, il ponderoso manoscritto, sostanzialmente pronto per la stampa, dal titolo Die Illusion der Gerechtigkeit. Eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons [L'illusione della giustizia. Un'indagine critica sulla filosofia sociale di Platone], risalente alla metà degli anni '30, ma pubblicato postumo solo nel 1985. In quest'ultimo scritto vengono rifiutati ed ulteriormente elaborati gli argomenti esposti negli articoli citati, ma già il titolo enuncia la centralità, per l'opera programmata e mai licenziata, delle questioni trattate nel saggio di seguito presentato.

È altresì interessante notare che, ancora nel 1933, Kelsen aveva offerto un contributo anche sulla filosofia di Aristotele con il saggio Die hellenisch-makedonische Politik und die "Politik" des Aristoteles [La politica ellenico-macedone e la "Politica" di Aristotele] (in «Zeitschrift für öffentliches Recht», XIII [1933], pp. 625-678); e che nel suo Nachlass è stato rinvenuto un altro cospicuo manoscritto sulla filosofia sociale aristotelica, coevo al primo ma mai pubblicato, neanche dopo la sua morte.

Il lungo e complesso saggio sulla giustizia platonica riveste in realtà, a nostro avviso, una particolare rilevanza, perché sembra rappresentare una rassegna degli interessi speculativi di Kelsen al momento del passag-

gio dalle dottrine che caratterizzano la prima fase della sua produzione a quelle della fase più matura, inaugurata dalla Reine Rechtslehre. Al genuino interesse filologico per la filosofia antica, che si muove certamente a un livello di pregevole erudizione, anche rispetto a questioni che non attengono immediatamente alla teoria giuridica, si affiancano, infatti, le indagini riguardanti il ruolo della sessualità nello sviluppo della personalità, praticate durante la lunga frequentazione dell'ambiente freudiano negli anni viennesi, e quel mai riassorbito sottofondo di inquietudine religiosa che accompagnerà Kelsen (ebreo convertito, dapprima al cattolicesimo e poi al protestantesimo) per tutta la vita.

Un elemento sul quale crediamo, tuttavia, opportuno porre l'accento è quello del dualismo che, secondo quanto Kelsen tiene a sottolineare fin dalla prima frase del suo contributo, segnerebbe, pur nelle sue evoluzioni, l'intera opera platonica in quasi ogni sua manifestazione. D'altra parte, quella di essersi fatto latore di una dottrina improntata a un irriducibile dualismo era la colpa speculativa che Kelsen, con una malcelata punta di vergogna, si era sentito costretto a confessare nell'introduzione del suo Habilitationsschrift (1911; seconda edizione, sostanzialmente invariata, 1923). Lì, infatti, aveva scritto: «Se [...] io ravviso dei contrasti di principio e ritengo di dover necessariamente rinunciare ad unire tra loro essere e dovere, contenuto e forma, in una superiore unità, a giustificazione di questo mio punto di vista non trovo onestamente altra risposta che questa: io non sono monista. Per quanto insoddisfacente anch'io senta essere una costruzione dualistica dell'immagine del mondo, nel mio pensiero non vedo alcuna via che porti oltre l'insopportabile conflitto interiore tra io e mondo, anima e corpo, soggetto e oggetto, forma e contenuto, o in quali altre parole questo conflitto eterno possa nascondersi» (Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, entwickelt aus der Lehre von Rechtssätze, Mohr, Tübingen 1923; tr. it. di A. Carrino, Problemi fondamentali della dottrina del diritto pubblico, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, p. 7). Platone poteva offrirgli ora, benché più come poeta che come filosofo, l'immagine di un dualismo risolto non nel senso del suo superamento, bensì della sua valorizzazione; e gli offriva forse anche la segreta speranza di una sua praticabilità speculativa.

Certamente è vero che già la prima edizione della Reine Rechtslehre manifesta un'attenuazione del dualismo di essere e dovere, cominciando a derubricare la loro separazione a una questione analitica riguardante l'esperienza giuridica, anziché intenderla come una questione ontologica sulla natura del diritto. Percorso che sembra concludersi nella seconda edizione (1960), quando Kelsen afferma esplicitamente che «lo statuire un ordinamento normativo [...] presuppone [...] che la volontà degli uomini sia causalmente determinabile», in quanto «la funzione incontestabile di tale ordinamento è di spingere gli uomini a comportarsi come l'ordinamento stesso prescrive» (Reine Rechtslehre, Deuticke, Wien 1960²; tr. it. di M.G. Losano, La dottrina pura del diritto, Einaudi, Torino 1966, p. 113). Ciò non toglie che quello della tollerabilità speculativa di un dualismo sempre, in qualche modo, riemergente tra essere e dovere rimarrà una delle principali preoccupazioni del Kelsen filosofo, oltre che filosofo del diritto.

Per ciò che attiene più direttamente all'opera di traduzione, vanno dapprima segnalati alcuni piccoli accorgimenti che sono stati adottati per facilitare la fruizione del testo al moderno lettore italiano. Si è preferito, contrariamente a quanto fa Kelsen, segnare l'accento sulle parole greche da lui riportate in originale, benché in forma traslitterata; mentre i titoli delle opere di Platone, da Kelsen riportati nell'originale greco tra virgolette, sono stati invece tradotti in italiano e in corsivo. Si è poi preferito, come è ormai uso frequente, sostituire la spaziatura delle parole, utilizzata in passato come mezzo grafico di sottolineatura, con la loro scrittura in corsivo. Allo stesso modo, si è cercato di dare un maggior ordine grafico alle indicazioni bibliografiche fornite in nota dall'autore, senza tuttavia snaturare la loro frammentarietà e la loro mancanza di coerenza.

Le traduzioni delle citazioni di Platone, ove sufficientemente segnalate da Kelsen, sono il più delle volte tratte da Tutti gli scritti (a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000), con lievi modificazioni nei casi in cui ciò è risultato opportuno per la leggibilità o per la conformità alla traduzione tedesca, che, in assenza di indicazioni contrarie, sembra da attribuire allo stesso Kelsen.

Crediamo, tuttavia, interessante mettere in evidenza alcuni casi specifici in cui appare una certa difformità tra la traduzione di Reale e quella di Kelsen:

- «che, questa facoltà [...] diciamo essere *Bene*» (p. 266): *la traduzione di Reale mantiene la tortuosità che caratterizza tanto il testo platonico quanto la versione kelseniana. Va, tuttavia, segnalato che il soggetto della frase che inizia con «così bisogna girarlo» sembra essere in Platone e nella traduzione di Reale l'«organo con cui ognuno apprende», laddove Kelsen usa come soggetto della sua traduzione il pronome sie, intendendo verosimilmente come soggetto la «facoltà presente nell'anima di ognuno».*
- «di incalcolabili sciagure [...] per l'intera società» (p. 268): *l'espressione greca ὅλαις πόλεσιν, tradotta da Reale con «per l'intera società», è invece tradotta da Kelsen con la locuzione für den Staat, dando ovviamente con ciò una particolare curvatura di significato alle intenzioni speculative di Platone.*
- «c'è e neppure [...] raffinato e svecchiato» (p. 273): *la frase che segue il punto, che in greco suona τὰ δὲ νῦν λεγόμενα Σοκράτους ἐστὶν καλοῦ καὶ νέου γεγονότος, viene tradotta in maniera piuttosto lineare da Reale con «quello che ora gli si attribuisce sono i pensieri di Socrate quando era bello e giovane». Per evidenti ragioni, si è preferito mantenere in traduzione la forma meno colloquiale utilizzata da Kelsen, che tra l'altro, contrariamente alla lettera del testo, fa parlare Platone in prima persona.*
- «Per Zeus [...] delle altre virtù» (p. 287): *la traduzione di Reale della parte che segue il secondo punto esclamativo è stata interpolata con le aggiunte presenti nella traduzione kelseniana. Le parole tra parentesi («non lo permetteremo») sembrano doversi intendere come un'aggiunta dello stesso Kelsen.*
- «Quando ci si occupa [...] stessa si alimenta» (p. 289): *l'inizio della citazione è tradotto da Reale con «dopo molte discussioni fatte su questi temi e dopo una comunanza di vita», frase che riprende in maniera piuttosto lineare il greco ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν. Si è dunque*

preferito lasciare nel testo la versione difforme di Kelsen, che però sembra non aver colto del tutto il senso delle parole di Platone.

La presente traduzione viene pubblicata con la cortese autorizzazione dello Hans Kelsen-Institut di Vienna, detentore di tutti i diritti sull'opera kelseniana.

Giorgio Ridolfi

I

La filosofia platonica è segnata da un radicale dualismo¹. Il mondo di Platone non è unitario; e l'abisso che lo scinde in tutti i suoi modi d'apparire riemerge continuamente e nelle forme più disparate. Platone non vede un solo mondo, ma due: quando pensa di guardare con gli occhi dell'anima il regno trascendente, senza spazio e tempo, dell'Idea, cioè la cosa in sé, la vera, assoluta realtà dell'essere in quiete; e quando oppone a questo regno [*Reich*] trascendente l'ambito [*Bereich*] spazio-temporale, percepibile tramite i suoi occhi sensibili, delle cose che semplicemente ci appaiono, come ambito dell'apparenza illusoria del movimentato divenire, che in realtà è un non-essere. Se uno dei due mondi è l'oggetto [*Gegenstand*] del pensiero puro e del sapere vero, cioè dell'epistéme, il che significa che è l'unico oggetto possibile di un'autentica conoscenza razionale, l'altro è l'oggetto [*Objekt*] estremamente dubbio della percezione sensibile, della semplice opinione, cioè della dóxa. Questo è lo stesso contrasto che emerge nella dottrina platonica del péras e dell'ápeiron. Nel primo, nella sfera del determinato, della forma, domina il principio della libertà, che sta sotto la legge della finalità o della normatività; nel secondo, nella sfera dell'indeterminato, della materia,

¹ Cfr. su questo E. Hoffmann, *Platonismus und Mittelalter*, Vorträge der Bibliothek Warburg 1923/4, 3. Bd., 1926, p. 17.

domina la necessità, la legge di causa ed effetto, la causalità. Un moderno parlerebbe del contrasto tra spirito e natura, tra valore e realtà. Si tratta del contrasto di *téchne* e *empeiría*, di *nóesis* e *aísthesis*, di ciò che crea attivamente e di ciò che riceve passivamente, di *poíesis* e *mímesis*, di unità e molteplicità, di totalità e somma, e – detto nella maniera più semplice possibile – dell’“uno” e dell’“altro”. Riferito all’umano, esso è tuttavia il contrasto, estremamente significativo per la dottrina platonica, tra l’anima immortale, che aspira al divino e alla ragione, e il corpo mortale imprigionato nella sensibilità; ed è infine il contrasto, che tutto comprende nella metafisica platonica, dell’Aldilà ultraterreno-divino e dell’aldiquà terreno-umano.

Inoltre, nel suo fondamento ultimo e secondo il suo senso originario, questo dualismo multiforme, proteiforme, che per esprimersi si serve anche della simbologia spazio-temporale dell’alto e del basso, della destra e della sinistra, del davanti e del dietro, del prima e dell’ora, è il contrasto tra Bene e Male². Questo senso etico non è l’unico possibile senso del dualismo platonico, ma è quello primario, è lo strato più profondo del pensiero platonico, nel quale tutto il resto si radica come in un terre-

² Poiché ogni speculazione etico-metafisica deve condurre, secondo una necessità immanente, a una concezione del mondo dualistica e, perciò, tutti i sistemi religiosi presentano un carattere dualistico che emerge in maniera più o meno chiara – la fantasia dei popoli più disparati, occupandosi del problema del Bene e del Male, giunge, anche senza reciproci influssi, a simboli molto simili –, non è certamente di significato decisivo per la comprensione della filosofia morale platonica, benché neanche di scarso significato, la questione se si possa dimostrare una diretta influenza su di essa della dottrina su Ormuzd e Ahriman di Zarathustra. Ha sostenuto per primo una tale influenza, dando di essa prove quantomeno verosimili, Werner Jäger, *Aristoteles*, 1923, pp. 133 ss. Ha poi reso considerevolmente più salda l’opinione di Jäger Richard Reitzenstein, *Plato und Zarathustra*, Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924/25, 4. Bd., 1927, pp. 20 ss. Le osservazioni rivolte contro Reitzenstein da Leisegang (*Philologische Wochenschrift*, 48. Jahrg., 1928, Nr. 46/47, pp. 1412 ss.) non sono convincenti.

La concezione del dualismo platonico come di un contrasto etico-religioso tra Bene e Male viene respinta da Hoffmann, *loc. cit.*, p. 24.

no che lo nutre. Il dualismo etico di Bene e Male è, per così dire, l'anello più interno circondato dal dualismo della teoria della conoscenza e da quello ontologico, i quali si sviluppano insieme [*verwachsend*] a quello etico e da esso scaturiscono [*hervorwachsend*].

Che l'insieme dei contrasti all'interno del quale si muove il pensiero platonico – il *chórismos* platonico – trovi il suo senso autentico nel pensiero fondamentale del Bene e del Male, risulta non solamente dal fatto che il contrasto tra i due mondi, ovunque si presenti, appare nell'esposizione di Platone come un contrasto tra valori, come la separazione di un mondo superiore da uno inferiore, di una regione del valore e di una del non-valore; ma soprattutto dal fatto che il piano etico, nella filosofia di Platone, afferma incontestabilmente il proprio primato. Il concetto del pensiero puro, cioè liberato da ogni versante materiale dell'esperienza sensibile, è possibile solo nell'ambito dell'etico, quindi solo come il Bene. Tuttavia, anche nelle molteplici speculazioni, dedicate ai più svariati oggetti, che ci si presentano nei dialoghi platonici, e nelle molte deviazioni, per essi così caratteristiche, dal rispettivo argomento principale, l'Idea morale rimane sempre la salda stella polare. Solo essa, attraverso percorsi di pensiero spesso molto intrecciati, conduce con sicurezza al fine. E questo fine dell'intera filosofia platonica, il fine che, dai più svariati lati, Platone persegue con la più grande energia dalla prima all'ultima delle sue opere, è il *Bene assoluto*. Esso, tuttavia, non può essere assolutamente pensato senza il Male. Se il Bene deve costituire un oggetto per la conoscenza, quest'ultima deve rivolgersi anche al Male; e ciò avviene anche nella filosofia di Platone, che non è assolutamente – come solitamente la si rappresenta – una dottrina del Bene, bensì una speculazione sul Bene e sul Male [*Gut-Böse-Spekulation*]. Certamente l'Idea del Bene si manifesta nell'esposizione di Platone in maniera molto più distinta e chiara rispetto alla rappresentazione del Male; e i ragionamenti [*Gedanken*] rivolti al Bene si sviluppano in maniera molto più vigorosa e ricca di quelli che hanno per oggetto il Male. Non solo il pensiero [*Denken*] del moralista [*Ethiker*] è rivolto, infatti, al Bene, ma soprattutto il suo *volere*. Il Male non dovrebbe neanche essere pensato, se non fosse necessario pensarlo insieme al Bene come il suo

polo opposto; e tuttavia, se si trova appunto semplicemente a essere pensato insieme ad esso, viene subito coinvolto nella gloriosa apoteosi del Bene. E, poiché esso è solo l'ombra prodotta dalla luce del Bene, rimane in ombra anche nella rappresentazione di esso. Solo negli ultimi scritti di Platone anche il Male acquista una forma più salda, è reso sostanza come il Bene ed è personificato come un'essenza particolare. Il Male diventa, infatti, per Platone qualcosa di reale, un essere, solo in un periodo più tardo della sua attività, cioè dopo che in precedenza, nel dualismo ontologico, egli aveva dovuto riconoscere un essere al rappresentante del Male, ossia al divenire in qualità di non-essere. Anzi, il motivo ultimo per cui, in base alla concezione originaria del dualismo platonico, solo il mondo dell'Idea, che è il mondo del Bene – il Bene è, infatti, proprio l'Idea centrale, l'Idea per eccellenza – partecipa all'essere della realtà, mentre il mondo ad esso contrapposto delle cose, il divenire, deve avere valore di non-essere, è il seguente: perché questo mondo del divenire, il mondo empirico della realtà percepibile dai sensi, il mondo terreno di ciò che di fatto accade, proprio nella misura in cui si oppone all'Idea come mondo del Bene, è il mondo del Male e non può essere altrimenti (per quanto Platone non lo caratterizzi espressamente come tale). Solo il Bene – secondo il proprio senso – deve essere; il Male non deve essere. E il Male è ciò che non è, mentre solo il Bene è ciò che è, proprio perché, per un pensiero etico, il dover-essere è l'essere. Poiché il moralista *vuole* che il Male non debba essere, esso è per lui ciò che non è. Così egli soddisfa il volere con il conoscere. E questo primato del volere rispetto al conoscere – una caratteristica decisiva per l'etica – si presenta nella rappresentazione oggettiva come primato del dover-essere rispetto all'essere, del valore rispetto alla realtà. Nel sistema puro del Bene non c'è posto per il Male. Proprio questo si esprime nella speculazione platonica sul Bene e sul Male – e non solo in essa, ma parimenti anche in molti altri simili processi speculativi –, quando si contesta al Male o ai suoi rappresentanti ontici la qualità dell'essere. Ciò che deve essere è, ha un “vero” essere, sebbene ciò che ci sembra essere non debba essere – oppure, proprio perché ciò che ci sembra essere non deve essere. Si deve distinguere tra l'essere vero, reale, e l'es-

sere solo apparente; deve essere sminuito a mero essere di apparenza ciò che, per la visione ordinaria, ha un essere; deve essere posto, al di sopra della percezione sensibile di questo essere di apparenza, un pensiero orientato al vero essere; e deve essere posta l'etica al di sopra della scienza della natura. Tutto ciò proprio affinché il Bene, ossia ciò che deve essere, possa essere affermato come ciò che veramente è, mentre ciò che è secondo la visione ordinaria e non deve essere, perché non è bene e perché è male, viene affermato come ciò che non è; e quindi affinché il Male stesso possa essere affermato come ciò che non è. Così ogni speculazione sul Bene e sul Male e ogni tentativo di spiegare eticamente il mondo hanno fatto violenza alla visione naturale. La concezione del mondo della conoscenza esplicativa, orientata alla realtà dell'esperienza sensibile – il che però vuol dire, alla natura –, viene completamente rovesciata dalla riflessione giustificativa orientata al valore e, con ciò, allo spirito – il che però vuol dire, dalla riflessione etica.

Poiché il Male è la negazione per antonomasia del Bene, il dualismo etico è, secondo il suo senso originario, assoluto; e la tendenza a dare una forma assoluta ai contrasti concettuali è sintomo piuttosto sicuro di un'attitudine alla riflessione etico-normativa che ha come obiettivo finale il valore e non la realtà, il dover-essere trascendente e non l'essere empirico. Questo secondo tipo di riflessione – a differenza del primo – non lavorerà, dove è possibile, con contrasti assoluti, ma si sforzerà di relativizzare i contrasti che all'inizio gli si presenteranno, cioè di supporre stadi intermedi e graduali passaggi da una cosa all'altra, e di dissolvere la massa dei fenomeni in una serie di forme che trapassano l'una nell'altra in base a differenze quantitative. Esso mirerà, pertanto, soprattutto al concetto di sviluppo. Proprio la storia del pensiero greco mostra come la conoscenza della realtà naturale cominci a dividersi dalla speculazione etico-religiosa nel momento in cui relativizza quei contrasti assoluti, solo in base ai quali in generale la seconda, riconducendo tutti i contrasti a quello fondamentale tra Bene e Male, riesce a vedere il mondo. La relativizzazione del contrasto fondamentale tra Bene e Male è uno dei ponti che portano dall'etica alla scienza naturale. Qui la svolta decisiva sta nel fatto che non solo il Bene, ma anche

il Male, viene riconosciuto come qualcosa che è, come reale; dunque nel fatto che la realtà empirica viene riconosciuta non solo come cattiva, ma anche come buona, come una mescolanza di Bene e Male. Con questa relativizzazione del contrasto tra Bene e Male si è compiuto il primo passo verso l'autodissolvimento della speculazione sul Bene e sul Male; e così quest'ultima viene contestualmente respinta in favore di una conoscenza della realtà empirica.

Nella versione originaria della visione del mondo platonica si mostra chiaramente la tendenza ad assolutizzare il dualismo fondamentale. Tra i due mondi in cui si scinde l'intero universo, tra l'ambito della *dóxa* e quello dell'*epistéme*, Platone assume l'esistenza di un contrasto insormontabile. È necessario un completo distacco dal mondo dell'esperienza sensibile, un "capovolgimento" radicale, se si vuole percorrere la strada che conduce dal mondo della mera apparenza alla conoscenza del vero essere. Ma questo distacco dal mondo della sensibilità e questo incessante rivolgersi al mondo spirituale dell'Idéia sarebbero incomprendibili, se non significassero il distacco dal Male e il rivolgersi al Bene. Ciò che Platone vuole dire con la famosa metafora della caverna è «che, questa facoltà presente nell'anima di ognuno e l'organo con cui ognuno apprende, proprio come l'occhio, non sarebbe possibile rivolgerli dalla tenebra alla luce se non insieme con tutto il corpo, così bisogna girarlo via dal divenire con tutta intera l'anima, fino a che non risulti capace di pervenire alla contemplazione dell'essere e al fulgore supremo dell'essere: ossia questo che diciamo essere *Bene*». Proprio in questo contesto, tuttavia, si può leggere che l'anima, che è certamente dotata di buona vista, non arriva al pieno "capovolgimento", di cui si è detto, e che «è *asservita alla malvagità*, di guisa che quanto più acutamente vede, tanto più maggiori mali produce»; e si può leggere anche che, «attaccandosi a tale natura», «questa specie di pesi di piombo collegati con il divenire» – cioè i desideri e i piaceri – «trascinano in basso il suo sguardo» (*Repubblica*, VII, 4, 518/519 St.). Solo se la sfera della percezione sensibile significa il Male e quella del pensiero significa il Bene, si può comprendere la rinuncia a legare il percepire e il pensare l'uno con l'altro. Nella dottrina del completo capovolgimento non si esprime

né una visione psicologica né una visione di teoria della conoscenza. Solo l'esperienza etica del peccatore che diviene santo conosce il vissuto, tipico di questo mutamento, di un capovolgimento radicale. La speculazione sul Bene e sul Male è ciò che lega il contrasto tra la percezione sensibile e il pensiero con quello tra la cosa singola e l'Idea; e così s'innalza fino all'Assoluto.

Ma la dottrina di Platone non mostra solo questa tendenza, bensì anche quella contraria, orientata alla relativizzazione dei contrasti. Il suo pensiero è tanto contraddittorio quanto il mondo che rispecchia. E pertanto, nelle sue opere, si scorge certamente un aspro dualismo che non tollera tra i due mondi alcun ponte sul quale la conoscenza dell'uno possa avanzare fino all'altro, un profondo pessimismo che nega il mondo dell'aldiquà e la possibilità di conoscerlo, per affermare – nell'essere come nel conoscere – solo quello dell'Aldilà; e si scorge, dunque, un dualismo pessimista che ha l'ardire di realizzare il più violento capovolgimento che un genio dell'etica, che disprezza la natura e la sua scienza, abbia mai osato tentare, mentre proclama non conoscibile ciò che è dato nell'esperienza e proclama oggetto della vera conoscenza solo ciò che sta al di là di ogni esperienza. Tuttavia egli pone, accanto a ciò, anche un chiaro sforzo di colmare in qualche modo l'abisso tra i due mondi, di inserire tra i risultati di una speculazione dualistica, che stanno inconciliabilmente l'uno di fronte all'altro, un termine medio, qualcosa che possa operare una mediazione. Anche questa dottrina di un *metaxý*, che è sempre sintomo di un allontanamento dal dualismo pessimistico verso una concezione di fondo che dà riconoscimento anche al mondo della realtà empirica, emerge in molteplici forme.

II

L'attività creativa spirituale del grande moralista è radicata, ancor più di ogni altra, nella sua vita personale; e ogni speculazione sul Bene e sul Male nasce dall'esperienza etica che sconvolge l'uomo nella sua totalità. E così anche il potente *páthos* che muove l'opera di Platone, il suo tragico dualismo e lo sforzo eroico di superarlo, sono profondamente

radicati nella particolare natura di questa individualità filosofica, nella peculiarità del suo destino e, in conseguenza di ciò, nella sua attitudine estremamente personale nei confronti della vita. La linea della vita platonica viene, però, fondamentalemente determinata dalla passione dell'amore, dall'éros platonico. L'immagine che ci possiamo fare dell'uomo Platone a partire dai documenti che ha lasciato non mostra una natura di freddo intellettuale contemplativo, che trova soddisfazione nell'aver un'esperienza conoscitiva del mondo; e non mostra un filosofo il cui sentire e le cui aspirazioni sono rivolti solamente a considerare e a comprendere il meccanismo degli avvenimenti umani ed extraumani, a spiegare in maniera chiara la sconcertante profusione di dati. Essi mostrano, invece, un'anima scossa dalle più violente eccitazioni, nella quale vive una volontà di potenza, di potenza sugli uomini, che – affratellata con il suo éros e da esso indivisibile – non può essere repressa. L'ardente aspirazione di questa vita è quella di educare gli uomini amandoli e di amarli educandoli, dando alla loro comunità la forma di una comunità d'amore; il suo fine è il modello [*Form*] dell'uomo e la riforma [*Reform*] della sua comunità. Per questo il suo pensiero non considera nient'altro allo stesso modo dell'educazione e dello Stato³, e per questo il più elevato dei suoi problemi diviene il Bene, ossia la giustizia, che è l'unica giustificazione per la signoria dell'uomo sull'uomo, l'unica legittimazione della paideía, così come della politeía. La passione politico-pedagogica di Platone sgorga, tuttavia, dalla fonte del suo éros. Se si riconosce che la dinamica del filosofare platonico nasce da questo éros, allora non si può neanche chiudere gli occhi di fronte alla particolarità di questo éros. Infatti, la particolarità di questo éros sta nel fatto che esso determina il rapporto personale di Platone con la società in generale e con la società democratica ateniese in particolare, e che determina la sua fuga

³ Cfr. W. Jäger, *Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung. Ein Entwurf*, Sonderabdruck aus "Die Antike", IV, 1928.

da questo mondo e, contemporaneamente, la sua brama di dominarlo dandogli forma.

Questo éros, l'amore per i fanciulli, minaccia di mettere Platone in contrasto con la società e, perciò, col mondo in generale, giacché esso non si presenta in lui nella forma in cui era diffuso nei più aristocratici circoli di Atene – ma probabilmente solo in questi e non in più bassi strati sociali –; non si presenta cioè come ampliamento e arricchimento della vita sessuale normale, bensì come alternativo ad essa⁴. Gli amanti dei bei fanciulli, come ad esempio Socrate, avevano infatti, di solito, a casa moglie e figli. Ma, nella vita di Platone, non c'è mai stato posto per una donna. Il matrimonio, che anche per la religione greca era confuso di un'aura di santità, e la famiglia, questo elemento fondamentale anche per lo Stato greco, rimasero a lui, che passò la vita in una cerchia maschile, profondamente e intimamente estranei. Egli non si sentiva in grado di assolvere il più importante obbligo verso la Patria, quello di donare allo Stato nuovi cittadini con la procreazione di una discendenza all'interno del matrimonio; e ciò gli deve aver provocato un sentimento tanto più doloroso, in quanto tutto il suo atteggiamento spirituale si opponeva al declino morale del suo tempo ed era diretto al ristabilimento dei costumi degli antenati. In questo totale “essere diverso” stava il pericolo di un profondo conflitto con la realtà sociale, la cui legge di vita era estranea alle esigenze del filosofo. Al di fuori dell'ambito culturale dorico, e in particolar modo ad Atene, la pederastia era ritenuta un vizio contrario alla natura, nonostante la sua diffusione in determinati ambienti, o forse proprio in ragione di essa. In Omero non se ne trova ancora traccia. I grandi tragici Eschilo e Sofocle, nonostante le loro personali inclinazioni, sembrano non aver mai osato esporsi pubblicamente in suo favore. Euripide l'ha esplicitamente rifiutata, mentre la comme-

⁴ Sull'omosessualità nella società greca e sul significato di questo éros per la filosofia di Platone, si confronti il mio trattato *Die platonische Liebe* in «Imago», XIX. Jahrg., 1933, Heft 1, pp. 34 ss.

dia, soprattutto quella di Aristofane, l'ha fustigata con le più affilate armi dell'ironia e del sarcasmo; e i sofisti l'hanno combattuta con decisione. Anche la legislazione penale ateniese mostra chiaramente una tendenza contraria alla pederastia. Dell'atteggiamento aspramente contrario che la società ateniese assume contro questo éros possono essere rinvenute non poche prove, sebbene naturalmente solo indirette, persino nei dialoghi platonici *Simposio* e *Fedro*, nei quali Platone difende l'éros nei confronti dei fanciulli contro la visione ufficiale e si riconosce in esso – sebbene nella sua forma spiritualizzata. Ma il vecchio Platone, nella sua ultima opera, le *Leggi* (VIII, 5, 836 St.), cioè in un periodo in cui naturalmente era già libero dalla tirannia di questo éros, lo ha caratterizzato come pericoloso per lo Stato e come fonte «di incalcolabili sciagure non solo per la vita privata dei singoli ma anche per l'intera società». Un aperto conflitto viene evitato solo per il fatto che egli, da adolescente e da adulto, si è sforzato fin dal principio, con singolare energia e con la più alta forza morale, di spiritualizzare il suo éros. E, col mettere il suo éros al servizio della filosofia, con lo spiegare la visione del fanciullo amato come il primo passo sulla via della conoscenza del Bene, con lo spogliare, in questo modo, l'éros della sua natura intima e di ogni sensibilità, e col sublimarlo completamente sotto la pressione dell'opinione sociale e della propria convinzione morale, Platone arriva alla giustificazione, ardentemente desiderata, di esso. È nel *Simposio*, in questo alto canto dell'amore platonico, che il filosofo legittima moralmente di fronte a sé stesso e al mondo il suo éros, per il quale deve aver sofferto più di quanto tradiscano i suoi dialoghi; e con ciò legittima moralmente il mondo di fronte a sé stesso. Alla domanda di Socrate su cosa sia veramente l'éros, Platone lascia rispondere la veggente Diotima: «Un gran demone, o Socrate: infatti come tutto ciò che è demonico è intermedio fra dio e mortale», e, «stando in mezzo fra gli uni e gli altri, opera un completamento, in modo che il tutto sia ben collegato con se medesimo» (XXIII, 202 St.). Il mondo platonico riunisce ciò che ha diviso. Èros ha creato il chórismos, Èros lo annulla di nuovo.

In questo modo il dualismo platonico prende una piega ottimistica. La filosofia platonica, con la sua tendenza a relativizzare il contrasto tra

Bene e Male, assume una direzione che guarda di nuovo verso l'aldilà e ha come obiettivo una visione unitaria del mondo, che comprende anche la natura – non più interpretata solo eticamente, ma concepita come qualcosa che è, poiché non essenzialmente malvagia. Ma essa assume soprattutto una direzione che riconduce allo Stato e alla società. Rispetto a ciò è estremamente significativo il fatto che Platone, nel discorso di Diotima – come del resto anche nei discorsi di tutti i partecipanti al simposio – accentua il carattere sociale del suo éros, in modo da difenderlo contro il consueto biasimo riguardante la sua ostilità alla società, o meglio la sua pericolosità per lo Stato. Platone dà continue rassicurazioni sul fatto che anche l'éros verso i fanciulli, quando viene spiritualizzato – e solo esso è capace di essere spiritualizzato –, è un éros creatore, un éros in grado di generare. Egli lascia annunciare dalla bocca della veggente che i più bei figli dell'éros spirituale, che crea all'interno dell'anima, non sono solo poesie o opere d'arte figurativa, ma anche ordinamenti di società, costituzioni statuali, leggi, opere di giustizia. Tra i “figli immortali”, che è più pregevole lasciare in eredità rispetto a figli con un corpo mortale, egli nomina le leggi di Solone e i figli che «Licurgo lasciò a Sparta» per la salvezza dell'Ellade (XXVII, 209 St.). Questa è per Platone una confessione estremamente personale⁵, poiché i figli che il suo éros vuole destare in lui sono le migliori leggi, il giusto ordinamento dello Stato e la corretta educazione della gioventù. Qui si svela nella maniera più chiara l'intima connessione che sussiste tra l'éros platonico e la sua volontà di potenza sugli uomini, tra la sua passione erotica e la sua passione politico-pedagogica.

⁵ Cfr. l'introduzione di Kurt Hildebrandt alla sua traduzione del *Simposio* di Platone, Philos. Bibliothek, Bd. 81, 6. Aufl., 1922, p. 37.

III

La ricerca recente su Platone ha in qualche misura infirmato l'opinione secondo cui egli è stato un filosofo teoretico e la sua filosofia ha avuto come obiettivo la fondazione di una scienza rigorosa. Oggi si sa che Platone aveva complessivamente più una natura di politico che di teorico. Attualmente lo si qualifica come un «appartenente alla stirpe dei dominatori» [*einen "Herrenmenschen"*], come un «un uomo dotato di una natura imperativa»⁶, e in lui si vede soprattutto l'educatore e il fondatore. Del fatto che ciò sia vero, che egli avesse realmente in sé le caratteristiche di un uomo di volontà e le abilità di un genio pratico, si può forse dubitare. Certo è, però, che il suo ideale personale si orientava in questa direzione e che egli voleva essere ciò che, per qualche motivo, gli era esteriormente negato di essere. Tutto il suo atteggiamento spirituale è in ogni caso, più che uno sguardo [*Sicht*] sull'essere, un ri-guardo [*Rück-Sicht*] verso il dover-essere, che indica sempre un volere e non un conoscere. E, poiché il suo volere etico-politico era totalmente fondato su una posizione metafisica e si manifestava, conseguentemente, in un'ideologia esplicitamente religiosa, egli dà nei suoi scritti l'impressione di essere, piuttosto che un dotto sistematico della scienza morale, un profeta dello Stato ideale; e appare non tanto come psicologo o come sociologo della realtà sociale, quanto come predicatore della giustizia. Una testimonianza di ciò è offerta soprattutto dall'autobiografia di Platone, la cosiddetta *Lettera VII*, nella quale il vegliardo, in una delle sue ore di maggiore onestà, dà conto a sé e al mondo della sua vita. Qui Platone confessa che l'autentica brama della sua giovinezza era rivolta alla politica, e di aver aspettato per tutta la vita il momento giusto per agire. Ma, anche se non possedessimo questa confessione di Platone, rimarrebbe il fatto che, dai suoi dialoghi, emerge in maniera non meno chiara

⁶ E. Howald, *Die platonische Akademie und die moderne Universitas Litterarum*, 1921, p. 15; cfr. poi: Salin, *Platon und die griechische Utopie*, 1921, *passim*; Singer, *Platon der Gründer*, 1927, *passim*.

il primato della sua volontà politica rispetto alla conoscenza teoretica. Già il fatto che il problema fondamentale della sua filosofia, cui tutti gli altri sono per lui subordinati, sia la questione della giustizia, rivela che il suo principale interesse è quello di trovare un fondamento morale per l'agire. Da una gran mole di dettagli si percepisce, negli scritti di Platone, che il tono di fondo nell'accordo di questa grande vita è la passione politica, e che il suo più bruciante desiderio è di conquistare la sovranità nello Stato. Anche qualora ciò non si manifestasse in sintomi diretti e indiretti, dovrebbe comunque rivelarlo la tesi principale della filosofia platonica, secondo cui il compito del filosofo è di governare; nonché la richiesta che torna sempre ostinatamente a sollevare: Tutto il potere nello Stato alla filosofia! Ma mica a una filosofia qualunque, bensì all'unica vera filosofia, ossia a quella che solamente è in grado di condurre alla conoscenza della giustizia e che così si procura la legittimazione per la sua pretesa di dominio: la filosofia di Platone.

D'altra parte, non è solo l'opera di Platone a mostrarci la sua passione politica, ma è parimenti anche la sua vita. Essa è segnata da un'impresa politica di cui Platone si è fatto carico dal periodo in cui – a circa 40 anni – fece il suo primo viaggio in Sicilia fino quasi alla morte, e che ha rabbiato il tramonto della sua vita. Si tratta del tentativo di Platone di conquistare alle sue idee il tiranno di Siracusa Dionisio II. Anche a questo passo fatale lo condusse il suo éros demoniaco, cioè l'appassionato amore per Dione, un giovane parente del tiranno che – forse con le migliori intenzioni, forse solo per realizzare l'ideale politico di Platone – cercò di impadronirsi del potere a Siracusa. Questo tentativo ha, però, coinvolto l'Accademia platonica, o quantomeno molti dei suoi più celebri membri, in una sanguinosa guerra civile, nel corso della quale venne distrutto il grande regno siciliano fondato da Dionisio I – una delle più potenti entità statuali che la grecità abbia prodotto e, in generale, forse il suo ultimo baluardo nel mondo antico –; e il nome dell'Accademia platonica non si coprì propriamente d'onore.

Il ruolo giocato dall'Accademia, con la tacita tolleranza di Platone, nella dubbia impresa di Dione non è l'unico motivo che impedisce assolutamente di vederla come quella scuola di saggezza, quel posto tran-

quillo, lontano dai ritmi del mondo e in cui ci si occupava solamente della scienza pura, quale è stata ritenuta per così lungo tempo. L'Accademia, che Platone aveva fondato subito dopo essere tornato dal suo primo viaggio in Sicilia e che godette soprattutto del favore di alcuni circoli aristocratici, non è – come hanno mostrato recenti ricerche – una scuola di dotti, bensì una conventicola formata secondo l'esempio delle comunità pitagoriche, cioè una comunità fondata sulla religione platonica e sull'éros platonico⁷. Ciò che oggi si comprende più chiaramente rispetto a prima è soprattutto la funzione politica dell'Accademia, il suo carattere di istituzione per la preparazione alla professione di uomini di Stato. Sono le sue tendenze decisamente antidemocratiche e aristocratiche che l'hanno resa un centro d'iniziativa reazionaria. Essa, tuttavia, non era solo un vivaio di politici conservatori, ma anche – come mostra, in maniera particolare, l'avventura siracusana – un crogiolo per azioni di rilievo politico-statuale. Ciò corrisponde assolutamente all'atteggiamento spirituale di fondo di Platone, per il quale la Scuola sostituiva la politica ed era, allo stesso tempo, la cellula virtuale di un vero Stato⁸. Dal punto di vista della produzione letteraria, l'Accademia non era tanto orientata alla scienza esatta, quanto piuttosto alla speculazione etico-mistica; e, a buon diritto, la si è chiamata una “setta metafisica”⁹. Ciò consente indubbiamente di trarre una conclusione sull'atteggiamento di Platone nei suoi ultimi anni di vita. Esso è caratterizzato dal completo distacco dal razionalismo socratico tramite la sempre crescente consapevolezza della trascendenza dell'oggetto di ogni conoscenza etica, connessa con la convinzione dell'impossibilità di esporre razionalmente i risultati raggiunti. Proprio perché l'irrazionale si sottrae a un'esposizione razionale, Platone, quando vuole esprimere ciò che per lui è essen-

⁷ Cfr. Howald, *loc. cit.*, pp. 10 ss.

⁸ Cfr. P. Friedländer, *Platon I. Eidos, Paideia, Dialogos*, 1928, pp. 103, 107, 116, 118.

⁹ Cfr. P.L. Landsberg, *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie. Schriften zur Philosophie und Soziologie*, herausg. von Max Scheler, I., 1928, p. 31.

ziale, si serve in maniera sempre più privilegiata del mito. Qui non abbiamo un uomo di scienza. Colui che, come un veggente, non parla che con parole profeticamente oscure, più dall'Aldilà che dall'aldiquà, ha in mente qualcos'altro, forse qualcosa di più alto e di più importante, rispetto alla teoria esatta. Egli ha messo in grande imbarazzo i suoi lettori, dichiarando ripetutamente e in maniera inequivocabile che le opere da lui pubblicate non contengono affatto il suo vero pensiero, e che in fondo esse non devono essere affatto considerate come sue opere. Se è possibile ritenere autentica la seconda lettera, allora Platone ha detto di non aver ancora mai scritto nulla sull'autentico oggetto della sua filosofia, sul suo ultimo e più elevato problema. In quel passo si dice letteralmente che non «c'è e neppure ci sarà alcuna opera scritta di Platone. Per quanto riguarda, invece, gli scritti che ora mi vengono attribuiti, essi non sono altro che opera di Socrate, e precisamente di un Socrate raffinato e svecchiato». Non è costume di un intellettuale orientato alla conoscenza scientifica, né di un uomo di scienza che aderisca a una sua teoria, liberarsi semplicemente di lavori pubblicati nel corso di decenni e declinare la responsabilità per essi. Questo è il costume di un politico, per il quale la "teoria" non è un fine in sé, ma un mezzo per un fine del tutto diverso, cioè non un mezzo per soddisfare la sete di conoscenza degli uomini, ma per determinare il loro volere, per formare il loro carattere, per educarli, per governarli. Non esiste affatto – dobbiamo accettarlo – una teoria specificamente platonica, cioè una teoria che sarebbe inseparabilmente connessa al suo nome (ad ogni modo, nessuna che conosciamo). Platone stesso vuole che sia così. Questo è anche il senso più profondo della peculiare circostanza per cui Platone, nelle opere che portano il suo nome, non appare mai come rappresentante delle opinioni in esse sviluppate, per le quali egli manda avanti il più delle volte Socrate e, più tardi, altri personaggi come lo Straniero o l'Ateniense. Questo è il vero motivo per cui ha scelto la forma del dialogo. Certamente si atteggiava in modo particolare alla sua natura profondamente contraddittoria e lacerata da un tragico conflitto una forma letteraria nella quale, al contrario di quanto avviene nella struttura monologica delle trattazioni scientifiche, potesse non essere rappresentata *una* sola

opinione e, quindi, potesse non essere messo in piena luce solo un lato del problema. Chi poteva avere un maggior bisogno rispetto a Platone di far parlare non solo sé stesso, ma anche l'avversario, visto che, certamente, nessuno come lui portava questo avversario nel proprio petto e non poteva in altro modo liberarsene? Ma ancor più di questo bisogno di liberazione era importante l'altra possibilità che Platone trovava nel dialogo, quella di non identificarsi del tutto e incondizionatamente con nessuna teoria, per quanto essa potesse essere fondata. Come in un dramma nessuna delle opinioni esposte dai personaggi sulla scena corrisponde assolutamente a quella dell'autore – neppure quella che egli fa esporre al suo eroe con tutti i mezzi di una retorica convincente, facendogliela testimoniare con i fatti –, così anche Platone non vuole in definitiva fare propri i dogmi che mette in bocca al suo Socrate. E neanche pretende di aver detto, tramite quello che dice Socrate, le cose più essenziali, poiché queste, essendo irrazionali, sono indicibili. Neanche quello che dice il suo eroe è la sua ultima parola. Si è già ripetutamente affermato che Platone non è solo un filosofo, ma anche, anzi ancor di più, un poeta, che ha inteso alcune sue opere più come bei drammi che come risultato di ricerche scientifiche. E Platone è, nei fatti, un drammaturgo principalmente nel senso che non gli sembra così importante *ciò* che i suoi personaggi dicono: gli è indifferente se ciò sia più o meno giusto. Ciò che, invece, principalmente gli interessa è l'effetto che questi discorsi producono con il loro domandare e rispondere, con l'intensificarsi della conversazione fino ad arrivare a un vertice mozzafiato e alla liberatoria discesa da esso, che non conduce, però, in nessun modo a una soluzione scientifica. Platone è un drammaturgo, solo che, appunto, non ha intenzione di agire da un versante estetico, ma da uno etico-religioso. Perciò il sapere di Platone non è un fine in sé e la scienza – esattamente come per i pitagorici – è per lui solo un mezzo per raggiungere un fine. L'uomo ha bisogno del sapere per agire rettamente, e proprio perciò la sua conoscenza ha un senso solo se è rivolta al Bene, alla Divinità. Tutto un mondo divide tale scienza platonica da quella moderna, ai cui fondamentali presupposti appartiene il principio che la ricerca del sapere ha come obiettivo solo il conoscere e che questa conoscenza non

può dirigersi verso uno scopo al di fuori di essa; il principio, dunque, che i suoi risultati non possono essere determinati né dalla necessità del volere e dell'agire – il che però vuol dire, del comandare e dell'essere comandati –, né dalla politica. Perciò la scienza è soprattutto scienza della natura. Ma anche lo stesso sapere riguardante l'uomo che vuole e agisce, e i rapporti reciproci tra gli uomini, anche la moderna scienza che ha per oggetto lo Stato, il diritto e la società, sta sotto l'inflessibile postulato della sua separazione tanto dalla politica quanto dalla religione. *Conoscere* il mondo – della natura o della società – è uno scopo [*Zweck*] di pari importanza rispetto al fine [*Ziel*] di determinare il mondo *con la volontà*, di dargli forma o di riformarlo, di educarlo o di governarlo. La legge vitale di ogni conoscere puro è quella di essere esercitato in vista del proprio profitto. Ciò vale in particolare anche per la scienza sociale, poiché essa – posta al servizio della politica – non può più servire l'ideale della verità oggettiva, ma deve diventare un'ideologia del potere. Quanto avanti, però, la filosofia platonica si spinga proprio in questa direzione è dimostrato dalla concezione della *verità* di Platone, dalla *verità platonica*, che è così straordinariamente caratteristica da poter essere messa accanto all'amore platonico come segno distintivo dello spirito platonico.

IV

Essa si esprime nella dottrina – esposta principalmente nella *Repubblica* – della legittimità, anzi dell'opportunità della menzogna come mezzo del migliore governo, e nella distinzione della cattiva menzogna da quella “vera”, che è tale in quanto è benefica e che è una verità di Stato – la Ragion di Stato. Dice Platone che, nello Stato ideale – il che vuol dire, nello Stato in cui domina la filosofia platonica –, il Governo dovrà ricorrere “a continue bugie e inganni nell'interesse dei suoi stessi amministrati”. La necessità di una menzogna governativa risulta – per portare un solo esempio – dalla regolazione statale dell'educazione dei figli. Le coppie particolarmente adeguate alla riproduzione, scelte da chi dirige lo Stato, devono cioè essere ingannate rispetto al fatto di es-

sere solo strumenti nelle mani del Governo. Le persone accoppiate devono pensare che la sorte le abbia fatte l'una per l'altra; e, secondo la proposta di Platone, deve essere introdotto a questo scopo un sistema escogitato con astuzia. Ciò deve avvenire, non come ultimo motivo, affinché le coppie, i cui figli non vengono allevati a causa della loro natura inferiore, addossino la colpa al caso e non al Governo (*Repubblica* V, 8, 459 St.). Platone, che dal suo Stato ideale esclude la pittura, poiché essa simula qualcosa ed è dunque, come la poesia meramente imitativa, un'"illusione" (*Repubblica* X, 5, 602 St.), non ha il minimo scrupolo a intervenire con un inganno così scandaloso nella sfera più intima degli uomini. In questa sfera, però, si radica un interesse vitale per lo Stato. E l'interesse dello Stato, il quale nello Stato ideale coincide con la giustizia, passa sopra a tutto, anche alla verità. Nella teoria politica di Platone si presenta del tutto chiaramente, in qualità di una massima, il principio per cui il fine giustifica i mezzi; una massima che è, anzi, solo la conseguenza del primato del volere sul conoscere, della giustizia sulla verità. Poiché qui, da un punto di vista politico più elevato di tutti gli altri, non si tratta tanto della questione se quello che pensano i sudditi sia vero, quanto piuttosto se sia utile allo Stato e sia nell'interesse di un ordine ritenuto giusto, Platone concede al Governo il diritto di determinare l'opinione dei cittadini con tutti i mezzi che appaiono adatti. Nel dialogo sulle *Leggi* (II, 7-9, 622-666 St.) egli fa, in questo senso, una serie di proposte estremamente sorprendenti. Per citare anche in questo caso solo un esempio, si ricordi che Platone, per produrre tra la cittadinanza un adeguato modo di pensare, vuole dividerla in tre cori: un coro dei fanciulli, uno dei giovani e uno dei vecchi. E questi cori devono proclamare con i canti loro prescritti dal Governo le dottrine utili per lo Stato – soprattutto la dottrina secondo cui l'uomo giusto è felice, mentre quello ingiusto è infelice – e diffondere, in questo modo, la fede nella loro verità. Ma proprio di questa dottrina Platone dice qui: «Ammettiamo pure che le cose non stiano esattamente così; ebbene, in tal caso, un legislatore che abbia un minimo di astuzia, grazie alla quale in qualche caso ha osato ingannare... a fin di bene, non riterrebbe forse questo inganno come il più utile e il più efficace nella prospet-

va di far realizzare a ciascuno il bene in tutte le sue forme, non con la costrizione, ma spontaneamente?» (II, 8, 663 St.). Ma, poiché, come è comprensibile, si incorrerà nella resistenza degli uomini più anziani – ognuno sente certamente, con l'aumentare degli anni, una crescente vergogna nel farsi vedere pubblicamente mentre canta e balla –, proprio i membri del terzo coro, quello dionisiaco, devono essere fatti ubriacare per iniziativa dello Stato e sotto la guida di funzionari governativi. In stato di ebbrezza, essi si lasceranno facilmente guidare come bambini. Ciò è particolarmente degno di nota, perché Platone vede chiaramente i pericoli dell'alcolismo e, di conseguenza, vuole negli altri casi che sia estremamente limitato il consumo di vino. In questo contesto egli introduce la celebre similitudine tra l'uomo e una marionetta nella mani della Divinità, del burattinaio divino (*Leggi*, I., 13, 643 St.). Allo stesso modo anche al Governo, che è il rappresentante della Divinità, è lecito guidare l'uomo con fili che, nel limite del possibile, gli sono invisibili – ammesso che ciò sia fatto solo per il suo meglio e con ciò venga realizzata solo la giustizia. Vanno nella stessa direzione altre proposte, che intendono tutte dare alla religione, alla scienza e alla poesia la funzione di istanze produttrici di ideologia al servizio esclusivo dello Stato, e che intendono anzi costruire, con la totale eliminazione della libertà spirituale, un monopolio statale della produzione di ideologia e, quindi, una dittatura, che soggioga non solo il volere e l'agire degli uomini, ma anche le loro opinioni e le loro credenze.

Che Platone, come politico o teorico della politica, si ponga dal punto di vista di un pragmatismo per cui l'Utile dello Stato, e pertanto il Giusto, è contemporaneamente anche il Vero, non è forse così sorprendente. Ma, anche quando egli si presenta come un teorico della conoscenza e come uno psicologo, non ci si può talvolta sottrarre all'impressione che – sebbene non lo dica direttamente – ci parli in qualche modo con la riserva mentale dell'esistenza di una doppia verità. Come ci si può spiegare il fatto che egli, da un lato, sviluppa la sua dottrina delle Idee dandole in maniera del tutto esplicita una tendenza monoteistica, mentre, dall'altro, conserva nella maniera più salda la religione popolare ufficiale con la sua moltitudine di divinità antropomorfe, che è assolu-

tamente inconciliabile con l'altra posizione? Come ci si può spiegare il fatto che, in base alla sua dottrina delle Idee, solo all'universale compete un essere eterno e al particolare, invece, non compete assolutamente alcun essere, e che tuttavia la dottrina platonica dell'immortalità dell'anima riconosce un essere eterno alla personalità individuale dell'uomo nella sua massima particolarità? E che proprio in un'opera, in cui dice cose estremamente personali, cioè nel *Simposio*, egli non parla assolutamente dell'immortalità dell'anima nel senso della sopravvivenza di una sostanza spirituale individuale, ma, in senso figurato, come di una sopravvivenza del nome, della fama? Di fronte a uno spirito così grandioso, quale è Platone, si esita a vedere in ciò solo semplici contraddizioni. Si è piuttosto portati a supporre che Platone fosse ben conscio di queste discrepanze nella sua dottrina, ma che per lui, come c'erano diversi stadi dell'éros, c'erano anche diversi strati o gradi della verità; si è portati, in particolare, a supporre che per Platone accanto a una verità scientifico-razionale ce ne fosse una politico-pedagogica, e quindi religiosa, e che quest'ultima fosse per lui più importante e perciò stesse più in alto dell'altra. Descrivendo come l'anima arrivi dopo la morte nell'Aldilà, Platone dice nel *Fedone*: «Sostenere che le cose siano veramente così come io le ho esposte, non si conviene ad un uomo che abbia buon senso; ma sostenere che o questo o qualcosa simile a questo debba accadere delle nostre anime e delle loro dimore, dal momento che è risultato che l'anima è immortale: ebbene, questo mi pare che si convenga, e che metta conto arrischiarsi a crederlo, perché il rischio è bello! E bisogna che, con queste credenze, noi facciamo l'incantesimo a noi medesimi: ed è per questo che io, da un pezzo, protraggo questo mio mito» (LXIII, 114 St.). E, esponendo – nel *Menone* – la dottrina per cui il conoscere si fonda sul fatto che l'anima ricorda ciò che ha contemplato prima della nascita nell'Aldilà, Platone commenta: su tutto ciò che ho detto qui del conoscere come un ricordo dell'anima, «non vorrei troppo insistere» (XXI, 86 St.). E l'argomento decisivo che egli produce in favore della sua teoria che si oppone alla dottrina sofistica dell'impossibilità di ogni conoscere è il seguente: che la sua dottrina sarebbe da preferire, poiché quella dei sofisti rende pigri e ha un tono che seduce solo gli effemina-

ti. «Questa nostra, invece, rende operosi e stimola alla ricerca, se si ha fiducia che essa sia vera» (XV, 81 St.). Platone fonda la verità della sua dottrina sulla sua utilità nel dare sostegno alla vita. Questa è una verità politico-pedagogica, che egli – significativamente proprio in questo contesto – fa poggiare su un'antichissima saggezza sacerdotale e non sull'esperienza scientifica.

Solamente questi sono i presupposti a partire dai quali si può comprendere pienamente l'autentica dottrina della giustizia di Platone.

V

I dialoghi giovanili, che si trovano ancora sotto l'influsso di Socrate e che toccano, direttamente o indirettamente, il problema della giustizia, si perdono in infruttuose analisi concettuali, in tautologie senza contenuto. Essi si concludono più o meno senza risultati. Particolarmente caratteristico di questo periodo iniziale dell'attività di Platone, ancora affatto razionalista, è il *Trasimaco*, un'opera che probabilmente Platone ha iniziato ancor prima del suo primo viaggio a Siracusa, ma non ha concluso o, comunque, non ha pubblicato in maniera autonoma, rimaneggiandola successivamente all'interno del primo libro della *Repubblica*. Esso si conclude – dopo una discussione alquanto lunga e complicata – con Socrate che, dopo tutti i possibili tentativi di determinare il concetto della giustizia, spiega infine che, per lui, il risultato dell'intera conversazione è quello di non sapere assolutamente nulla, poiché – e questa è la cosa decisiva – la vera questione, cioè la questione sull'essenza della giustizia, non è stata assolutamente discussa. E, finché non si sa che cosa sia il Giusto, difficilmente si arriverà a sapere se esso sia o meno una virtù, e se colui che possiede la giustizia sia o meno felice. Se la congettura sulla formazione del primo libro della *Repubblica* è corretta, queste ultime parole costituiscono allora un passaggio con il quale Platone ha inserito i pensieri di un periodo della sua vita risalente a molti anni prima nell'opera dei suoi più maturi anni di uomo. Esse ci rivelano perché il *Trasimaco* sia rimasto incompiuto: con tutta la sua speculazione razionalistica sui concetti, Socrate non era stato in gra-

do di condurlo fino alla scoperta dell'essenza della giustizia. Quando Platone decise di non pubblicare il *Trasimaco*, si trovava di fronte alla grande svolta della sua vita, prima di quel viaggio che lo portò nell'Italia meridionale dai pitagorici e, quindi, verso la loro metafisica politico-religiosa, che divenne la sua nuova guida. Ad essa è rimasto fedele per tutta la vita. Nel pitagorismo egli credette di aver trovato la risposta alla questione per lui più bruciante: il segreto della giustizia.

Il nucleo della dottrina pitagorica, che concorda in questo punto con la saggezza dei misteri orfici, è la fede nel fatto che in un luogo al di là del mondo, oppure in una nuova incarnazione nell'aldilà, l'anima, dopo la morte dell'uomo, venga punita per il male che egli ha fatto e venga, invece, ricompensata per il bene. Il senso di questa rappresentazione etico-religiosa è qui – come ovunque essa si rinviene – quello di offrire una giustificazione del mondo presente, e in particolare degli avvenimenti sociali, per mezzo della convinzione nella vittoria finale del Bene sul Male. In base al suo significato politico, questa metafisica, che prevede un aldilà per le anime oppure una trasmigrazione di esse, è una dottrina della giustizia. L'essenza di questa giustizia è il contraccambio [*Vergeltung*] che, nella misura in cui, appunto, non si realizza nell'aldilà e nella vita stessa dell'uomo buono o cattivo, viene rinviato in un aldilà o in una seconda vita nell'aldilà. Questa dottrina Platone l'ha esposta nel *Gorgia*, opera che scrisse durante il suo primo grande viaggio oppure immediatamente dopo di esso. Le principali tesi etiche di quest'opera – che è meglio subire un'ingiustizia piuttosto che compierla, e che è meglio accettare una pena prevista dalla legge piuttosto che sottrarsi ad essa – ottengono il loro ultimo fondamento non propriamente tramite l'argomentazione – molto problematica – di Socrate, che è il personaggio principale anche di questo dialogo, ma tramite il grandioso mito che Platone fa raccontare in conclusione e in cui viene descritto come i buoni vengano ricompensati nell'Aldilà e come, invece, i cattivi vengano puniti. Questa verità di fede, esposta profeticamente per la prima volta nel *Gorgia*, secondo cui la giustizia significa contraccambio, e precisamente un contraccambio nell'Aldilà, domina da questo punto in poi l'intera opera di Platone, fino alla sua morte. Essa costituisce il motivo

conduttore soprattutto del secondo grande dialogo dedicato al problema della giustizia, l'opera principale che sta al centro di tutta la sua attività, la *Repubblica*. Essa comincia¹⁰ e finisce col mito del contraccambio nell'Aldilà, che così diventa la cornice riassuntiva e determinante di tutto quanto viene qui affermato sulla giustizia. Certamente potrebbe sembrare che Platone, proprio nella *Repubblica*, si mostri incline a staccare il pensiero della giustizia da quello del contraccambio. Qui, infatti, lascia rappresentare ad Adimanto, uno dei suoi interlocutori, il punto di vista per cui non si apprezzerrebbe correttamente la giustizia, se ci si riferisse sempre solo alla ricompensa che spetta ai buoni e alla punizione che spetta ai cattivi. Se si volesse lodare correttamente la giustizia, si dovrebbe rappresentare la sua essenza senza curarsi di nessun tipo di contraccambio. E Socrate non contraddice questa interpretazione. Ma, verso la fine del dialogo, egli revoca espressamente la concessione silenziosamente fatta. E Platone gli lascia chiudere la *Repubblica* con il resoconto fatto da un misterioso personaggio resuscitato dalla morte sulle esperienze che la sua anima ha potuto fare nell'Aldilà. Questa è, con alcune discrepanze, la stessa visione espressa dal mito finale del *Gorgia*: la realizzazione della giustizia divina come contraccambio nell'Aldilà. A questa rappresentazione Platone si è tenuto saldo anche nel suo ultimo dialogo, le *Leggi*.

La presupposizione di un contraccambio nell'Aldilà deve obbligatoriamente condurre a credere all'anima. Cercando la giustizia nell'Aldilà, Platone scopre nell'aldiquà, e precisamente all'interno degli uomini, l'anima, che, per poter essere oggetto del contraccambio, deve continuare a vivere dopo la morte del corpo in una sfera trascendente. In Platone è tangibile l'intimo legame tra la dottrina dell'anima e quella della giustizia. Non c'è solo il fatto che egli rappresenta l'una sempre in unione con l'altra, come ad esempio avviene nell'opera principale in cui esprime la sua dottrina dell'anima, il *Fedone*; ma anche tutte le pieghe

¹⁰ *Repubblica* I, 5, 330-331 St. Questo passo viene generalmente trascurato.

che assume la dottrina dell'anima – come, ad esempio, il passaggio dalla rappresentazione dell'anima come unità alla rappresentazione della sua tripartizione –, sono del tutto parallele alle corrispondenti pieghe assunte dalla dottrina della giustizia. E, come quest'ultima conduce alla dottrina dell'anima, la dottrina dell'anima, sotto la pressione esercitata dal problema della giustizia, conduce alla dottrina delle Idee. La fede nella realizzazione della giustizia nell'Aldilà costringe a presupporre una post-esistenza dell'anima; la necessità di conoscere questa giustizia conduce a presupporre una preesistenza dell'anima, cioè conduce alla teoria che vede la conoscenza come reminiscenza da parte dell'anima di ciò che ha contemplato nell'Aldilà prima della nascita. Questa dottrina viene sviluppata per la prima volta nel *Menone*, e così viene deposto il seme della dottrina delle Idee. Ciò che l'anima contempla nella preesistenza sono, infatti, le Idee, e, in primo luogo, l'Idea della giustizia.

Quando Platone identifica la giustizia con il contraccambio, non solo accetta la dottrina orfico-pitagorica, ma si pone anche sul terreno di una concezione estremamente risalente, propria del popolo greco. Potrebbe sembrare, e può essere sembrato anche allo stesso Platone quando ha scritto il *Gorgia*, che egli, con la formula del contraccambio, risponda alla domanda su *che cosa* propriamente sia la giustizia. Ma questa risposta è solo apparente e non dà nessuna informazione reale sull'essenza della giustizia. Essa descrive fondamentalmente solo la funzione effettiva del diritto positivo, che collega lo stato di fatto dell'ingiustizia a un atto coercitivo percepito dal colpevole come un male, quindi a una conseguenza dell'ingiustizia; essa riflette cioè solo la struttura esterna dell'ordine sociale dato, che è un ordinamento coercitivo, e la giustifica rappresentando il meccanismo di colpa e pena come un caso speciale di quella legge generale, che – in qualità di volere della Divinità – è il contraccambio. Solo che la formula del contraccambio è tanto priva di contenuto quanto quella dell'uguaglianza, in analogia con la quale solitamente si caratterizza la giustizia; anzi, è essa stessa una formula di uguaglianza, nella misura in cui non dice nient'altro se non che al buono deve spettare il buono, al cattivo il cattivo, e di conseguenza all'uguale l'uguale, o, si potrebbe anche dire – almeno nel senso originario di que-

sta frase –, che a ciascuno deve spettare il suo. Ma la domanda su *che cosa* sia buono, in che cosa propriamente consista il Bene e di che cosa, quindi, il Male debba valere come negazione, cioè la domanda decisiva, rimane senza risposta. La domanda sull'essenza della giustizia diventa così una domanda sull'essenza del Bene.

Proprio questa svolta attira il problema della giustizia nella dottrina delle Idee. Infatti l'Idea centrale, dalla quale tutte le altre vengono illuminate, l'Idea che sta ancora al di là dell'ambito di tutte le altre Idee, che è l'ambito dell'essere vero, è l'Idea del Bene. Come tale essa appare nell'esposizione della dottrina delle Idee che Platone offre nel suo grande dialogo sulla giustizia, la *Repubblica*. Proprio qui viene determinato il rapporto tra il Bene e il Giusto, dicendo che, solo per mezzo del primo, il secondo diventa “utile”, cioè praticabile (VI, 505 St.); il che ha lo stesso significato del dire che l'Idea della giustizia ottiene il suo contenuto solo tramite l'Idea del Bene. Il Bene è perciò il nucleo autentico della giustizia e questo è, anzi, il motivo per cui Platone identifica spesso l'uno con l'altra. Se, tuttavia, essi vengono separati, allora la giustizia – in quanto contraccambio – diviene solo la tecnica per la realizzazione del Bene, e quindi, nella misura in cui viene in questione per le cose terrene, essa è lo Stato, in cui il contraccambio funziona come apparato coercitivo. È lo Stato a dover garantire la vittoria del Bene sul Male nell'aldiquà. E, poiché il Bene è una categoria affatto sociale, è solo nello Stato che l'uomo può agire bene; anzi è solo nello Stato che l'uomo, in quanto suo organo, può in generale conoscere il Bene. Visto che il dialogo che porta lo Stato nel titolo sembra essere chiamato a dare una risposta alla domanda sul contenuto della giustizia, è la discussione del problema del Bene a costituire il punto più elevato della *Repubblica*. Perciò questo scritto sullo Stato culmina nella dottrina delle Idee, tra le quali la più elevata sembra qui essere l'Idea del Bene.

Ma *che cosa* sia il Bene non si viene a sapere neanche in questo dialogo, che si limita ad assicurare *che* esiste un Bene. Tutto il grandioso cielo delle Idee, che viene innalzato al di sopra del mondo terreno, è solo l'espressione filosofico-poetica di questa rassicurazione. Perciò anche l'immagine dello Stato ideale, che Platone disegna nella *Repub-*

blica, non è una soluzione del problema materiale della giustizia. È un equivoco pensare che Platone, con le sue argomentazioni sul vero Stato, abbia già offerto il progetto concluso di un ordine statale giusto. Per lui non si tratta assolutamente di ciò, almeno in prima linea. In generale, lo Stato ideale non è assolutamente l'obiettivo principale della *Repubblica*, che anzi è dedicata solo in piccolissima parte a questo argomento. Quando Platone fa «sorgere nel pensiero, di fronte ai nostri occhi», uno Stato, lo fa perché presuppone un'analogia tra lo Stato e l'uomo, ed è quindi più agevole comprendere, considerando le superiori dimensioni dell'uno, cosa cerchi Platone nell'altro: la giusta costituzione, cioè la relazione, ad essa corrispondente, delle singole parti dell'anima, che – come risulta più tardi – ancora non è propriamente la giustizia stessa, ma solo il presupposto in ragione del quale l'uomo agisce giustamente. E ciò che Platone descrive dello Stato è, nei fatti, prevalentemente la sua costituzione, la sua organizzazione, e non un ordinamento completo che regola materialmente i rapporti umani. Egli mostra, anche nel macroantropo, solo le condizioni organizzative al di sotto delle quali è prevedibile che la sua vita si strutturi in maniera giusta, e non questa vita strutturata in maniera giusta, né le norme stesse che regolano la molteplicità dei rapporti vitali umani e che formano il contenuto della giustizia. E anche la costituzione dello Stato ideale, dal punto di vista della tecnica del diritto, non è più che un frammento, che lascia nell'oscurità tutte le questioni decisive. In particolare non c'è traccia di una soluzione del problema socio-politico. Anche la comunanza delle donne, dei beni e dei figli, destinata solo a uno strato sociale relativamente ristretto, cioè alla classe dei guerrieri e a quella dei filosofi, ha solo un significato organizzativo, è cioè una misura che ha per obiettivo l'educazione e la selezione dei governanti, e che non ha assolutamente nulla a che fare neanche con un comunismo di tipo economico o politico. Per la vita del popolo, che costituisce la maggioranza dello Stato ed è sottoposto al dominio delle altre due classi, manca qualsiasi possibile norma. Qui tutto è lasciato alle decisioni individuali e alle disposizioni da parte del Governo. Quest'ultimo è formato da filosofi che, in forza della loro cultura, conoscono il Bene e che si immagina lo vogliono anche realizzare.

Ma in che cosa consiste questo Bene che si realizzerà nel Governo? Che contenuto avranno gli atti del Governo? Solo da essi si potrebbe desumere quale sia la natura della giustizia!

Che, con la descrizione della tripartizione dell'organismo sociale come della costituzione del vero Stato, non si possa assolutamente affermare di aver risposto alla domanda sull'essenza della giustizia, lo dice lo stesso Platone. Qui si manifesta la peculiarità del suo metodo, che sta nel rimandare continuamente la soluzione del problema. Proprio all'inizio della conversazione Platone fa fare a Socrate, che è colui che dovrebbe dare la risposta, un'osservazione che toglie, già da subito, ogni carattere di definitività e di sicurezza a ciò che in seguito esprimerà. «Ottimo amico, come potrebbe rispondere uno che, in primo luogo, non sa nulla e non si professa sapiente, e, in secondo luogo, quand'anche avesse una qualche convinzione, non potrebbe comunque manifestare le proprie opinioni, vietandoglielo un uomo di non poco prestigio?» (I, 11, 337 St.). Questa non è una semplice dichiarazione di modestia. La misteriosa allusione a un obbligo del silenzio significa che ciò che Platone è in grado di dire sulla giustizia – eccezion fatta per la confutazione delle opinioni false – non può essere una verità ultima, e che egli, con le sue enunciazioni, non può spingersi fino all'essenziale. Ciò viene confermato dal contenuto del dialogo. Dopo che è stata descritta la costituzione dello Stato ideale con le sue tre classi, non viene ad esempio detto: questa è la giustizia che si cercava. Neanche viene ammesso senza alcuna riserva il principio generale, che deriva da questa costituzione, per cui la giustizia significa che ognuno deve fare solo la sua parte, il principio, cioè, della divisione del lavoro – che, del resto, si adatta a questa come a ogni altra costituzione che divida le diverse competenze tra diversi organi. Viene più che altro solo proposto di esaminare se, paragonando lo Stato con l'anima individuale, lo stesso principio si conservi anche in quest'ultima. «Altrimenti, si dice, cercheremo qualcos'altro» (IV, 11, 434 St.). Come si vede, Platone fa i conti fin dal principio col fatto che il tentativo di cogliere l'essenza della giustizia nell'analogia tra Stato e individuo non ci conduce al nostro fine o, almeno, non completamente. Ed è vero! Dopo aver delineato questo parallelo; dopo che sono sta-

te rinvenute nell'anima dell'uomo le sue tre parti – corrispondenti alle tre classi dello Stato –; quando si pensa, di conseguenza, di avere tra le mani la risposta – certamente non molto dettagliata – alla domanda sull'essenza della giustizia, e cioè che ognuna delle tre parti dell'anima – la razionale, la coraggiosa e quella in cui hanno la loro sede i desideri – deve esercitare solo la funzione che le spetta e nessun'altra; a quel punto Socrate dichiara: «A mio giudizio, con il metodo che ora usiamo nel ragionamento, non riusciremo mai a cogliere l'oggetto della ricerca in modo esatto (ben più lunga e impegnativa è la via che ci dovrebbe condurre ad esso!)» (IV, 11, 435 St.). Certamente egli non comincia percorrendo questa via, ma si accontenta in un primo momento di un metodo inesatto. Esso conduce al risultato per cui l'uomo, nel quale l'anima razionale, con l'aiuto di quella animosa, domina sui desideri – così come nel vero Stato i filosofi, con l'aiuto dei guerrieri, dominano sul popolo lavoratore –, agirà giustamente. Agisce giustamente, quindi, chi agisce guidato dalla ragione. Per rispondere alla domanda sul contenuto della giustizia si rimanda al contenuto della ragione. Segue poi ancora un paragone tra la giustizia e la salute dell'anima, che non significa nient'altro che la corretta costituzione dell'anima; con la qual cosa non si esce dall'analogia tra l'anima e la costituzione dello Stato. E, dopo una più lunga digressione rispetto al vero e proprio tema della giustizia, Socrate ritorna alla sua osservazione secondo cui, in realtà, sarebbe necessaria una via più lunga e complicata per conoscere l'essenza della giustizia. E così – in uno stadio del dialogo relativamente molto avanzato, visto che siamo già nel sesto libro – si mette in questione quanto prima era stato dato per acquisito sull'essenza della giustizia. Viene qui alla luce, in maniera del tutto chiara, la particolarità del metodo di cui si serve Platone nel trattare il problema della giustizia. Quando si pensa già di aver risposto alla domanda, la posizione acquisita viene di nuovo abbandonata, la convinzione raggiunta viene ritrattata in quanto inesatta o erronea, il fine viene spinto di nuovo più avanti. A questo punto della discussione, Platone mette in azione la sua tecnica, sostituendo ora il concetto della giustizia con quello del Bene, così come prima lo aveva sostituito con quello della ragione. Al posto della domanda sull'essenza

della giustizia si insinua la domanda sull'essenza del Bene. Ma quando a Socrate si pone la necessità di rispondere alla domanda “che cosa intendi tu con il Bene?”, egli ripete la scena che aveva recitato all'inizio della conversazione, quando gli era stata rivolta per la prima volta la domanda sull'essenza della giustizia. Egli spiega di nuovo di non essere un sapiente e cerca di sottrarsi alla risposta, di modo che il suo interlocutore Glaucone grida: «Per Zeus, Socrate! Che non ti venga in mente di sparire proprio ora che siamo prossimi al traguardo! (Non lo permetteremo) a nessun costo, e in fondo a noi basterebbe che tu trattassi del Bene in maniera così provvisoria, come hai trattato della giustizia, della temperanza e delle altre virtù». Di nuovo il risultato che ci si aspettava viene screditato come non definitivo. E Socrate fa un utilizzo molto abbondante della sua ammissione di poter determinare il Bene solo in maniera inesatta. Egli spiega, infatti: «Che cosa effettivamente sia il Bene in sé lasciamolo per ora da parte – infatti la possibilità di giungere a quello che io ne penso ora mi sembra superiore a ciò che miriamo al presente» (VI, 18, 506 St.). Ma la questione di “che cosa effettivamente sia il Bene” Platone non l'ha affatto lasciata stare “per ora”, ma per sempre, e non solo, ad esempio, nella *Repubblica*, ma anche in tutti gli altri dialoghi. Egli non ha mai risposto alla domanda.

Invece che del Bene, Socrate vuole parlare solo del “figlio del Bene”, che è “simigliantissimo” al padre. E così mette il figlio al posto del padre, come aveva messo la ragione, e poi il Bene, al posto della giustizia. Questo metodo della sostituzione ha come fine quello di elevare l'oggetto originario della ricerca, la giustizia, al rango di una divinità, e con ciò di troncare la domanda sul suo contenuto. Proprio a questo punto si mostra che il Bene è per Platone la suprema, invisibile Divinità. In verità, è lei che noi cerchiamo. E, perciò, la domanda sulla sua essenza si vieta da sé stessa. Al massimo si può parlare del suo figlio visibile, forse dicendo che ci dà un'idea del padre. Questo figlio del Bene è il sole, che, proprio in quanto tale, è un dio. Platone, però, non può dire altro di questo dio, se non che egli è nel campo del visibile ciò che l'Idea del Bene è nel campo del pensabile. Ma, con ciò, non è stato ancora una volta detto nulla dell'essenza o del contenuto del Bene, ma solo qualcosa

sulla sua posizione di istanza suprema. Il Bene è, ed è la cosa più elevata di tutte. *Che cosa* esso sia, in cosa consista, quale sia il suo criterio e come si riconosca nelle azioni umane e negli ordinamenti sociali, tutto ciò, dunque, che è decisivo per la teoria e la prassi sociali, rimane non detto. Il filosofo che governa nello Stato ideale avrà la visione del Bene. E basta.

Platone progetta, comunque, un piano d'insegnamento per l'educazione dei filosofi chiamati a governare. Tra le discipline proposte, la dialettica assume il rango più elevato. Platone la caratterizza come un'arte della divisione e del collegamento di concetti, che fa astrazione da ogni esperienza sensibile. Essa deve condurre il filosofo fino al limite del conoscibile, ma appunto solo fino ad esso, e non fino al suo vero scopo, l'Idea del Bene. Questa sta, infatti, al di là di ogni essere e, perciò, al di là di ogni cosa conoscibile razionalmente o scientificamente. Quello di impadronirsi di essa è un compito riservato a forze dell'anima diverse dalla ragione scientifica. Se si tiene presente ciò che a questo proposito Platone ha detto nel *Simposio*, nel *Fedro* e soprattutto nella *Lettera VII*, ci si deve rappresentare la visione della suprema Idea del Bene come un atto intuitivo di improvvisa illuminazione, che arriva in una condizione di estasi. Platone descrive il processo nel modo seguente: «Quando ci si occupa proprio di ciò», cioè della speculazione sul Bene, «e se ne diventa pratici, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta» (*Lettera VII*, 341 CD). È un'esperienza religiosa quella che Platone descrive. Le argomentazioni di Ernst Howald¹¹ hanno convincentemente chiarito che la speculazione razionale sui concetti della dialettica non apre un accesso diretto a tale esperienza; che essa, come la preghiera, deve essere interpretata solo come una sorta di esercizio spirituale; e che la conoscenza del Bene assoluto non si ottiene come conclusione logica

¹¹ Cfr. E. Howald, *Platons Leben*, 1923, p. 105; Id., *Die Briefe Platons*, 1923, p. 43.

del processo dialettico stesso, ma come una grazia per l'anima che si è purificata con il pensiero da ogni dato sensibile. Visto che non è possibile una conoscenza contenutisticamente riempita senza esperienza, quando Platone, per cogliere l'Idée suprema del Bene divino nella sua assolutezza, rinuncia a ogni esperienza mediata dai sensi esterni, deve appoggiarsi a un'esperienza diversa da quella sensibile, cioè all'esperienza di un senso interno che offra il vissuto specificamente religioso. Questa esperienza interna si distingue da quella esterna specialmente per il fatto di non essere, come quest'ultima, appannaggio di tutti, visto che solo pochissimi eletti possono viverla, e anzi forse solo una persona, che ha ricevuto la Grazia da Dio e che, in virtù di questo vissuto che lo porta al cospetto della Divinità, viene elevata al di sopra di tutti gli altri. Perciò neanche l'esperienza religiosa di chi possiede uno straordinario senso interno si lascia esprimere, come invece avviene nell'esperienza dei sensi esterni, col pensiero – cioè razionalmente – in concetti, e perciò in parole, né si lascia comunicare agli altri. Ed è, pertanto, ovvio che Platone non dia alcuna risposta alla domanda sul Bene assoluto che costituisce l'oggetto della sua esperienza religiosa, e che l'essenza del suo Dio rimanga inespressa. Bisogna intendere in questo senso il passo in cui Platone, nella *Lettera VII*, spiega che non esistono suoi scritti su questo argomento e sicuramente non ne esisteranno mai, «poiché esso non si lascia esprimere in parole come le altre scienze».

Il fatto che il filosofo nasconda il suo sapere intorno al Bene assoluto, dicendo che non è esprimibile, non dovrebbe avere un particolare significato nell'ambito di una filosofia esoterica. Ma cosa succede se il filosofo è chiamato a governare lo Stato, se deve diventare legislatore? Anche su questo punto Platone non indietreggia di fronte a nessuna conseguenza. Poiché non è né possibile né permesso scrivere qualcosa sulle cose ultime, cioè su quelle veramente importanti, bisogna supporre, anche rispetto alla leggi di un legislatore, che egli non vi inserisca ciò che in assoluto ritiene di maggiore importanza, ma che lo conservi nel più sacro reliquiario del suo cuore (344 C). Neanche nelle leggi del miglior legislatore può rivelarsi il mistero della giustizia. L'ultima conclusione della saggezza platonica, la risposta alla domanda sull'essenza

della giustizia, continuamente riproposta in tutti i dialoghi, è infatti questa: essa è il mistero divino.

E, poiché non esiste nessuna risposta alla domanda, anche la domanda deve essere, infine, rifiutata come non lecita. Ammesso che si possa far valere come fonte la seconda lettera, in essa Platone, rispondendo a una domanda sulla natura del Bene o della Divinità, ha scritto che la domanda sul carattere del Bene supremo riguarda la sua qualità, e che la Divinità non ha qualità. Questa domanda, con i dolori che procura all'anima, porta la colpa di ogni sciagura. Di essa ci si dovrebbe, dunque, liberare, se si volesse veramente partecipare alla verità. L'estrema conseguenza che risulta dalla trascendenza del Bene, dalla sua elevazione alla Divinità, è questa: persino la domanda sul suo contenuto diviene senza senso.

I sofisti avevano negato scetticamente l'esistenza di una giustizia assoluta, mentre Socrate l'aveva appassionatamente sostenuta da un punto di vista dogmatico, ma aveva dovuto ammettere alla fine di non sapere cosa propriamente fosse. Platone assicura che si può raggiungere questo sapere per mezzo della sua filosofia, ma spiega che i suoi risultati sono inesprimibili e che la domanda non può essere risposta, anzi neanche posta. Così la via che deve condurre dal relativismo razionalistico all'assolutismo metafisico termina, alla fine, nella mistica religiosa.

Si discute della questione se Platone sia un mistico. E se ne potrebbe nei fatti dubitare, visto che la sua filosofia ha un esplicito carattere sociale e la sua dottrina delle Idee, culminante nell'Idea della giustizia, è manifestamente orientata alla politica. La mistica autentica è, al contrario, asociale. L'esperienza mistica isola l'individuo da tutti gli altri. Se Dio e il mondo vengono risucchiati nel vissuto soggettivo di un individuo, va perduto il presupposto di ogni società, cioè il contrasto tra Io e Tu, e rimane solo un Io che abbraccia tutto e si eleva alla divinità. Qui sta la redenzione individuale che il mistico cerca. Egli non vuole migliorare il mondo, e in particolare il mondo sociale, né vuole dominarlo, ma vuole solo liberarsi di esso. In lui deve estinguersi ogni volontà e, in particolare, ogni volontà di potenza, se vuole essere in grado di accogliere in sé la Divinità. Il vissuto che egli ricerca, cioè la fusione dell'Io con Dio,

è il suo ultimo fine, ma non è un mezzo per uno scopo sociale. Nei suoi punti decisivi la dottrina di Platone è, certamente, un'autentica mistica. La visione dell'Eccelso [*des Höchstens*] si dà, infatti, come un'esperienza inesprimibile, cioè non trasmissibile, non comunicabile per via razionale. Essa isola colui che ha visto il Bene, l'eletto, il destinatario della Grazia, dai molti che non l'hanno visto e non possono vederlo. Proprio dove ci si aspetterebbe una soluzione concreta dalla filosofia di Platone, essa sembra non offrire altro che una redenzione personale. Ciò che, però, non entra affatto nella cornice di una speculazione mistica e va molto oltre i confini di una salvezza meramente individuale è il fatto che il fine dell'esperienza mistica – la verità sul Bene e sul Male –, l'oggetto di una visione che si spinge nel mistero – la giustizia –, e questa visione, che è la sola cosa a rendere colui che vede un filosofo, devono legittimarlo a guidare lo Stato escludendo tutti gli altri. Proprio nella *Lettera VII*, in cui sottolinea in maniera così energica il carattere esoterico della sua dottrina e la natura mistica del suo segreto, di modo che è costretto a negarle ogni funzione sociale, Platone mantiene la sua solita pretesa per cui il filosofo, e solo il filosofo, è chiamato a governare. Questa sembra una totale contraddizione. Come potrebbero trovare posto in uno stesso sistema l'anelito verso una redenzione individuale e la pretesa di governare? Ma, poiché esse hanno trovato posto in un solo petto, sono compatibili l'una con l'altra e si è arrivati a un accomodamento del tutto sensato tra questi contrasti. La salvezza dell'eletto, del destinatario della Grazia, cioè la visione del Bene, col divenire il segreto della guida [*des Führers*], diviene la salvezza anche per tutti gli altri, cioè per quelli che vengono guidati. Questi ultimi non possono seguire la guida sulla via della salvezza che porta alla visione del Bene e sono, perciò, totalmente esclusi dal Governo. Essi possono trovare la loro salvezza solo nella completa sottomissione all'autorità della guida, che è la sola a conoscere il Bene e, perciò, è la sola a volerlo. Poiché solo il filosofo che governa conosce il Bene divino [*das Gott-Gute*] e, conoscendolo, è reso dal possesso del segreto del tutto unico nel suo genere e assolutamente differente dal popolo, a quest'ultimo, in qualità di massa senza diritti politici, resta solo la fede – non propriamente la fede immediata in Dio,

la cui visione non è permessa al popolo, ma nel sapere di chi governa, nel suo carisma. Questa fede è la base dell'obbedienza incondizionata dei sudditi, sulla quale si costruisce l'autorità dello Stato platonico. La mistica di Platone, questa perfettissima espressione dell'irrazionalismo, è una giustificazione della sua politica antidemocratica, è l'ideologia di ogni autocrazia.

La problematica di questa filosofia, che si sviluppa sotto la pressione di una legalità immanente e che porta, attraverso la verità platonica, dall'amore platonico alla giustizia platonica, ci mostra che la scienza razionale non è mai in grado di dare una risposta positiva alla domanda sull'essenza della giustizia e che essa non è chiamata a risolvere il problema, ma solo a liquidarlo. La sua posizione, pur presentandosi sotto diverse forme, sarà sempre questa: qualcosa come una giustizia assoluta non esiste, non si lascia determinare concettualmente. Questo ideale è un'illusione. Ci sono solo interessi, conflitti d'interessi e la loro soluzione per mezzo della lotta o del compromesso. Al posto dell'ideale della giustizia si presenta inevitabilmente, nella sfera razionale, il pensiero della pace. Ma la necessità, la brama di una giustizia che sia più di un compromesso, più della semplice pace, e soprattutto la fede in un simile valore superiore, anzi supremo, assoluto, sono più forti del fatto che una qualunque considerazione razionale possa intaccarli. Questa fede è semplicemente indistruttibile – e di ciò la storia è una prova unica. Se questa fede è un'illusione, allora questa illusione è più forte di ogni realtà. Infatti, per la maggior parte degli uomini, anzi forse per l'intera umanità, la soluzione di un problema non sta necessariamente in un concetto, in una parola o nella risposta a una domanda della ragione. E perciò si può anche presupporre che mai l'umanità si accontenterà della risposta dei sofisti, ma che continuerà sempre a cercare – sia pure tra sangue e lacrime – la via percorsa da Platone: la via della religione.

Finito di stampare nel mese di maggio 2019
da Tipografia Montserrat S.n.c. - Vicopisano (PI)
per conto di Pisa University Press