

## RELAZIONI

# PLATONE E LA FELICITÀ CONTRO IL SISTEMA

Giovanni Casertano

## 1. L'EREDITÀ PRESOCRATICA

Per la cultura greca classica non era in dubbio che la felicità fosse il fine della vita dell'uomo; ovviamente, si trattava di stabilire in che cosa consistesse e come potesse essere raggiunta. Anche su questo tema, le filosofie presocratiche, pur in diversità di prospettive e di soluzioni, avevano impostato le coordinate teoriche entro le quali il problema doveva essere inquadrato; coordinate entro le quali, fondamentale, a partire da Platone, si muoveranno le filosofie successive, sia pure arricchendole, "complicandole", mostrandone i molteplici risvolti teoretici, etici e politici. Scopo di questo mio studio è tracciare un rapido profilo delle soluzioni dei presocratici, e mostrare come la riflessione platonica su questo tema ci abbia fornito alcune di quelle coordinate tra le più potenti e profonde, su cui non è inutile né disviante ancora oggi fermare la nostra riflessione. Mi sono limitato, comunque, ad indagare soltanto il campo semantico del termine *εὐδαιμονία*, senza prendere in considerazione, se non tangenzialmente, altri termini, come per esempio, *εὐθυμία*, *εὐεστώ*, *τέρψις*, *χαῖρειν*, *ἡδονή*, che pure potrebbero rientrare in qualche modo nell'orizzonte della nostra concezione della felicità; e questo sia per ragioni di tempo, sia per dare una maggiore compattezza concettuale alla ricerca.

E dunque, *εὐδαιμονία*: che è come a dire non solo l'aver in buona condizione il proprio *δαίμων*, quindi il trovarsi in una condizione di ben/essere, ma anche, più o meno implicitamente, essere in un buon rapporto con altri *δαίμονες*, che siano di uomini o di dèi, cioè l'armonizzarsi della propria buona sorte umana con una sorte, una condizione, che travalica i limiti dell'individuo. Ed è con i primi Pitagorici che quest'idea di un equilibrio interno, che deve sposarsi ad un'armonia più generale, si comincia ad affermare. L'armonia è il bene, e la cosa più importante (*μέγιστον*) per gli uomini è persuadere l'anima al bene e stornarla dal male (*τὴν ψυχὴν πείσαι ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν ἢ ἐπὶ τὸ κακόν*); e infatti l'uomo è felice quando abbia avuto un'anima buona (*εὐδαιμονεῖν... ὅταν ἀγαθὴ ψυχὴ προσγένηται*)<sup>1</sup>. E avere un'anima buona, per i Pitagorici, significava essenzialmente fuggire il piacere. Se già Solone aveva detto "fuggi il piacere (*ἡδονή*), che genera il dolore (*λύπη*)"<sup>2</sup>, molte sono le "massime" pitagoriche che sembrano inquadrarsi in quest'ottica<sup>3</sup>. Ma, in realtà, più che di

una fuga dal piacere, si trattava di un dominio, di un controllo del piacere<sup>4</sup>, in un'ottica di ideale "armonia" con se stessi e con gli altri, che si può ottenere solo attraverso un buon uso ed un'educazione del νόο, della mente; ottica dalla quale erano escluse rigide contrapposizioni e tanto più assurde "mutilazioni", in una valorizzazione del καίρo e dell'armonia<sup>5</sup>, che costituiscono appunto i criteri per la costruzione di una buona disposizione in rapporto a se stessi (διάνοια)<sup>6</sup> e in rapporto agli altri (φιλία)<sup>7</sup>.

È con Eraclito però che abbiamo, in apparenza, la più netta contrapposizione tra felicità e piaceri corporei: "si felicitas esset in delectationibus corporis, boves felices diceremus, cum inveniant orobum ad comendum", recita un suo aforisma riportato da Alberto Magno<sup>8</sup>. Giannantoni vede<sup>9</sup> in stretta connessione questo con i frammenti 29<sup>10</sup>, 85<sup>11</sup> e 110<sup>12</sup>, ad esprimere la vibrata polemica contro l'edonismo e la negazione del piacere proprie dell'Efesio, e quindi toglie valore ad altre testimonianze come quelle di Teodoro e di Clemente Alessandrino. In realtà non è così: la polemica aristocratica di Eraclito contro "i più", i πολλοί, è rivolta contro il loro vivere come bestie, dediti alla ricerca dei puri piaceri corporei, senza nessun ideale etico e politico e senza nessuna comprensione di quel λόγο che è allo stesso tempo la ragione propria dell'uomo, che gli consente di comprendere se stesso e le cose, e dunque di vivere bene, e di comprendere la legge eterna della realtà tutta<sup>13</sup>: ma non è per ciò stesso una negazione del piacere nell'orizzonte della felicità. Naturalmente si tratta di vedere quale piacere possa rientrare in quest'orizzonte. Teodoro riportava alcuni pareri sulla felicità, e diceva che il fine della vita, il sommo bene, per Epicuro è il piacere, per Democrito l'εὐθυμία, per Eraclito, ἀντὶ τῆ ἡδονῆ εὐαρέστεσιν<sup>14</sup>. Praticamente la stessa cosa dice Clemente: il fine della vita, τοῦ βίου τέλος, è per Eraclito l'εὐαρέστησι<sup>15</sup>. Non c'è ragione per negare queste ultime due testimonianze: ma εὐαρέστησι è la soddisfazione piacevole; il termine deriva dal verbo εὐαρεστέω, che significa piacere, esser gradito, esser contento, e che deriva a sua volta da ἀρέσκω, e cioè piacere, riuscire gradito; al medio, oltre che piacere, esser gradito, significa anche placare, conciliarsi, esser contento: esprime dunque una "situazione armonica", con se stesso e con gli altri<sup>16</sup>. In fondo, con la sua polemica contro gli uomini-bestie, negando un piacere come fine a se stesso, ma non la piacevolezza della vita, anche Eraclito può essere riportato a quell'ottica dell'equilibrio, dell'armonia, che abbiamo visto connotare fin dall'inizio la riflessione etica dei primi filosofi.

Con Prodicò e con Democrito, cominciano ad apparire alcune connotazioni del problema della felicità che poi avranno un grande sviluppo in Platone. Ogni uomo, ad un certo momento della sua vita, si trova di fronte ad un bivio ed alla necessità di una scelta radicale: così anche Eracle, nel racconto di Prodicò<sup>17</sup>. È un momento cruciale, in cui si decide di tutta la propria vita (ἐπὶ τὸν βίον)<sup>18</sup>, e la posta in gioco è appunto la felicità (εὐδαιμονία)<sup>19</sup>. Le due donne che si presentano all'eroe, invitandolo ciascuna a seguirlo, sono Vizio (Κακία) e Virtù (Ἄρετή). Vizio prospetta una vita fatta

tutta di piaceri e godimenti, nell'assenza di ogni tipo di travaglio e di sforzo, di qualsiasi impegno, con la sicurezza di avere sempre a disposizione i mezzi necessari al massimo godimento, in una prospettiva di totale disimpegno della mente e del corpo<sup>20</sup>. Virtù, al contrario, prospetta una vita di impegno e di attività, protesa all'esecuzione di nobili e belle azioni, di dominio di mente su corpo, affermando che "nessuna cosa buona e bella gli dèi hanno concesso agli uomini senza fatica e studio"<sup>21</sup>. Il fatto è che Vizio, che è κακία, non si presenta come tale, ma dichiara che il suo nome è proprio felicità, εὐδαιμονία, e così appunto la chiamano gli amici, mentre sono i suoi nemici a chiamarla Vizio.

Ci sarà allora bisogno di un altro discorso di Virtù a chiarire che ciò che appare felicità in realtà non è tale. E questo non per una contrapposizione moralistica di virtù a piacere, né in vista di una concezione ascetica della vita, bensì proprio perché una vita tutta concentrata nel mangiare prima di aver fame, nel dormire non per il riposo ma perché non si ha nulla da fare, nel prendersi piaceri sessuali senza provarne un reale impulso o bisogno: in una parola, il prendere il piacere per se stesso, e non come soddisfacimento di un bisogno vitale, è esattamente il contrario di una vita non solo felice, ma anche piacevole: è, come dice Virtù, non sapere che cosa veramente è il piacere, e quindi la felicità<sup>22</sup>. Vediamo insomma, qui in Prodicò, l'accento a quello che sarà un asse portante, con risvolti sempre inquietanti, della riflessione platonica, e non solo sul problema della felicità: il rapporto sembrare/essere.

Con Democrito appare invece l'anima, la grande protagonista del racconto platonico; Stobeo, o chi per lui, accosta esplicitamente i due filosofi: "Democrito e Platone pongono la felicità nell'anima"<sup>23</sup>. Può sembrare strano questo accostamento del materialista e atomista all'idealista, ma è strano solo per chi si ferma ad una considerazione superficiale dell'etica democritea. In effetti, se l'anima è materiale, cioè è composta di atomi esattamente come tutte le altre cose che esistono, ciò non toglie che essa abbia una sua propria specificità. Affermare la materialità dell'anima, d'altra parte, significava in linguaggio democriteo affermare quell'antichissima concezione che vedeva nell'uomo una totalità inscindibile, in cui corporeo e psichico, corpo e mente, pur ciascuno nella specificità delle sue funzioni, interagivano strettamente: dai Pitagorici, a Parmenide, ad Empedocle, a Democrito, si trattava dunque di una costante della riflessione dei presocratici<sup>24</sup>.

"Felicità e infelicità (εὐδαιμονία καὶ κακοδαιμονία) dipendono dall'anima"<sup>25</sup>, recita il frammento 170: l'anima è la responsabile della felicità e dell'infelicità dell'uomo, lo "star bene" dipende esclusivamente dall'anima<sup>26</sup>. E per indicare il bene, e quindi la felicità, Democrito usa una serie di termini, come εὐθυμία, εὐεστώ, ἀρμονία, συμμετρία, ἀταραξία, μετρίότη<sup>27</sup>: come si vede, tutti termini ad indicare uno stato di benessere, di equilibrio, di misura, che comportano sempre un intervento attivo dell'anima nella regolamentazione che ciascuno fa della propria vita. Intervento che è dovuto fondamentalmente all'uso delle due principali funzioni dell'anima, lo -

*gos* e *nous*: l'eccellenza del corpo è nulla, se non c'è l'anima che ordina, che armonizza, che equilibra<sup>28</sup>. Naturalmente non si tratta di un'ottica dualistica, e meno ancora di un rifiuto dei piaceri<sup>29</sup>, ma della rivendicazione di una funzione direttiva all'anima, che sola sa trovare la misura ed imporla al corpo, per lo stesso benessere dell'uomo: la naturalità dei bisogni è infatti ciò che accomuna l'uomo agli animali, ma mentre l'animale vive naturalmente i suoi bisogni e li soddisfa proporzionatamente, l'uomo per poter soddisfare "con misura" i propri bisogni deve appunto ricorrere all'uso della ragione<sup>30</sup>. Infatti, non solo la felicità, ma anche l'infelicità dipende dall'anima: è la cattiva disposizione della mente (κακοθιγή τῆ γνώμη), e non la tensione a soddisfare i propri bisogni, che rattrista la vita<sup>31</sup>: l'uomo ha bisogno di bere, ma l'ubriachezza è un vizio dell'anima; l'uomo ha bisogno dei piaceri, ma la φιληδουσία è un vizio dell'anima. Ecco perché l'anima deve essere ben educata: l'educazione è un fattore importante, per Democrito, nella vita dell'uomo: quando è ben radicata nella sua anima, ne costituisce una seconda natura: "La natura (φύσις) e l'educazione (διδασκία) sono assai simili: perché l'educazione trasforma (μεταρυσμεῖ) l'uomo e trasformandolo ne costituisce la natura (φύσιςποιεῖ)"<sup>32</sup>. L'uomo deve dunque imparare ad usare *nous* e *logos*, e proprio perché possa avere una vita piacevole e felice: gli ἀνοήμονες, invece, gli stolti, quelli che non sanno usare il proprio νοῦς, si infelicitano la vita proprio perché non sanno godere dei piaceri della vita: la felicità infatti deriva dal discernimento e dalla sapiente scelta dei piaceri (ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆ διακρίσεως τῶν ἡδονῶν), che sono la cosa più bella e più giovevole per gli uomini<sup>33</sup>. Ed è sempre e solo con la ragione (λογισμός) che si scaccia il dolore sfrenato dell'anima intorpidita<sup>34</sup>.

Questa è dunque la "saggezza" di Democrito, che consiste non solo nell'acquisizione delle conoscenze, il fine più alto della vita, preferibile a qualsiasi successo mondano<sup>35</sup>, ma anche nel sapersi preparare una vita piacevole e felice: "La sanità di mente (σωφροσύνη) fa godere di più cose e rende maggiore il piacere nostro nell'averle"<sup>36</sup>. La saggezza, dunque, cioè il saper usare la ragione, il saper scegliere i piaceri con misura<sup>37</sup>, il saper godere di tutte le cose belle della vita, dai piaceri fisici a quelli intellettuali, la poesia, la musica, l'astronomia, la matematica<sup>38</sup>, entrava con il filosofo di Abdera nell'orizzonte della felicità: una saggezza che appariva come il pieno dispiegamento della vitalità dell'essere umano, non considerato soltanto nella sua individualità, bensì anche nella sua socialità, e solo in quanto inserito in una società di eguali. La felicità, infatti, del singolo uomo non può aversi se non in una società di uomini liberi, perché non può coniugarsi all'infelicità di altri uomini; Democrito scrisse che la povertà in democrazia è tanto preferibile alla cosiddetta felicità (καλεομένη εὐδαιμονία) sotto i governi tirannici, quanto la libertà alla schiavitù<sup>39</sup>.

## 2. LA FELICITÀ DIFFICILE: CONIUGAZIONE DI BENE, PIACERE E GIUSTIZIA

Con Platone abbiamo, come accennato, non solo il riaffermarsi delle prospettive aperte dai Presocratici, ma anche un loro approfondimento ed un loro arricchimento: se la felicità è una disposizione, una condizione del singolo, quello che viene fortemente ribadito è che essa non può realizzarsi in uno stato di "isolamento", vuoi dalle condizioni concrete in cui l'uomo vive, vuoi, e a maggior ragione, dalla società che lo circonda: impensabile, per Platone, una felicità del singolo che prescinderebbe dalla felicità della città. In questo, Platone si differenzia nettamente sia da Aristotele che dai filosofi dell'età ellenistica. Ma con Platone si affaccia anche l'idea che non solo è possibile, ma anche necessario "educare" l'uomo alla felicità: e qui il discorso platonico si mostra nella sua più tipica specificità, come l'intreccio di una "affabulazione" mitica che si coniuga strettamente alle più caratteristiche "dimostrazioni" della filosofia.

Per Platone, dunque, come per i Presocratici, la felicità è innanzi tutto un abito e una disposizione dell'anima (ἔξις ψυχῆς καὶ διάθεσις)<sup>40</sup>, è un atteggiamento dell'uomo riconoscibile all'evidenza nel suo comportamento: quando Critone vede Socrate che dorme tranquillamente in carcere alla vigilia dell'esecuzione, non può che confermarsi nella sua ammirazione per il maestro e nella convinzione che è, come è sempre stato, tutto il τρόπο di Socrate a dimostrare la sua condizione di uomo felice<sup>41</sup>. E poi la felicità può, a buon diritto, essere considerata come il fine della vita; nel *Simposio*, nell'ambito del discorso su Amore della donna di Mantinea, o meglio del dialogo che si era svolto a più riprese tra Socrate e Diotima<sup>42</sup>, in quella parte che vuole esaminare qual è l'utilità (χρεία) che Amore ha per gli uomini<sup>43</sup>, c'è una serie di battute che portano appunto a determinare la felicità come il fine della vita. Se Amore è amore per le cose belle, questo significa che chi ama vuole che le cose belle diventino sue; bello naturalmente è assimilato a buono, e dunque che cosa succederà a chi ama le cose buone? che vuole entrare in possesso delle cose buone. E che cosa succederà a chi entra in possesso delle cose buone? che sarà felice (εὐδαιμόνων ἔσται). Ed a questo punto, conclude Diotima, non occorrerà domandare oltre: "E' per il possesso di cose buone, infatti, disse, che i felici sono felici e non occorre più domandare ulteriormente: "in vista di che cosa vuole essere felice chi lo vuole?". Anzi, pare che la risposta sia conclusiva (τέλος ἔχειν)"<sup>44</sup>. Come si vede, la felicità è il τέλος, il fine: l'uomo vuol essere felice per essere felice, e non in vista di altro: tutto ciò che fa, anzi, è proprio in vista di quel fine.

Se ci chiediamo se in quest'orizzonte della felicità rientri il piacere, possiamo darci una risposta semplice: sì, il piacere è necessario perché si abbia una vita buona, cioè felice: è nel *Filebo*, come è noto, e nelle *Leggi*, che viene dichiarata questa connessione. Solo la vita mista di piacere e intelligenza "è sufficiente e perfetta (ικανὸν καὶ τέλειον) e degna di scelta per tutti", e se qualcuno scegliesse diversamente, sceglierebbe "contro la natura (παρὰ φύσιν) di ciò che deve essere veramente scelto", per igno-

ranza (ἐξ ἀγνοία ) o qualche altra infelice necessità (ἀνάγκη οὐκ εὐδαίμονο )<sup>45</sup>. Naturalmente, non si tratta di scegliere e perseguire ogni e qualsivoglia piacere: solo i piaceri “buoni”, cioè quelli dell’uomo saggio, temperante e sano, sono degni di essere perseguiti. Così nel *Filebo*<sup>46</sup>; così nelle *Leggi* : la migliore condizione di vita, ma proprio rispetto al piacere stesso, come già per Prodicò, è quella del saggio/temperante, del coraggioso, dell’intelligente e del sano (734d2-3: σόφρονα καὶ ἀνδρείον καὶ φρόνιμον καὶ ὑγιεινόν) rispetto a quella del vile, stupido, intemperante e ammalato, e unitariamente (734d4: συλλήβδην) quella vita sovrabbonda su questa per bellezza e rettitudine e virtù e fama (734d7: κάλλει καὶ ὀρθότητι καὶ ἀρητιῇ καὶ εὐδοξίᾳ), cosicché in ogni cosa e per tutto (734e2: τῷ παντὶ καὶ ὅλῳ) rende più felice (734d6: ἡδίω) nella sua vita chi la possiede<sup>47</sup>. Così, in fondo, anche nel *Gorgia*, dove, in un passo del tormentato contendere tra Socrate e Callicle, il primo sostiene che chi è felice non può non distinguere tra piaceri buoni e piaceri cattivi, dal momento che piacere e bene non sono la stessa cosa, e dunque non chi gode in qualunque modo è felice<sup>48</sup>.

Ma è proprio nel *Gorgia* che la discussione sulla connessione piacere-bene-felicità si arricchisce di connotazioni importanti, che la trasportano in un orizzonte più ampio, che è quello del coinvolgimento dell’educazione e della giustizia. In effetti, il nucleo delle contestazioni che si scambiano Polo e Socrate consiste proprio nel fatto di conoscere o di ignorare (γινώσκειν ἢ ἀγνοεῖν) chi è felice e chi non lo è<sup>49</sup>. A pagina 472d-473d Socrate riassume le posizioni che sono risultate contrapposte, e lo sono risultate, come verrà ampiamente chiarito in seguito, non solo per una scelta diciamo “etica”, ma anche per una prospettiva teoretica<sup>50</sup>. Polo ritiene che un uomo, anche se commette ingiustizie ed è ingiusto, sia felice: infatti considera Archelao ingiusto ma felice. Socrate, invece, afferma che questo è impossibile; anzi, che gli ingiusti sono ancora più infelici se non scontano la pena e non ricevono la punizione delle loro ingiustizie. Polo osserva, forte del suo senso comune<sup>51</sup>, che questo punto è ancora più difficile da confutare (χαλεπώτερόν ἐστιν... ἐξελέγξει). E Socrate: non è difficile, ma impossibile (οὐ δῆτα, ἀλλ’ἀδύνατον), dal momento che la verità è sempre inconfutabile (τὸ γὰρ ἀληθὲ οὐδέποτε ἐλέγχεται). Si noti qui la curiosa assimilazione del Socrate che in genere non sa, e perciò ricerca, che non ha nessuna dottrina da offrire, con il campo stesso della verità: ciò che egli sta dicendo è la verità, e perciò stesso è inconfutabile<sup>52</sup>.

Ma Polo non ne è affatto convinto, e ribatte che, in base al discorso di Socrate, se uno viene scoperto mentre tenta di impadronirsi ingiustamente della tirannide, e viene torturato, mutilato, bruciato, oltraggiato, lui i suoi bambini e sua moglie, e alla fine viene crocifisso per essere bruciato, costui è forse più felice di chi riesce a insediarsi come tiranno e a trascorrere la sua vita nel governo della città? La risposta di Socrate è importante: mi fai venire i brividi, ma non mi confuti (μορμολύττη<sup>53</sup>... καὶ οὐκ ἐλέγχει ) : nessuno dei due è più felice, perché tra due infelici non vi può esse-

re uno più felice; tuttavia è più infelice chi è sfuggito alla pena. Questo significa, da un lato, che il richiamo ad una fattualità, cioè a ciò che accade “normalmente”, non è di per sé né indice né conferma della verità e della giustizia di una tesi: per esempio, il fatto che nel mondo esistano pochi ricchi e potenti ed una massa enorme di poveri e sottomessi non implica che sia vera la dottrina di chi sostiene che questa sia l’unica organizzazione possibile per la specie umana; in altri termini, non si può confutare una tesi semplicemente sulla base del fatto che essa è smentita da ciò che ora avviene. Da un altro lato, mi pare che la risposta di Socrate sia importante come esempio di coerenza metodologica, perché sottolinea il fatto che se assumiamo, perché convinti, un criterio di giudizio, dobbiamo essere coerenti fino in fondo e non piegarlo o modificarlo di fronte alle presunte paradossalità cui esso ci può condurre. Se siamo convinti, cioè, della verità della nostra tesi che il giusto è felice e l’ingiusto è infelice, non possiamo poi dire che, comunque, di fatto, l’ingiusto che scampa alla pena è in fondo più felice di quello che subisce la pena, bensì appunto, coerentemente, che tra due infelici non vi può essere uno più felice, ma, al massimo, solo uno più infelice<sup>54</sup>.

Qualche pagina dopo, comunque, in 478c3-479d, Socrate dà una “dimostrazione” della sua tesi, ricorrendo ad una di quelle analogie da lui frequentemente usate nel campo delle discussioni etiche e politiche, quella della medicina<sup>55</sup>. Un uomo ha la massima felicità se è guarito dal medico o se non è malato affatto? se non è malato: la felicità, a quanto pare, consisterebbe non nella liberazione dal male, ma nel non averlo affatto (οὐ κακοῦ ἀπαλλαγὴ, ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν μηδὲ κτῆσι ). E tra due che hanno un male, è più infelice chi è curato dal medico e se ne libera, o chi non è curato? - Chi non è curato. - Pagare la pena è la liberazione dal massimo male, la malvagità (πονηρία). La giustizia rende saggi e giusti: essa è allora la medicina della malvagità. Dunque il più felice è chi non ha malvagità nell’anima, al secondo posto è chi se ne libera, cioè chi è castigato e sconta la pena. Quelli che fuggono la giustizia vedono il suo aspetto doloroso, ma restano ciechi di fronte alla sua utilità, e ignorano quanto sia più infelice vivere con un’anima malata che con un corpo malato, cioè con un’anima corrotta. Quali sono le conseguenze di questo discorso<sup>56</sup>? Che 1. l’ingiustizia e il commettere ingiustizia sono il massimo male; 2. pagare la pena è la liberazione da questo male; 3. non pagarla è persistere nel male; 4. commettere ingiustizia è il secondo dei mali per grandezza (479d4: μεγέθει); 5. non pagare la pena dopo che si è commessa un’ingiustizia, è naturalmente (479d6: πέφυκεν) il massimo e il primo tra tutti i mali.

Ma la remissività di Polo di fronte alle “dimostrazioni” socratiche viene rifiutata dall’interlocutore “forte” di questo dialogo, Callicle, uno dei pochi che il personaggio Socrate non riesce a convincere nei dialoghi platonici. Le pagine 491-494 contengono la famosissima tesi edonista e immediatista di questo immaginario personaggio, tesi che se formalmente e storicamente si iscrive nella disputa “sofistica” sulla naturalità o convenzionalità della legge, e quindi sul rapporto νόμο - φύσι , di fatto la travalica per con-

notare un modo di sentire e di pensare che si può dire sia giunto fino ad oggi più o meno immutato. Il bello e il giusto conformi a natura (491e7: τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον), dice dunque Callicle, è questo: chi intende vivere rettamente (491e8: ὀρθῶ ) deve lasciare che i suoi desideri crescano smisuratamente, senza frenarli (491e9: ἐπιθυμία ... ὡ μάλιστα εἶναι καὶ μὴ κολάζειν), e dev'essere capace di soddisfare questi desideri smisurati con coraggio e intelligenza (492a2: δι'ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν) e appagare ogni suo desiderio. Questo non è possibile ai molti, e dal momento che sono incapaci di dare piena soddisfazione ai loro piaceri, lodano la temperanza e la giustizia (492a8-b1: σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην) per la loro mancanza di virilità (492b1: ἀνανδρίαν). Quindi quelli che possono godere ogni bene senza che nessuno li ostacoli diventano infelici sotto la legge della giustizia e della temperanza. La verità è questa: la sfrenatezza, la sregolatezza e l'arbitrio (492c4-5: τρυφή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία), se hanno condizioni favorevoli, costituiscono la virtù e la felicità; mentre il resto, le convenzioni umane contrarie alla natura (492c7: τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα), non sono che chiacchiere senza valore (492c7-8: φλυαρία καὶ οὐδενὸ ἄξια). L'obiezione debole di Socrate: allora non è corretto dire che chi non ha bisogno di nulla è felice? provoca la netta risposta, ineccepibile a questo punto della discussione, di Callicle: in questo modo le pietre e i morti sarebbero felicissimi. Ed anche la replica di Socrate appare ancora debole, fondata com'è su un'immagine desunta da un "narratore di miti", e Callicle ha ancora buon gioco nel riaffermare la propria tesi. L'immagine è quella della botte forata<sup>57</sup>: si possono paragonare il modo di vita del saggio (σώφρων) e quello dello sregolato (ἀκόλαστο ) a due uomini, uno che ha molte botti piene e sane: non avrebbe altro da versarvi e non dovrebbe più pensarvi; l'altro ha i recipienti forati che lo costringono notte e giorno a riempirli: tu, Callicle, affermi che la vita dello sregolato è più felice di quella dell'ordinato (494a3: κοσμίου)? È facile per Callicle, che rivendica una concezione della felicità come attività, e non come passività, tesi che in fondo è anche di Platone, replicare: "Non mi hai persuaso, Socrate. L'uomo con le botti piene non ha più alcun piacere: ...quando ha la botte piena, non prova né gioia né dolore. Ma la vita piacevole consiste nel versare il più possibile (494a-b)", perché vivere felicemente è appunto avere desideri e poterli soddisfare (494c).

Ciò che risulta chiaro, dall'esame di queste pagine, è che non è questa la via per poter sostenere la felicità del giusto, coniugandola con la presenza nell'anima dei desideri e con il bisogno di piaceri che l'uomo possiede, insieme alla sua tensione per soddisfarli; e infatti qui, nel *Gorgia*, per poter proseguire la discussione e indirizzarla verso il fine che si propone, Socrate dovrà cambiare registro ed introdurre l'ἐπιστήμη nell'orizzonte del dialogo (495c), e poi, in altri dialoghi, impostare tutta la questione su altri parametri. Ma questo lo vedremo in seguito.

### 3. LA FELICITÀ DIFFICILE: CONIUGAZIONE DI BENE, PIACERE, GIUSTIZIA ED EDUCAZIONE

La necessaria presenza del piacere nell'orizzonte della felicità riceve, in un passo delle *Leggi*, una delle sue formulazioni più chiare; anzi, anticipando di circa duemila anni le ricerche dei filosofi sensisti inglesi, Platone pone la dinamica piacere-dolore al centro della riflessione sulla costituzione degli ordinamenti politici. Se le leggi dei Cretesi sono ritenute tra le migliori, perché sono giuste e rendono felici quelli che vivono sotto di loro, è proprio perché hanno posto al centro della loro attenzione la dinamica dei piaceri e dei dolori<sup>58</sup>. Infatti, l'analisi (σκέψις ) di chi studia le leggi, cioè di chi le prepara e di chi si preoccupa di migliorarle, deve vertere quasi totalmente sul piacere e sul dolore, nelle città e nel costume di ognuno; piacere e dolore, come due fonti, scorrono liberamente per natura, e chi attinge a loro "nel luogo e nel tempo e nella misura giusta" è felice (636e1: εὐδαιμονεῖ): la città, l'individuo e ogni essere vivente<sup>59</sup>. Il piacere, dunque, è necessario ad una vita armonica dell'uomo: come per i presocratici, anche per Platone la vita felice è quella in cui il piacere si integra in una armoniosa disposizione dell'individuo; così nella *Repubblica*<sup>60</sup>, nel *Gorgia*<sup>61</sup>, nel *Politico*<sup>62</sup>.

Ma la felicità non è solo una disposizione "statica", per così dire, dell'animo: non è solo uno "star bene", ma è anche, e forse principalmente, un agire bene. E nell'agire bene sono implicati altri valori, ben oltre il piacere. Il saggio, si dice sempre nel *Gorgia*, essendo giusto, coraggioso e santo, è buono, e chi fa bene è beato e felice, mentre il malvagio e chi agisce male è infelice<sup>63</sup>: così, quasi in tono di massima, nel concetto dell'εὖ πράττειν sono racchiusi quello della sapienza, della giustizia, del bene, della felicità<sup>64</sup>. Questo significa che la felicità è qualcosa di "visibile" non solo nel chiuso della propria casa, ma anche nello spazio aperto della città; significa, in altri termini, che essa risiede in un rapporto armonico non soltanto con se stessi, ma anche con gli altri. Per esempio, nei rapporti interpersonali dell'amicizia e dell'amore. Così Socrate, amante dell'amicizia, vedendo insieme Menesseno e Liside, non può fare a meno di considerarli felici, perché, pur essendo così giovani, sono stati capaci di acquistare velocemente e facilmente il bene dell'amicizia<sup>65</sup>. E così Amore, nel *Simpósio*, che nel discorso di Aristofane era già stato indicato come l'unico possesso capace di portare tutto il genere umano, uomini e donne, alla felicità<sup>66</sup>, viene poi, nel dialogo tra Socrate e Diotima, individuato come la molla, la tensione indispensabile al raggiungimento del buono e del bello, cioè appunto della felicità<sup>67</sup>. Ma il possesso del bene e del bello, riconoscibile nella condizione dell'uomo amico e dell'uomo che ama, è riconoscibile soprattutto nell'uomo che agisce bene, con giustizia, cioè nel suo atteggiamento pubblico. E con questo veniamo al grande argomento del rapporto tra la giustizia e la felicità<sup>68</sup>.

È, come è noto, il tema dei primi libri della *Repubblica*. In effetti è mia impres-

sione che mentre il tema della giustizia percorre l'intero dialogo trovando, nel suo complesso, una soluzione ed una sua adeguata dimostrazione, il tema del rapporto tra felicità e giustizia riceve una sistemazione teorica soddisfacente, tra l'altro in base ad una corretta impostazione metodologica, ma non conosce soluzione; o, meglio, trova una risposta, ma non un'adeguata dimostrazione. E questo perché s'intreccia immediatamente con un altro problema, molto più vasto e di più spiccata portata filosofica, solo risolvendo il quale esso può trovare una soluzione. Ma vediamo.

Il rapporto tra felicità e giustizia riceve subito, fin dal primo libro, dicevamo, la sua doppia soluzione, quella di Socrate e quella di Trasimaco, l'una in irriducibile e non mediabile antitesi con l'altra. Per Trasimaco, che accusa Socrate di non capire nulla del giusto e della giustizia, dell'ingiusto e dell'ingiustizia<sup>69</sup>, e quindi di ignorare che la giustizia e il giusto in realtà sono un bene altrui<sup>70</sup>, cioè l'utile di chi è più forte e ha il potere, ma invece un danno (343c5: βλάβη) di chi obbedisce ed è asservito, la felicità appartiene dunque all'ingiusto; è l'ingiustizia che comanda sulla vera dabbennaggine dei giusti, ed i sudditi fanno l'utile di quello che è più forte, e, servendolo, rendono felice lui, ma non certamente se stessi. La perfetta ingiustizia<sup>71</sup> è dunque quella che porta chi la commette al massimo della felicità, chi la subisce e non la vuol praticare all'estrema sventura. Per Socrate, che giustamente osserva *en passant* che la perfetta ingiustizia non può esistere<sup>72</sup>, è l'uomo giusto invece che vivrà bene (353e10: εὖ βιώσεται), quello ingiusto male (κακῶ). E colui che vive bene è beato e felice, chi no il contrario: il giusto è dunque felice, l'ingiusto sventurato; ma l'essere sventurato non giova (354a6: οὐ λυσιτελεῖ) a nessuno, l'essere felice sì<sup>73</sup>. Due tesi nettamente contrapposte, come si vede, tra le quali non è possibile mediazione; anche se, come osserva giustamente Socrate, esse non possono venire esaminate, e quindi in teoria non si può decidere sulla verità dell'una o dell'altra, se prima non si indaga e si scopre che cosa è il giusto: solo quando si saprà che cosa è la giustizia, si potrà sapere se chi la possiede è felice o infelice (354c). Il fatto importante è, comunque, sottolineato in una battuta di Socrate: questo discorso non verte su un argomento qualsiasi, bensì sul modo in cui bisogna vivere (352d6: περὶ τοῦ ὄντινα τρόπον χρῆ ζῆν); il che significa che la questione che si sta discutendo non è una pura questione teorica, la cui soluzione può dipendere da punti di vista differenti, bensì abbraccia la qualità stessa dell'esistenza dell'uomo.

È a partire dal II libro, allora, che la discussione, che ora si svolge tra Socrate da un lato e Glaucone ed Adimanto dall'altro, non solo comincia ad indagare che cosa sia appunto la giustizia, ma anche a mettere in luce l'altro problema cui abbiamo accennato. E' Adimanto che, riprendendo in certo modo la tesi sostenuta da Trasimaco, apre a quest'altra prospettiva: riaffermando che non si è detto abbastanza sull'argomento<sup>74</sup>, affaccia, diremmo oggi, un'ipotesi di lavoro, e cioè che si deve essere giusti non lodando la giustizia in sé, ma la buona reputazione che ne deriva (363a2: τὰ ἀπ' αὐτῆ εὐδοκμήσει), proprio perché a chi sembra essere giusto vengono concessi,

grazie a questa fama (363a3: ἀπὸ τῆ δόξης), i maggiori beni. Ma c'è anche un altro tipo di discorso sulla giustizia e l'ingiustizia, che vien detto sia dai privati che dai poeti: tutti inneggiano al fatto che la moderazione (364a2: σωφροσύνη) e la giustizia sono cosa bella, ma difficile e penosa, mentre l'intemperanza (364a3: ἀκολασία) e l'ingiustizia sono dolci e di agevole acquisto e vergognose soltanto agli occhi dell'opinione e della legge. Essi sono pronti a considerare felici e ad onorare i malvagi ricchi e comunque potenti; a disprezzare invece, guardandoli dall'alto in basso, coloro che in un modo o nell'altro sono deboli e poveri, pur convenendo che essi sono migliori dei primi. Quest'altro discorso è chiaramente basato, come Platone esplicitamente sottolinea<sup>75</sup>, sull'opinione diffusa, che l'interlocutore di Socrate fa propria e di cui si fa portavoce: se io sono giusto, ma non appaio anche tale, non me ne verrà alcun vantaggio (365b5-6: ὄφελος οὐδὲν εἶναι); ma se sono ingiusto procurandomi la fama (365b7: δόξαν) di giusto, avrò una vita felice, anzi una vita simile a quella degli dèi. E dunque, poiché "il sembrare", come attestano i sapienti, "fa violenza alla verità stessa"<sup>76</sup> ed è il custode della felicità (365c2: κύριον εὐδαιμονία), dovrò rivolgermi interamente ad esso. La risposta di Socrate, ancora una volta, è la semplice negazione di quest'altro discorso, ed il rinvio della dimostrazione a quando si sarà deciso che cosa mai sia la giustizia<sup>77</sup>.

Il che, comunque, ci rimanda esplicitamente ad una delle condizioni fondamentali perché possa esservi vita felice: la conoscenza e l'educazione, dichiarati fattori essenziali fin dai primi dialoghi<sup>78</sup>. Così nel *Carmide*, dove solo vivendo in conformità di ἐπιστήμη e σωφροσύνη si può essere felici<sup>79</sup>; così nel *Liside*, dove, con l'efficace esempio dei genitori che non lasciano fare al figlio tutto ciò che vuole, e proprio perché sia felice<sup>80</sup>, si ribadisce la funzionalità della conoscenza e del buon φρονεῖν alla vita felice; così nel *Menone*, dove solo la φρόνησι può condurci alla felicità<sup>81</sup>. Ma saggezza, pensiero ben educato, sapere, ci riportano immediatamente ad un programma educativo in cui è fondamentale non solo, come abbiamo visto, coltivare il proprio intelletto, la propria saggezza perché si possa fare un saggio uso dei piaceri e inserirli in un piano di sviluppo armonico della persona, ma è necessario anche "nutrire" l'anima di miti che possano determinare un atteggiamento costante, un ἔθος<sup>82</sup>. E perché ciò possa avvenire, è importante prospettare innanzi tutto un modello di felicità possibile: è il παράδειγμα, ovviamente, del divino: dei modelli che si ergono nella realtà (ἐν τῷ ὄντι), uno, il divino, è felicissimo, mentre l'altro, privo di divinità, è infelicissimo<sup>83</sup>; la stirpe degli dèi è sommamente felice, immersa com'è in un'atmosfera di bellezza, di luce pura e di amore<sup>84</sup>. E' importante, dunque, da un lato, che gli uomini si abituino a credere che possono giungere a questa condizione di felicità divina: così nel *Fedone*<sup>85</sup>, così nelle *Leggi*<sup>86</sup>. Un posto importante in questa "induzione di credenze" è assegnato, ovviamente, al vecchio mito dell'età di Crono, l'età felice per eccellenza: così nelle *Leggi*<sup>87</sup>, ma anche nel *Politico*<sup>88</sup>; mentre nel *Gorgia*<sup>89</sup>, pur dichiarando felice quell'età, con l'introduzione della bellissima immagine dei giudi-

ci nudi che giudicano le anime nude<sup>90</sup>, si accenna ad un suo difetto. Tutto questo è mito: Platone lo sa, e lo dichiara, e proprio mentre ne dichiara l'importanza a fini educativi, per cui il mito, da questo punto di vista, è equivalente al discorso<sup>91</sup>: giungendo fino a sostenere che, se il mito è racconto fantastico e perciò falso, la sua menzogna è tuttavia necessaria all'educazione<sup>92</sup>. Dall'altro lato, pur nel richiamo a questi miti, quello che resta sempre presente nei suoi racconti è l'inscindibile legame che unisce felicità a conoscenza<sup>93</sup>.

#### 4. LA FELICITÀ DIFFICILE: CONIUGAZIONE DI SEMBRARE ED ESSERE

Abbiamo detto sopra che il rapporto felicità/giustizia si intreccia con un altro rapporto, che in effetti è uno degli assi portanti del discorso platonico, dall'*Apologia* alle *Leggi*, e che, dovunque appaia, inserisce una nota di ambiguità e di inquietudine nel discorso filosofico. Intendo, ovviamente, il rapporto tra sembrare ed essere, nella molteplicità delle sue sfaccettature, nella sua polivalenza, nelle conseguenze implicite od esplicite che comporta quando si viene ad affiancare ed a sovrapporre ad un qualsiasi altro problema. E così è anche qui, per il tema che ora ci interessa.

Nell'*Apologia*, con il tono di sfida che il discorso socratico assume dinanzi ai suoi giudici, Socrate appunto rivendica il suo diritto ad una ricompensa, e non ad una pena: dovrei, dice, essere mantenuto a spese del Pritaneo, perché gli altri vi fanno sembrare di essere (δοκεῖν εἶναι) felici (εὐδαίμονα), io invece vi faccio essere (εἶναι)<sup>94</sup>. Sembrare felici od essere felici sono innanzi tutto condizioni prospettate come tali da due tipi di discorso: quello che fanno i più e che viene creduto dai più, ed un altro discorso, al primo contrapposto. Questo è chiaramente visibile, per esempio, nella "questione Archelao"<sup>95</sup> del *Gorgia*. Dopo aver stabilito che il massimo dei mali è commettere ingiustizia piuttosto che subirla, Socrate si sente obiettare da Polo: molti uomini, pur commettendo ingiustizia, sono felici, come è appunto il caso di Archelao<sup>96</sup>. Socrate non fa altro che riaffermare che sono l'uomo e la donna ben educati (470e9-10: καλὸν καὶ ἀγαθόν) ad essere felici, mentre se sono ingiusti e malvagi (470e11: ἄδικον καὶ πονηρόν) sono infelici: quindi Archelao è infelice se è ἄδικος (471a3). Al che Polo, a sua volta, non fa che elencare tutte le scelleratezze impunte commesse da Archelao per giungere al potere, e poi chiedergli se questo non è essere felici<sup>97</sup>.

La contrapposizione tra questi due tipi di discorso la ritroviamo anche nella *Re pubblica*, dove, prima contro Trasimaco, poi contro Adimanto e Glaucone, i due discorsi contrapposti ritornano: c'è una felicità apparente, che è quella dell'ingiusto che sembra felice, ed una reale, che è altra. Proprio all'inizio del II libro, in coerenza con l'affermazione dell'*Apologia*, ma coniugando il sembrare/essere con la felicità, So-

crate ribadisce che l'estrema ingiustizia consiste nel sembrare giusto non essendolo (361a5: δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα): il giusto vuole non sembrare, ma essere buono<sup>98</sup>. L'opposizione ritorna ancora nel IV libro, nell'obiezione di Adimanto, che chiede a Socrate come si difenderà se gli si obietterà che non rende davvero felici i guardiani: benché in verità la città sia nelle loro mani, essi non ne godono alcun bene, a differenza di altri che possiedono terre, si costruiscono case, offrono sacrifici agli dèi, posseggono oro e argento, e tutto quanto si riconosce come proprio di chi debba essere felice<sup>99</sup>. E ancora una volta la risposta di Socrate non è che la riaffermazione del proprio discorso: sì, i guardiani lavorano solo per il vitto e oltre al cibo non prendono altro salario: non possono fare viaggi all'estero, né far regali alle etère, né sperperare a volontà, proprio come fanno coloro che vengono considerati felici. E tuttavia, conclude questa volta Socrate, non ci sarebbe niente di sorprendente se anche così questi uomini fossero molto felici: evidentemente, di un'altra felicità, non di quella ritenuta tale dai più<sup>100</sup>. Infatti, dirà Socrate in una rapida battuta del *Teeteto*, e proprio a contrapporre ciò che pensa la moltitudine rispetto a ciò che pensano i filosofi, quando un filosofo sente tessere l'elogio di un tiranno o di un re, crede di sentir felicitare un porcaro o un capraio o un bovaro<sup>101</sup>, non un vero re.

Sembrare felici ed essere felici, dunque, stando a quanto abbiamo letto, sono due cose ben diverse: ma come si fa a distinguerle? Non ci si può basare, verosimilmente, su ciò che gli uomini dicono di essere: presumibilmente, Archelao ad una domanda di questo tipo avrebbe risposto di essere veramente felice, mentre noi affermiamo che lo sembra ma non lo è. E allora? Una prima cosa, intanto, sembra evidente: che per poter pronunciare un giudizio che sappia distinguere il sembrare dall'essere, e quindi il sembrare felici dall'essere realmente felici, occorre un'educazione<sup>102</sup>. Polo, nel *Gorgia*, mostra appunto di non averla; ovvero, ad essere più precisi, di avere un'educazione retorica e non dialettica, dove la prima è appunto quella che si basa sulla testimonianza dei molti, sull'opinione diffusa, ma non sulla verità<sup>103</sup>. A questo punto è chiaro che il rapporto sembrare/essere, riversato sui problemi della giustizia e della felicità, comporta, da un lato, l'implicazione di quella opinione/verità e apparenza/realtà, e, dall'altro lato, e proprio per queste implicazioni, comporta, principalmente, un radicale capovolgimento della stessa prospettiva con la quale affrontare tutto questo discorso. Comporta, per dirla in termini nostri, una decisa opzione per il futuro rispetto al presente.

In effetti, se riflettiamo a quanto detto sin qui, ci accorgiamo che il discorso platonico sulla felicità, modellato sull'eredità presocratica per quanto riguarda la condizione dell'individuo armonico, che sa armonizzare in se stesso piaceri e intelletto, che sa educare se stesso all'amicizia e all'amore, che sa coniugare in se stesso passioni e conoscenza, improvvisamente si capovolge non appena la felicità viene messa in rapporto con la giustizia<sup>104</sup>. Allora ne risulta la tesi, apparentemente paradossale perché contraddetta da tutta l'esperienza, che il giusto è felice, l'ingiusto no. E se guardiamo

bene, questa tesi non viene mai dimostrata, ma semplicemente riaffermata, ogni volta, caparbiamente, contro quella che sembra essere l'evidenza delle cose. Un'altra prova del carattere "utopico" e puramente "ideale" della filosofia e del messaggio platonico, così come ci sono stati prospettati da duemila e più anni? Credo di no. A ben riflettere, quella tesi non può essere dimostrata, proprio perché non è un semplice rispecchiamento dell'esistente, non si limita ad offrire semplicemente all'esistente il quadro teorico dei suoi riferimenti e delle sue giustificazioni, bensì è l'apertura di una prospettiva nuova, in cui il dover essere è più importante dell'essere: in una parola non si limita a dirci come si vive, o a fornirci una serie di massime e di precetti per vivere meglio nelle condizioni del presente, ma ci dice come si deve vivere nel futuro.

C'è una pagina, nel libro V<sup>105</sup> della *Repubblica*, estremamente illuminante per capire questo rovesciamento dialettico del discorso platonico. Siamo arrivati a questo punto, dice Socrate, ricercando cosa sia (472b4: οἷόν ἐστι) la giustizia; e se la troviamo, ci contenteremo di dire che l'uomo giusto è quello ad essa più vicino e di essa più partecipe. Come un modello (472c4: παραδείγματο) dunque cercavamo cosa fosse la giustizia in sé, e se potesse esserci un uomo perfettamente giusto, e così l'ingiustizia e l'uomo perfettamente ingiusto, affinché ad essi avendo l'occhio, quali ci apparissero circa la felicità e il suo contrario, noi fossimo costretti a riconoscere noi stessi, e non già allo scopo di dimostrare la possibilità dell'esistenza di queste cose (472d2: ἀποδείξωμεν ὡς δυνατὰ ταῦτα γίνεσθαι). [*Come si vede, tutto il discorso sulla giustizia è un discorso "teorico": non nel senso che sia un discorso astratto, ma nel senso che è il ritrovamento di un metodo sulla base del quale poter giudicare della realtà; in termini moderni potremmo anche dire che è un modello di discorso scientifico rispetto ad un discorso empirista: così è stato, per esempio, da Democrito a Galilei ad Einstein*]. Col nostro discorso abbiamo dunque costruito un παράδειγμα di una buona città; e come un pittore, avendo dipinto un uomo bellissimo, non potrebbe poi dimostrare l'esistenza di un simile uomo (472d4-7), così noi non diciamo meno bene, anche se non possiamo dimostrare l'esistenza di una città che si governi nel modo che s'è detto<sup>106</sup>. [*In altre parole, la validità di un modello deve essere saggiata teoreticamente e non sulla banale constatazione che esso non si trova realizzato in nessun dove: naturalmente, questo vale appunto, come qui, per un modello etico e politico; laddove il modello scientifico, costruito appunto non sulla base di una generalizzazione dell'esperienza, deve essere però poi in grado di giustificare la realtà fenomenica, cioè l'esperienza, come appunto in Democrito, Galilei ed Einstein. Ma è così proprio perché la scienza spiega l'essere, la filosofia il dover essere*]<sup>107</sup>. E questa è la verità. Ma se poi bisogna anche dimostrare in che modo e in quale campo (472e7-8: πῆ καὶ κατὰ τί) ciò sarebbe più possibile (472e8: δυνατώτατ' ἂν εἴη), allora, per questa dimostrazione (472e8-9: πρὸ τοιαύτην ἀπόδειξιν) bisogna convenire (472e9: διομολόγησαι) su un'altra cosa. La pratica (473a1: πραχθῆναι), possiamo domandarci, è sempre uguale alla teoria (473a1: ὡς λέγεται), o è legge di natura che la

pratica meno della teoria colga il vero (473a1-2: ἢ φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεω ἦπτον ἀληθεία ἐφάπτεσθαι), anche se a qualcuno non paia? Non mi costringere allora, per tutte quelle cose che abbiamo visto col discorso (473a5: τῷ λόγῳ), a dovertele mostrare (473a6-7: ἀποφαίνεῖν) in tutto e per tutto realizzate nei fatti (473a6: ἔργῳ). Ma, purché siamo capaci di trovare che una città potrebbe governarsi nel modo più vicino a quanto s'è detto, si può dire di aver trovato la possibilità della realizzazione delle cose che hai messo in ordine (473b1: ὡς δυνατὰ ταῦτα γίνεσθαι ἃ σὺ ἐπιτάττει). [*Mi pare chiaro che qui il meccanismo logico di Platone distingue ed unisce dialetticamente una teoria ed una prassi, nel campo etico e politico, assumendo un certo primato della teoria. E' solo in base a questa, infatti, che si può stabilire cos'è il giusto, cosa sono il bene e la felicità: e la discussione verte appunto su questi principi, cioè, come dice Platone, sul piano della verità; principi che bisogna accettare o confutare precisamente su questo piano, senza addurre a controprova la non esistenza, di fatto, di nulla che possa esemplificare la loro realizzazione già avvenuta. Si tratta, infatti, una volta raggiunto l'accordo sui principi, di agire per la realizzazione concreta di una città che sia la più vicina possibile a quella stabilita "col discorso"*<sup>108</sup>]. Dopo di ciò, occorre indagare e dimostrare (473b4-5: ζητεῖν τε καὶ ἀποδεικνύειν) cosa c'è ora di malfatto nelle città (473b5: τί ποτε νῦν κακῶ ἐν ταῖς πόλεσι πράττεται) per poter, con il minimo cambiamento possibile, mutare la città (473b6-9). Basterebbe un solo cambiamento, non certo piccolo né facile, eppure possibile (473c3-4: οὐ μέντοι μικροῦ γε οὐδὲ ῥαδίου, δυνατοῦ δέ): bisognerebbe che o i filosofi regnino nelle città, o quelli che oggi han nome di re e sovrani prendano nobilmente e appropriatamente a filosofare, in modo che coincidano la forza politica e la filosofia (473d3: δυνάμι τε πολιτική καὶ φιλοσοφία). A meno che questo non succeda, non finiranno mai i mali della città, né questa costituzione che ora abbiamo visto in teoria (473e2: νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν) potrà mai nascere al mondo del possibile (473e1-2: φῦν τε εἰ τὸ δυνατόν) e vedere la luce del sole. Ma proprio questo mi rende dubitoso a parlare, conclude Socrate, ben vedendo quanto sia paradossale a dirsi (473e4: ὁρῶντι ὡς πολὺν παρὰ δόξαν ῥηθήσεται): perché è difficile vedere come un'altra città, né come somma di individui né come insieme<sup>109</sup>, potrà mai essere felice (473e5: εὐδαιμονήσειεν). [*Questa è dunque la famosa soluzione platonica, che prevede, appunto, un necessario cambiamento, e quindi è profondamente rivoluzionaria rispetto all'esistente. La possibilità di questo cambiamento è chiaramente enunciata, insieme alla sua radicalità ed alla sua difficoltà, ed insieme, ovviamente, al suo andar contro ogni modo di vedere ed ogni opinione della maggioranza. Non ci interessa, qui, discutere questa soluzione, ma solo sottolineare, per il discorso che andiamo facendo, come per Platone questa sia l'unica e vera condizione della felicità*].

## 5. LA FELICITÀ POSSIBILE: NON COME SI VIVE, MA COME BISOGNA VIVERE

Ma non c'è bisogno di questo solo cambiamento di prospettiva per poter vedere nella giusta luce il rapporto della felicità con la giustizia, un cambiamento che già stravolge tutto il meccanismo delle opinioni comuni, del modo di vedere facile accomodante rassegnato di chi vive accontentandosi semplicemente di sopravvivere nel modo migliore e meno inquietante possibile. Platone ci chiede un'altra rivoluzione mentale, un altro capovolgimento di prospettiva, che in parte va contro la "sapienza" che l'aveva preceduto, in parte contro le ideologie che dopo di lui, fino praticamente ad oggi, hanno dominato il modo di vedere questo problema. Se il primo capovolgimento riguardava il rapporto tra sembrare ed essere, tra i quali l'opzione era decisamente per l'essere, o meglio: per un dover essere contro un sembrare che voleva passare per essere, questo che ora ci si chiede riguarda il rapporto parte/tutto. Anche qui Platone ci prospetta un'opzione decisa per il tutto: o, per meglio dire, individua la soluzione del problema posto dal rapporto felicità/giustizia nel cambiamento del tutto, che solo può determinare il cambiamento delle parti; e non viceversa. Questa, che è la sua soluzione politica, è anche la soluzione del problema della felicità. Qui, concludendo il mio discorso, accennerò soltanto a questo secondo aspetto; i testi sono, ovviamente, la *Repubblica* e le *Leggi*, e tra i due dialoghi non v'è alcun contrasto.

La prima dichiarazione, chiarissima, la troviamo proprio all'inizio del IV libro della *Repubblica*: e "tuttavia non abbiamo fondato la città avendo di mira lo scopo che un solo gruppo (420b6-7: ἔν τι ἔθνος) della popolazione diventasse straordinariamente felice, bensì che lo fosse quanto più possibile la città intera (420b8: ὅλη ἢ πόλις)... Ora dunque diamo forma alla città felice nella sua totalità (420c4: ὅλην), senza separarne pochi individui da rendere tali"<sup>110</sup>. E quindi, continua Socrate, non obbligarci a concedere ai difensori una felicità tale che ne farebbe tutto tranne che difensori<sup>111</sup>. Come si vede, nell'orizzonte esplicito di un discorso sulla felicità, non solo qui è sottolineato il fatto che la felicità non può appartenere ad un solo gruppo, ma alla città intera; ma anche il fatto che, se ci fosse la felicità di un solo gruppo, da un lato, ovviamente, questa non sarebbe dell'insieme di tutte le parti che compongono la città, e inoltre, da un altro lato, che il gruppo che godrebbe di questa felicità cesserebbe di svolgere la sua funzione<sup>112</sup>. Perché ogni uomo, come ogni classe, ha un suo preciso ἔργον nella vita, e, se non lo assolve, non gli giova più vivere<sup>113</sup>. Bisogna dunque guardare alla città intera: ed è solo mentre la città tutta cresce nel buon governo, che a ciascuno dei gruppi la natura concede di ottenere la sua parte di felicità<sup>114</sup>. La felicità di un solo uomo, di pochi uomini, dunque, non fa la felicità della città, cioè di tutti: ed è a questa che i governanti debbono guardare<sup>115</sup>; ma, in pratica, in che cosa consiste la felicità dei pochi, e quindi l'infelicità dei molti? Mi pare chiaro, anche dalle cose qui solo accennate, che per Platone l'immagine della città felice sia quella, innanzi tutto, della città in cui non ci siano grandi disparità

economiche: la causa principale della corruzione di una città sono sempre la ricchezza e la povertà<sup>116</sup>; poi quella in cui ognuno svolga il compito che, per natura, è portato a svolgere.

È in quest'ottica, dunque, non del presente, ma del futuro, che si scioglie il paradosso del malvagio infelice e del giusto felice, tesi appunto mai dimostrata ma sempre rivendicata da Platone<sup>117</sup>. E' solo in quest'isola che non c'è che si potrà realizzare la vera armonia all'interno dell'individuo e tra gli individui, ed è solo in essa che si potrà stabilire la corretta gerarchia tra i valori dell'anima e quelli del corpo: prima, come i più degni e importanti, i beni dell'anima saggia e temperante, poi la bellezza e i beni del corpo, e infine i cosiddetti beni relativi al patrimonio e alle ricchezze<sup>118</sup>: gerarchia proclamata in tanti dialoghi e che, ma solo in quanto viene avulsa da tutto il contesto teorico e programmatico di Platone, ha fatto parlare di utopismo, idealismo, spiritualismo platonico.

Per Platone è invece ben chiaro il meccanismo che potrà portare a questa rivoluzione: come nella *Repubblica*, e con la stessa chiarezza, così anche nelle *Leggi* la molla per il cambiamento della città, e quindi degli uomini che la abitano, è l'uso del potere. Solo governanti che siano veri governanti, i filosofi della *Repubblica*, potranno realizzare un ordinamento politico che realizzi la felicità di tutti<sup>119</sup>. Un potere politico nelle mani di poche persone che siano legate, convinte e votate, a questo programma di rinnovamento totale potrebbe, senza bisogno di molte fatiche né di molto tempo<sup>120</sup>, mutare la condizione e i costumi della città.

Non solo, ma Platone ha ben chiara, realisticamente chiara, l'obiezione "individualista" di tutti i tempi, di allora come di oggi: quando Clinia obietta: e come possiamo pensare che tutti i cittadini seguiranno senza indugio chi ha il potere di usare con loro simili argomenti di persuasione e insieme di violenza (711c4: τὴν τοιαύτην πειθὴ καὶ ἄμα βίαν)?, la risposta dell'Ateniese è cristallina. "Amici, nessuno ci faccia credere mai che una città possa mai mutare legislazione (711c6: μεταβάλλειν... τοῦ νόμου) in modo più veloce e facile con un altro mezzo che non sia la guida di chi ha il potere (711c6-7: τῆ τῶν δυναστεύοντων ἡγεμονίᾳ), né che tuttora avvenga altrimenti, né che diversamente accadrà mai dopo di ora. Perché per noi non è questo che è impossibile o difficile (711d1: ἀδύνατον οὐδὲ χαλεπὸν) che possa avverarsi. Difficile è che accada proprio questo (711d1-2: ἀλλὰ τόδ' ἐστὶ τὸ χαλεπὸν γενέσθαι), che si è avverato poche volte in molto tempo e, quando avviene, innumerevoli beni, tutti i beni realizza nella città in cui mai avvenga... Dobbiamo così dunque pronunciare su ogni potere (711e8: συμπάσῃ δυνάμει) lo stesso discorso (711e8: ὁ αὐτὸ λόγος), e cioè che quando la massima forza politica (712a1: ἡ μέγιστη δύναμις) si unisce nell'uomo all'intelligenza ed alla saggia temperanza (712a1: φρονεῖν τε καὶ σωφρονεῖν), ivi allora nasce la generazione della costituzione ottima (712a2: πολιτεία ἀρίστη) e delle leggi migliori, e in altro modo mai può venire all'essere (712a3: γένηται)"<sup>121</sup>.

Come si vede, in quest'ottica quanto mai realistica, per cui non ci si può illudere di mutare le cose senza il possesso del potere politico, e quindi, per il discorso che ci interessa, non ci si può illudere di essere felici se non insieme alla totalità della città, uomini e donne<sup>122</sup>, si scioglie il paradosso del giusto felice e dell'ingiusto infelice. Nella discussione con i vari Polo, Callicle, Trasimaco, Adimanto e Glaucone, Socrate in effetti non confutava, ma contrapponeva tesi a tesi: perché la tesi di quelli era la teorizzazione del sistema vigente, la sua quella di una realtà ancora da venire, ma già per questo fuori e contro il sistema vigente; la loro era quella dell'essere, la sua quella del dover essere. La vera "dimostrazione" dunque della sua tesi Platone la dà solo allargando l'orizzonte e la prospettiva del suo discorso, nella considerazione di una umanità non quale è, ma quale deve divenire. È in questo orizzonte e in questa prospettiva allora, che realisticamente parte dalla constatazione dell'esistente per proporsi la necessità del cambiamento, e che certamente non è una "fuga" dalla realtà, ma un programma di rinnovamento della realtà, che si inserisce anche la dimensione etica, se si vuole, del messaggio platonico. E non vale e non ha senso obiettare, come si è fatto da Aristotele a Popper ad oggi, che questo predominio del tutto sulla parte significa la sopraffazione, la dittatura mortificante dell'individualità; perché, da un lato, l'ottica platonica si costruisce su di un modello epistemologico forte, e cioè che è la qualità del tutto che si riversa su quella della parte e non viceversa: questo significa, per il problema che ci interessa, che possono anche esserci individui buoni e giusti in una città cattiva, ma non solo una città cattiva tende ad eliminarli (Socrate), bensì non potrà mai far sì che tutti siano buoni e giusti. E, dall'altro lato, perché rimane sempre intatto il valore etico, politico, sociale, dell'osservazione platonica che non c'è e non ci potrà mai essere felicità per l'uomo, per la specie umana come tutto, se è la maggioranza degli uomini, e cioè proprio la maggior parte dei singoli individui, a non esserlo.

---

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Adkins, *La morale* = A.W.H. Adkins, *La morale dei Greci*, tr.it. Bari 1964
- Battegazzore = A.M. Battegazzore, *La dimensione deontologica nella Repubblica platonica*, in "Il pensiero politico" VIII (1975), pp. 281-298
- Baldry = H.C. Baldry, *L'unità del genere umano nel pensiero greco*, (1965), tr. it. Bologna 1983
- Bowra = C. Bowra, *L'esperienza greca*, (1957), tr.it. Milano 1961
- Calabi = F. Calabi, *La nobile menzogna*, in Vegetti [4], vol. II, pp. 445-457
- Canto = Platone, *Gorgia*, a cura di M. Canto, Paris 1993
- Casertano [1] = G. Casertano, *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza* (1978), Napoli 1989
- Casertano [2] = G. Casertano, *Logos e nous in Democrito*; in *Democrito e l'atomismo*, pp. 225-262
- Casertano [3] = G. Casertano, *Il piacere, l'amore e la morte nelle dottrine dei presocratici*, vol. I. *Il piacere e il desiderio*, Napoli 1983
- Casertano [4] = G. Casertano, *Il piacere falso nel Filebo*; in *Il Filebo*, pp. 281-305
- Casertano [5] = G. Casertano, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli 1996
- Casertano [6] = G. Casertano, *Il (in) nome di Eros*; in "Elenchos" XVIII (1997), pp. 277-310
- Casertano [7] = *Il "veramente falso" in Platone*; in "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli" CX (1999)
- Cerri = G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano 1991
- Cosenza = P. Cosenza, *Il tema del piacere nella problematica ontologica del Filebo*; in *Il Filebo*, pp. 221-247
- Cosenza-Laurenti = *Il piacere nella filosofia greca*, a cura di P. Cosenza e R. Laurenti, Napoli 1993
- Decleva Caizzi = F. Decleva Caizzi, *Felicità e immagine del filosofo nel pensiero antico*, Milano 1988
- De Luise-Farinetti [1] = F. De Luise-G. Farinetti, *Felicità socratica: immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Hildesheim-Zürich-New York 1997
- De Luise-Farinetti [2] = F. De Luise-G. Farinetti, *Infelicità degli archontes e felicità della polis*; in Vegetti [3], vol. III, pp. 107-150
- Democrito e l'atomismo* = *Democrito e l'atomismo antico*, Atti del Convegno Internazionale, Catania 18-21 aprile 1979, a cura di F. Romano, Catania 1980

Democrito. *Dall'atomo alla città = Democrito. Dall'atomo alla città*, a cura di G. Casertano, Napoli 1983

Di Capua [1] = L. Di Capua, *Da Cefalo a Platone: sul primo libro della Repubblica*, in "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli" CVI (1995), pp. 41-64

Di Capua [2] = L. Di Capua, *L'immaginazione politica nella Repubblica di Platone*, in L. Formigari-G. Casertano-I. Cubeddu, *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, Roma 1999, pp. 17-33

DK = H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, voll. 3, Dublin-Zürick 1968<sup>13</sup>  
Dixsaut [1] = M. Dixsaut, *Le naturel philosophe*, Paris 1985

Dixsaut [2], M. Dixsaut, *La fêlure = La fêlure du plaisir. Etudes sur le Philèbe de Platon. I. Commentaires sous la direction de M. Dixsaut*, Paris 1999

Dodds = Plato, *Gorgias*, A revised text with introduction and commentary by E.R. Dodds, Oxford 1959

Il Filebo = *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, a cura di P. Cosenza, Napoli 1996

*I filosofi greci e il piacere = I filosofi greci e il piacere*, a cura di L. Montoneri, Roma-Bari 1994

Fraisse = J.C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris 1974

Franco Repellini = F. Repellini, *L'identificazione dell'oggetto del tendere. La confutazione dell'edonista nel Filebo*; in *Il Filebo*, pp. 249-268

Frère, *Les Grecs* = J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'être. Des préplatoniciens à Aristote*, Paris 1981

Gosling-Taylor = J. C. B. Gosling-C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford 1982

Irwin = T. Irwin, *Plato's moral theory. The early and middle dialogues*, Oxford 1977

LSJ = H.G. Liddell-R. Scott-S. Jones, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1968

Marcovich = Eraclito, *Frammenti*, a cura di M. Marcovich, Firenze 1978

Martano = G. Martano, *La vita mista in Filebo 59d-65a*; in *Il Filebo*, pp. 269-280

*Presocratici = I Presocratici*, voll. 2, a cura di G. Giannantoni, Bari 1969

M. Nancy = *Le socratismo du Lysis: II. proton philon et oikeion*, in G. Giannantoni e M. Nancy (a cura di), *Lezioni socratiche*, Napoli 1997, pp. 219-233

Nonvel = Platone, *Gorgia*, a cura di S. Nonvel Pieri, Napoli 1991

Palumbo [1] = L. Palumbo, "Soggettività" e "oggettività" nel discorso introduttivo della *Repubblica di Platone*, in "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli" CVI (1996), pp. 65-85

Palumbo [2] = L. Palumbo, *Struttura narrativa e tempo nel Teeteto*, in G. Casertano (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000

Rotondaro [1] = S. Rotondaro, *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*, Napoli 1998

Rotondaro [2] = S. Rotondaro, *Strutture narrative e argomentative del Carmide*; in G. Ca-

sertano (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000

Tortora = G. Tortora, ΝΟΥΣ e ΚΑΙΡΟΣ nell'etica democritea, in *Democrito e l'atomi - smo*, pp. 101-134

Vegetti [1] = M. Vegetti, *L'idea del Bene nella Repubblica di Platone*; in "Discipline Filosofiche" 1 (1993), pp. 207-229

Vegetti [2] = M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1994

Vegetti [3] = M. Vegetti, *La medicina in Platone*, Venezia 1995

Vegetti [4] = Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, voll. 3, Napoli 1998

Vegetti [5] = M. Vegetti, *Trasimaco*; in M. Vegetti (a cura di), Platone, *La Repubblica*, I, pp. 233-256

Vlastos [1] = G. Vlastos, *Happiness and virtue in Socrates' moral theory*; in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n.s. 30 (1984), pp. 181-213

Vlastos [2] = G. Vlastos, *The Theory of social justice in the polis in Plato's Republic*, in H.F. North (a cura di), *Interpretations of Plato*, Leiden 1987, pp. 1-40

Vlastos [3] = G. Vlastos, *Justice and happiness in the Republic*, in *Platonic Studies*, Princeton 1981, pp. 111-139

Zeller I 4 = E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, Volume IV. *Eraclito*, a cura di R. Mondolfo, Firenze 1961

Zeyl = D. Zeyl, *Socratic virtue and happiness*, in "Ancient Greek Philosophy" 64 (1982), pp. 225-238

<sup>1</sup> DL VIII 32 = DK58B1a.

<sup>2</sup> Stob. *flor.* III 1, 172 = DK10, 3, b3; si potrebbe comunque anche intendere: fuggi *quel* piacere *che* (ἤτι ) comporta dolore.

<sup>3</sup> Bisogna “guardarsi, sopra ogni altra cosa, dal piacere; perché, dicevano, nulla ci danneggia tanto quanto il piacere... ma fare quel che s’ha da fare guardando in primo luogo al bello (πρὸ τὸ καλόν) e all’onesto (τὸ εὖσχημον)”: Iambl. *v. P.* 204 = DK58D8; i desideri e i piaceri del corpo sono “il malanno più funesto che la natura ha inflitto agli uomini”: Athen. XII 545 A, Cic. *Cat. m.* 12, 39 = DK47A9.

<sup>4</sup> Su questo, vedi CASERTANO [3], pp. 11-19.

<sup>5</sup> “Affermavano che molteplici e vari sono i modi della convenienza (τοῦ καιροῦ), essendo a volte ben fatto e a volte mal fatto che uno s’adiri e si iriti, e a volte ben fatto e a volte mal fatto che si dia ascolto a chi desidera (ὀρεγομένων) e brama (ἐπιθυμούντων) e vuole (ὀρμώντων) qualche cosa: lo stesso dicevano per ogni genere di passioni (παθῶν), di azioni, di disposizioni (διαθέσεων), di relazioni e di rapporti”: Iambl. *v. P.* 181 = DK58D5.

<sup>6</sup> “E nello stesso modo si sforzavano di avere sempre una stessa disposizione di spirito (διάνοια), non a volte lieti e a volte tristi, ma uniformemente di letizia moderata (ἐφ’ ὀμαλοῦ πράω χαίροντε )”: Iambl. *v. P.* 196 = DK58D6.

<sup>7</sup> L’amicizia è uguaglianza armonica tra coloro che la contraggono: φιλίαν τε εἶναι ἐναρμόνιον ἰσότητα, DL VIII 33 = DK58B1a.

<sup>8</sup> Albert. Magn. *de veget.* VI 401 p. 545 = DK22B4.

<sup>9</sup> *Presocratici, ad. loc.* n. 18.

<sup>10</sup> Clem. Alex. *strom.* V 60 = DK22B29: gli ἄριστοι preferiscono il κλέο ἀέναον rispetto alle cose caduche: i πολλοί invece non pensano che a saziarsi come bestie.

<sup>11</sup> Plutarch. *Coriol.* 22 = DK22B85: è difficile combattere contro il θυμός : ciò che vuole, lo paga con ψυχή.

<sup>12</sup> Stob. *flor.* I 176 = DK22B110: che si avveri quanto desiderano, non è l’ἄμεινον per gli uomini.

<sup>13</sup> Molti i frammenti in questo senso: per esempio, B121, B1, B 2, B19, B34, B72, B29, B125a, B110, B5. Su questo, cfr. Casertano [3], pp. 19-27

<sup>14</sup> Theod. *cur. gr. aff.* XI 6: la testimonianza non è in DK, ed è citata da Zeller I 4, p. 357 n. 65.

<sup>15</sup> Clem. Alex. *strom.* II 130 = DK22A21.

<sup>16</sup> LSJ, *s.v.*: εὐαρέστησι in genere vale situazione armonica, anche come riconoscimento pubblico, πρὸ τὴν κοινήν; ha anche un significato medico (in Erodoto medico, Sorano I 32 -I d.C.-, Oribasio -IV d.C.-, Filumeno medico *ap. Orib.* 8.45.7), e significa *relief* (sollievo, conforto, ristoro, alleviamento al dolore), *benefit* (beneficio, giovamento).

<sup>17</sup> Xenoph. *mem.* II 1, 21-34 = DK84B2.

<sup>18</sup> *Ibidem*, par. 23.

<sup>19</sup> *Ibidem*, parr. 26, 33.

<sup>20</sup> *Ibidem*, parr.23-26.

<sup>21</sup> *Ibidem*, parr. 27-28.

<sup>22</sup> *Ibidem*, parr. 30-33. Su questo, cfr. Casertano [3], pp. 75-81.

<sup>23</sup> Stob. II 7, 3i p. 52, 13 = DK68A167.

<sup>24</sup> Un breve schizzo di questa concezione in Casertano [1], pp. 288-313.

<sup>25</sup> Stob. II 7, 3i = DK68B170.

<sup>26</sup> Cfr. anche il 40: gli uomini non sono resi felici né dalle doti fisiche né dalle ricchezze, ma dalla rettitudine (ὀρθοσύνη) e dall’avvedutezza (πολυφροσύνη), e il fr. 171: la felicità non consiste negli armenti né nell’oro: l’anima è la dimora della nostra sorte (ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονο ); cfr. Frère, pp. 71-72.

<sup>27</sup> Cfr. DK68A167.

<sup>28</sup> “Per l’uomo è conveniente tenere in maggior conto (λόγον ποιεῖν) l’anima che il corpo: la perfezione dell’anima infatti corregge (ὀρθοῦ) il cattivo stato del corpo, mentre la forza del corpo senza la ragione (λογισμός ) non rende in niente migliore l’anima”: Stob. III 1, 27 = DK68B187; cfr. anche B36. Su questo cfr. Casertano [2], pp. 232-233, e Tortora.

<sup>29</sup> “Una vita senza divertimenti è simile ad una lunga strada senza alberghi”: Stob. III 16, 22 = DK 68B230.

<sup>30</sup> “L’uno [animale] ha bisogno e sa di quanto ha bisogno; l’altro [uomo] ha bisogno ma non conosce la misura del suo bisogno”: Stob. III 4, 72 = DK68B198. Giustamente Frère, p. 71: “Nel materialismo di Democrito c’è un’innocenza del corpo che si oppone all’ambiguità dell’anima. E’ l’anima che devia il corpo, l’indebolisce e lo corrompe”. Si veda del resto il fr. 159, in cui è appunto il corpo che chiama in giudizio l’anima come responsabile di una vita infelice: “Se il corpo la chiamasse in giudizio per le sofferenze e per quanto di male ha dovuto sopportare per tutta la vita, ed io fossi il giudice, con piacere condannerei l’anima per aver rovinato il corpo con la sua trascuratezza ed averlo snervato con la sua sregolatezza, per averlo corrotto e turbato con il suo esagerato amore per il piacere” (Plutarch. *fr. de libid. et aegr.* 2).

<sup>31</sup> Cfr. Stob. III 10, 65 = DK68B223.

<sup>32</sup> Clem. Alex. *strom.* IV 151 = DK68B33.

<sup>33</sup> Stob. II 7, 3i p. 52, 13 = DK68A167. Cfr. ancora B201, B205, B296, B200, B160.

<sup>34</sup> Stob. IV 44, 67 = DK68B290.

<sup>35</sup> “Democrito diceva che preferiva trovare una sola spiegazione causale che divenir padrone del regno dei Persiani”: Dionys. *ap.* Euseb. *P.E.* XIV 27, 4 = DK68B118. Anche per gli Stoici la felicità è solo del saggio (sulla quale teoria caddero le garbate osservazioni di Orazio), ma con la differenza rispetto a Democrito (e poi a Platone), da un lato, che per gli Stoici il piacere impedisce al saggio di poter raggiungere la felicità, e, dall’altro lato, che la dimensione della felicità è esclusivamente privata.

Forse già più vicino agli Stoici era un altro filosofo di Abdera, Anassarco, che alcune fonti ci dicono anche seguace di Democrito (Val. Max. VIII 14 *ext.* 2 = DK72A11). Anassarco visse nella seconda metà del IV secolo e di lui si dice che fosse soprannominato ἀρμονικό (Plutarch. *Alex. virt.* I 40 p. 331E = DK72A4), o anche εὐδαιμονιό per l’ἀπάθεια e l’εὐκολία (buon umore); Anassarco era δυνατό a indirizzare sulla via della saggezza (σωφρονίζεῖν) (DL IX 60 = DK72A1). Era familiare di Alessandro Magno, ma lo derideva quando questi si considerava un dio (Aelian. *var. hist.* IX 37 = DK72A8), ed era infatti nemico della tirannide: quando Nicocreonte, tiranno di Cipro, lo fece pestare in un mortaio, disse “pesti il sacco (θύλακον) di Anassarco, non Anassarco” (DL IX 60 = DK72A1, cfr. A13). Per lui il fine della filosofia era appunto la felicità ([Galen.] *hist. phil.* 4 = DK72A14), e σοφίη era la capacità di conoscere i limiti dell’opportunità (καίρῳ μέτρα) (Clem. Alex. *strom.* I 36 = DK72B1). Uomo erudito (prese parte a un’edizione di Omero voluta da Alessandro: Strab. XIII 594 = DK72A12), espresse forse il disagio di un’epoca nella famosa massima che la realtà (τὰ ὄντα) è una scenografia (σκηνογραφία), non diversa dai sogni o dal delirio (Sext. *Emp. adv. math.* VII 88 = DK72A16).

<sup>36</sup> Stob. III 5, 27 = DK68B211. In B210 σωφροσύνη è contrapposta a τύχη, la fortuna; cfr. anche B176, B197.

<sup>37</sup> Cfr. B191, B71. Sulla misura e sulla necessità di saper calcolare l’opportunità (καίρῳ) dei piaceri cfr. i fr. 94, 225, 226, 229, 235. Anche Crizia riprenderà questo concetto della misura e dell’opportunità, fissandolo in una massima lapidaria: “Tutto, al punto giusto, è bello (καίρῳ πάντα καλά)”: DK88B7. Su tutto questo, vedi ancora Tortora; Casertano [3], pp. 57-75.

<sup>38</sup> Cfr. i fr. 18, 21, 20a, 16a, 18a, 15c, 25a, 144, 11b.

<sup>39</sup> Stob. IV 1, 42 = DK68B251. Cfr. anche B250: “Soltanto se c’è la concordia (ὁμόνοια) si possono compiere le grandi opere”; B287: “L’indigenza generale è un male molto peggiore che quella che colpisce solo il singolo”; B151: “In un pesce in comune non ci sono spine”.

<sup>40</sup> *Phil.* 11d6: cerchiamo d’indicare un abito e una disposizione dell’anima in grado di procurare a tutti gli uomini la vita felice (εὐδαιμόνια βίον). E’, specialmente nell’immagine di Socrate che Platone costruisce, una dimensione dell’anima sottratta al consenso e alla sicurezza delle opinioni condivise dalla maggioranza: cfr. De Luise-Farinetti [1], pp. 5sgg., pp. 21sgg.

<sup>41</sup> *Crit.* 43b7: “Ti ammira vedendoti dormire così dolcemente... Spesso, anche prima, ti ho considerato felice per il tuo comportamento (τοῦ τρόπου)”. La stessa cosa dice Fedone, nel dialogo omonimo: non è colto da pietà, come pure sarebbe stato possibile, data la situazione, proprio perché Socrate in quel momento appariva felice (58e).

<sup>42</sup> *Symp.* 207a5-6: il discorso di Diotima, infatti, che Socrate aveva cominciato a riportare in 201d, non è in realtà un discorso lungo, alla maniera dei sofisti (anche se Socrate in un punto - 208d-c - dichiara che Diotima parla come i perfetti sofisti: οἱ τέλει σοφισταί), ma è un

vero e proprio dialogo tra i due; in cui peraltro Diotima assume la posizione che abitualmente è di Socrate, e quest’ultimo viene confutato, proprio come i suoi interlocutori in altri dialoghi e come, in questo stesso dialogo, egli aveva poco prima fatto con Agatone.

<sup>43</sup> *Symp.* 204c. Sulla scansione in parti del discorso di Diotima, cfr. Casertano [6].

<sup>44</sup> *Symp.* 204d-205a. Ancora nelle *Leggi*, IX, 858d: compito del legislatore è di dar consigli sulla bellezza, sul bene, sulla giustizia, di insegnare qual è la loro natura e come devono essere praticati da chi si propone il fine di una esistenza felice. Si veda anche Arist. *E.N.* I, 7, 1097a-b.

<sup>45</sup> *Phil.* 22b.

<sup>46</sup> Per il piacere nell’antichità, cfr. *I filosofi greci e il piacere*; Cosenza-Laurenti. Per il piacere nel *Filebo*, cfr. Dixsaut [2]; *Il Filebo*; per la questione del piacere falso cfr., in quest’ultimo volume, i saggi di Cosenza, Franco Repellini, Martano, Casertano [4].

<sup>47</sup> *Leg.* V, 734d-e.

<sup>48</sup> *Gorg.* 494d-e; per un collegamento tra la prospettiva del *Gorgia* e quella del *Filebo*, cfr. Canto, n. 144 a pp. 339-340, che vede qui la ripresa di un’idea di Democrito. Sul *Gorgia* è sempre da vedere l’importante commento di Dodds.

<sup>49</sup> 472c9.

<sup>50</sup> E forse perché i nostri discorsi teorici sono legati, se addirittura non dipendono, dalle nostre scelte etiche.

<sup>51</sup> Su Polo come “portavoce” dell’opinione pubblica ateniese, cfr. Canto, nn. 61-63.

<sup>52</sup> Analogamente, nel *Simposio*, quando Agatone dichiara di non essere in grado di contraddire Socrate, questi ribatte: “E’ la verità, amato Agatone, che non puoi contraddire, perché contraddire Socrate non è affatto difficile” (201c), implicando, evidentemente, che quel che ha appena detto è la pura verità (forse per questa sua presunzione sarà poco dopo confutato da Diotima?). In realtà, il campo della verità viene poi sempre fatto coincidere con il cercare in comune ed il confutarsi vicendevolmente, per cui, anche se può capitare a Socrate di dire la verità, questa deve sempre essere riconosciuta da chi discute con lui: così nel *Fedone*, rivolgendosi a Simmia e Cebete, Socrate dice: “E voi, se mi ascoltate, preoccupatevi poco di Socrate e molto più della verità e, se vi pare che io dica la verità, convenite con me; altrimenti, opponetevi con ogni argomento, badando che io con il mio zelo non inganni e voi e me” (91c).

<sup>53</sup> Mormolutte, o Mormo, era un mostro di aspetto femminile che uccideva bambini; mi pare però forzato il suo accostamento a “ciò che fa paura ai bambini” di *Crit.* 46c e *Phaed.* 77e, in Canto, n.64 a pp. 325-326.

<sup>54</sup> Cfr. Nonvel, pp. 401-404. Ma si veda *leg.* 829a, dove felice è non solo colui che non reca, ma anche che non subisce ingiustizia.

<sup>55</sup> Sui vari sensi della medicina in Platone, si veda VEGETTI [3].

<sup>56</sup> 479c5: τὰ συμβαίνοντα ἐκ τοῦ λόγου.

<sup>57</sup> Riferendosi a dottrine orfiche, Socrate dichiara che ha già sentito dire dai sapienti che

noi ora siamo morti, che il nostro corpo è una tomba; mentre un uomo raffinato, narratore di miti, forse un siciliano o un italico [inutile cercare di individuare con precisione chi sia questo κομψό : su questo cfr. Canto, nn. 135-142 a pp. 337-339], chiamò il corpo “botte” (493a7: πίθου), “insensati” (493a7: ἀνοήτου ) i non iniziati (ἀμυήτου ) e rappresentò la parte dell’anima degli insensati, nella quale risiedono i desideri, come una botte forata (493b2-3: τετρημένο πίθο ) a causa del suo desiderio insaziabile (493b3: διὰ τὴν ἀπληστίαν). Queste immagini, continua Socrate, possono apparire un po’ strane (493c3-4: ταῦτ’ ἐπεικῶ μὲν ἔστιν ὑπὸ τι ἄτοπα) ma chiariscono ciò che voglio mostrarti (493c4: ὁ ἐγὼ βούλομαι σοι ἐνδειξάμενο ). Cfr. Nonvel, pp. 443-444.

<sup>58</sup> Leg. I, 631b5.

<sup>59</sup> Leg. I, 636d-e.

<sup>60</sup> X, 619a-b: l’uomo sappia sempre scegliere la vita che è al mezzo e fuggire gli eccessi: solo così infatti egli diventa quanto mai felice.

<sup>61</sup> 507b-508b: chi vuol essere felice deve perseguire e coltivare la saggezza e fuggire la sregolatezza: la proporzione geometrica (ἰσότη ) , infatti, ha grande potere sia tra gli dèi che tra gli uomini; cfr. Nonvel, pp. 469-473.

<sup>62</sup> 301d5: chi governasse con virtù e scienza (μετ’ ἀρετῆ καὶ ἐπιστήμῃ), distribuendo rettamente (ὀρθῶ ) a tutti ciò che è giusto e ciò che è dovuto (τὰ δίκαια καὶ ὅσια), costui sarebbe profondamente amato e governando felicemente amministrerebbe l’unica forma perfetta di costituzione politica. L’armonia è dunque sia la dote che deve possedere il singolo per poter essere felice, sia la dote che deve possedere il governante perché la sua città sia felice. La composizione armonica, infatti, ritorna poi, in questo stesso dialogo, ad essere alla base della famosa analogia della tessitura: il “perfetto tessuto” nell’uomo è l’unione del carattere virile con quello moderato: così l’arte regia realizza il più stupendo e il più prezioso fra tutti i tessuti, e includendovi tutto il popolo che vive nelle città, lo racchiude entro questo tessuto: questo è, per quanto ad una città è dato, l’essere felice (311c5). L’armonia tra i cittadini è, del resto, l’ipotesi e il fine di tutta la legislazione: cfr. leg. V, 743c4-6; la premessa (ὑπόθεσι ) di tutta la nostra legislazione è proprio cercare che i cittadini raggiungano il massimo grado di felicità e di concordia reciproca (ἀλλήλοισι φίλοι).

<sup>63</sup> Gorg. 507b-508b. Cfr. resp. VII, 521a3: i veri ricchi, lo sono non d’oro ma di ciò di cui deve essere ricco il felice, cioè di vita buona e saggia. Bellissima la constatazione di leg. V, 742d8-e5: per legiferare bene si deve volere la città virtuosa e felice al massimo grado; è necessario che chi è felice (742e5: εὐδαίμονα ) sia anche uomo retto, ma è impossibile essere insieme molto ricco ed onesto. Cfr. anche V, 743a2; se le cose stanno così, non potrei mai convenire coi più che il ricco diventi veramente felice anche se non sia retto.

<sup>64</sup> L’εὐ πράττειν è presente, anche se in maniera ambigua, perché giocato sul doppio senso di “aver successo” e “agire bene”, nel Carmide : nell’ambito della V definizione di σωφροσύνη (166e) come scienza di se stessa e delle altre scienze, si conclude che se il saggio sa quel che sa e quel che non sa, vivrebbe la vita senza errori, non farebbe quel che non sa, e quindi la casa e la città sarebbero ben governate; e quelli che si trovassero in questa disposizione otterrebbero il successo (εὐ πράττειν) e, ottenendo il successo (εὐ πράττειν), sarebbero felici (172a3).

Più oltre, a pag. 174c, si dice che ciò che procura il buon esito (εὖ πράττειν) e la felicità è proprio di una sola scienza, quella che concerne il bene e il male. L’espressione era anche la formula di saluto usata nella maggioranza delle lettere platoniche. Sul Carmide cfr. ROTONDARO [2]. Sull’εὐ πράττειν e il suo rapporto con l’εὐδαιμονία cfr. DE LUISE-FARINETTI [1], pp. 240-250.

<sup>65</sup> Lys. 212a. Cfr. FRAISSE, p. 146. Tutto questo significa, secondo De Luise-Farinetti [1], p. 217, il definitivo abbandono dell’ideale autarchico “socratico” da parte di Platone; cfr. anche pp. 218sgg.

<sup>66</sup> Symp. 193c: Aristofane: io mi riferisco a tutti gli uomini e donne, e dico che così il nostro genere diventerebbe felice, se portasse a compimento il nostro amore e ciascuno s’imbatte nel proprio amato, ritornando all’antica natura; cfr. anche 193d: Amore nel presente ci conduce a ciò che ci è proprio (εἰ τὸ οἰκεῖον) e, per il futuro, ci dà grandissime speranze che, se saremo pii verso gli dèi, egli, ristabilendoci nella nostra antica natura e risanandoci, ci renderà beati e felici, e 189d: tra gli dèi Amore è il più amico degli uomini, essendo loro protettore (ἐπίκουρο ) e medico (ἰατρό ) di quelle malattie, guarite le quali il genere umano avrebbe la massima felicità. Ma è in tutti i discorsi precedenti, da quello di Fedro (Amore è, tra gli dèi, il più antico, il più venerabile e il più autorevole per far acquistare agli uomini virtù e felicità: 180b), a quello di Erissimaco (ogni Amore ha una potenza (δύναμιν) estesa, grande, o meglio totale; ma quello che tende al compimento nel bene con saggezza (σωφροσύνη) e giustizia (δικαιοσύνη), tanto fra noi quanto fra gli dèi, ha la potenza massima e ci procura ogni felicità e la possibilità di convivere (ὀμιλεῖν) ed essere amici sia reciprocamente, sia con coloro che ci sono superiori, gli dèi: 188d), che viene stabilito questo stretto legame di Amore con felicità.

<sup>67</sup> 202c: Amore non è un dio: tutti gli dèi sono felici e belli; e felici chiami quelli che posseggono ciò che è buono e ciò che è bello: ma Amore, proprio per la mancanza del buono e del bello, desidera queste cose di cui è privo, e dunque è la molla che ci spinge a procurarceli. Cfr. anche 205d, in cui si cita un verso di ignoto poeta: in generale ogni desiderio (ἐπιθυμία) delle cose buone e della felicità è per ognuno “il massimo e scaltro amore (ὁ μέγιστο τε καὶ δολερὸ ἔρω )”.

<sup>68</sup> Cfr. VLASTOS [3], pp. 114-126.

<sup>69</sup> Resp. I, 343c2: περὶ δικαίου καὶ δικαιοσύνης καὶ ἀδίκου τε καὶ ἀδικίας .

<sup>70</sup> Resp. I, 343c3: ἀλλότριον ἀγαθόν. Sul personaggio Trasimaco è ora da vedere il bel saggio di Vegetti [5].

<sup>71</sup> Resp. I, 344a4: τελεωπάτην ἀδικίαν. E Trasimaco, realisticamente, aggiunge che quando uno è scoperto a commettere una qualsiasi ingiustizia singolarmente presa, è punito e coperto da disonore... Ma quando un uomo, oltre che delle ricchezze dei cittadini si impadronisce anche di loro stessi riducendoli in schiavitù, invece di questi nomi vergognosi viene chiamato felice e beato... Perché in fondo quelli che biasimano l’ingiustizia lo fanno temendo non di compiere atti ingiusti, ma di subirli (I, 344a-c).

<sup>72</sup> Resp. I, 351e-352c: la perfetta, cioè l’assoluta, ingiustizia non può esistere, perché in qualsiasi aggregazione si generi, la rende incapace di agire a causa dei conflitti interni e dei dissensi; quando diciamo che alcuni, pur essendo ingiusti, hanno efficacemente compiuto qualche

azione in comune, non diciamo una cosa vera, perché non si sarebbero trattenuti dall'aggredirsi a vicenda se fossero stati davvero ingiusti: è chiaro che c'era in loro un certo grado di giustizia che impediva loro di recarsi in ingiustizia, ed è grazie a questa giustizia che hanno compiuto quel che hanno compiuto; intraprendevano dunque le loro ingiuste azioni essendo solo a metà incattiviti dall'ingiustizia. La verità dell'osservazione di Socrate risulta evidente, se si pensa ai gruppi, alle aggregazioni di uomini che commettono ingiustizia, che appunto non potrebbero assolutamente agire se non avessero instaurato al loro interno una qualche forma di giustizia, cioè di regole che consentano la loro stessa esistenza; cfr. VEGETTI [5], pp. 255-256.

<sup>73</sup> *Resp. I*, 353e-354a.

<sup>74</sup> *Resp. II*, 362d-363d.

<sup>75</sup> *Resp. II*, 365b5: τὰ λεγόμενα.

<sup>76</sup> *Resp. II*, 365c1-2: τὸ δοκεῖν καὶ τὰν ἀλάθειαν βιᾶται: si tratta di un verso di Simonide, fr. 76 Bergk. Su questo cfr. PALUMBO [1], p. 83.

<sup>77</sup> *Resp. III*, 392a-c: i poeti e gli scrittori di prosa descrivono male, a proposito degli uomini, le cose più importanti (392b1: τὰ μέγιστα), affermando che molti sono ingiusti e felici, giusti ma sventurati, e che giova commettere ingiustizia se questo resta nascosto, mentre la giustizia è un bene altrui, ma una punizione per sé. Ma potremo raggiungere un accordo solo quando avremo scoperto che genere di cosa è la giustizia e che essa per sua natura giova a chi la possiede, che appaia o meno in tale condizione.

<sup>78</sup> Cfr. IRWIN e, per una discussione dell'interpretazione di Irwin, cfr. NARCY.

<sup>79</sup> *Charm.* 173d-e: ἡ ἐπιστήμη in questo caso è appunto quella che concerne il bene e il male (174c).

<sup>80</sup> *Lys.* 207d-210c: Liside, tuo padre e tua madre ti amano molto e vorrebbero che tu fossi il più felice possibile, ma non ti lasciano fare tutto ciò che vuoi: vogliono che tu sia felice e ti impediscono di fare quello che vuoi? infatti essi ti concedono di fare solo le cose che sai (cfr. 209c2: ἐπίσταμαι) e in cui sei saggio (cfr. 209c5: βέλτιον... φρονεῖν). Nelle cose in cui siamo saggi (210b1: φρόνιμοι), infatti, siamo liberi (210b4: ἐλεύθεροι), ed esse saranno nostre e ne trarremo guadagno (210b5: ὀνησόμεθα).

<sup>81</sup> *Men.* 88c3: tutto ciò che l'anima intraprende sotto la guida dell'intelligenza (φρόνησι) si conclude in felicità, sotto la guida della stoltezza nel contrario. Fa parte della *phronesis*, naturalmente, la ricerca dialogica, e quindi la confutazione, per cui nel *Sofista* si potrà affermare che chi non è stato confutato (ἀνέλεγκτο), fosse pure il Gran Re, non essendo purificato nelle cose più importanti, è privo di educazione (ἀπαίδευτο) e brutto proprio in ciò in cui, a chi intende essere realmente (ὄντως) felice, converrebbe essere più puro e più bello (230e).

<sup>82</sup> Sulla importanza di un programma educativo che faccia leva anche sull'acquisizione di comportamenti corretti indotti dall'assorbimento di "miti", cfr. CERRI.

<sup>83</sup> *Theaet.* 176e. Cfr. anche *Tim.* 90c.

<sup>84</sup> Cfr. *Phaedr.* 247a, 250b-c, 256d.

<sup>85</sup> *Phaed.* 81a-82b: l'anima se ne va verso ciò che è simile ad essa, l'invisibile, il divino, l'immortale e l'intelligente, e quando vi giunge, le spetta la felicità; ognuno avrà la destinazione più conforme alla vita praticata. I più felici, che andranno nel luogo migliore, sono quelli che esercitarono la virtù pubblica e politica, che chiamano temperanza e giustizia e che si genera per abitudine ed esercizio, anche senza la filosofia e l'intelletto. Cfr. anche 111a-c: la terra vera e propria la potranno vedere solo gli spettatori felici; 115d: dopo aver bevuto il veleno, Socrate se ne andrà a raggiungere la felicità dei beati.

<sup>86</sup> *Leg. X*, 904e-905a: chi diventa peggiore va dove sono le anime peggiori, chi diventa migliore dove sono le anime migliori. Nessuno può sfuggire a questa giustizia degli dèi, giustizia posta al di sopra di tutte le giustizie.

<sup>87</sup> *Leg. IV*, 713b3; cfr. IV, 713d-e: parla ancora oggi questo mito: re e magistrati, non uomini, ma demoni di stirpe divina, portarono la pace e ci portarono il pudore (713e1: αἰδῶ) e il buon governo e una larga giustizia (713e2: εὐνομίαν καὶ ἀφθορίαν δίκη): interessante notare che qui, dopo *Prot.* 320csgg. = DK80C1, compagno ancora αἰδῶ e δίκη, le due qualità che Protagora aveva dichiarato essenziali alla vita sociale e civile.

<sup>88</sup> *Pol.* 272c.

<sup>89</sup> *Gorg.* 523a-e.

<sup>90</sup> Sotto il regno di Crono, uomini vivi giudicavano i viventi, dando il verdetto nel giorno in cui dovevano morire. Ma i giudizi erano effettuati male. Molti malvagi infatti sono rivestiti di bei corpi, di nobiltà e di ricchezze, pur avendo anime malvagie, e portano molti testimoni che dichiarano che essi sono vissuti giustamente. Zeus allora, considerando che i giudici anch'essi giudicano rivestiti, cioè con l'anima velata da occhi, orecchie e dall'intero corpo, stabili, in primo luogo, che essi non devono sapere prima quando gli uomini moriranno; in secondo luogo, tutti devono essere giudicati nudi, ed anche i giudici devono essere nudi, contemplando con la sola anima l'anima sola di ogni uomo appena morto. Su questo, cfr. Dixsaut [1], pp. 171-175.

<sup>91</sup> *Gorg.* 523a: ascolta un discorso molto bello, che tu considererai un mito, come credo, ed io invece un discorso: come vere ti dirò le cose che sto per dirti (523a2-3: μάλα καλοῦ λόγου, ὄν σὺ μὲν ἠγήρησθαι μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοὶ λέξω ἢ μέλλω λέγειν). In questo stesso dialogo, viene chiarito il meccanismo del mito che diventa discorso perché dice cose vere, anche se non dimostrabili, e quindi non solo il suo valore euristico, ai fini della ricerca vera e propria, ma anche il suo valore etico: cfr. 524a-b: questo è ciò che ho sentito raccontare e credo che sia vero; da questi discorsi traggio questa conseguenza (524b1-2: τοῖόνδε τι λογίζομαι συμβαίνειν): dove si vede che la verità è sempre la conseguenza, cioè l'interpretazione, di un discorso, o di un mito; 527a: forse tu ritieni queste parole come un mito raccontato da una vecchia e le disprezzi (427a6: καταφρονεῖ); e non sarebbe affatto strano disprezzarle, se con qualche nostra ricerca riuscissimo a trovare cose migliori e più vere di queste (427a6-8: οὐδὲν γὰρ ἂν ἦν θαυμαστόν καταφρονεῖν αὐτῶν, εἴ πη ζητοῦντε εἶχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα εὔρεῖν); 527e: useremo (527e2: χρησώμεθα) dunque come una guida il discorso che ora si è chiarito e che ci indica che il modo migliore di vivere consiste nel praticare la giustizia e ogni altra virtù nella vita e nella morte. Seguiamo (527e5: ἐπώμεθα) questo discorso e invitiamo gli altri a seguirlo.

Lo stesso meccanismo per cui un mito diventa un discorso, da cui segue una verità, è nelle *Leggi* IV 716c-e: il dio è per noi la massima misura di tutte le cose (716c4: πάντων χρημάτων μέτρον), molto di più di quanto lo può essere un uomo; pensiamo a ciò che segue (716d4: ἐπόμενον) da questo discorso, il più bello e il più vero di tutti (716d5: λόγον ἀπάντων κάλλιστον καὶ ἀληθέστατον); per l'uomo retto avere relazione (716d6: προσομιλεῖν) sempre agli dèi è ciò che vi è di più bello e migliore e efficace (716d8: κάλλιστον καὶ ἄριστον καὶ ἀνυσιμώτατον) per rendere felice una vita e più conveniente: per il malvagio tutto il contrario si dà per natura (716e1: τάναντία πέφυκεν). E' chiaro qui come il meccanismo consiste nel prospettare un mito, il tempo di Crono, nell'introdurre un principio filosofico - contro Protagora -, e nel fare poi interagire mito e principio, che così diventano un discorso, che diventa a sua volta il più bello e il più vero: da questo discorso poi segue una conseguenza più bella, migliore, e più utile (ἀνύσιμο) a rendere felice la vita, e perciò quel discorso diventa il più bello e il più vero. Si potrebbe sottolineare anche una sottigliezza stilistica, qui, di Platone, che per indicare la conseguenza del discorso usa il termine ἐπόμενον, da ἔπω (che significa attendere a, occuparsi di, e al medio ἔπομαι vale il latino *sequor*, seguire, tener dietro, accompagnare), e non un termine connesso con συμβαίνω o con ἀνάγκη, che generalmente indicano la conseguenza di un ragionamento rigoroso. Una conferma proprio nel passo del *Gorgia* riportato poco sopra, dove due verbi diversi stanno ad indicare la conseguenza logica (524b1-2: τοῖονδε τι λογίζομαι συμβαίνειν) e la necessità etica (527e5: ἐπόμεθα).

<sup>92</sup> È la funzione, come è noto, della poesia "buona": cfr. *leg.* II, 660e3: Voi (a Creta) costringete i poeti a dire che il cittadino onesto è felice perché saggio e giusto, ed è beato come un dio; mentre chi ha più ricchezza di Ciniro e Mida ed è disonesto, rimane un miserabile e la sua vita è dolorosa. E poco oltre, II, 662d-663e, ci si chiede quali uomini bisogna dire che sono i più felici: se si dirà che la vita giusta è la più felice, ognuno ci chiederà quale mai è il bene e la bellezza più grande del suo piacere. Che cosa ci può essere infatti di buono per un giusto, separato dal piacere? Dunque *il discorso* che dimostra inseparabile il piacere da ciò che è giusto e buono e bello, persuade se non altro a scegliere di vivere la vita santa e giusta... È necessario di conseguenza che la vita ingiusta non solo sia più vergognosa e miserabile, ma anche più penosa veramente di quella dell'uomo onesto e santo... Bisogna dunque *mentire ai giovani per il loro bene* (663d), e non c'è una menzogna più utile (λυσίτελέστερον) di questa e più valida a far compiere a tutti tutte le cose giuste, non con la forza, ma spontaneamente. Il mito degli opliti nati dai denti seminati è appunto un grande esempio di persuasione. Sulla necessità di una menzogna giusta cfr. anche *resp.* II, 382c-d, dove il falso nei discorsi (ἐν τοῖς λόγοις), detti per esempio a nemici, o ad amici divenuti pazzi, viene "assimilato" il più possibile al vero (ἀφομοιοῦντε τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα), e diventa quindi utile (χρήσιμον). Su questo cfr. CALABI; CASERTANO [7].

<sup>93</sup> *Phaedr.* 277a3:impiegando la tecnica dei discorsi, colta un'anima adatta, vi si piantano e seminano discorsi *accompagnati da scienza*, contenenti un seme da cui germoglieranno in altre indoli altri discorsi, capaci di rendere sempre immortale questo seme e assicuranti a chi lo possiede la massima felicità possibile ad un uomo. Ma vedi soprattutto *Tim.* 69a1: e dunque bisogna distinguere due generi di cause, la causa necessaria (ἀναγκαῖον) e la causa divina (θεῖον), e dovunque dobbiamo ricercare (ζητεῖν) la causa divina, se vogliamo conseguire, per quanto ci è possibile, una vita felice. La stessa causa necessaria va ricercata soltanto in vista di quella

divina, sapendo che, senza questa, mai potremmo comprendere (κατανοεῖν) il divino, cui noi tendiamo, né mai potremmo afferrarlo e mai, sia come sia, partecipare (μετασχεῖν) di esso: sulla distinzione tra la causa necessaria, che noi comprendiamo e possiamo comprendere, e quella divina, cui possiamo solo aspirare e di cui possiamo in certo modo partecipare, e dunque sulla distinzione tra la vita etica e la conoscenza, cfr. CASERTANO [5], cap. V.

<sup>94</sup> *Apol.* 36d9.

<sup>95</sup> Archelao, alla cui corte morì Euripide, era per i socratici il classico tipo del tiranno. Secondo Aristotele (*rhet.* 1398a24) avrebbe invitato anche Socrate alla sua corte, ma questi rifiutò dicendo che era vergognoso non poter ricambiare i benefici e i maltrattamenti che avrebbe ricevuto. Anche Antistene scrisse un'opera intitolata a lui.

<sup>96</sup> *Gorg.* 470d-471c. E' interessante lo scambio di battute tra Polo e Socrate in 470d-e, che, lungi dal rappresentare un'inutile, od un'ironica, sottolineatura terminologica, allude invece ad una concezione molto seria del sapere. P.: vedi (470d5: ὁράω) Archelao. - S.: non lo vedo, ma ne sento parlare (470d7: ἀκούω). - P.: ti pare che sia felice o disgraziato? - S.: non lo so (470d9: οὐκ οἶδα), non ho mai incontrato (470d9: συγγέγονα) quell'uomo. - P.: restando qui, non riesci a sapere (470e2: γιγνώσκεις) se è felice; tu dirai di non sapere (470e5: γιγνώσκεις) nemmeno se il Gran Re è felice. - S.:e dirò la verità, perché ignoro infatti (470e6: οὐ γὰρ οἶδα) il suo stato (470e6: ὅπω ἔχει) rispetto all'educazione e alla giustizia (470e6-7: παιδεία ... καὶ δικαιοσύνη). Dove si vede che l'εἰδέναι, il sapere in senso forte, risulta da un conoscere, il non sapere da un non conoscere, e si sa e si conosce non per sentito dire, ma solo per esperienza diretta: esperienza diretta non necessariamente intesa in senso letterale, cioè vedere e sentire, bensì come l'aver prove dirette, essere in contatto diretto, poter saggiare qualcosa non in base a ciò che si dice: al sembrare, appunto.

<sup>97</sup> *Gorg.* 471a-d.

<sup>98</sup> Ritorna anche, qui, l'immagine della nudità: il giusto sia allora denudato di tutto tranne che della giustizia: e vadano così fino alla morte, il giusto e l'ingiusto, finché, giunti entrambi al limite estremo, l'uno della giustizia, l'altro dell'ingiustizia, si possa giudicare quale dei due sia più felice (II, 361d). L'immagine dell'anima nuda, che già era nel *Gorgia* (vedi n. 90), ritorna ancora nella *Repubblica*, per esempio in IX, 576c-577b: è chiaro che non v'è città più infelice di una retta a tirannide, né più felice di una retta da re. Ma questo lo può vedere solo uno che sia capace di giudicare senza lasciarsi impressionare dall'apparato esteriore del tiranno, sapia vederlo nudo dell'apparato tragico dei frangenti della vita pubblica: solo così potrà riferirci come sta a felicità e infelicità il tiranno rispetto agli altri. Cfr. ROTONDARO [1], capp. II e III; De Luise-Farinetti [1], p. 235.

<sup>99</sup> *Resp.* IV, 419a-420a.

<sup>100</sup> *Resp.* IV, 420a-422e. Un semplice ribadire questa risposta, nell'ottica del rapporto sembrare/essere, che è poi anche quella dell'opinione/verità, si avrà ancora nel libro V, 466a-b: E come prima anche ora viene a colpirci il discorso secondo cui non faremmo felici i guardiani, i quali, avendo la possibilità di avere tutte le cose dei cittadini, non avevano poi nulla, e noi dicemmo che lo avremmo poi esaminato, ma che per allora pensavamo a fare guardiani i guardiani, e la città tutta quanto più potevamo felice, senza riguardare in essa un'unica categoria

(466a5: ἐν ἔθνω ) e questa fare felice. E quindi qui diciamo che se il guardiano cercherà di essere felice in maniera da non essere più guardiano, ma venutagli addosso una disennata e fanciulesca *presunzione di felicità* (466b7-8: ἀνόητό τε καὶ μειρακιώδη δόξα εὐδαιμονία πέρι), sarà spinto ad appropriarsi di tutte le cose nella città, ancora una volta egli sembrerà, ma non sarà felice.

<sup>101</sup> *Theaet.* 174d. E questo avviene proprio perché il filosofo non si accontenta del sembrare, né dell'immediatezza del caso singolo, bensì vuole stabilire i criteri generali in base ai quali giudicare dei casi singoli; cfr. 175c4-5: il filosofo evade da questioni del tipo “che ingiustizia ho fatto io a te o tu a me”, per indagare il giusto e l'ingiusto in sé; o da altre come “se è felice il re”, per indagare su che cos'è e cosa deve essere il regno, e in generale su cosa sono e cosa devono essere la felicità e l'infelicità umane. Cfr. PALUMBO [2].

<sup>102</sup> Cfr. *Leg.* III, 694d-695c: Ciro era un buon generale, ma non aveva ricevuto una buona educazione; egli diede da educare i figli alle donne, e queste li allevavano come se fin da bambini essi già *fossero felici*, come se non avessero avuto bisogno di nessuna educazione. E alla sua morte, preso il potere, l'uno dei figli uccise l'altro e poi impazzì per il vino e l'ignoranza, trionfarono i Medi, e bisognò aspettare Dario perché di nuovo i Persiani prendessero il potere. In X, 899d-e, nell'ignoranza e nella mancanza di educazione degli uomini viene fatta risiedere la seconda causa dell'ateismo, ignoranza che fa loro affermare che gli dèi esistono ma trascurano le cose umane. La causa di questo sono appunto le sorti di uomini malvagi ed ingiusti, le loro fortune pubbliche e private, *in verità non felici* (899e1-2: ἀληθεία οὐκ εὐδαίμονε ) *ma nelle opinioni dei molti ritenute tali*, in modo sconveniente (899e3: οὐκ ἐμμελῶ ).

<sup>103</sup> *Gorg.* 471d-472b: Dice Socrate: Mi pare che tu sia stato ben istruito nella retorica (471d4: πρὸ τὴν ῥητορικὴν), mentre hai trascurato la dialettica (471d5: διαλέγεσθαι: la stessa contrapposizione tra retorica e dialettica era in 448d): tu cerchi di confutarmi retoricamente (471e2: ῥητορικῶ ἐλέγχειν), come quelli che credono di farlo nei tribunali. Qui si crede di confutare producendo molti testimoni, mentre chi sostiene la tesi contraria ne produce uno o nessuno. Ma questo tipo di confutazione non vale nulla in rapporto alla verità (471e7-472a1: οὐδενὸ ἄξιόν ἐστιν πρὸ τὴν ἀλήθειαν). Tu ti limiti a produrre molti falsi testimoni contro di me, per cacciarmi dalla reale verità (472b5-6: ἐκβάλλειν ἐκ τῆ οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦ ).

<sup>104</sup> Cfr. Vlastos [1], Vlastos [3]; Zeyl. Cfr. anche VLASTOS [2].

<sup>105</sup> *Resp.* V, 472b-473e.

<sup>106</sup> Nei due termini di questa analogia si dice, letteralmente, per il pittore, “dimostrare come anche possibile l'esserci di un simile uomo (472d6-7: ἀποδείξει αὐ καὶ δυνατὸν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα)”; e, per il politico, “anche se non possiamo dimostrare come possibile che una città si governi così come detto (472e3-4: εἰ μὴ ἔχομεν ἀποδείξει αὐ δυνατὸν οὕτω πόλιν οἰκῆσαι ὡ ἐλέγγο)”. Intendere queste affermazioni nel senso dell'idealità utopica del modello platonico è la cosa più facile, ma va contro tutto il senso di questo passo, di questo libro, e di tutta la concezione platonica della città nuova. Il senso di μὴ ἔχομεν ἀποδείξει αὐ δυνατὸν è dunque la dichiarazione dell'impossibilità di una dimostrazione dell'esistenza attuale di una simile città, e non dell'impossibilità dell'esistenza per principio: come sarà detto subito dopo, la sua realizzazione è compito né piccolo né facile, ma, appunto, δυνατὸν (473c4).

<sup>107</sup> Cfr. anche Battezzatore, p. 291; molto bene Vegetti [2], p. 127: “Platone disegna così un circolo dialettico fra utopia, progetto e rivoluzione... Nessuna utopia ha senso se non dà luogo a un progetto, nessun progetto ha senso se non è orientato verso un *telos* paradigmatico, ma nessuna prassi può esaurire il *telos* e chiudere il circolo nell'esistente”.

<sup>108</sup> Una bellissima confutazione della superficialità della separazione teoria/prassi, dovuta al senso comune, è ancora in 487b-489a, nell'ambito della discussione sulla natura del filosofo e sulle sue caratteristiche.

<sup>109</sup> Letteralmente: né in privato né in pubblico (473e5: οὔτε ἰδίᾳ οὔτε δημοσίᾳ). Cfr. DI CAPUA [1] e DI CAPUA [2].

<sup>110</sup> Giustamente Vegetti [4], *ad. loc.* n. 7, commenta: “La felicità della città non può risultare dall'aggiunta della felicità delle sue parti, bensì soltanto dalla ricaduta su queste della felicità dell'intero”.

<sup>111</sup> *resp.* IV, 420d.

<sup>112</sup> Questo vale, ovviamente, per tutte e tre le classi che compongono la città. Si veda, per esempio, poco oltre, IV, 420e-421a: Siamo certo capaci di vestire anche i contadini con mantelli purpurei, di incoronarli d'oro e poi di chiedere che coltivino la terra a piacer loro; oppure di far sdraiare i vasai a banchetto e mettere accanto a loro il tornio, per lavorare quanto desiderino. Ma non consigliarci così, perché se ti diamo ascolto nessuno svolgerà più alcuno di quei ruoli dal cui ordine (421a2: σχῆμα) si forma la città. Ora, se dei calzolari diventano incapaci non c'è nulla di terribile per la città; ma difensori delle leggi e della città che non sono tali e lo sembrano soltanto, mandano a completa rovina tutta la città, e viceversa essi soli hanno la possibilità di renderla ben governata e felice.

<sup>113</sup> οὐκ ἐλυσίτελει ζῆν: *resp.* III, 407a1-2. Bellissimo questo verbo (λυσίτελέω) che qui usa Platone, e che significa essere utile, giovare, ma che nelle due parti che lo compongono implica appunto il distacco, lo scioglimento (λύσι ) da uno scopo, da un fine (τέλο ), e quindi l'inutilità di una vita.

<sup>114</sup> *Resp.* IV, 421b-c.

<sup>115</sup> *Resp.* V, 465b-466b: quando regna una generale pace reciproca, non c'è pericolo che il resto della città entri in conflitto con i governanti, né una classe contro le altre, e si vivrà una vita ancora più beata (465d3: ζῶσι μακαριώτερον) di quella dei vincitori di Olimpia. Questi infatti sono ritenuti felici solo per una piccola parte (465d5: διὰ μικρὸν που μέρος ) di ciò che hanno i nostri, giacché la vittoria di questi è più bella (465d6: νίκη καλλίων): essi hanno infatti come vittoria la salvezza di tutta intera la città (465d7-8: συμπάση τῇ πόλει σωτηρίαν). Sulla felicità “della città” cfr. De Luise-Farinetti [2]. Non tratto di proposito in questa sede la questione, comunque a tutto questo discorso platonico collegata, dell'idea del bene: tra l'enorme bibliografia mi limito a citare Vegetti [1].

<sup>116</sup> Cfr. *resp.* IV, 421c-422e.

<sup>117</sup> *Resp.* IX, 576c-577b: ora chi risulta sommamente malvagio *risulterà* anche sommamente infelice. E una città retta a tirannia rispetto a una quale abbiamo delineato *sarà* tutto al-

l'opposto: una *sarà* ottima, l'altra pessima. E della felicità e dell'infelicità *si giudicherà* allo stesso modo, contemplando la città nel suo insieme.

<sup>118</sup> *Leg. III*, 697b.

<sup>119</sup> *Leg. IV*, 709c8: presenti tutte le altre condizioni, quante è necessario si verifichino insieme in un paese, perché questo abbia un felice ordinamento politico, a un tale stato deve in ogni caso anche capitare come legislatore quello che sia il vero legislatore.

<sup>120</sup> *Leg. IV*, 711a. In *resp. V*, 473a-e, il cambiamento era stato dichiarato possibile, ma non piccolo né facile. In effetti, tra *Resp. V* e *leg. IV* non c'è alcuna contraddizione: su questo punto, Platone non cambia affatto parere; cfr. *IV*, 710d-e: saranno più facili le cose nella misura in cui saranno in meno a comandare; uno stato potrebbe dalla tirannide passare alla perfezione; al primo posto, nella scala di queste "possibilità", c'è dunque la tirannide, al secondo la monarchia e al terzo una certa specie di democrazia: l'oligarchia è al quarto posto ed è la forma politica che con maggiore difficoltà potrebbe esser capace di dare origine all'ottima città.

<sup>121</sup> Cfr. anche poco dopo, *IV*, 718b: le leggi, da una parte *persuadendo*, dall'altra *punendo*, con la forza e la giustizia, i ribelli alla persuasione, potranno determinare un nuovo *costume*, e rendere così la vita nella città felice e beata.

<sup>122</sup> Anche a questo proposito, come già nella *Repubblica*, anche qui nelle *Leggi* si legge l'assoluta eguaglianza uomo-donna: cfr. *VI*, 781b: sarebbe lasciare la città a metà imperfetta il lasciare le donne senza un'educazione politica armonica (781b1: ἀκοσμήτω): quindi l'educazione delle donne è la cosa migliore (τὸ βέλτιον) per la felicità della città; *VII*, 806c3-6: il legislatore infatti non deve lavorare a metà, ma con completezza (806c3: τέλειον γὰρ καὶ οὐ διήμισυ): se abbandona le donne alla mollezza e le lascia in una vita senza leggi, egli costruisce, in definitiva, un'esistenza felice a metà (806c6: σχεδὸν εὐδαίμονο ἥμισυ).