

# **FOGLI DI FILOSOFIA**

*Fascicolo 5, 2014*

*Numero monografico:*

**PUBBLICO, PRIVATO, COMUNE**

*A cura dei Dottorandi della Scuola Superiore di Studi in Filosofia*

*Pubblicazione della Scuola Superiore di Studi in Filosofia  
Università di Roma Tor Vergata  
ISSN: 2037-920X*



## BISOGNA SEGUIRE CIÒ CHE È COMUNE

Il potere del κοινόν e il suo ruolo nella filosofia di Platone

*Adriano Mastrofrancesco*  
(Università di Roma Tor Vergata)

### ABSTRACT

(Saggio ricevuto il 23/05/2014, sottoposto a *blind review*. Accettato il 11/06/2014)

“Public” and “private” certainly represent the two fundamental dimensions of the Greek citizen’s life. Nevertheless, the very same notions also designate the field of existence from which the *philosophos*, to be such, must distance himself. But what gives him the right to think of “public” and “private” as non-essential features of man’s life? What is the real meaning of his separation from them? And what makes this movement possible? Prompted by the fragments 114 and 2 DK of Heraclitus – where the notion of “common” emerges as a key term in relation to this theme – the present article is an attempt to show the complex and deep way in which Plato laid the foundations for facing and answering these questions.

### 1.

La filosofia venne a istituirsi presso i Greci, fra l’altro (e non senza qualche generalizzazione), come la netta e progressiva *presa di distanza* da parte di pochi uomini nei confronti dei cosiddetti πολλοί, ovvero del popolo o della massa incolta. Con ciò, la filosofia si allontanava anche, necessariamente, da quelle che erano le dimensioni fondamentali nelle quali l’esistenza dei più si svolgeva, vale a dire le dimensioni dell’οἶκος (la casa e la sua amministrazione) e di τὰ πράγματα (gli affari pubblici), e, correlativamente, di τὰ ἴδια

(gli interessi personali o di una cerchia ristretta) e di τὰ δημόσια (le cose riguardanti il popolo o la *polis*).<sup>1</sup>

Se, dunque, le forze operanti nelle relazioni pubbliche e nelle private erano le sole di cui l'uomo greco generalmente si prendeva cura – e che sono per questo centrali, dal nostro punto di vista, per ricerche di natura storica, politica e sociale –, esse rischiavano di essere relegate, per l'amante del sapere, nel dominio dell'inautentico e dell'inessenziale.

Ma allora, ci domandiamo, dove potremmo volgere *noi* lo sguardo, per discutere di “pubblico” e “privato” nel contesto della filosofia greca? Bisogna dire, innanzitutto, che la suddetta inessenzialità di questi due ambiti dell'esistenza, non implica in nessun modo una indifferenza, nei loro confronti, da parte della filosofia. Anzi, ciò *contro cui* la filosofia greca sin dall'inizio si è rivolta, è anche ciò che essa maggiormente si sforzò di comprendere e, perfino, di salvare. “Pubblico” e “privato” non sono quindi un mero nulla di fronte al filosofo greco, ma sono precisamente ciò da cui egli sempre deve *muovere*, e a cui sempre deve poter *ritornare*, per liberare uno spazio autentico ed essenziale per il proprio pensiero e la propria azione.

Volendo condurre un discorso su “pubblico” e “privato” che sia fondato sul reale rapporto sussistente tra la filosofia greca e queste dimensioni politiche, morali e sociali, la soluzione più adeguata sembra allora essere quella di rivolgersi proprio al suddetto movimento mediante cui la prima, comprendendole, si libera e prende le distanze dalle seconde.

## 2.

Nel tema del nostro convegno, compare però un terzo termine. Si discute, infatti, di “pubblico” “privato” e “comune”. Che cosa

<sup>1</sup> Sul significato politico e sociale che questi termini avevano nella *polis*, cfr. P. Cartledge, *La politica*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 4 voll., Einaudi, Torino 1996, I, pp. 39-69; sull'οἶκος in particolare si veda, nella stessa raccolta, G. Bodei Gigliani, *L'«oikos»: realtà familiare e realtà economica*, II, pp. 735-754.

pubblico e privato rappresentino, in generale, per il filosofo greco, lo si è accennato: ambiti per lo più inautentici dell'esistenza. Si deve forse dire lo stesso anche per il corrispettivo greco di "comune"? Per vederlo, esaminiamo brevemente in che modo la filosofia greca si è, per così dire, comportata nei confronti di questa parola.

In greco "comune" si dice κοινόν, aggettivo dall'uso molto ampio e generico. Certo, κοινόν può essere sinonimo di "pubblico", ma non è questa l'accezione che qui ci interessa. "Comune", infatti, è in primo luogo, ad esempio, l'aria: qualcosa che appartiene a tutti, senza essere di nessuno in particolare, che ogni uomo possiede senza il bisogno di una previa stipulazione. Ora, il κοινόν è maggiormente conosciuto, in filosofia, col significato attribuitogli da Aristotele di universale logico, generale o astratto. Si tratta, però, di un uso non genuino del termine, che risente di quel ridimensionamento, appunto, della nozione di universale che Aristotele portò avanti – in polemica con la filosofia platonica e accademica – nel corso della sua opera. Quel che prima di Aristotele il κοινόν nominava era invero per i Greci un fatto degno della più grande ammirazione. L'orizzonte concettuale e semantico nel quale questa parola fu originariamente pensata dalla filosofia greca possiamo vederlo pienamente dispiegato, ben più che nelle argomentazioni accademiche, nei testi di un presocratico, in cui essa ricorre con frequenza e in una posizione di assoluto rilievo.<sup>2</sup> Mi riferisco a Eraclito, dei cui frammenti pervenuti ben sei contengono la parola "comune".<sup>3</sup> Di questi, prenderemo ora in considerazione quei due nei quali essa ha forma sostantivata, il 114 e il 2 DK. Leggiamoli.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Al punto che uno dei maggiori studiosi del mondo greco, Bruno Snell (nel suo celebre *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Berlin-Leipzig 1944, trad. it. di V. degli Alberti e A. M. Solmi, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002, p. 43) vi ha potuto scorgere una testimonianza dell'evento fondamentale della cultura europea, ossia la "scoperta" della differenza tra corpo e anima, e della natura incorporea e dinamica di quest'ultima.

<sup>3</sup> Cfr. fr. 2, 80, 89, 103, 113 e 114 DK. Anche nei frammenti dei quali non ci occuperemo, cioè quelli in cui κοινόν è usato in forma aggettivale, riscontriamo un uso comunque notevole del termine, il quale è predicato di istanze chiave del pensiero eracliteo: nel fr. 80, ad esempio, della guerra, nel fr. 89 del cosmo, nel fr. 103 del principio e della fine, nel fr. 113 del pensare.

<sup>4</sup> La traduzione adottata è quella di G. Giannantoni, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1969.

Fr. 114: «È necessario (χρή) che coloro che parlano adoperando la mente (ξὺν νῶ) si basino (ἰσχυρίζεσθαι) su ciò che è comune a tutti (τῷ ξυνῶ πάντων),<sup>5</sup> come la città sulla legge, e in modo più saldo ancora. Tutte le leggi umane infatti traggono alimento (τρέφονται) dall'unica legge divina: giacché essa domina tanto quanto vuole e basta per tutte le cose e ne avanza per di più».

Fr. 2: «Bisogna (δεῖ) dunque seguire ciò che è comune (τῷ ξυνῶ). Ma pur essendo questo logos comune, la maggior parte degli uomini vivono come se avessero una loro propria particolare (ἰδίαν) saggezza».

Il fr. 114 illumina l'uso e il significato filosoficamente più genuini del κοινόν sotto diversi aspetti. In primo luogo Eraclito, giocando sull'assonanza linguistica, che per lui non era assolutamente casuale ma manifestava la natura stessa delle cose, tra ξυνόν – che è appunto la forma ionica di κοινόν, “comune” – e ξὺν νῶ – che sta letteralmente per “con il νόος, l'intelletto”<sup>6</sup> – ci mostra che ciò “che è comune” veniva da principio pensato alla luce di una strutturale correlazione con il νόος, e cioè con l'intendimento o il pensiero dell'uomo. In secondo luogo, in questo frammento leggiamo che “ciò che è comune” deve essere oggetto di un ἰσχυρίζεσθαι, cioè di un affidarsi con forza, il che ci mostra come il κοινόν, lungi dall'essere un mero universale logico, indicasse in origine un'istanza capace di impegnare l'uomo in maniera totale ed esclusiva. In terzo luogo, il κοινόν, posto da Eraclito sul piano dell'unica legge divina che alimenta tutte le leggi umane, si rivela anche, grazie al suo potere sovrabbondante, come un elemento fondativo e ulteriore rispetto all'ordine pubblico della polis.

Se nel fr. 114 “ciò che è comune” è messo in stretto rapporto con la dimensione “pubblica”, nel fr. 2 – che era probabilmente la conclusione del fr. 114<sup>7</sup> – il κοινόν viene opposto, come λόγος, alla falsa saggezza privata di coloro che non lo “seguono”. “Ciò che è comune” è qui presentato come qualcosa che *deve* essere seguito – ed Eraclito ci fa intendere, usando il verbo δεῖν, che si tratta di un obbligo morale e religioso –<sup>8</sup> pena il rimanere rinchiusi in una condizione esistenziale che altrove (ad esempio nei fr. 73, 75 e 89 DK)

<sup>5</sup> Oppure “a tutto”, se si intende πάντων come neutro: cfr. M. Marcovich, *Heraclitus. Greek text with a short commentary*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2001, p. 94.

<sup>6</sup> O anche solo “sensatamente”: cfr. *ivi*, p. 93.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

egli definisce metaforicamente come “sonno”, e che contrappone alla “veglia”.

Circa la questione, che vogliamo qui affrontare, del movimento mediante cui la filosofia greca si differenzia dalle dimensioni inautentiche e quotidiane del pubblico e del privato, il termine “comune” si rivela quindi, quantomeno sulla base delle parole di Eraclito, un termine da tenere in seria considerazione. Il riferimento ai frammenti 114 e 2, infatti, non solo ci permette di accertare, per il  $\kappa\omicron\iota\nu\acute{o}\nu$ , un uso filosofico ben più rilevante di quello che abbiamo per i corrispettivi greci di “pubblico” e “privato”, ma ci mostra anche, che “ciò che è comune” può esser pensato proprio come l'*opposto* di ciò che non è  $\sigma\phi\acute{o}\nu$ , ossia come l'istanza che permette, all'uomo capace di rapportarvisi, di guadagnare una condizione esistenziale *ulteriore* rispetto alle dimensioni della “pubblicità” (identificata con le leggi degli uomini nel fr. 114) e della “privatezza” (cioè la falsa saggezza del fr. 2).

Delineato a questo punto un panorama possibile circa la posizione del pensiero filosofico greco rispetto ai termini “pubblico” “privato” e “comune”, resta da specificare su *chi* la nostra ricerca si incentrerà. La scelta, in questo caso, non può che essere arbitraria, sebbene ricadrà su un pensatore per il quale il compito di definire il “vero filosofo” e l'ambito proprio della filosofia, e di distinguere questi ultimi da ogni possibile contraffazione (legittimando, fra l'altro, tale definizione e distinzione con un'analisi sempre più approfondita della natura stessa di ciò che è inautentico e contraffatto) è stato il compito di tutta la vita. Mi riferisco, ovviamente, a Platone, del cui modo di pensare il movimento di separazione e di liberazione della filosofia da ciò che è “pubblico” e “privato” (e quindi di ripensare ciò che Eraclito ha designato prima di lui come  $\kappa\omicron\iota\nu\acute{o}\nu$ ) andremo ora a occuparci.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Nonostante l'importanza di questo riferimento a Eraclito, con il presente lavoro non entreremo tuttavia nel merito della questione circa le modalità e il significato della ricezione, da parte di Platone, del pensiero dell'Efesio.

## 3.

Non c'è dubbio che per Platone, proprio come per Eraclito, il κοινόν abbia avuto una grande rilevanza filosofica. Fin dai dialoghi giovanili, infatti, uno dei motivi ispiratori del suo pensiero fu la capacità di alcune entità di esser comuni a più cose, e fu proprio, fra l'altro, nel tentativo di spiegare questa relazione di comunanza, o κοινωμία, di una singola proprietà con più cose, che egli arrivò a distinguere nettamente, come nessuno prima di lui aveva fatto, tra enti corporei e non corporei, tra cose sensibili e idee solamente pensabili.<sup>10</sup> Nemmeno nei dialoghi tardi, poi, Platone smise di occuparsi della nozione di “comune”, e di ciò sono una testimonianza evidente le celebri e problematiche pagine del *Teeteto* sui κοινά e, del *Sofista*, sulla κοινωμία tra generi sommi.

Quel che in questa sede ci interessa, tuttavia, non è offrire una panoramica generale sul ruolo del κοινόν nella filosofia platonica, ma solo individuare quali sono, se ci sono, i luoghi in cui Platone ha potuto segnare, attraverso questa nozione, un confine preciso tra l'ambito proprio del filosofo e quello di ciò che è “pubblico” e “privato”. Ci orienteremo a tal fine, nel “grande mare” dei dialoghi platonici, scegliendo come nostra guida quei riferimenti lessicali e concettuali della parola κοινόν precedentemente emersi dai frammenti citati di Eraclito. Avremo modo di vedere, infatti, che questi riferimenti sono, in Platone, presenti e operanti, e come tali dispiegati, specie in alcuni passaggi delle *Leggi* e della *Repubblica*, in modo autonomo e originale.

<sup>10</sup> Caso esemplare è quello del “bello” dell'*Ippia Maggiore*, dove, specie nelle pagine 299d ss., nel tentativo di dar conto di «uno stesso qualcosa che fa sì (ὁ ποιεῖ) che siano belli [*sic.* il piacere tramite la vista e il piacere tramite l'udito], una cosa comune (τὸ κοινὸν τοῦτο) che è presente sia in comune in ambedue sia in proprio in ciascuno» (300a9-b1), viene, come segnala Bruno Centrone, «già qui adombrata una nozione ontologica di essenza a fronte di quella di affezione» (Platone, *Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno*, a cura di B. Centrone, Einaudi, Torino 2012, p. 155 n. 145).



## 4.

Se teniamo a mente il fr. 114 di Eraclito, vi è in particolare un passo del nono libro delle *Leggi* di Platone che vale la pena portare all'attenzione. Siamo all'interno di quella che lo straniero Ateniese, protagonista del dialogo, chiama una "premessa" volta a mostrare che «è necessario per gli uomini stabilire delle leggi e vivere secondo le leggi» (874e7-9).<sup>11</sup> Il passo è piuttosto denso e lungo, ne faciliterà la lettura una scansione in tre parti:

1) «La natura di nessun uomo nasce capace di sapere ciò che è utile agli uomini per la vita civile (εἰς πολιτεῖαν) [...]. Infatti è difficile innanzitutto sapere che per un'autentica arte politica è necessario prendersi cura (ἀνάγκη μέλειν) non di ciò che è privato (τὸ ἴδιον), ma di ciò che è comune (τὸ κοινόν)<sup>12</sup> – infatti il comune lega insieme (συνδέει) le città, il privato le dilania [...].

2) In secondo luogo, se anche uno afferri adeguatamente nella sua arte (τέχνη) la cognizione che le cose sono così per natura, e dopo ciò governi una città senza dover rendere conto e con pieni poteri, non potrebbe mai attenersi a questo principio e trascorrere la vita alimentando (τρέφω) nella città ciò che è ritenuto comune [...], ma la sua natura mortale lo spingerà sempre (ὀρμήσει ἀεί) all'avidità di guadagno e all'interesse personale (πλεονεξίαν καὶ ἰδιοπραγίαν).

3) [...] Poiché se mai un uomo, per provvidenza divina provvisto alla nascita di una naturale capacità, fosse in grado di cogliere queste cose,<sup>13</sup> non avrebbe per niente bisogno di leggi che lo governano; infatti nessuna legge né prescrizione è superiore alla scienza (ἐπιστήμη), né è lecito che l'intelletto (νοῦν) sia schiavo né suddito di niente, ma signore di tutto, qualora sia davvero autentico e libero secondo natura (ἀληθινὸς ἐλεύθε-

<sup>11</sup> La traduzione cui si farà riferimento per questo dialogo, è quella di F. Ferrari e S. Poli (Platone, *Le Leggi*, intr. di F. Ferrari, trad. di F. Ferrari e S. Poli, Rizzoli, Milano 2005).

<sup>12</sup> F. Ferrari e S. Poli traducono qui κοινόν con "pubblico"; ciò è senz'altro corretto, ma in questo modo si rischia di perdere di vista quell'eccedenza che, come vedremo, differenzia il κοινόν tanto dall'interesse privato, quanto dal "pubblico" inteso come la sfera delle norme e delle leggi positive.

<sup>13</sup> L'espressione "cogliere queste cose" si riferisce, naturalmente, a quanto affermato nelle sezioni precedenti, ossia la necessità di prendersi cura del κοινόν, il potere sintetico di quest'ultimo e, infine, la sua assoluta priorità sull'ἴδιον, meglio esplicitata nelle linee 875a7-b1 – non riportate nella citazione sopra – dove l'Ateniese dichiara che «giova all'interesse comune e a quello privato, a entrambi, qualora ciò che è comune (τὸ κοινόν) più che ciò che è privato sia ben gestito» (trad. modificata).

ρός τε ὄντως ἦ κατὰ φύσιν» (875a1-d2, trad. leggermente modificata).

Che, in questo passaggio, Platone concepisca il κοινόν muovendo da un orizzonte di senso molto vicino a quello emerso dal fr. 114 di Eraclito, lo ricaviamo da diversi elementi. Nella prima sezione, ad esempio, leggiamo che “ciò che è comune”, deve essere oggetto di un “necessario prendersi cura” (ἀνάγκη μέλειν), il che richiama, appunto, la necessità sollevata da Eraclito, nel fr. 114, di “fare completo affidamento” sul κοινόν (ισχυρίζεσθαι χρή); nella seconda sezione, poi, asserendo l’incapacità da parte del tiranno di “alimentare” (τρέφω) il κοινόν, Platone si pone in una prospettiva uguale e contraria a quella di Eraclito, il quale dichiarava che sono le leggi umane a essere alimentate (τρέφονται) da “ciò che è comune”; nella terza sezione, infine, il κοινόν è messo, proprio come nel fr. 114, in rapporto diretto con il νοῦς, ed è altresì dichiarata la sua “superiorità” rispetto alle leggi pubbliche della città.

Assicurata la validità di questi riferimenti, occupiamoci ora del contenuto di questo passo delle *Leggi*. Come detto, esso ha come scopo la dimostrazione della *necessità*, per gli uomini, di stabilire leggi (ἀναγκαῖον τίθεσθαι) e di vivere in accordo con esse. Questa dimostrazione si compie nelle prime due sezioni del brano, attraverso la constatazione di una naturale apolicità dell’essere umano, che viene fatta emergere da un duplice assunto: che, mentre il “comune” lega insieme le città (συνδεῖ), ciò che è privato le dilania (διασπᾶ), e che l’uomo ha un’inclinazione irrefrenabile e costitutiva (si noti l’uso di ἀεί), appunto, verso il privato (ἰδιοπραγία) – qui significativamente identificato anche con la πλεονεξία, vale a dire quel desiderio di avere sempre di più che Callicle, nel *Gorgia* platonico, poneva come unica legge di natura (483b-d).

La terza sezione del nostro passo, ad ogni modo, andando decisamente al di là della prospettiva argomentativa delle due precedenti, ci mostra che la cura del κοινόν imposta dalla legge positiva ai cittadini, non riflette affatto ciò che di meglio può capitare all’uomo e alla città.<sup>14</sup> Se infatti è vero che *tutti* gli uomini possiedono una

<sup>14</sup> In *Pol.* 293e-300c, il governo delle leggi è infatti presentato come un δεύτερος πλοῦς, ossia un *second best*, rispetto al governo dell’intelligenza. La debolezza della legge è, per Platone, quella di non potersi adattare alla costitutiva disuguaglianza e mancanza di stabilità degli uomini e delle azioni umane. Nelle *Leggi*, la “rigidità” del νόμος, è contrapposta all’“elasticità” del λογισμός già nel primo libro

natura mortale che li spinge verso il privato, vi è anche la piccola possibilità, che è anche la migliore delle possibilità (perché, secondo il detto greco, “le cose belle sono difficili”), che qualcuno si mostri nondimeno capace – sia per una naturale predisposizione sia per grazia divina, dice Platone, fondendo così assieme (come sovente accade nelle *Leggi*) motivazione psicologica e motivazione teologica – che si mostri capace, dicevamo, di cogliere il potere e l’importanza del *κοινόν* non già in forza della legge o di qualche tecnica particolare, quindi secondo un rapporto non libero e mediato, ma attraverso un sapere diretto, epistemico. Un tale uomo, grazie al suo intendimento, non avrà evidentemente alcun bisogno di una legge che “sostituisca” la sua incapacità di prendersi cura del *κοινόν*, e così il suo *νοῦς* potrà dirsi «autentico e libero secondo natura».

Questo passo delle *Leggi* ci mostra bene che per Platone, proprio come per Eraclito (ma in termini naturalmente diversi), vale senz’altro l’affermazione per cui un rapporto profondo con “ciò che è comune” è la condizione necessaria per l’apertura verso una vita autentica, svincolata dai condizionamenti delle dimensioni del privato e del pubblico, identificati, rispettivamente, con il desiderio di avidità cui l’uomo è spinto dalla sua natura mortale, e con le leggi positive della città che devono dominare il volgo.

La strategia argomentativa che avevamo intrapreso, che consisteva nell’indagare in Platone proprio questo movimento di differenziazione e di liberazione della filosofia dalle dimensioni del pubblico e del privato a partire dai riferimenti eraclitei concernenti il *κοινόν*, si rivela, dopo il primo passo del nostro discorso, meno arbitraria di quanto all’inizio potesse sembrare, e anzi decisamente percorribile. Proviamo quindi a vedere se, continuando a servircene, sia possibile approfondire ulteriormente la concezione platonica del

---

(644e4-645b1). Nel corso del dialogo, inoltre, Platone ritorna più volte sul tema della limitatezza delle leggi, ascrivendola per lo più all’impossibilità, per il legislatore, di penetrare e regolamentare con esse la dimensione privata del cittadino (qualora ci provasse, infatti, come dichiara l’Ateniese, risulterebbe senz’altro *ἀσχήμων*, sconveniente o indecoroso, cfr. 807e, ma anche 773d, 925e). In *Legg.* IV 713e6-714a2, la verità della legge è poi ritrovata da Platone proprio nel *νοῦς* con un acuto gioco etimologico: «bisogna (*δεῖν*) imitare con ogni mezzo la vita che dicono si vivesse al tempo di Crono e che, assecondando quanto vi è di immortale in noi, in pubblico come in privato amministriamo tanto le nostre famiglie quanto le nostre città dando il nome di “legge” (*νόμον*) a questa regola dell’intelletto (*τὴν τοῦ νοῦ διανομήν*)».

rapporto tra filosofia da una parte e pubblico e privato dall'altra, facendo luce, in particolare, su alcuni aspetti di questo rapporto appena emersi, quali il potere "sintetico" del κοινόν, la relazione tra la "natura mortale" e la costituzione di una dimensione della privatezza, lo svincolamento della scienza (ἐπιστήμη) dalla necessità della legge della polis.

## 5.

Il fr. 2 di Eraclito nominava il κοινόν come l'oggetto di un obbligo profondo (δεῖ), e come ciò che doveva essere *seguito* (ἔπεσθαι) perché l'uomo potesse passare da uno stato di privatezza, o di sonno, a uno stato di vera saggezza, o di veglia. Non abbiamo, in Platone, esplicite affermazioni per cui "bisogna seguire ciò che è comune"; nondimeno l'idea, appunto, di un "seguire" (uno ἔπεσθαι) cui si accompagna un passaggio da una condizione peggiore a una migliore, ricorre più volte nel corso dei dialoghi. Poiché è nella *Repubblica* che Platone si occupa eminentemente dei processi di formazione e corruzione dell'uomo (o, per meglio dire, della παιδεία e della ἀπαιδευσία), è su questo dialogo che andremo adesso a concentrarci. C'è, in particolare, un passo del quinto libro della *Repubblica* che, pur non parlando esplicitamente di κοινόν, mette in scena i riferimenti concettuali e lessicali più rilevanti implicati nel fr. 2 di Eraclito. Il passo, inoltre, ci interessa tanto più in quanto si inserisce nel contesto dell'identificazione del tratto distintivo del "filosofo autentico"<sup>15</sup> rispetto al cosiddetto filodosso, cioè l'amante dell'apparenza e dell'opinione, ed è quindi un punto di partenza imprescindibile per cogliere quel movimento di differenziazione della filosofia dalla non-filosofia che qui vogliamo affrontare.<sup>16</sup> Leggiamo il testo:

<sup>15</sup> La domanda che mette in moto la discussione svolta in queste pagine della *Repubblica* è: «ma quelli [*scil.* i filosofi] veri, come li intendi? (τοὺς δὲ ἀληθινούς [...] τίνας λέγεις;)» (475e3). L'espressione ἀληθινὴ φιλοσοφία ricorre significativamente più volte nei libri centrali della *Repubblica*, cfr. 486b3, 490a3, 499c1, 521b2, c6-7, 548b8-c1.

<sup>16</sup> A un'interpretazione di questo luogo platonico si sono dedicati moltissimi commentatori, con impostazioni e risultati spesso divergenti; per il discorso che stiamo qui conducendo, non è tuttavia rilevante fornirne una lettura complessiva.

«Ora, chi riconosce l'esistenza di cose belle ma non quella della bellezza in sé, e non è non grado di seguire (δυνάμενος ἔπεσθαι) chi lo volesse guidare verso la conoscenza di essa, ti sembra vivere nel sogno o da sveglio? – [...] direi che proprio sta sognando chi ritenga questo» (476c2-8).<sup>17</sup>

Come vediamo, al posto di “ciò che è comune”, a dover essere seguito (ἔπεσθαι) è, in questo caso, qualcuno (τις). Di chi si tratta? Nei dialoghi platonici viene frequentemente evocata la figura di una “guida” alla quale un individuo, per migliorare, deve sottomettersi.<sup>18</sup> Il più delle volte questa guida è Socrate, ma capita anche che sia Socrate stesso a dover “seguire” qualcun altro.<sup>19</sup> Se però domandiamo quale sia per Platone (e per Socrate), la guida capace in massimo grado di rendere davvero migliore colui che la segue, la risposta è che si tratta di una guida interiore, e cioè di una guida che da sempre è presente *nell'interiorità dell'uomo*. Ma cosa significa ciò? Questo interrogativo ci getta in un terreno estremamente delicato. Tutti i modi, infatti, in cui noi oggi siamo abituati a pensare (e a problematizzare) l'“interiorità dell'uomo” costituiscono forse il motivo più profondo della nostra distanza dai Greci e della nostra difficoltà a capirne la mentalità. Tentare, nel poco tempo che abbiamo, anche solo di dare qualche indicazione sui rischi che si corrono nell'interpretare la concezione greca (e platonica) dell'interiorità sulla scorta dei nostri concetti di “coscienza”, “mente”, “persona” o “soggetto”, non è nemmeno pensabile.<sup>20</sup> L'unica cosa che possiamo fare, quindi, è restare stabilmente nel solco della nostra indagine,

<sup>17</sup> La traduzione della *Repubblica* è, qui come in seguito, quella di M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, 6 voll., Bibliopolis, Napoli 1998-2005.

<sup>18</sup> Il caso più emblematico e discusso è, probabilmente, quello del “τις” che, nel mito della caverna, libera il prigioniero, costringendolo ad alzarsi, a volgere lo sguardo verso la luce e a uscire all'aperto (*Resp.* 515c6, e7). Per un uso “socratico” di ἔπεσθαι, si veda *Crit.* 47c-d: «Quando si tratti delle cose giuste e delle ingiuste, delle brutte e delle belle, delle buone e delle cattive, intorno alle quali dobbiamo ora decidere, forse dovremo seguire (ἔπεσθαι) l'opinione della gente e averne timore, o dovremo, invece, seguire il parere di quell'unico, se mai ci sia, che se ne intende, del quale solo bisogna avere rispetto e timore [...]?» (trad. di G. Reale leggermente modificata).

<sup>19</sup> Così, ad esempio, in un passo chiave del *Simposio*, dove la sacerdotessa Diotima dice appunto a Socrate: «tu cerca di venirmi dietro (ἔπεσθαι), se ti riesce» (210a4).

<sup>20</sup> Per un interessante approccio alla questione, si veda M. Vegetti, *L'io, l'anima, il soggetto*, in S. Settis, *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, cit., I, pp. 431-467.

cercando di rivolgerci al pensiero platonico nel modo più attento e impregiudicato possibile.<sup>21</sup>

Chiunque abbia una minima dimestichezza con l'opera di Platone, sa che l'interiorità dell'uomo è, per il filosofo ateniese, l'ambito proprio della sua anima (*ψυχή*); sa anche, che l'anima platonica si compone di tre parti – razionale, irascibile e concupiscibile<sup>22</sup> – e che è la prima di queste, il λογιστικόν, quella alla quale si addice per natura il comando sulle altre (*Resp.* 441e4-5). Quando dunque Platone parla, come nel passo letto sopra, di una guida che l'uomo deve seguire (*ἔπρασθαι*) per passare da una condizione di sonno a una di veglia, possiamo legittimamente concludere che è appunto al λογιστικόν che si sta in primo luogo<sup>23</sup> riferendo.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Un'ampia rassegna sui molteplici aspetti e articolazioni del tema dell'interiorità in Platone, si può trovare in M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a cura di), *Interiorità e anima: la psyché in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

<sup>22</sup> È la celebre teoria della tripartizione dell'anima che troviamo in *Resp.* 436a ss., e che ricorre, con leggere ma importanti variazioni, in altri dialoghi di Platone (*Tim.* 69c-73b, *Phaedr.* 246a-b).

<sup>23</sup> Diciamo "in primo luogo", poiché il processo paideutico di certo non esclude, per Platone, l'intervento di fattori per così dire esogeni, quali la famiglia, il maestro, gli amici e la costituzione e i costumi *polis* in generale. In ordine all'esigenza di "divenire migliore", questi ultimi sono tuttavia da porre "in secondo luogo" rispetto a quella guida divina che è già da sempre presente nell'anima stessa. Cfr. *Resp.* 486d9-11 dove, nel corso della ricerca delle caratteristiche di cui la "natura filosofica" deve essere in possesso, si afferma: «cercheremo dunque una mente che sia per natura dotata, in aggiunta alle altre qualità, di misura e di grazia, e che sia naturalmente predisposta a lasciarsi guidare di buon grado (τὸ αὐτοφυῆς εὐ'ἀγωγὸν παρέξει) verso l'idea di ogni singola cosa che è»; si veda anche *Resp.* 590d3-5: «per chiunque è meglio esser governato da ciò che è divino e dotato di intelligenza; meglio, soprattutto, se si possiede questo principio nella propria interiorità (ἔχοντος ἐν αὐτῷ), ma altrimenti anche se esso è imposto dall'esterno».

<sup>24</sup> La forza trainante della parte razionale dell'anima, emerge anche in un bel passo del primo libro delle *Leggi* (644e-645b), dove leggiamo che gli dèi ci hanno composti, come marionette, di tanti fili che tirano in direzioni opposte, e «il discorso ci dice che bisogna (δεῖν) cedere sempre a una sola di tali trazioni senza mai abbandonarla, e di resistere invece alla trazione delle altre corde, e questa è l'aurea e sacra guida della ragione (τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴν)»; cfr. anche *Tim.* 89d4-5: la parte razionale dell'anima, che è immortale e proviene direttamente dal Demiurgo, è «la parte che deve guidare l'essere vivente»; lo stesso concetto è riproposto, in forma negativa, a 91e2-5: «La stirpe degli animali pedestri e selvaggi si generò a partire da uomini per nulla dediti alla filosofia e ciechi del tutto di fronte alla natura delle cose celesti, per il fatto che non si servivano più delle rotazioni che si compiono nella testa, ma seguivano (*ἔπρασθαι*) come guida le parti dell'anima che si trovano nel petto» (trad. F. Fronterotta).

Questo invito a “seguire la ragione” ci appare, però, quasi ovvio e scontato, perfino deludente: come se davvero bastasse pensare con razionalità, o agire ragionevolmente, per differenziare colui che vive nell'apparenza e nell'opinione dall'amante della vera sapienza! Le cose, naturalmente, non stanno in questo modo, e la possibilità di un simile fraintendimento rende tangibile il rischio, di cui si diceva, che si corre quando si ha a che fare, senza i dovuti accorgimenti, con la nozione platonica, e greca in generale, di ψυχή. “Seguire la ragione” ha infatti, in Platone, un significato assolutamente non riducibile al pensare con razionalità o all'agire in modo ragionevole, e su questo significato proveremo adesso a fare luce, ritornando – sebbene sempre in modo necessariamente cursorio – su tutto ciò che, poco fa, è stato dato per scontato: la concezione platonica dell'anima, della sua tripartizione e della superiorità della parte razionale.

## 6.

L'anima, per Platone, è un principio vivificante divino e immortale, definibile come: «quel movimento che ha il potere di muovere se stesso».<sup>25</sup> Il movimento complessivo che è l'anima, ha una natura essenzialmente intenzionale, nel senso che è sempre rivolto a qualcosa fuori di sé. Questo comporta, ad esempio, che quando l'anima conosce deve necessariamente conoscere qualcosa che è (τί, τὸ ὄν). L'anima, però, non è per Platone un'entità esclusivamente conoscente, bensì anche (direi innanzitutto) desiderante.<sup>26</sup> Il suo desiderio, che si configura sempre come un movimento intenzionale,<sup>27</sup> ha come oggetto ultimo e naturale il bene (ἀγαθόν). Il bene, per Platone, è notoriamente, nella sua essenza, quella potenza (δύναμις), anteriore alla οὐσία, che procura o produce l'essere e la verità, e che è altresì capace di attivare la stessa intenzionalità conoscitiva

<sup>25</sup> *Leg.* X 896a1-2; cfr. *Phaedr.* 245c-e.

<sup>26</sup> Questa posizione è elaborata da Platone a partire dalla *Repubblica*, e trova piena espressione nel *Filebo*, dove l'anima è detta «sede di ogni impulso, di ogni desiderio (ὁρμήν καὶ ἐπιθυμίαν)» (35d2-3).

<sup>27</sup> *Resp.* 439a-b, *Phil.* 35b-d.

(il rimando è ovviamente a *Repubblica* VII).<sup>28</sup> Per tale ragione, il movimento dell'anima orientato al bene, è in un certo senso il supporto dinamico della conoscenza stessa.<sup>29</sup> Tale supporto, tuttavia, non è stabile e univoco. La comunanza con il corpo nella quale l'anima si trova in quanto anima di un essere vivente (ἐμψυχός), produce infatti delle alterazioni che deviano la "corrente" del suo desiderio del bene verso molteplici direzioni.<sup>30</sup> E Platone distingue le tre "parti" dell'anima umana, proprio raggruppando questi molteplici movimenti che essa può assumere rispetto al bene.<sup>31</sup> È solo impropriamente o metaforicamente, quindi, che parliamo di "parti" dell'anima, essendo queste ultime nient'altro che "specie" possibili dell'intenzionalità o "centri motivazionali" dell'anima.<sup>32</sup> Ora, l'anima dell'uomo, nel cercare il bene, si orienta, strutturalmente, sia alle ricchezze e ai beni privati, sia alla ricerca della vittoria e del prestigio, sia all'apprendimento e alla sapienza, ed è precisamente sulla base di questo triplice orientamento che Platone distingue, rispettivamente, la specie concupiscibile (φιλοχρήματος καὶ φιλοκερδέες), la spe-

<sup>28</sup> Su questo punto in particolare, ma anche per una lucida panoramica sulla inesauribile questione dell'idea del bene, si veda M. Vegetti, *Megiston mathema. L'idea del "buono" e le sue funzioni*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol. V, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 253-286.

<sup>29</sup> La relazione che Platone stabilisce tra intenzionalità erotica (cioè il movimento dell'anima orientato al bene) e intenzionalità cognitiva (con la quale ci si riferisce alle δυνάμεις fondamentali dell'anima, δόξα ed ἐπιστήμη), è certamente molto complessa, ed esula dagli obiettivi del presente lavoro una sua diretta trattazione.

<sup>30</sup> La celebre immagine della "corrente" è in *Resp.* 485d. Sulla deviazione che la comunanza con il corpo e con il corporeo produce sui movimenti dell'anima, portandola a ingannarsi, in generale, circa le cose nelle quali si imbatte, cfr. *Tim.* 43a-44c, 90c-d.

<sup>31</sup> Su questo punto in particolare, si veda l'analisi di S. Delcomminette, *Facultés et parties de l'âme chez Platon*, «Plato» 8 (2008), pp. 1-40 (on-line). F. Fronterotta, *La concezione dell'anima nella «Repubblica» di Platone*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LXXXIX (XCI), (2010), pp. 517-552 ritiene che, ciò che risulta deviato in seguito all'unione dell'anima con il corpo, e che quindi produce una divisione all'interno della prima, è invero il suo potere "calcolante", cioè il potere propriamente cognitivo del λογιστικόν. Questa lettura, che potrebbe apparire in contrasto con quella in base alla quale, a essere deviato, è il movimento dell'anima verso il bene, ne rappresenta invero solo l'altra faccia, essendo l'aspetto cognitivo del λογιστικόν tutt'altro che opposto o irriducibile a quello propriamente erotico o epitetico.

<sup>32</sup> Cfr. M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol. III, Bibliopolis, Napoli 1998, p. 39.



cie irascibile (φιλόνηκον καὶ φιλότιμον) e la specie razionale (φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον) dell'anima.<sup>33</sup>

Dal punto di vista dell'agire umano, bisogna dire che, dal momento che la "corrente" del desiderio ha una energia limitata, ciascun individuo può lasciarsi guidare e dominare solo da una delle tre parti dell'anima, e cioè può assumere per se stesso solo uno dei tre suddetti modi del desiderare.<sup>34</sup> Per l'uomo, di conseguenza, si danno, secondo Platone, tre atteggiamenti esistenziali possibili: quello di colui che predilige la parte concupiscibile dell'anima, avida di ricchezze, che, si noti, sarà essenzialmente orientato alla *privatezza*, quello di colui che cede alla parte irascibile, bramosa di fama e gloria, che come tale avrà una inclinazione prettamente *pubblica*, e quello di chi, "seguendo la ragione", vive amando la sapienza, ovvero l'atteggiamento *filosofico*.

Con ciò, ci viene data un'indicazione molto importante circa il tema generale che stiamo affrontando, e cioè che quando parliamo, in Platone, degli ambiti del "pubblico" del "privato" e della "filosofia", non dobbiamo pensare a essi come al frutto contingente di fatti sociali, storici o politici, ma come la conseguenza necessaria di dinamiche di natura psicologica (ossia attinenti la ψυχή nel senso sopra delineato). Che l'uomo, infatti, possa costituire per se stesso una dimensione pratica privata, pubblica o filosofica, è una possibilità che si radica nella struttura ontologica complessa della sua anima (ψυχή).<sup>35</sup> Si aggiunga, inoltre, che questo dato teorico mostra per

<sup>33</sup> *Resp.* 581a-c. Tra l'argomento della tripartizione svolto nel libro IX della *Repubblica* e la sua iniziale formulazione nel libro IV, c'è in verità uno scarto linguistico importante, e cioè che, in quest'ultima, la denominazione delle "parti" dell'anima non ruota attorno al motivo del φιλεῖν, ma si incentra sulle "funzioni", riscontrabili in tutti gli uomini, del desiderio, dell'irascibilità e dell'apprendimento, da cui abbiamo appunto Ἐπιθυμητικόν, il θυμοειδής e il λογιστικόν. Se a questo scarto linguistico corrisponda anche uno scarto teorico significativo, o se invece ciò sia dovuto al fatto che, nel libro IV, ancora non si è trattato del φιλόσοφος, non è questione che possiamo affrontare in questa sede. Mi pare tuttavia che l'iniziale connessione posta da Platone tra il λογιστικόν e il dinamismo intenzionale dell'anima (si veda ὁρμήσωμεν di 436b2), renda quantomeno riduttiva una sua totale identificazione con una funzione solamente regolativa o pratica. Ciò andrà tenuto presente quando, più avanti, assegneremo al λογιστικόν il desiderio proprio della φιλοσοφία.

<sup>34</sup> *Resp.* 485d-e.

<sup>35</sup> Va sottolineato che questa "complessità", in quanto propria di un *movimento* semovente e non di una *cosa* che muove se stessa, non implica che l'anima sia compo-

quale ragione, in Platone, il movimento in base al quale la filosofia può differenziarsi dagli ambiti del “pubblico” e del “privato”, dichiarandone l’inautenticità, non può essere un movimento di *negazione*. Egli, infatti, concepisce la filosofia (nel senso letterale del termine) come una modalità dell’esistenza che emana dalla *stessa radice* – cioè il movimento intenzionale dell’anima desiderante – dalla quale scaturiscono *anche* i modi dell’esistenza del pubblico e del privato: pertanto negare la validità o la fondatezza di questi ultimi significherebbe negare la validità o la fondatezza della filosofia stessa.

## 7.

Tenendo a mente queste osservazioni, possiamo tornare a occuparci dell’espressione “seguire la ragione”. Poiché il λογιστικόν, lungi dall’indicare un’astratta nozione di razionalità o di ragionevolezza, si connota, nella sua essenza, come un φιλεῖν, cioè un desiderare rivolto all’apprendimento e alla σοφία, ci è ora consentito dire che quel “seguire” che rende l’uomo da peggiore migliore (da filosofo filosofo), non implica il seguire un *oggetto*, ma una *disposizione intenzionale* che, in ultima analisi, è un desiderio. Invitandoci a “seguire la ragione”, insomma, Platone ci invita a desiderare secondo quell’orientamento del desiderio chiamato φιλο-σοφία.

Ora, il nome col quale Platone designa questo desiderio di conoscenza è indubbiamente quello di *eros*, “amore”, e ciò che l’*eros* rappresenta per l’amante del sapere, è il tema eminente del *Simposio* platonico.

Nel celebre discorso di avviamento ai misteri di *eros*, svolto dalla sacerdotessa Diotima a un giovane Socrate, l’*eros* propriamente filosofico è descritto come quello che corrisponde perfettamente alla verità dell’*eros*. L’*eros* è, in verità, amore di immortalità, e infatti solo colui che ama filosoficamente, giungendo alla contemplazione del

---

ta per natura (se l’anima, nella sua essenza “disincarnata”, debba essere considerata semplice oppure composita, è una questione molto dibattuta della psicologia platonica), ma rimanda soltanto alla sua capacità di *orientarsi* secondo modi e direzioni differenti. Molto appropriata, dunque, l’affermazione di M. Dixsaut, *Phédon*, Flammarion, Paris 1991, p. 362 n. 160, per cui: «tout comme elle peut se diviser, l’âme peut aussi s’unifier et se mettre à ressembler à ce qui est de forme unique: tou dépend de ce vers quoi elle oriente son mouvement».

“bello in sé”, eterno e immutabile, diventa «amico del dio e, se altri mai, immortale anch’egli» (212a6-7). “Seguire la ragione” ha dunque il senso di incamminarsi su quella che Diotima chiama la “retta via” dell’*eros*,<sup>36</sup> che porta all’autentica immortalità.

Nel *Simposio*, tuttavia, non è in questione solamente l’*eros* del filosofo, ma l’*eros* come tale. Ed esso, in se stesso, è una forza *comune* a tutti gli uomini (κοινόν... πάντων ἀνθρώπων, 205 a5-6). Infatti tutti gli uomini desiderano il bene, e l’amore è, nella sua definizione più propria, “desiderio del bene” (ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία, 205d2). Diotima dichiara inoltre che, pur essendo comune a tutti gli uomini, questo desiderio del bene viene esplicito per “molteplici sentieri” (205d4), i quali possono essere gerarchicamente ordinati a seconda del loro grado di conformità, si badi, non già alla verità *tout court*, ma alla verità dell’*eros*, vale a dire in base alla loro capacità di procurare, a coloro che vi si incamminano, l’immortalità. Nell’operare questo raggruppamento, Diotima distingue tre possibili atteggiamenti erotici, che, dal basso verso l’alto, sono: un atteggiamento di natura animalesca, che cerca l’immortalità nella sfera privata della procreazione; uno tipicamente umano, che consiste nel farsi immortali attraverso la fama o la gloria; e un terzo, proprio solo di pochi, che trova l’immortalità attraverso opere sagge e giuste (207a-209e).

Non può non saltare agli occhi, a questo punto, la corrispondenza di questi tre modi fondamentali di adempiere alla verità dell’*eros*, secondo gradi diversi ma egualmente necessari, con i tre ambiti dell’esistenza che, come abbiamo visto sopra, derivano dal movimento costitutivo dell’anima verso il bene. Una corrispondenza rafforzata tanto più dal fatto che l’*eros*, avente per definizione “desiderio del bene”, può essere senza dubbio identificato con la sorgente dinamica (desiderante, appunto) di quel movimento stesso.<sup>37</sup> Questo rilievo è, per noi, molto importante. Ci mostra infatti, che la tripartizione dell’anima platonica, nella misura in cui è fondata su tre modi necessari, per l’uomo, di corrispondere alla verità di una potenza *ascensiva e multiforme* quale l’*eros*, non va pensata su un piano, per così dire, orizzontale, ma verticalmente o, meglio, come

<sup>36</sup> *Symp.* 210a1, e3, 211b5.

<sup>37</sup> È, questa, una celebre tesi sostenuta da F. M. Cornford, *The Doctrine of Eros in Plato’s ‘Symposium’* (1937), in F. M. Cornford, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge 1950, pp. 68-80.

un “ordine gerarchico naturale”. L’inclinazione peculiare della parte concupiscibile dell’anima, così, non è semplicemente *altra* dall’inclinazione propria della parte irascibile, ma è da questa presupposta e superata, come quest’ultima è presupposta e superata nell’inclinazione propria della parte razionale dell’anima (il senso di quest’affermazione si chiarirà meglio nel paragrafo seguente).

Con ciò viene da Platone recuperata la possibilità, da parte della filosofia, di legittimare la propria autenticità contro le dimensioni del “pubblico” e del “privato” senza misconoscere l’identità della sua comune origine con esse. L’autenticità della filosofia, infatti, non viene colta nella presunta trascendenza degli oggetti ai quali si rivolge, o nella superiorità dei valori di cui si prende cura, ma nella sua “capacità” o “potenza” (δύναμις) di *amare* secondo verità (la verità dell’*eros*),<sup>38</sup> attraverso la quale le è dato non già di annullare o reprimere, ma di salvare, cioè di elevare e portare a compimento, quei modi necessari dell’esistenza umana che sono il “pubblico” e “privato”.

## 8.

Ma in che modo il φιλοσοφείν, percorrendo il sentiero corretto di *eros*, eleva e porta a compimento ciò che attiene al pubblico e al privato? Che cosa dà il diritto, al filosofo, di porsi *al di sopra* di coloro che trovano piacere nell’onore o nelle ricchezze? Non è, questo, un problema lasciato insoluto da Platone. Egli se ne occupa, in particolare, nel IX libro nella *Repubblica*, dove, nel corso della seconda di tre prove volte a dimostrare la maggiore “bontà” (εὐδαιμονία) della vita del filosofo rispetto a quella del φιλότιμον e del φιλοκερδέες, affronta proprio la questione della legittimità, per il primo, di assurgere al ruolo di “giudice autorevole” degli altri due.<sup>39</sup> Dal momento che non è possibile ripercorrere qui le articolate argomenta-

<sup>38</sup> Amare secondo la verità di *eros* ha naturalmente, come risolto, l’amore per la verità: così nel *Filebo* la dialettica sarà da Platone congiunta «al potere [connaturato nella nostra anima] di amare il vero e di agire sempre in vista di esso» (58d4-5, trad. di M. Migliori).

<sup>39</sup> *Resp.* 580d-583a. Sulle tre prove in questione, si veda il capitolo “Justice et bonheur” in M. Dixsaut, *Platon et la question de l’âme*, Vrin, Paris 2013, pp. 181-200.

zioni di Platone, ci limiteremo a riportare la conclusione che egli trae da esse, ben condensata nel brano seguente:

«Se dunque l'anima intiera segue la sua parte filosofica (τῷ φιλοσόφῳ ἄρα ἐπομένης ἀπασης τῆς ψυχῆς) e non è conflittuale, ad ogni sua parte spetta, per il resto, di svolgere il proprio ruolo e di essere giusta, e al tempo stesso di godere i piaceri che le sono propri, i migliori e per quanto possibile i più veri» (586e4-8).

Per “parte filosofica” si intende, naturalmente, la parte dell'anima che desidera nel modo della φιλοσοφία, che fin qui abbiamo chiamato la “ragione”. Seguire quest'ultima, ci dice Platone – confermando quanto abbiamo più volte ripetuto – non getta l'uomo, per così dire, al di là di dei suoi desideri più naturali, non annienta cioè la sua costitutiva pulsione verso i piaceri del “pubblico” e “privato”; al contrario, riscattandone l'estensione e l'intensità più proprie, consente finalmente, per quanto possibile (εἰς τὸ δυνατόν), una loro piena e corretta fruizione. Il filosofo, insomma, non è semplicemente *altro* dall'amante delle ricchezze o del prestigio; piuttosto, è la figura nella quale questi due modi del desiderare trovano compimento, e dalla quale, come dicevamo sopra, essi sono presupposti e superati.

Con la determinazione dell'effetto che l'*eros* filosofico produce sulla capacità di attingere alla pienezza di ogni genere di desiderio (ἐπιθυμία), abbiamo dunque, finalmente, un'idea concreta, quasi un'illustrazione plastica, di quel movimento attraverso il quale Platone ha pensato e fondato, in modo tutt'altro che concettuale o astratto, la differenziazione della filosofia rispetto alle dimensioni del “pubblico” e del “privato”. Affinché tale movimento possa essere compreso in tutti i suoi tratti essenziali, rimane un ultimo punto da toccare: il significato del legame che, come si evince nel brano letto sopra, Platone ha posto tra la capacità, da parte del filosofo, di elevarsi sugli altri “generi” o “tipi” umani, e la nozione di *giustizia*.

## 9.

La domanda sull'essenza della giustizia è la domanda fondamentale della *Repubblica*, che Platone sviluppa in diverse e complesse direzioni. Limitatamente al discorso che stiamo conducendo, ci ba-

sterà prendere in considerazione un passaggio, molto denso e significativo, del libro IV. Leggiamolo:

«Ma in verità, la giustizia era, sembra, qualcosa di simile, non però relativa alla condotta esteriore (τὴν ἔξω πρᾶξιν) propria di ognuno, bensì a quella interiore (ἐντός), che riguarda veramente l'io e le sue funzioni: una condotta tale da non permettere che ogni parte di sé svolga funzioni altrui (cioè che le parti dell'anima scambino e sovrappongano reciprocamente i loro ruoli), e che invece l'individuo disponga bene ciò che gli è realmente proprio, esercitando il potere su di sé, che significa anche ordine interiore e amicizia con se stesso, e armonizzando le tre parti esattamente come le tre note dell'armonia, la più bassa, la più alta e la media, ed eventualmente altre intermedie se ne esistono. Legatele tutte insieme (συνδήσαντα), diverrà finalmente uno da molti che era, moderato e armonico; così sarà ormai in grado di agire, che si tratti di acquisizione di ricchezze o di cura del corpo o di azione politica o di contratti privati, in tutti questi campi ritenendo e denominando giusta e bella quella condotta che salvaguarda e contribuisce a realizzare questa condizione dell'io, "sapienza" la scienza (ἐπιστήμη) che presiede a questa condotta, ingiusta invece la condotta che tende a dissolvere quella condizione, e "ignoranza" l'opinione che ad essa presiede» (443c10-e7).

L'apertura, per qualunque individuo, di uno spazio d'azione non vincolato alle esigenze proprie del "pubblico" e del "privato" (Platone parla appunto di questioni politiche e di denaro), è precisamente, come leggiamo, ciò che si ottiene per mezzo della giustizia. Essa infatti, lungi dall'identificarsi con l'adesione a qualche sistema di valori dato una volta per tutte, è una virtù che scaturisce, essenzialmente, da un *agire sintetico interiore*, ovvero da una πρᾶξις che, "legando assieme" le tre parti dell'anima (i suoi tre modi del desiderare) e stabilendo tra esse una gerarchia ordinata e armonica, determina anticipatamente ogni agire esteriore.

Si sarà notato come, in realtà, in questo passo non compaia la figura del filosofo (c'è invece solo l'"uomo giusto"), né si accenni alla necessità di "seguire" la parte migliore dell'anima (si tratta piuttosto di un individuo che, nella sua totalità, si impone e agisce sulla propria anima). Potrebbero allora sorgere dei dubbi in merito alla validità della sua testimonianza circa il rapporto, che intendevamo illustrare, tra filosofia e giustizia. Questi dubbi, tuttavia, possono essere facilmente dissipati: chi, infatti, se non il *filosofo*, ovvero colui che ha assunto per se stesso la verità di *eros*, abbandonandone i "molteplici sentieri" e incamminandosi sulla sua unica "via corretta", può dive-

nire “uno da molti che era”? Chi, se non colui che corrisponde alla vera potenza (δύναμις) di *eros*, che è una potenza innanzitutto *sintetica* e *ascensiva*,<sup>40</sup> può “legare assieme” (συνδέειν) la ψυχή, liberandola dal dominio delle pulsioni delle sue “parti inferiori” e, in generale, dalla costrizione di qualunque agente esterno? Quel che vale per l’“uomo giusto” del passo letto sopra, insomma, deve valere *tanto più*, ossia in maniera più profonda e compiuta, per il filosofo (anche se questi, per ragioni prettamente argomentative, non viene nominato da Platone),<sup>41</sup> e ciò proprio in virtù del suo corrispondere alla verità di *eros*.

L’*eros* ci si conferma così, nuovamente, come il motore primo di quel movimento che, portando la filosofia alla giustizia, rende possibile la sua presa di distanza dal “pubblico” e dal “privato” e ne legittima ogni pretesa di autenticità.

## 10.

Con l’esibizione (che certo meriterebbe un’analisi ben più approfondita) dello stretto legame tra giustizia e filosofia, tutti i concetti fondamentali che, in Platone, definiscono l’orizzonte del rapporto di quest’ultima con le dimensioni del pubblico e del privato, possono dirsi dispiegati. Perché il nostro discorso possa concludere, manca però un ultimo passo. Si ricorderà, infatti, che l’indagine sul senso platonico dell’espressione “seguire la ragione” aveva come scopo, fra l’altro, quello di esaminare più a fondo alcuni motivi teorici emersi dal primo brano platonico citato, ovvero il lungo passo sul κοινόν tratto dal nono libro delle *Leggi* (sulla scorta del fr. 114 di Eraclito). Ora, in esso, “ciò che è comune” era stato definito come ciò che “legava assieme” (συνδέειν) la città, e l’uomo in grado di averne intendimento (ἐπιστήμη) come colui che si distingueva dalla maggioranza degli uomini per non cedere alla sua pur costitutiva tensione verso il privato (ἰδιοπραγία) e, cosa ben più rilevante e

<sup>40</sup> Nel *Simposio*, 202e-203a, la δύναμις di *eros* è individuata, oltre che nella sua capacità di innalzare l’uomo al bello in sé, in quella di “legare assieme” (il verbo utilizzato da Platone è proprio συνδέειν, a 202e7) il divino e il mortale.

<sup>41</sup> Il quale comunque scriverà, nel VII libro della *Repubblica*, che solo colui che ha appreso l’idea del bene può «agire saggiamente sia nella vita privata sia in quella pubblica» (517c4-5).

rara, per avere un νοῦς «autentico e libero secondo natura», come tale non sottomesso alla (politicamente) necessaria costrizione della legge positiva. Ebbene, non è difficile vedere, a questo punto, che gli sviluppi della nostra indagine ci permettono ora di cogliere nell'*eros* filosofico il preciso *analogo*, sul piano più specifico ed essenziale della ψυχή e della sua natura dinamica e complessa, di quel κοινόν di cui abbiamo appena ricordato i tratti distintivi. Come, infatti, il perfetto uomo politico, grazie a una ἐπιστήμη relativa a ciò che “lega assieme” la città (il κοινόν) può svincolarsi dalla tensione al privato e dalla costrizione della legge positiva, così, secondo l'interpretazione che abbiamo dato dell'ultimo brano citato della *Repubblica* (443c10-e7), il filosofo, grazie a una ἐπιστήμη relativa a ciò che “lega assieme” la ψυχή – cioè quell'agire interiore il cui motore è l'*eros* “corretto” – può dominare le parti inferiori della sua anima, vale a dire quei movimenti che lo spingerebbero a trovare proprio nei piaceri privati (la ricchezza) o in quelli pubblici (l'onore o la fama) la legge e la misura del suo agire.

A ben vedere, però, non ci troviamo di fronte solamente a una analogia. Nel V libro delle *Leggi* Platone scrive:

«La città prima, le leggi e le costituzioni più perfette si trovano laddove l'antico detto si realizza in tutta la città in sommo grado: si dice che i beni degli amici sono davvero comuni (κοινὰ τὰ φίλων). [...] Se con ogni mezzo ciò che è detto privato (ἴδιον) da ogni parte viene del tutto sottratto alla vita, e se ci si ingegna per quanto possibile di rendere in qualche modo comune anche ciò che per natura è dell'individuo [...] [e] di stabilire per quanto possibile leggi che in sommo grado danno unità alla città, nessuno darà mai una definizione più giusta né migliore per la loro eccellenza in relazione alla virtù» (739b8-d5).

Il bene comune (τὸ κοινόν) al quale il buon politico deve mirare non è dunque, per Platone, un qualche valore positivo che la città debba rispettare e al quale debba conformarsi, ma, proprio come la giustizia per l'individuo, è una condizione o un comportamento interiore che si realizza là dove la città riesca a ordinarsi sinteticamente, divenendo una, secondo la massima κοινὰ τὰ πῶν φίλων.<sup>42</sup> Il bene comune è insomma, per la città, da identificarsi nella realizzazione della vera φιλία (amicizia) tra i suoi cittadini (un

<sup>42</sup> La massima è di origine pitagorica, e la ritroviamo lungo tutta l'opera di Platone: *Lach.* 181a, *Lys.* 207c; *Resp.* 424a, 449c; *Phaedr.* 279c; per le sue implicazioni politiche si veda *Resp.* 449c-466d.



concetto, questo, largamente dibattuto nel libro V della *Repubblica*.<sup>43</sup> Ma la *φιλία*, per Platone, trova il suo fondamento e la sua più completa spiegazione proprio nel concetto di *eros*;<sup>44</sup> e non, ovviamente, nell'*eros* inteso come sfrenata pulsione verso i corpi, ma in quell'*eros* ordinato e razionale<sup>45</sup> che abbiamo visto rendere l'uomo giusto "amico di se stesso",<sup>46</sup> e del quale solo i *filosofi* sono veramente capaci e competenti, incarnandone la verità.

Constatiamo così, e concludiamo, che tutti i riferimenti concettuali e lessicali che nei fr. 2 e 114 DK di Eraclito determinavano l'orizzonte di senso di "ciò che è comune", convergono, in Platone, nella figura concreta, e tutt'altro che universale nel senso aristotelico, di questo *eros* comune a tutti gli uomini: condizione, per la filosofia, della sua apertura a un ambito «autentico e libero secondo natura», e della sua inaggirabile responsabilità, a livello sia politico sia individuale, nei confronti delle dimensioni del "pubblico" e del "privato".

<sup>43</sup> La potenza unificante della "comunanza" e dell'"amicizia" si esplica, in Platone, anche a livello cosmologico, come emerge già in *Gorg.* 507e-508a.

<sup>44</sup> Non a caso, il *Simposio* «risolve e soddisfa tutte le aporie del *Liside*», come ha avuto modo di scrivere G. Calogero, *Introduzione al 'Simposio' platonico*, in G. Calogero, *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Roma 1985, pp. 175-228 (191).

<sup>45</sup> Nell'ultimo libro della *Repubblica*, la natura tirannica, ossia dell'uomo tiranneggiato da un *eros* insaziabile per la corporeità, oltre a essere la più lontana dal vero godimento, è dichiarata totalmente incapace di *φιλία* (575e2-a6). L'opposizione tra questi due generi di *eros*, uno corporeo, folle e sconvolgente, l'altro ordinato e rivolto alla virtù dell'anima, è esplicitamente formulata da Platone in *Resp.* 403a-b.

<sup>46</sup> E che, citando dal *Simposio*, genera fra le persone «una comunanza molto maggiore che se fosse comunanza di figli» (209c5-7).