

L'IDEA DI GIUSTIZIA IN PLATONE

Fabio Bentivoglio*

The idea of justice is the center of gravity of Plato's philosophy. To define the concept of justice also means defining the necessary and universal human condition that society must honor to keep in balance. The paper proposes a reconstruction of the route of Platonic thought that only in the Dialogues of maturity – particularly in the Parmenides – takes the accomplished philosophical form, that is, the logical-dialectical form. Finally, the paper would like to point out whether the outcome of Platonic reflection about the idea of the Good and Justice may still be relevant in order to interpret the “core” of the epochal crisis of the contemporary world.

Keywords: *Plato, Justice, Good, Parmenides, World Crisis*

Il tema della giustizia è il centro di gravità della filosofia di Platone. Più precisamente: l'idea di giustizia e l'idea di Bene nella concezione di Platone sono inseparabili poiché la giustizia è il configurarsi delle cose in un ordine globale tale da rispecchiare il Bene. Non si può dunque affrontare il tema della giustizia senza incrociare l'idea del Bene. Né è possibile rispondere in formula breve e comprensibile alla domanda “che cosa è il Bene?”: per Platone, come vedremo, questa risposta può essere elaborata soltanto da un pensiero in grado di porsi esclusivamente sul piano delle pure nozioni logiche, recidendo qualsiasi legame con elementi tratti dall'evidenza percettiva e dall'esperienza sensibile. Per maturare questa capacità il pensiero deve essere educato attraverso una “via lunga e difficile”. La ragione di una così alta difficoltà è insita nell'oggetto

* Fabio Bentivoglio insegna storia e filosofia presso il Liceo scientifico “Ulisse Dini” di Pisa. Ha pubblicato con Massimo Bontempelli un manuale di filosofia per i Licei *Il senso dell'essere nelle culture occidentali*, 3 voll., Milano, Trevisini, 1992 e un saggio sul pensiero dialettico antico *Percorsi di verità della dialettica antica*, Milazzo, Spes, 1996; con Cristiana Vettori, *Le radici della memoria*, corso di storia antica e medioevale per il biennio dei Licei, 2 voll., Firenze, Sansoni, 1998. Con la CRT, Pistoia, ha dato alle stampe: *Giustizia, conoscenza e felicità*, 1998, un percorso di lettura della *Repubblica* di Platone; *Aristotele. Metafisica. Scienza, Natura e destino dell'uomo*, 2002, un percorso di lettura della *Metafisica* di Aristotele. Sul tema della riforma della scuola: *Il disagio dell'inciviltà. Un insegnante nella scuola dell'autonomia*, CRT, 2000. Con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici ha pubblicato (con Massimo Bontempelli) il manuale di filosofia in tre volumi *Il tempo della filosofia*, Napoli, 2011-2012.

stesso della ricerca. Scrive Platone: «[...] il campo della somma scienza è l'idea del Bene, in virtù della quale la giustizia e le altre virtù diventano benefiche» (*Repubblica*, VI 504 a). Vero filosofo è soltanto chi si addentra e conosce l'essenza del Bene (*Repubblica* VII 534b-d).

Inoltrandoci dunque nella concezione platonica della giustizia-Bene non affrontiamo *una* questione importante, ma *la questione* strategica su cui poggia l'intero impianto della filosofia di Platone.

1. *La teoria delle idee*

Il primo passo da compiere per intraprendere la “via lunga e difficile” è di comprendere che il pensiero nella sua attività conoscitiva si riferisce, almeno implicitamente, a preesistenti nozioni logiche di valore universale ed eterno. Preesistenti in senso condizionale e logico, non cronologico. Platone lo spiega nel *Fedone* (XIX, 74-75). Si prenda ad esempio un semplice atto conoscitivo come l'osservare due statue eguali (l'esempio è nostro). La nozione di “eguale” sembra esser tratta dalla percezione sensibile delle due statue. Le due statue, però, come qualsiasi altro ente sensibile, non possono essere perfettamente eguali, se non altro perché sono due e occupano luoghi diversi. Si potrebbe dire allora che sono quasi eguali, ma il “quasi” è tale solo in confronto all'eguale. La condizione logica per conoscere due statue come eguali è fare riferimento all'idea di eguaglianza: possiamo cioè comprendere il significato dell'eguaglianza a condizione di possedere l'idea di eguale in sé, inerente alla sfera intellegibile e non sensibile. Il significato dell'idea di eguaglianza è permanente, e perciò non varia in relazione ai dati empirici cui è riferito: sia che si parli di statue, alberi o persone il predicato “eguale” mantiene sempre lo stesso significato. Se dunque il pensiero non concepisse la nozione di eguaglianza come eguaglianza in sé, indipendentemente dai dati percettivi, non vi sarebbero cose da poter essere conosciute come eguali, né il linguaggio potrebbe assolvere la sua funzione di consentire la comunicazione tra soggetti pensanti, perché tale funzione è possibile a condizione che il linguaggio si fondi su un'invarianza di strutture logiche (le idee), pur nella variabilità dei soggetti cui sono riferite.

Ogni significato che assolva il ruolo di predicato immutabile nel linguaggio razionale umano tale da costituire una nozione logica di valore universale ed eterno, è un'*idea*. In formula: l'idea (*éidos*) è l'universale intellegibile in sé reale. È *universale* perché valido in tutti i possibili e infiniti casi dell'esperienza: l'idea di triangolo (poligono con tre lati e tre angoli) è valida per tutti i casi particolari (non ci può essere triangolo se non con tre lati e tre angoli). È *intellegibile* perché l'*éidos* ha natura puramente logica per cui è oggetto di una visione della mente, quindi intellettuale; non avendo realtà spaziale, quindi materiale, non è percepibile con i sensi. È *in sé reale* nel senso che

l'idea ha una realtà propria, ha un permanere sempre uguale a sé indipendentemente dalle cose empiriche che la rappresentano (l'idea è *una*, a fronte della *molteplicità* dei casi particolari), è valida sempre, è cioè indipendente dal tempo.

Poiché *permanenza* e *unità* sono i predicati necessari del termine *realtà*, ecco che l'idea è *reale* nell'accezione compiuta del termine.

2. Il significato del termine *realtà* nell'accezione *platonica*

Poiché nel linguaggio comune la parola *realtà* rimanda per lo più alla sola dimensione dell'esperienza sensibile e ai dati che ci provengono da essa, a fronte di una teoria che afferma la realtà delle idee, il rischio è di immaginarsi l'idea quasi fosse una cosa. Diversamente dal senso comune, però, quando Platone parla di *realtà* fa riferimento a quattro distinti livelli di realtà che si differenziano in base al loro grado di *permanenza* e *unità*: quanto più di un ente sono predicabili *permanenza* e *unità* tanto più quell'ente è *reale*. Un primo livello di realtà, il più evanescente, è quello concernente le cose sensibili immerse in un perpetuo flusso di mutamento. Un secondo livello è quello degli enti matematici (numeri e figure geometriche) che in virtù della loro natura intellegibile hanno un grado di permanenza e unità superiore a quello degli enti sensibili. Un terzo livello di realtà è quello delle idee, comprensivo oltre che delle idee proprie della sfera matematica anche delle idee che ineriscono la sfera etica. Mentre i pitagorici concepivano l'*éidos* solo con riferimento alla sfera matematica, Platone lo concepisce anche nella sfera etica, quindi come definizione generale della giustizia, virtù, coraggio, bellezza ecc.

Le idee rappresentano l'essere in senso proprio: rispetto alle corrispondenti forme empiriche le idee realizzano il massimo grado di unità. L'idea di giustizia è una per infiniti che siano gli esempi particolari di atti giusti, proprio come l'idea di triangolo è una per quanto infiniti siano i triangoli particolari.

Il quarto livello di realtà, il più compiuto e di massima astrazione è l'*Uno*, la cui nozione, come vedremo, coincide con quella del Bene ed è perciò strettamente connessa con l'idea di giustizia. L'*Uno* è una sorta di idea delle idee in cui tutte le idee si compenetrano trovando la loro verità.

3. Lo spessore "storico-ontologico" della parola *giustizia*

Il particolare statuto della parola *giustizia* merita qualche riflessione preliminare alla lettura dei passi platonici.

Parole come amore, morte... fanno parte del corredo biologico-ontologico dell'uomo, ed è naturale ritrovarle nelle culture di tutte le società storiche. Anche la parola giustizia (nel significato da essa evocato) attraversa la storia: il suo contenuto, però, non affonda le radici nella dimensione biologica dell'uomo, ma nel suo essere sociale, nella configurazione dei rapporti di produzione e di scambio (intesi in senso lato anche riferiti alle relazioni interpersonali) che storicamente s'instaurano tra gli uomini. Nel corso della storia la giustizia – sia nella forma assolutizzata da un Dio, che nella forma di codice normativo-culturale-ideologico consapevolmente posto dagli uomini – è stata evocata e invocata per giustificare tutto e il contrario di tutto: dai peggiori crimini consumati nei contesti di guerra, alle più brutali forme di sfruttamento dell'uomo sull'uomo, dalla sacrosanta rivendicazione di diritti universali alla celebrazione della superiorità di un tipo umano sugli altri, così come, a livello individuale la giustizia è invocata per denunciare o giustificare i gesti e gli atti più disparati. “Giustizia e verità” è anche l'estrema invocazione di chi vive la sconvolgente esperienza della perdita di un figlio o di una persona cara a causa di azioni criminali, ed esige dal profondo dell'anima che giustizia sia fatta per lenire in qualche modo un dolore incommensurabile.

Non stiamo dunque riflettendo sul significato di una parola ordinaria, ma di una parola che esprime un'istanza umana insopprimibile, quella di rappresentare le proprie azioni e di viverle in una dimensione universale che trascende la singolarità. Questa istanza non ha la sua radice in un impulso biologico-naturale come nel caso dell'amore e della sessualità, ma nell'ontologia “sociale” dell'uomo, nella dimensione della libertà che inerisce solo all'essere umano e non agli animali, predeterminati nel loro agire dall'istinto. Non avrebbe senso parlare di giustizia o invocarla in riferimento ai comportamenti degli animali. La necessità di rappresentare come “giusto” il proprio agire e “giusta” la visione del mondo di cui ciascuno è portatore (anche l'affiliato a clan mafiosi evoca la giustizia come rispetto di precisi codici di comportamento interni ai clan), ha la sua genesi in quella struttura permanente dell'essere dell'uomo che è la sua dimensione sociale che non può prescindere dal rapporto con l'altro, sia “altro” come individuo, sia “altro” come comunità di cui ciascuno è necessariamente parte. Nel linguaggio filosofico tale dimensione universalmente costitutiva dell'essere dell'uomo si dice “trascendentale”. Quello che Platone dall'alto del suo punto di osservazione filosofico vede e ci fa vedere è proprio il fatto che il significato logico della giustizia-Bene inerisce alla dimensione trascendentale (il termine, ovviamente, non compare in Platone ma è colto nella sua essenza) per cui non può essere definito, quel significato, traendone il contenuto dall'esperienza: se così facessimo ci troveremmo in una sorta di labirinto costituito da una successione molteplice di significati della giustizia privi del carattere dell'universalità in quanto storicamente determinati. A questo esito relativistico e contingente approderebbe necessariamente il pensiero non in grado di emanciparsi dalla dimensione sensibile, storica, nella quale è calato. Un

pensiero che proceda calato nell'esperienza sensibile altro non può fare che "riflettere" la realtà così come la trova fuori di sé: mutata la configurazione della realtà storico-sociale entro cui è calato, a traino, cambia anche il contenuto del pensiero.

Ma il pensiero che solitamente "naviga", cioè procede nelle sue riflessioni sospinto da tutto ciò che sensibilmente appare (proprio come la nave a vela che è sospinta dal vento), si chiude alla comprensione delle possibilità delle cose non manifestate dal loro apparire. È per questo che Platone nel *Fedone* (XLVII, 99d) si serve della metafora della "seconda navigazione" del pensiero. Per "seconda navigazione", nell'antichità, si intendeva quella a remi, adottata dai marinai in caso di mancanza di vento: il pensiero, cioè, per uscire dalla bonaccia di una ragione che procede solo se mossa da una forza esterna, dovrà contare solo sulle sue risorse interne (i remi) e procedere in piena autonomia.

Facciamo ora riferimento ad alcuni passi e dialoghi platonici per intraprendere la navigazione verso l'idea della giustizia.

4. *La giustizia nel Protagora: condizione necessaria e universale per il costituirsi della comunità umana*

Nel *Protagora*, dialogo giovanile e socratico di Platone, Protagora per illustrare il suo pensiero, ricorre al mito di Prometeo. Per consentire alla specie umana di sopravvivere e difendersi dai pericoli esterni, Prometeo ruba il fuoco e le tecniche al dio olimpico Efesto e li dona agli uomini. Zeus infligge a Prometeo, reo di aver rubato a un dio olimpico, una punizione terribile: un'aquila gli divorerà periodicamente il fegato che gli ricrescerà per perpetuare la pena. Protagora integra il mito e racconta che Zeus, pur sdegnato dal gesto di Prometeo non toglie il fuoco e le tecniche agli uomini, perché anch'egli vuole salvaguardare la specie. Gli uomini, però, pur disponendo delle tecniche che consentono di dominare l'ambiente e di preservarli dai pericoli esterni, quando si riuniscono in comunità sono esposti a conflitti distruttivi a causa di interne dinamiche disgregatrici. Zeus comprende allora che, per sopravvivere, la specie umana ha bisogno di due nuovi doni (oltre a quelli del fuoco e delle tecniche) e cioè il senso del *rispetto* di ciascun individuo per i suoi simili, e il senso di *giustizia* nella conduzione della convivenza collettiva:

Zeus, temendo per la nostra stirpe che non si estinguesse tutta, manda Ermes a portare tra gli uomini rispetto e giustizia [...]. Ermes dunque interroga Zeus in qual maniera debba dispensarle agli uomini. "Ch'io debba, come furon distribuite le arti, così distribuire anche queste? E le arti furono distribuite così: un solo che possiede la medicina basta a molti che non la possiedono. E così anche gli altri cultori d'un'arte. Devo io dunque distribuire allo stesso modo la giustizia e il rispetto tra gli uomini o distribuirla tra tutti?".

“Tra tutti” risponde Zeus “e che tutti n’abbiano a partecipare che non potrebbero esistere le città, se ne partecipassero pochi come dell’altre arti. E poni il mio nome per legge che chi non possa partecipare di rispetto e giustizia uccidano come peste della città” (*Protagora*, XI).

Uno solo che possiede la medicina basta a molti, ma se solo pochi possedessero il senso del *rispetto* e della *giustizia* e quindi solo pochi agissero entro i limiti da essi posti, non potrebbero costituirsi né città né Stati. Ciò significa che la giustizia è una virtù, per così dire, a statuto speciale, è la condizione necessaria e universale (trascendentale) affinché possa esserci comunità umana: anche le tecniche sono necessarie, ma queste assolvono la loro funzione positiva per gli uomini purché si sviluppino all’interno di un più generale progetto di realizzazione della giustizia. Diversamente, là dove si rendano autonome e si potenzino solo in funzione di un progetto di dominio sulla natura producono lacerazioni e scompensi.

Nel *Protagora* Platone segnala come la giustizia abbia uno statuto etico sovraordinato alle altre virtù, ma trasmette ancora il suo pensiero in forma mitica. Il mito in Platone, ricordiamolo, assolve una funzione “didattica” nel senso che è un modo per esemplificare con immagini a tutti comprensibili contenuti concettuali complessi, oggetto di elaborazione filosofica. Il mito o il procedimento analogico sono utilizzati da Platone quando l’elaborazione filosofica è ancora in corso o quando l’argomento è ritenuto troppo complesso per essere trasmesso attraverso la scrittura. Come vedremo ad esempio più avanti, nella *Repubblica*, quando Glaucone chiede a Socrate di illustrare la vera natura dell’idea del Bene, Socrate risponde che in considerazione dell’estrema difficoltà dell’argomento l’unica via praticabile è ricorrere a un’analogia, quella del Sole-Bene.

Nel *Protagora* è dunque indicata una direzione di ricerca che muove dall’assunto della giustizia intesa come condizione necessaria e universale per il costituirsi della comunità umana. In cosa consista la giustizia, però, non è ancora esplicitato.

5. La giustizia nel *Gorgia*: condizione necessaria per il conseguimento della felicità

Il *Gorgia* è un dialogo di “transizione”, nel senso che segna il passaggio del pensiero di Platone dalla fase giovanile, socratica, alla fase della maturità. Socrate svolge un ruolo inedito perché non si limita a confutare le false opinioni, ma giunge a una conclusione in termini di definizione universale (esito non compatibile con il Socrate storico). D’altra parte non è un dialogo della maturità perché non ci sono cenni alla teoria delle idee, teoria elaborata da Platone nella fase matura del suo pensiero.

Nel 388 a.C., a seguito della condanna a morte di Socrate, Platone lascia Atene e intraprende un viaggio nelle terre italiche (Taranto, Locri e Siracusa) dove sopravvivono ancora governi

aristocratici che si ispirano alle grandi tradizioni culturali e religiose delle acropoli, fondati sulla fusione di potere e sapere di matrice pitagorica. A Taranto, Platone entra in contatto per la prima volta con il pitagorismo stabilendo un sodalizio culturale con il matematico-pitagorico Archita, che lo emancipa dalla sua originaria impostazione solo socratica. Se nel *Protagora* si evidenzia il superiore statuto etico-sociale della giustizia rispetto alle altre virtù, nel *Gorgia* si comincia a intravedere l'articolazione logica dell'idea di giustizia sviluppata con moduli pitagorici.

Gli interlocutori di Socrate sono Gorgia, Polo e Callicle: dopo aver discusso con Gorgia sul potere della retorica, il dialogo con Polo e poi con Callicle finisce per affrontare il tema della felicità, che Socrate connette strettamente alla pratica della giustizia.

Giustizia e felicità, agli occhi di noi contemporanei, paiono inerire a sfere diverse e eterogenee l'una pubblica e sociale, l'altra individuale e privata, per cui non è ben chiaro come possano incrociarsi. Non così nella cultura greca classica che non separa mai la sfera privata da quella pubblica; la separazione della vita privata dalla dimensione politica e la separazione delle scienze dalla filosofia sarà caratteristica dell'Ellenismo, successiva e nuova fase storica della civiltà greca.

Socrate, nel corso del dialogo con Gorgia, dimostra che la retorica è una pratica di adulazione esercitata da spiriti sagaci che nulla conoscono della vera natura delle cose. Di fronte a questo giudizio così negativo e radicale che disconosce valore alla retorica, Polo ribatte che comunque i retori dispongono di un gran potere, quello di saper convincere chiunque su qualunque argomento e ciò consente loro di ottenere quello che vogliono e quindi di essere felici, perché possono «fare ciò che pare e piace». Socrate dimostra che fare quello che ci pare non significa fare quello che vogliamo: noi vogliamo sempre il nostro bene, ma perché questo possa realizzarsi è necessario essere consapevoli delle conseguenze che il nostro agire produce sia su di noi che sugli altri, ed essere consapevoli di quali siano davvero gli scopi di vita che rappresentano un vero bene.

Il tiranno può sì agire come gli pare e piace, ma anche se può sottrarsi alla pena del carcere, paga sempre le conseguenze dei suoi atti in forma diversa: a causa del suo agire ingiusto è costretto a sospettare di tutti, a vedere ovunque complotti, a non avere amici, e quindi a non vivere da uomo felice. «Il maggiore di tutti i mali è commettere l'ingiustizia», afferma Socrate, perché praticare l'ingiustizia rompe l'equilibrio dell'anima e produce sofferenze maggiori di quelle prodotte dal dolore fisico. Espiare la pena è l'unico modo per liberare l'anima dal male dell'ingiustizia, cioè dal male peggiore, perché «il male dell'anima è il più brutto di tutti». Allora, controbatte Polo, tu preferiresti subire l'ingiustizia piuttosto che commetterla? Risponde Socrate: «Io per me, non vorrei né l'una cosa né l'altra; ma se dovessi per forza commetterla o subirla, preferirei piuttosto subirla

che commetterla» perché «soltanto chi è onesto e virtuoso è felice; chi è ingiusto e malvagio è un infelice».

Il dialogo prosegue con Callicle che – personaggio immaginario o reale che sia – assolve il compito di esprimere sul tema della giustizia le argomentazioni tipiche della seconda sofistica (ultimi decenni del V secolo a.C.) sostenitrice di una ideologia ispiratrice di una violenta reazione oligarchica alla democrazia.

Callicle, per ribattere alle tesi di Socrate, introduce la distinzione tra giustizia secondo la legge, ossia la *convenzione*, e giustizia secondo natura, ossia il *diritto di natura*:

A parer mio gli autori delle leggi sono i deboli, sono la maggioranza. Gli è dunque per sé e pel proprio tornaconto che costoro han fatto le leggi e distribuiscono lodi e biasimi. E nell'intento di spaventare i più forti e capaci di prevalere, e per impedire che prevalgano su loro, dicono che è cosa brutta e ingiusta voler sopraffare gli altri, e che il commettere ingiustizia consiste appunto nel cercare di avere più degli altri [...]. Perciò, si capisce, la legge proclama ingiusto e brutto il cercare di sopraffare i più; e questo si chiama commettere ingiustizia. La natura, invece, mostra chiaro come sia giusto che il migliore abbia più del peggiore, e il più potente più di chi può meno (*Gorgia*, XXXVIII).

Secondo Callicle la verità di questa tesi trova conferma nei fatti: nel mondo animale i predatori dominano naturalmente sugli altri animali senza per questo esser giudicati ingiusti, così come nel caso dei rapporti tra le città le più potenti sottomettono naturalmente quelle più deboli. Il vero concetto di giustizia o *diritto di natura*, esige dunque che il superiore domini sull'inferiore. La giustizia di cui parla Socrate è quella secondo la legge, quindi la giustizia degli schiavi e dei deboli. Muovendo da questo presupposto, quindi, non è vero che la felicità si possa conseguire con una vita temperante nella pratica della giustizia: questa è la morale dei deboli, i quali, proprio perché deboli, non potendo manifestare la forza, teorizzano che è giusta una vita temperante, ordinata e con pochi bisogni. Al contrario, sostiene Callicle, quanto maggiori sono i bisogni, tanto più riusciamo a soddisfarli e tanto più saremo felici.

In un'ottica moderna le tesi di Callicle legittimano un modello di vita di stampo consumistico, sempre proteso ad alimentare il desiderio di possesso e passioni che si rinnovano senza fine: un modello che per Callicle porterebbe a realizzare la piena felicità dell'anima, per Platone, al contrario, lo svuotamento dell'anima, l'insignificanza della nostra vita, quindi l'infelicità.

Socrate, per confutare la teoria di Callicle, e ribadire la tesi che pratica della giustizia e felicità sono inscindibili, ricorre alla metafora dell'anima come orcio integro e come orcio forato. Riassumiamola. Immaginatoci le vite di due uomini, dice Socrate, che possiedono tanti orci pieni

di vino, miele, latte...: gli orci dell'uomo saggio e ordinato sono integri, mentre quelli dell'intemperante e dissoluto sono forati, e perciò quest'ultimo è costretto a riempirli di frequente. È più felice la vita dell'uomo ordinato o quella dell'intemperante? Callicle risponde che è più felice quella dell'intemperante, perché «a colui che ha riempito tutti i suoi recipienti, non avanza più alcun piacere, ma la sua vita è, come dicevo or ora, quella di un sasso, perché non sente più né gioia, né dolore» (*Gorgia*, XLVIII).

Socrate propone di considerare l'orcio bucato e l'orcio integro come due condizioni dell'anima: l'anima come orcio bucato è l'anima che non sa trattenere la gratificazione che deriva dai piaceri che sperimenta, ed è quindi sempre spinta alla ricerca di nuovi piaceri nel tentativo di ottenere una pienezza che però non riesce mai ad afferrare, perché ogni volta la dinamica del desiderio la rende irraggiungibile.

L'anima come orcio integro è l'anima che sa "trattenere" i piaceri, cioè sedimentare nella propria interiorità il valore di ciò che sperimenta; è proprio attraverso questo processo di sedimentazione interiore conservato attraverso la memoria che si costituisce il valore e il significato della nostra esistenza. La «felicità» consiste allora in questa capacità dell'anima di vivere consapevolmente il piacere conservandone attivamente la memoria: la condizione perché ciò sia possibile è che l'anima sia «integra» (l'orcio integro, appunto) e l'integrità dell'anima si chiama *armonia*.

Il tema dell'*armonia* dell'anima introdotto nella parte conclusiva del dialogo, esige un ulteriore approfondimento: l'anima è comprensiva di molteplici e diverse pulsioni, per cui qual è la condizione per la quale tanti e diversi elementi (la *molteplicità*) di cui consiste l'anima possano dirsi in *armonia*, quindi costituirsi come *unità*? Platone deriva il nucleo concettuale della risposta dal pitagorismo che, come detto poco sopra, ha conosciuto in occasione del suo viaggio in Magna Grecia e attraverso la lettura dell'opera di Filolao.

6. Il concetto pitagorico di armonia in relazione al tema della giustizia

L'armonia è accordo (*unità*) di elementi diversi e anche discordanti (*molteplicità*), accordo possibile quando ciascuno di essi si mantiene in un limite tale da non alterare l'equilibrio generale di cui è parte. L'*armonia* delle cose (insegnavano i pitagorici) è la permanenza di una proporzione numerica tra i loro elementi, che per ciascuno di essi rappresenta un limite intrinseco e una congiunzione con gli altri. La loro proliferazione disordinata e caotica rompe quella proporzione numerica e per ciò stesso l'armonia (e dunque il *bene*) di quell'insieme di cui quegli elementi sono parte. Il senso

dell'*armonia*, allora, sta nel saper integrare nella giusta misura gli elementi esterni che affluiscono all'anima.

In conformità a questa teoria pitagorica, Socrate afferma che l'*armonia* dell'anima deriva dalla *saggezza* e dalla *giustizia*. La *saggezza* consiste nel sentire i limiti verso se stessi, e quindi nel non valicarli (l'ubriaco non agisce con saggezza), la *giustizia* consiste nel sentire i limiti verso gli altri (il ladro non è "giusto", perché il suo agire introduce disordine nella vita collettiva). Conclude Socrate: «[...] il miglior tenore di vita è vivere e morire nella pratica della giustizia» (*Gorgia*, LXXXIII).

Felicità e giustizia, nel *Gorgia* (ma è una costante del pensiero platonico) sono dunque due facce della stessa medaglia. Per Platone l'aspirazione alla felicità è un diritto dell'uomo, perché la vita felice è il bene supremo e la ragion d'essere dell'esistenza. È una concezione da non confondere con l'edonismo, con una ricerca del piacere fine a se stessa: per Platone il piacere è realmente tale, quindi in grado di farci conseguire la felicità, se accompagnato dalla conoscenza di ciò che dà valore all'esistenza umana nella prospettiva della giustizia. Giustizia, conoscenza e felicità sono pressoché sinonimi. Rispetto all'obiettivo del conseguimento della felicità la tesi di Socrate per cui è meglio subire un'ingiustizia piuttosto che commetterla, è solo apparentemente paradossale: non saremmo felici in entrambi i casi, ma, quantomeno, nel primo caso saremmo meno infelici che nel secondo. Più che dalla sofferenza prodotta da cause esterne, o da mancanza di beni, l'infelicità ha la sua genesi nel disordine di un'anima priva di saggezza e perciò incapace di ricondurre a unità armonica la molteplicità contraddittoria delle sue esigenze. È per questo che la giustizia, portatrice di ordine e di armonia, contrasta l'infelicità.

In sintesi. Dal *Gorgia* usciamo con un concetto di giustizia più articolato rispetto ai precedenti dialoghi, perché se ne intravede l'intelaiatura logica che attraverso le nozioni pitagoriche di *armonia*, *limite* e *misura* rimandano al rapporto tra *unità* e *molteplicità*. La composizione o equilibrio (l'*unità*) di elementi tra loro diversi (la *molteplicità*) è da intendersi come *limite* immanente a ciascuna delle diverse componenti che operano sia nella sfera psichica individuale sia nella sfera sociale.

È un'intelaiatura logica che Platone trasmette ancora attraverso riferimenti empirici, con immagini e analogie di grandissimo fascino letterario. Non siamo ancora, però, nel regno del concetto puro: come lo stesso Platone ammonisce, il pensiero deve navigare emancipandosi dal "vento" della dimensione sensibile per operare esclusivamente sul piano logico-ideale. Ma con quale metodo, con quali "remi", si deve navigare nel mare delle idee?

7. *La questione di un corretto metodo di ricerca nel Fedone: la teoria adialettica della connessione tra le idee*

Nel *Fedone* Platone per individuare le relazioni che intercorrono tra le idee elabora un procedimento di inclusione e specificazione delle idee come passaggio dai particolari al generale, e dal generale alle più specifiche diramazioni concettuali in esso incluse, passato poi nei procedimenti induttivo e deduttivo della logica aristotelica. Leggiamo il passo:

Nessuno dei due termini tra loro contrari può tollerare di essere o diventare il suo contrario restando quello che è [...]. Osserva poi, come esempio, la nozione del tre. Non ti pare forse che il tre debba avere in sé, oltre la sua propria idea di tre, anche quella di dispari, sebbene il dispari non si identifichi affatto con il tre? [...]. Con ciò voglio chiarire che non soltanto le idee tra loro contrarie non si ricevono l'un l'altra, ma che anche tutte le cose che, pur non contrarie l'un l'altra, hanno in loro idee tra loro contrarie, non possono ricevere ciascuna l'idea che è contraria a quella che è in loro [...]. Tu capisci bene, cioè, che qualunque cosa sia dominata dall'idea del tre, deve necessariamente essere non soltanto tre, ma anche dispari [...] e non può ricevere l'idea contraria a quella che informa il tre [...]. E non è l'idea del dispari quella che informa il tre? E non è contraria essa all'idea del pari? Dunque a qualunque situazione ternaria non giungerà mai l'idea del pari (*Fedone*, 103a-104a).

In questo brano Platone puntualizza quanto segue: le idee sono in reciproca relazione, a condizione che non appartengano a sfere logiche tra loro contrarie (come nel caso del pari e del dispari), e ciò in virtù del *principio di non contraddizione* (solitamente attribuito ad Aristotele), secondo cui due predicati opposti non possono inerire nello stesso tempo e sotto lo stesso riguardo al medesimo soggetto.

8. *La questione di un corretto metodo di ricerca nel Fedro: il metodo dialettico*

Ricordiamo che il *Fedro* prende le mosse da una questione posta da uno scritto del grande oratore Lisia: è meglio concedere la propria intimità a una persona che ci ama, o, piuttosto, a una persona più distaccata emotivamente? Fedro legge a Socrate il discorso di Lisia, e, dopo vari scambi di opinioni, Socrate riformula quello stesso discorso in maniera più sistematica dimostrando come non ci si debba mai concedere a una persona innamorata; poi, con un altro discorso, dimostra il contrario, cioè come invece lo si debba fare.

Siamo posti di fronte a una situazione logica inedita: dato un concetto generale (nel nostro caso la nozione di Eros) seguono due sviluppi logici opposti che approdano a due esiti pratici opposti e che ineriscono alla medesima nozione. Non è una relazione tra idee riconducibile al procedimento delineato nel *Fedone* (di cui si è appena detto), secondo cui dato un concetto generale si doveva procedere sviluppandone le diramazioni meno generali all'interno di una coerenza logica

che escludesse gli opposti. Qui, nel *Fedro*, è necessario connettere due nozioni contrarie di pari generalità alla maniera di due possibilità compresenti in un'unica nozione. È necessario cioè un procedimento di tipo dialettico.

A tale proposito Platone opera una distinzione tra nozioni che includono in se stesse elementi concettuali opposti (e sono le nozioni ideali o *idee*) e nozioni che tutti definiscono in base alle loro caratteristiche percettive su cui tutti concordano (nozioni empiriche):

Socrate: Non è chiaro a tutti che su alcune nozioni siamo sempre concordi, mentre su altre discordiamo? *Fedro*: Credo di capire quello che dici, ma spiegalo ancor più chiaramente.

S: Se si nomina il termine “ferro”, o il termine “argento”, non pensiamo forse tutti allo stesso oggetto? *F*: Certo!

S: E se si dicesse invece “giusto”, oppure “buono”, non sarà forse ciascuno in dissenso con gli altri e talvolta anche con se stesso? *F*: È così [...]. *S*: Credo perciò che in ogni questione non bisogna lasciarsi sfuggire la sua natura, ma capire bene a quale dei due tipi di nozioni appartenga l'argomento di cui volta a volta si parla. Così includeremo l'amore in quelli di cui si possono dire cose contrarie, o negli altri? *F*: Certo di quelli in cui si possono dire cose contrarie. Altrimenti come sarebbe stato possibile dire quel che hai detto prima, e cioè una volta che è dannoso sia per l'amato sia per l'amante, e un'altra volta il contrario di ciò, vale a dire che è per entrambi il maggiore dei beni? (*Fedro*, XLVI).

La giustizia, come l'eros, appartiene alle nozioni ideali il cui statuto logico è diverso da quello delle nozioni empiriche: tali nozioni ideali sono strutturate da un'interna relazione consistente nella coesistenza in esse di opposte possibilità di interpretazione. Ciò non significa che alla giustizia e al Bene possa essere assegnato qualsiasi significato, in una sorta di relativismo estremo, ma, piuttosto, che la possibilità di dissenso è oggettivamente inerente alla natura propria del giusto in sé e del Bene in sé. Il pensiero dialettico non si limita a disgiungere la realtà pensata in una molteplicità di significati distinti, ma arriva anche a ricongiungere tali significati in un'unità complessiva.

Nella parte finale del dialogo, espone le ragioni che danno valore alla scrittura e le regole che la rendono un'arte, Socrate accenna ai limiti della scrittura rispetto alla trasmissione dei principi supremi della filosofia: con la sua linearità la scrittura non è strumento adeguato a esprimere la complessità e il movimento logico intrinseco alle idee che si può cogliere solo attraverso l'oralità dialettica.

Sono temi che ritroviamo anche nel più corposo dei dialoghi di Platone, la *Repubblica*.

9. L'idea di giustizia nella Repubblica

La *Repubblica* è un vero e proprio trattato sullo Stato, in dieci libri, e l'argomento centrale è la natura della giustizia. La matrice etico-politica della filosofia di Platone trova in questo dialogo la sua espressione più compiuta.

Platone è figlio degli sviluppi sociali della *polis*, un'esperienza storica unica nel suo genere: circa due tremila uomini che si riuniscono nella piazza regolati da dispositivi istituzionali e di comportamento, pur divisi da interessi contrastanti, prendono decisioni unitarie vissute come collettive. Un tale contesto politico-sociale trasmette in maniera forte, potremmo dire quasi "fisica", il *molteplice* che produce l'*uno*. Nella sua essenza logica, però – e Platone ne è consapevole – il rapporto tra *unità* e *molteplicità* può essere indagato solo dal pensiero dialettico, l'unico in grado di interpretare la composizione dei conflitti alla luce di una superiore unità di significato. È questa una via che già aveva percorso l'altro grande protagonista della dialettica antica, Eraclito, nel contesto della Ionia greca tra il VI e il V secolo a.C.

La convergenza tra questi due giganti del pensiero dialettico è frutto della forza intrinseca del pensiero e non dipende da fattori accidentali, perché Platone non conosceva la dottrina di Eraclito, ma il cosiddetto eraclitismo ateniese, cioè una versione che ne distorceva la natura dialettica.

Eraclito, figlio del re di Efeso, eredita dall'antica tradizione il senso dell'unità dei valori umani: a causa degli sviluppi sociali del suo tempo che vedono l'affermarsi di ceti mercantili portatori di valori e stili di vita opposti a quelli delle aristocrazie e che lacerano quell'unità, è "costretto" a scendere sul terreno del pensare dialetticamente questa unità. Platone, rispetto a Eraclito, è più consapevole del fatto che l'unità dialettica del molteplice è in fondo l'ontologia dell'essere sociale umano, che non ha nulla a che vedere con la dimensione fisica della Natura e del cosmo. Mentre la dialettica di Eraclito ha una matrice di natura "cosmica", come si evince anche dalla simbologia che utilizza (il fuoco che distrugge, l'acqua...), la dialettica di Platone ha una matrice etico-politica che impone di coniugare l'unità della *polis* con gli aspetti disgregativi che la *polis* stessa produce. Ecco perché è dialettica della città-Stato: la sintesi tra l'*uno* e il *molteplice* è la sintesi tra gli uomini che percorrono le loro strade individuali di vita, e la *polis* che unisce queste strade in esperienze e decisioni comuni.

Tornando al libro primo della *Repubblica*, esaurita la cornice letteraria, è subito introdotto il tema della giustizia allo scopo di individuarne la vera natura. Socrate, fedele al proprio ruolo, mostra la parzialità delle definizioni proposte dai suoi interlocutori, e pone il problema di individuare a quale livello condurre una ricerca così impegnativa qual è appunto quella che intende cogliere l'essenza della giustizia. Poiché la giustizia come comportamento individuale è correlata alla realizzazione della giustizia nella città, il punto di vista da cui muovere – questa è la

conclusione del libro primo – non può essere quello dell’individuo, ma quello più generale della città, per poi, eventualmente, tornare a discutere cosa sia la giustizia a livello individuale.

Questo spostamento dell’indagine dal livello individuale al quadro unitario della città è il riflesso di un approccio di tipo dialettico: la dialettica è il pensiero della totalità, vale a dire il pensiero che pensa gli aspetti molteplici della realtà come articolazioni di una unità. La *polis* manifesta quel piano di unità globale dei rapporti sociali che esprimono appunto la “totalità” dell’essere sociale dell’uomo.

Oggi il carattere delegato, separato, delle nostre istituzioni, quand’anche svolgessero correttamente il loro ruolo, non consente di maturare in modo significativo l’idea di questa forza unificante del *molteplice* che produce l’*uno*. Anche se nella *polis* le decisioni dell’assemblea si orientano sempre più verso la realizzazione di interessi particolari, rimane comunque vivo il senso dell’unità, per cui il tema della giustizia deve essere affrontato nel quadro unitario della città. È il passaggio dal primo al secondo libro della *Repubblica*.

La città di cui parliamo – argomenta Socrate – nasce da una dinamica che prende le mosse dai bisogni degli individui che si sviluppano al punto che ognuno di loro non può soddisfarli senza la cooperazione degli altri; ciò implica un analogo sviluppo della cooperazione, della divisione dei compiti e quindi di più categorie di produttori. Lo scambio dei beni esige mercanti e monete che a loro volta creano nuovi bisogni e più ampi commerci, tali da determinare conflitti tra le città, e quindi le guerre. Ogni città, pertanto, comprenderà una classe di guardiani addetti alla difesa (i soldati), una classe di guardiani addetti al governo (i governanti) e una classe di produttori (contadini, artigiani, mercanti, costruttori di case ecc.).

Nello Stato i guardiani-soldati hanno il compito di proteggere la comunità, per cui devono essere capaci di durezza verso i nemici e di benevolenza verso i cittadini. Le due qualità, di norma incompatibili, possono essere armonizzate con un’adeguata educazione.

Esaurito il tema dell’educazione dei guardiani soldati (cui Platone dedica ampio spazio) si pone il problema di stabilire il criterio in base al quale selezionare i guardiani governanti. Socrate esclude categoricamente qualsiasi criterio che faccia riferimento alla ricchezza o alla nobiltà di nascita: i governanti saranno scelti tenendo conto esclusivamente delle inclinazioni emerse nel corso del processo educativo, scegliendo solo tra coloro che mostrano attitudine al sapere. In linea di principio, aggiunge Socrate con grande scandalo per la mentalità dell’epoca, si deve ammettere la possibilità che i figli di governanti possano essere assegnati all’artigianato, e i figli di artigiani, se meritevoli, al governo. L’idea di Stato giusto esige la netta separazione tra ricchezza economica e potere politico: la funzione dei governanti è di operare per il bene comune, quindi il possesso di denaro e proprietà privata li distoglierebbe dalla loro unica e autentica funzione. Per quanti non

svolgano funzioni di governo è legittimo disporre di ricchezze, ma lo Stato deve porre limiti precisi anche all'accumulazione della ricchezza privata per preservare la coesione interna della città, quindi la sua unità. L'eccesso di ricchezza genera avidità, corruzione e povertà in tutti quelli che si trovano in una condizione d'inferiorità sociale: a sua volta l'eccesso di povertà (che è l'altra faccia dell'eccesso di ricchezza), genera bassezza d'animo, cattivo adempimento dei compiti pubblici, e disordini sociali.

Adimanto obietta a Socrate: come potrebbero essere felici degli uomini che tengono in pugno il destino della città, e che tuttavia non possono acquistare in proprietà terre, bestiame, case, arredi, e non possono neppure consumare gli alimenti di maggior pregio? Come già nel *Gorgia*, il tema della felicità si intreccia con quello della giustizia.

Non è corretto dal punto di vista del metodo – risponde Socrate – valutare il grado di felicità o infelicità del singolo, astraendolo dall'organizzazione sociale in cui è inserito: in una città che ha tolto prestigio e potere alla ricchezza privata, e che educa i fanciulli a realizzare le loro migliori inclinazioni, i governanti potrebbero essere felici anche in una condizione di vita morigerata. C'è poi un altro errore nell'obiezione di Adimanto, quello di porsi dal punto di vista di una parte della città (i governanti) e non dal punto di vista della città intera: la felicità, pensata a livello della città, deve riguardare la città nel suo insieme, e non le sue singole parti.

I governanti sono tali (corrispondono cioè all'idea di governante) se preservano l'unità della città: ciò sarà possibile non consentendo in nessun ambito della vita collettiva (e individuale) che siano travalicati i limiti che ne determinano l'equilibrio e l'armonia. Ciò vale anche nel caso di una possibile espansione della città attraverso l'estensione del suo territorio e l'acquisizione di nuove ricchezze e nuove terre: sarà "giusto" fino al punto in cui tale espansione non alteri l'equilibrio interno della città, producendo conflitti e rivalità per il possesso dei nuovi beni.

Come la felicità dell'individuo può essere pensata coerentemente soltanto se connessa a quella totalità che è appunto la città di cui l'individuo è parte, allo stesso modo la giustizia circa l'espansione della città deve essere valutata alla luce dell'equilibrio generale che deve essere garantito da governanti che corrispondono alla loro idea.

Si configura nuovamente il rapporto tra *unità* e *molteplicità* che può essere adeguatamente indagato con un metodo di ricerca che si ponga sul piano della totalità.

10. *La giustizia nello Stato e nell'individuo come armonia della cooperazione tra le parti*

La struttura dello Stato che corrisponde all'idea di giustizia è in sintesi la seguente.

Al vertice dello Stato c'è la classe dei *governanti*, la cui specifica virtù è la *sofia*, cioè la conoscenza razionale della verità del bene e del male, data dalla filosofia.

Sotto la direzione dei governanti opera la classe dei *soldati*, la cui specifica virtù è l'*andréia*, cioè, il «coraggio» (termine che in Platone rimanda a un significato più ampio di quello usuale: indica ardimento, forza interiore, fermezza del carattere, conoscenza di ciò che è veramente temibile e di ciò che non lo è).

La classe dei *produttori* la cui specifica virtù è la *sofrosyne*, cioè la saggezza intesa come accettazione dei limiti posti dalle classi superiori ai cittadini che si occupano soltanto d'economia, è la sola classe a essere autorizzata a cercare la ricchezza privata attraverso la fabbricazione e il commercio dei prodotti.

Lo Stato può mantenersi *uno* a condizione che ciascuna delle *parti* che lo costituiscono svolga il suo specifico ufficio conseguente alla specifica inclinazione e virtù che le caratterizza. La giustizia nella città è ciò che la mantiene *una*: «la giustizia è ciò che lega una città e la fa una», e ciò che tiene insieme la città è appunto che ogni classe adempia al suo ufficio. La giustizia, dunque, è data dall'*armonia della cooperazione tra le parti*.

Una tale concezione della giustizia sottintende una logica di tipo “distributivo” e non “egualitario”: a ciascuno spetta di ricevere ciò che corrisponde al suo sapere e al suo “coraggio” e che corrisponde al ruolo che svolge nell'ambito della società a vantaggio del bene comune e anche suo personale. Il vantaggio personale è legittimo nella misura in cui integra e rinforza il bene comune. Platone non intende genericamente la giustizia come “eguaglianza”, nel senso di livellamento degli individui. L'eguaglianza è da intendersi in altro senso, quello per cui ciascuno sia posto nelle condizioni di svolgere la funzione corrispondente al valore delle sue disposizioni: per Platone il figlio dell'artigiano può accedere al governo se mostra le disposizioni richieste dal ruolo di governante, così come il figlio del governante può essere assegnato all'artigianato in base alla disposizione che gli è propria. L'eguaglianza, poi, è da riferire alle condizioni riconosciute a tutti coloro che si collocano all'interno di un determinato livello di espressione di doti umane, ma è certamente legittima una differenziazione nel riconoscimento sociale dell'opera di ciascuno. Tale differenziazione è legittima fino a che non metta a rischio l'equilibrio e l'armonia sociale. In termini moderni, indipendentemente dal ruolo occupato nella società e dal suo valore, la giustizia esige sempre e comunque che le differenziazioni dei ruoli e del loro valore sociale si esplichino nel quadro dell'universale rispetto della dignità umana. Senza tale condizione non è pensabile realizzare la giustizia come armonia della cooperazione. Prendiamo ad esempio uno Stato in cui gli individui si trovano a essere privati di risorse economiche al punto da non consentire di esprimere socialmente la loro dignità ontologica di esseri umani: ebbene, un tale Stato nega l'idea di giustizia.

Con procedimento analogico Platone intende dimostrare – come è stato convenuto nel secondo libro – che tra le parti che costituiscono lo Stato e le parti dell’anima individuale vi è identità: «Quello dunque che quivi ci è apparso [la giustizia nella città], riportiamolo nell’individuo [...] un uomo giusto, quanto al concetto della giustizia non differirà per nulla da una città giusta» (*Repubblica IV, XI*).

Socrate osserva come non dovrebbe presentare particolari difficoltà riportare all’interno dell’anima individuale la tripartizione delle funzioni proprie della città:

Socrate: Eccoci dunque, ammirabile amico [Glaucione] ricaduti in una facile indagine: quella di sapere se nell’anima umana sono presenti le stesse tre forme di qualità.

Glaucione: Facile in verità non la direi, perché probabilmente, Socrate, è il caso del proverbio: le cose belle son difficili.

S.: Forse non hai torto. E sappi, caro Glaucione, che a mio avviso col metodo di cui ci serviamo ora nei nostri ragionamenti non prenderemo questo [l’argomento di cui si parla] con precisione; giacché la via che potrebbe condurvi è più lunga e difficile. Nondimeno il nostro metodo non è indegno delle discussioni e delle indagini fatte sin qui. (*Repubblica IV, XI, 435/436*).

Prima ancora che inizi il discorso sulla struttura dell’anima individuale, Platone segnala che l’indagine fin qui svolta è stata condotta con *metodo non indegno*, quindi con un metodo non del tutto adeguato all’oggetto della ricerca. Seguiamo il dialogo in modo da capire a quale metodo alluda Platone e perché lo giudichi «non indegno».

Socrate chiede al suo interlocutore: «[...] l’accennare di sì e di no, il desiderare qualche cosa o il rifiutarla, l’attirarla a sé o il respingerla da sé: tutte queste, siano azioni o passioni – questo poco importa – le porresti tu tra le cose reciprocamente contrarie? Ma sì, rispose: tra le cose reciprocamente contrarie» (*Repubblica IV, XIII 437*). Il volere e il ricusare sono opposti, e quindi non possono inerire allo stesso soggetto. L’anima brama il bene, ma è trattenuta dal ricusare, tuttavia, poiché (principio di non contraddizione) «non potremo ammettere mai che la stessa cosa, sotto lo stesso riguardo e nello stesso senso, possa ad un tempo patire o fare cose contrarie tra loro, o anche mettersi in contraddizione con se stessa», ecco che allora non possiamo concepire l’anima come unità indistinta, ma costituita da parti funzionalmente distinte: solo così si può dar ragione delle tendenze contrastanti e opposte che ne caratterizzano la vita.

Le istanze che operano all’interno dell’anima individuale sono tre. L’anima *razionale*, deputata a guidare la mente umana, e quindi le nostre scelte di vita; l’anima *passionale*, espressione di passioni nobili quali il coraggio e la generosità; l’anima *concupiscibile*, connessa alle tendenze vitali più istintive e passionali. L’anima *passionale* di solito sta dalla parte della ragione, ma può anche “allearsi” con la parte più istintiva e cieca della nostra anima, quella *concupiscibile*. Oppure

può addirittura prendere il sopravvento sull'anima *razionale*. Come nello Stato, la giustizia a livello dell'anima consiste nell'equilibrio tra le diverse parti (nel caso dell'anima si tratta di istanze psichiche) che può realizzarsi soltanto entro una precisa gerarchia che dia all'anima razionale il governo della persona, e le subordini i compiti delle altre due anime.

Le diverse disposizioni che caratterizzano gli individui (verso il sapere, l'onore, il guadagno, il successo...) dipendono dall'anima che prevale in essi. Nello Stato "giusto" l'individuo in cui prevalga l'elemento razionale deve far parte della classe dei governanti, quello in cui prevalga l'elemento passionale dei soldati, e quello in cui prevalga l'elemento concupiscibile, dei produttori.

11. *La questione del metodo*

Con quale metodo siamo arrivati alle conclusioni di cui si è appena detto? Con un metodo fondato: a) sul principio di non contraddizione; b) sulla scrittura come mezzo di trattazione ed esposizione dell'argomento indagato; c) su immagini tratte dal mondo sensibile.

Con evidenti allusioni Platone fa capire che questo metodo non è del tutto adeguato all'oggetto che stiamo ricercando. Tale giudizio è espresso nell'ambito di una ricerca che intende inquadrare l'anima individuale nell'ontologia dell'essere sociale, quindi che ha per oggetto il rapporto di un aspetto particolare della realtà con il tutto. Si tratta di un problema tipicamente dialettico, che, conseguentemente, esige che il pensiero proceda con metodo dialettico.

Diversamente da quello seguito sino ad ora, il metodo dialettico è fondato: a) sul principio di contraddizione; b) sull'oralità, come mezzo di trasmissione dei contenuti indagati; c) su concetti puri, cioè privi di qualsiasi riferimento a immagini sensibili. Questa è la via «lunga e difficile», che ci dovrebbe condurre al fondamento scientifico dell'idea di giustizia-Bene. Il metodo seguito sino ad ora non è indegno perché trasmette sì delle verità, ma in forma divulgativa, non ancora scientifica perché contaminate dalla dimensione sensibile.

Platone conferma nuovamente lo statuto divulgativo della ricerca fin qui condotta nel libro sesto (XVI), quando Socrate, dopo aver chiesto a Glaucone se ricordava quanto detto a proposito della distinzione dell'anima in tre parti (fatta nel libro quarto), così prosegue:

- E ricordi pure ciò che si era detto in precedenza?

- Che cosa mai?

- Dicevamo che per conoscerle nel miglior modo possibile c'era un'altra via più lunga, e che se avessimo battuta questa, ci sarebbero divenute chiarissime, tuttavia ci sarebbe stato possibile completare in seguito la dimostrazione delle cose esposte precedentemente. Voi però mi avete assicurato che per quel momento bastava;

e così ne fu fatta allora un'esposizione a parer mio priva di rigore; ma se voi ve ne siete contentati, dovrete dirmelo voi.

- A me per lo meno, rispose, è parsa sufficiente; e così, penso anche agli altri.

- Ma, o amico, un metro di tali cose che lasci fuori una qualche parte della realtà non è un metro giusto.

Glaucione rimane stupito: quale sarebbe la parte della realtà "lasciata fuori"?

Ma come? Non sono forse queste le più alte cognizioni, ma c'è ancora qualche cosa al di sopra della giustizia e di quelle virtù che abbiamo discorse?

- *Socrate*: C'è, replicai, certo qualche cosa di più alto ancora, e di queste medesime virtù non bisogna restringersi a contemplare, come ora s'è fatto, il bozzetto, ma occorre non tralasciare di vederne il quadro compiuto.

E poco dopo chiede Glaucione:

Ma quanto a quella che tu chiami la più alta delle discipline e all'oggetto che le attribuisce credi tu che qualcuno ti lascerebbe sorvolare senza chiederti qual è?

- *Socrate*: No davvero, dissi io, [...] tu hai spesso udito che il campo della somma scienza è l'idea del bene, in virtù della quale la giustizia e le altre virtù diventano valide e benefiche.

Socrate cita quelle che all'epoca erano le convinzioni comuni circa il Bene identificato dalla maggioranza nel piacere e dai più colti nell'intelligenza e mostra come entrambe siano illogiche. Glaucione allora insiste: se il Bene non è piacere né intelligenza, che cosa è? E se tu, Socrate, lo sai illustrarlo a tutti. A questo punto Socrate risponde che anche supponendo di sapere in che cosa consista il Bene, ma sapendolo senza fondamento, sarebbe un'opinione come le altre, sarebbe un' "opinione senza scienza": ma «le opinioni destituite di una base scientifica non fanno una bella figura [...] le migliori tra loro sono cieche [...]» (XVIII). A questo punto Glaucione si "arrende":

A noi basterà se, come hai ragionato della giustizia, della temperanza e delle altre virtù, così vorrai ragionare anche del Bene.

- *Socrate*: [...] miei ottimi amici, che cosa sia il Bene in sé lasciamo di indagarlo, che mi sembra più di quel che il nostro attuale sforzo è in grado di raggiungere, perché intendo parlarvi, se a voi piace, di qualcosa che sembra derivato dal Bene e ad esso molto simile.

In modo esplicito Platone esclude – in questo dialogo – la possibilità di una trattazione scritta della scienza dialettica del Bene. Sappiamo dalle fonti che l'argomento fu esposto nella conferenza *Intorno al Bene*, riservata ai soli accademici e che tale insegnamento in forma rigorosamente orale era riservato a una cerchia di discepoli selezionati.

12. *L'analogia Sole-Bene*

Nel brano poco sopra citato Socrate afferma che l'idea del Bene è l'oggetto della somma scienza, senza la quale ogni opinione, nella migliore delle ipotesi, è cieca rispetto alla vera realtà del Bene. È a questo punto che Socrate, incalzato dagli interlocutori, ricorre all'analogia del Sole-Bene (XIX): «[...] ciò che il Bene è nel mondo intellegibile rispetto all'intelligenza e agli enti intellegibili, questo è il Sole nel mondo visibile, rispetto alla vista e alle cose visibili». Così come il Sole è la condizione della visibilità dello spazio sensibile che esso illumina, allo stesso modo il Bene è condizione della visibilità di quello "spazio" intellegibile proprio delle idee, la cui autentica realtà consiste nella loro intima e molteplice connessione all'idea suprema del Bene stesso. Si tratta di un'immagine suggestiva e di grande fascino letterario, adatta a divulgare il senso e il valore supremo dell'idea del Bene. Siamo ancora, però, sul piano dell'analogia e non su quello filosofico-scientifico proprio della verità.

Lo statuto della *verità* è *razionale* e *filosofico*. Quando Platone utilizza il *mito* o il procedimento *analogico* del "come se" (è il caso della struttura tripartita dello Stato e dell'anima), utilizza consapevolmente forme di comunicazione semplificata della verità (quindi non filosofiche), che, proprio perché divulgative, ricorrono alle immagini della narrazione fantastica e dell'esperienza sensibile. Scopo della filosofia è dare alla verità "visibilità" *razionale* e *logica*, e per questo è necessario che il pensiero proceda con metodo dialettico, con un metodo, cioè, che ricerca le connessioni logiche tra le idee, in modo tale che ciascuna di esse riveli il proprio essere e la propria verità nell'insieme dei suoi rapporti con tutte le altre idee: è la *nòesis*, cioè la suprema intelligenza comprendente, che ragiona su essenze intellegibili per via puramente logica, e le riconduce al loro principio primo che è l'idea del Bene.

Nella *Repubblica*, dialogo destinato alla pubblicazione, in prossimità dei livelli più alti del metodo e del pensiero filosofico, Platone fa dire a Socrate che si tratta di questioni da affrontare in altra sede.

Questa sede sarà il *Parmenide*, dialogo cui Platone affida il nucleo teorico delle dottrine in precedenza sottratte alla comunicazione scritta.

13. *La natura logica del Bene-Giustizia nel Parmenide*

Il tema della giustizia nel percorso fin qui seguito, nella sua sostanza logica si caratterizza come un problema che chiama in causa il rapporto tra *unità* e *molteplicità*: come abbiamo visto nei dialoghi esaminati, tale rapporto si "colora" di immagini e riferimenti sensibili.

Nel *Protagora* la coesione della comunità umana, quindi la sua unità, è possibile a condizione che i singoli individui, cioè la molteplicità di cui è costituita la comunità, agiscano con *rispetto* e *giustizia*. Nel *Gorgia* la giustizia si declina attraverso le nozioni pitagoriche di *armonia*, *limite* e *misura*: i singoli individui avvertono di stare “bene” quanto più riescono a far convivere in armonica unitarietà tutte le molteplici tendenze del loro animo, e quando agiscono con senso del limite verso gli altri (giustizia) e verso se stessi (saggezza). Nella *Repubblica* il Bene-giustizia costituisce la finalità suprema verso cui convergono unitariamente tutti gli aspetti dell’esistenza sociale umana.

Platone ha mostrato come a ogni livello della realtà umana il Bene consista nel raccogliersi della molteplicità dei suoi aspetti in una loro intrinseca unità finale. Ciò vale per le relazioni umane che realizzano tanto più bene quanto più creano unità di intenti e di sentimenti tra coloro che vi sono coinvolti; vale per la comunità sociale che realizza tanto più bene quanto più rinforza la sua unità interna (il male è discordia e divisione); vale per i singoli individui che avvertono di stare “bene” quanto più riescono a far convivere in armonica unitarietà le molteplici tendenze del loro animo.

Dal punto di vista del pensiero dialettico qual è il limite di queste argomentazioni? Il fatto che sono ancora il riflesso della realtà empirica, sono cioè manifestazioni visibili di un’idea di Bene-giustizia di cui non è ancora identificata la sua pura natura logica. In altre parole, le tesi sino ad ora sostenute, non sono l’esito scientifico di una deduzione logico-dialettica che operi esclusivamente a livello di concetti puri. Questo fondamento scientifico cui Platone tante volte allude nei suoi dialoghi e che costituisce il nucleo centrale delle cosiddette “dottrine non scritte” oggetto di sola trasmissione orale, è affidato per la prima volta alla trattazione scritta nel *Parmenide*.

Non è questa la sede per esaminare in dettaglio le ragioni che hanno spinto Platone ad affidare alla scrittura la trasmissione di verità dialettiche. Tra queste, probabilmente, le critiche mosse all’interno dell’Accademia alla *teoria delle idee*, e le oggettive incongruenze logiche della *metessi* (teoria della partecipazione) e della *mimesis* (teoria della somiglianza), cioè delle due precedenti teorie con cui Platone nel *Fedone* e nella *Repubblica* aveva pensato il rapporto tra la molteplicità delle cose e l’unità dell’idea. Certo è che nel *Parmenide* il problema del rapporto tra la pura nozione logica di *unità* e *molteplicità* è affrontato a livello di massima astrazione concettuale, senza riferimento ad alcun ente concreto.

Platone considera lo sviluppo del pensiero dialettico impedito dal carattere ancora troppo empirico di concepire le idee. Benché sul piano logico la teoria della somiglianza (*mimesis*) sia un passo avanti rispetto alla teoria della partecipazione (*metessi*), tuttavia mantiene ancora un rapporto

troppo speculare tra idee e cose. In tale teoria la configurazione empirica delle cose finisce per determinare il mondo ideale: ci sono dieci copie somiglianti tra loro, supponiamo un modello per quelle dieci copie. Il modello è determinato da quel particolare assetto empirico che lo richiama per via di somiglianza. Questo tipo di rapporto crea una rigidità delle idee, troppo speculari all'assetto empirico, quindi tali da non consentire di coglierne le connessioni dialettiche. Questo, per Platone, è un problema connesso anche alla trascendenza delle idee: quanto più le idee sono contaminate sensibilmente, tanto più appaiono trascendenti perché praticamente finiscono per rappresentare il raddoppiamento su un altro piano del mondo empirico. Se le idee sono l'ossatura logica della realtà (questo è l'aspetto immanentistico verso cui si orienta Platone), allora logicamente possono concepirsi come immanenti alla realtà stessa, nel senso che le idee rappresentano il versante logico della realtà, mentre le cose ne rappresentano il versante empirico: logicità ed empiricità non vanno concepite come dimensioni eterogenee, ma come due versanti logicamente immanenti di un'unica realtà.

Per rielaborare la *teoria delle idee* in questa nuova prospettiva Platone deve: a) eliminare la trascendenza delle idee; b) eliminare una concezione troppo fisicistica delle idee (problema connesso al punto precedente); c) recuperare la pura logicità immanente al mondo reale. Queste sono le condizioni logiche che consentirebbero di portare fino in fondo la dialettica, quindi di connettere le idee al Bene.

Il dialogo è ambientato in una casa privata di Atene, dove si incontrano gli intellettuali della città e il vecchio Parmenide, qui giunto in compagnia del fedele discepolo Zenone. Questi legge un suo scritto confutatorio, e Socrate, che è tra gli uditori, interviene polemicamente. Nel frattempo Parmenide entra nella stanza, ascolta l'intervento di Socrate, e lo confuta a sua volta, con argomentazioni che mettono in discussione la *teoria delle idee*, quindi l'architrave del pensiero platonico. La confutazione dimostra l'incongruenza logica del rapporto idea-cosa pensato secondo la teoria della partecipazione e della somiglianza.

Scoraggiato dalle obiezioni di Parmenide, Socrate vorrebbe addirittura abbandonare la *teoria delle idee*. Parmenide dice che non si tratta di abbandonare la teoria delle idee, ma una certa versione, quella che pone le idee come raddoppiamento delle cose. Un nuovo modo di concepire le idee, connettendole l'una con l'altra è possibile solo attraverso la *scienza della connessione intrinseca tra le idee*, la *dialettica*, per la quale un'idea, cioè un modello puramente logico, contiene nel suo schema logico la configurazione di un'altra idea, anche opposta ad essa. Non si tratta di dar seguito a una sterile ginnastica mentale: la dialettica elaborata da Platone (ma anche da Eraclito e in

età moderna da Hegel) è *dialettica ontologica*, vale a dire ritiene di esprimere con le sue connessioni concettuali l'ordine e il senso ultimi dell'essere stesso del mondo umano.

Platone conosce la filosofia di Parmenide in tarda età, e ne coglie l'affinità con il suo pensiero. L'*idea* platonica è la verità come *essere* della realtà, come stabilità e permanenza del suo significato logico e del suo valore, e corrisponde al modo con cui Parmenide ha concettualizzato l'*essere*.

Poiché l'*unità* appartiene all'*essere* e la *molteplicità* all'*apparire* dell'esperienza, la dialettica delle idee è chiamata ad affrontare la decisiva questione della relazione logica tra l'idea di *unità* (da assimilare al piano etico-ontologico) e l'idea di *molteplicità*, allo scopo di cogliere la natura logica dell'idea del Bene-giustizia.

14. L'analisi dialettica della relazione logica tra l'idea di unità e l'idea di molteplicità

Nel corso del dialogo sono sviluppati otto percorsi di ragionamento dialettico (qui seguiremo in estrema sintesi solo quello funzionale al nostro scopo) che muovono da tre ipotesi diverse inerenti alla nozione di *unità*: 1) *se soltanto l'Uno ha essere*; 2) *se l'Uno è*; 3) *se l'Uno non è*.

Nella prima ipotesi l'assimilazione dell'*essere* all'*unità* si può intendere in senso parmenideo, e cioè se «solo l'Uno è», ne segue che non si può concepire un *essere* che non sia *unità*, e pertanto la *molteplicità* non ha *essere*. Si può anche intendere, però, l'assimilazione *Uno-Essere* in modo tale da non escludere l'*essere* anche di ciò che non è *unità*, cioè della *molteplicità*.

Platone dimostra come nel primo caso (la concezione parmenidea per cui l'*essere* appartiene solo all'*Uno*) lo sviluppo dialettico conduca a un esito assurdo e cioè all'impensabilità e irrealtà logica dell'*Uno* stesso. Da questo esito logico ne consegue dialetticamente che dobbiamo intendere l'assimilazione *Uno-Essere* nel secondo modo, così da includere in esso anche la *molteplicità*.

Ma com'è possibile coniugare logicamente *unità* e *molteplicità*? L'unica possibilità è di intendere l'*Uno* come un *tutto* di parti. Un *tutto* inteso non come somma delle parti, bensì come loro fine, come *logos* presupposto. In termini moderni si potrebbe definire il *tutto* come *sistema di reciproca inerenza delle parti*, la logica cui esse tendono per mantenere appunto quell'*unità* che è il *tutto*. In formula è *il tutto come logica delle parti*.

Ma se l'*Uno* è il *tutto delle parti* (sia pure nell'accezione di cui si è appena detto) includiamo nel *tutto* il concetto di *parte*; e se includiamo il concetto di *parte*, questo implica la possibilità di pensare la *parte* come *parte*, non in obbedienza alla logica del *tutto*, perché nel *tutto* c'è il concetto della *parte*. Il *tutto* è la sua *unità* ma questa *unità* può essere disattesa, pensando in qualche maniera la *parte* come *parte*. Se pensiamo la *parte* come *parte* a sé stante, la pensiamo

tuttavia come *Uno*, perché l'*Uno* è il criterio di pensabilità: senza il concetto di *unità*, non potrei pensare nulla. Quindi, anche per pensare la *parte* come *parte* separata dall'*Uno-Tutto*, siamo logicamente costretti a pensarla come un *tutto* nella sua separazione dal *tutto*. Le conseguenze di questa dinamica logico-dialettica sono che l'abbandono della logica dell'unità, fa sì che questo processo si riproduca all'infinito. Se rompiamo l'unità logica del *tutto* creando anche una sola contrapposizione (la *diade*, come la chiama Platone), al di fuori della logica del *tutto*, ciascuna delle due parti che si contrappongono, per pensarla come parte isolata, la dobbiamo pensare come *una*. Però, poiché l'abbiamo isolata, è un'unità irrigidita, adialettica, non è più connessa alla logica del *tutto* che unifica le parti, e ciò crea una divisibilità all'infinito, perché questa parte separata dalle altre parti la pensiamo come un *tutto* a sua volta divisibile in parti. Qui c'è la potenza del negativo: se rompiamo la logica dell'unità, s'innescia la violenza che si manifesta come parcellizzazione del reale. È la logica della disgregazione, colta da Platone al suo più alto livello di purezza dialettica.

Proviamo a riconoscere una delle tante manifestazioni sensibili di questa dinamica logica operante nel mondo umano e si prenda ad esempio il "razzismo" o qualsiasi teoria che classifica il genere umano in "razze", affermando la superiorità di una determinata razza sulle altre. Il genere umano è l'unità come fine immanente che tiene insieme le molteplici caratteristiche, culturali, antropologiche, storiche che caratterizzano, appunto il genere umano. Se una parte si separa dal tutto e si pensa come "parte" (razza) che ha disatteso la sua connessione con il tutto (genere umano) di cui è parte, perché ad esempio rivendica la sua superiorità in una presunta gerarchia dei popoli, ebbene, da un punto di vista logico si conferma che la separazione implica paradossalmente l'uso dell'unità (la razza si pensa come *una*), ma l'unità piegata a essere unità della parte, anziché *logica del tutto*, diventa, come unità adialettica, violenza: se cioè pensiamo la parte come unità, le altre sono *non-uno*, non essere, per cui si sviluppa la logica della violenza e quindi dell'ingiustizia.

La parte che si contrappone alle altre parti, proponendo un criterio di vita non generalizzabile a tutti gli esseri umani, è negazione dell'*Uno*, quindi male, quindi ingiustizia.

Questo doppio esito opposto nella direzione della coesione o della disgregazione è una potenzialità immanente alla logica dell'*Uno*: il fatto che l'*Uno* possa essere la parte distruttiva delle altre parti e autosmembrantesi in parti, sta appunto nel fatto che l'*Uno* è tutto di parti, quindi è potenzialità sempre presente nell'*Uno*. L'*Uno* contiene in sé, come *Uno*, il principio della propria scissione.

Non siamo di fronte a una sorta di manicheismo filosofico con il dio del bene e il dio del male che si fronteggiano escludendosi vicendevolmente, ma a una possibilità dialettica inclusa nell'*Uno* stesso.

Questa è la ragione profonda per cui la realtà ha un duplice aspetto, il valore e il disvalore, l'essere e il *nulla*. La dimensione *Uno-Bene-Giustizia* non va pensata come trascendente la realtà storico-sociale dell'uomo, ma come suo immanente principio regolativo.

Abbiamo iniziato la nostra indagine sulla giustizia in Platone muovendo dalla considerazione che l'idea di giustizia e l'idea di Bene nella sua concezione sono inseparabili, poiché la giustizia è il configurarsi delle cose in un ordine globale tale da rispecchiare il Bene. Ciò che nei precedenti dialoghi è stato rappresentato in forma mitica, divulgativa e analogica, sottintendeva il fondamento logico-ontologico-assiologico esplicitato da Platone nel *Parmenide*.

15. «*Per sopravvivere, il mondo oggi è condannato a reiventare la giustizia*» (Serge Latouche)

Platone muore nel 347 a.C. Domanda: volgendo lo sguardo al nostro presente storico la sua riflessione sulla giustizia-Bene può essere ancora illuminante per cogliere il “nocciolo duro” della crisi che il mondo intero sta attraversando? Può darci strumenti di comprensione della realtà utili a tracciare una via che ci porti fuori da una crisi a tutti gli effetti epocali?

Propongo un sintetico percorso di riflessione prendendo le mosse da alcune considerazioni di studiosi che da prospettive diverse individuano nelle loro opere i nodi problematici che affliggono la “città globale” e l'individuo che in tale città deve vivere: Serge Latouche, professore emerito di scienze economiche all'Università Paris-Sud, e teorico della cosiddetta «decrescita»; Richard Wilkinson e Kate Pickett, professori universitari inglesi, il primo studioso di storia economica e specializzato in epidemiologia, la seconda studiosa di antropologia e scienze nutrizionali; Piero Bevilacqua, ordinario di storia contemporanea all'università di Roma, autore di opere e saggi che con rigore scientifico e grande chiarezza consentono al lettore di aggiornarsi sulle dinamiche economiche, storiche e culturali che hanno portato all'esaurimento di quella fase storica del capitalismo che è lo *sviluppo*.

Scrivo Serge Latouche (i passi che seguono sono tratti da *Limite*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012):

La condizione umana è inscritta dentro limiti. Alcuni riguardano la nostra situazione nel mondo, altri sono inerenti alla nostra natura. Siamo prigionieri di un piccolo pianeta la cui situazione eccezionale nel cosmo ha permesso la nostra comparsa [...]. La nostra sopravvivenza presuppone dunque un buon funzionamento delle nostre organizzazioni sociali in armonia con il nostro ambiente: in altri termini la sottomissione a norme che ci impediscono di cadere nella dismisura e nell'illimitatezza. [...] la negazione dei limiti e lo spregio della misura oggi fanno sì che limiti e misura risorgano nella forma di catastrofi. Cambiamento climatico, contaminazione nucleare, nuove pandemie, fine del petrolio a buon mercato, esaurimento delle risorse rinnovabili e non rinnovabili, effetti deleteri dei prodotti chimici di sintesi, controproduttività dei nostri sistemi tecnologici, crisi

sociali e fallimento bruciante della promessa di felicità, minacce integraliste e terroriste, rivolte identitarie. Siamo entrati nell'era dei limiti, non c'è nessun dubbio. Chiaramente, tutte le forme di dismisura si intrecciano, si compongono e si rafforzano reciprocamente.

[...] La dinamica del mercato, il trionfo del mercato onnipresente o dell'onnicomercializzazione del mondo generano quella che oggi viene chiamata "globalizzazione" [...]. *All'interno delle due grandi tendenze evolutive, opposte ma non contraddittorie, che sono l'unificazione planetaria e la frammentazione all'infinito delle entità sociali, l'economico è intimamente legato al politico e al sociale e al culturale* [...]. La guerra di tutti contro tutti, che viene chiamata mondializzazione o globalizzazione, ma che è piuttosto lo stadio supremo dell'onnicomercializzazione del mondo, distrugge le solidarietà fondanti del legame sociale a tutti i livelli. Questo fermento distruttore in realtà era già al centro della corruzione europea, con la concorrenza tra gli Stati promossa al rango di dogma [...]. In realtà non esiste nessun progetto politico che punti a mantenere il legame sociale.

L'imperialismo dell'economia abolisce le frontiere tra morale, politica ed economia. Il potere praticamente totalitario del consumismo convive perfettamente con il caos politico, sotto l'occhio delle telecamere di videosorveglianza [...].

La globalizzazione non porta alla fertilizzazione incrociata delle diverse società. È l'imposizione ad altri di una cultura particolare. Quella dell'Occidente è una cultura molto particolare: pretende di essere universale, e contemporaneamente nega i diritti, e di fatto la ragion d'essere delle altre culture.

[...] L'impatto dell'azione umana oggi ha raggiunto un livello tale da perturbare e modificare il funzionamento dell'ecosistema terrestre [...]. Già oggi il pianeta non basta più, e ce ne vorrebbero da 3 a 6 per generalizzare il modo di vita occidentale: se facciamo qualche calcolo questo significa che avremmo bisogno di dodici pianeti se vogliamo una situazione sostenibile a lungo termine, e più di 30 all'orizzonte del 2050, se si continua con un tasso di crescita del 2 per cento e tenendo conto dell'aumento prevedibile della popolazione!

[...] Sposando la ragione geometrica che presiede alla crescita economica, l'uomo occidentale ha rinunciato a qualsiasi misura [...]. È mai possibile credere veramente che una crescita infinita sia realizzabile in un mondo infinito? [...]. L'auto generazione del capitale è il cuore della logica di accumulazione illimitata della nostra società.

[...] Il punto di ancoraggio antropologico della società della crescita è dunque l'assuefazione dei suoi membri al consumo, come avviene per la droga. Senza questa assuefazione, la pulsione accumulatrice dei capitalisti disporrebbe di uno spazio molto limitato. Il fenomeno consumistico si spiega con la colonizzazione dell'immaginario delle masse [...] pietra angolare del consumismo, la pubblicità ci fa desiderare quello che non abbiamo e disprezzare quello che abbiamo [...] la pubblicità rappresenta il secondo bilancio mondiale dopo gli armamenti [...] più di 500 miliardi di dollari all'anno [...]. L'iperconsumo dell'individuo contemporaneo sfocia in una felicità ferita [...] mai l'individuo ha raggiunto un tale livello di degradazione.

Uno degli strumenti dell'emancipazione [il riferimento è al progetto dei Lumi] era il controllo razionale della natura attraverso l'economia e la tecnica: in questo modo, a sua insaputa, la società moderna è diventata la società più eteronoma della storia, soggetta alla dittatura dei mercati finanziari e alla mano invisibile dell'economia, nonché alle leggi della tecnoscienza. La mano invisibile non è altro che l'illimitatezza economica fondata sull'emancipazione dell'economia dalla morale [...]. Il crollo che si annuncia è la punizione che la realtà riserva a questa perdita di limite. È tempo di riportare l'economia all'interno dell'etica. Sperando che non sia troppo tardi.

Infine, nella parte conclusiva del saggio (p. 99):

L'istruzione, la cultura, la sanità e anche le prigioni devono essere gestite come delle imprese. Dunque privatizzare il più possibile, direttamente o indirettamente [...]. L'umanità oggi si trova in una situazione tragica [...] gli uomini trovano lavoro soltanto accettando di diventare ingranaggi della Megamacchina dunque di partecipare alla dismisura. Ma per sopravvivere, il mondo oggi è anche condannato a reinventare la giustizia [...]. Di qui l'importanza di mettere al centro della città la statua della Giustizia, come avveniva in passato, anziché la Borsa o le banche. Il contrasto tra la vecchia Francoforte, dove quella statua troneggia davanti ai resti del Palazzo imperiale, e la nuova, dominata dalle torri gemelle della Commerz Bank e della Banca Centrale Europea, è impressionante.

Dobbiamo dunque reinventarci la giustizia. E allora proviamo a rileggere le questioni indicate da Latouche con l'alfabeto logico elaborato da Platone per definire l'idea di giustizia. Limitiamoci in questa sede a riflettere su quello che, a mio giudizio, è il "nocciolo duro" della crisi del nostro tempo, attingendo alla lezione platonica.

Latouche indica le due grandi tendenze evolutive «opposte ma non contraddittorie» dell'attuale quadro storico e cioè l'unificazione planetaria e la frammentazione all'infinito delle entità sociali. Sono tendenze opposte, e, se ragionassimo in conformità al principio di non contraddizione, l'una escluderebbe l'altra, perché se fosse in atto un processo di unificazione globale, non potrebbe essere in atto nello stesso tempo e sotto lo stesso riguardo anche un processo di frammentazione all'infinito. La questione si scioglie alla luce della dinamica logico-dialettica che Platone ha svolto nel *Parmenide* in merito alla relazione *unità-molteplicità*.

La vita degli uomini contempla molteplici attività, tra queste l'agire economico che nel corso della storia ha assunto le forme più disparate intrecciandosi con significati simbolici, religiosi e culturali. È con la nascita del capitalismo che l'agire economico si è separato dalle altre sfere dell'attività umana per rispondere a una logica di accumulazione del capitale autoreferenziale. Per lungo tempo, almeno fino agli anni Ottanta-Novanta del Novecento, la sfera economica della produzione e del mercato ha convissuto con attività e istituzioni regolate da logiche non economiche (scuole, ospedali, trasporti...). Il dato saliente dell'attuale frangente storico è che l'agire economico inteso come attività che valorizza il capitale e che si conforma alle convenienze aziendali è stato assunto a criterio universale di riorganizzazione dell'intero spettro delle attività umane. Detto in altri termini, la forma che il cosiddetto neoliberismo ha assunto in epoca contemporanea è quella di un vero e proprio totalitarismo della logica aziendale, tale da identificare la sfera economica (in questa parzialissima accezione) con l'intera sfera sociale. Quando questa

forma di totalitarismo si trova perciò di fronte a istituzioni non economiche (scuola, università, ospedali, prigioni...) interviene aggressivamente per sradicarle da ogni vincolo pubblico che le disciplini secondo regole non mercantili. In questa sorta di buco nero in cui gli uomini e l'intero pianeta sono stati risucchiati è precipitata anche la struttura identitaria dell'individuo che – come recitano i testi di marketing – esprime “se stesso”, la propria personalità, attraverso la tipologia delle merci che consuma. In termini marxiani siamo di fronte ad un processo di sussunzione reale al capitale che non riguarda più soltanto il lavoro (come aveva colto Marx), ma si è esteso alla Natura, a tutte le attività e relazioni umane, alla personalità dell'individuo fino al “vivente” diventato oggetto di brevetto e manipolazione genetica.

In nome di questa parzialissima e storicamente determinata concezione dell'agire economico, la molteplicità del mondo, dei popoli, delle culture, delle lingue, degli stili di vita, delle specie viventi ecc. (l'*onnimercificazione* di Latouche) è stata “unificata”: la *parte* (cioè questa parzialissima concezione dell'agire economico) è diventata l'*Uno-Tutto* attraverso cui l'intero mondo è stato riplasmato. Questa parte, però, non è il Tutto, ma è una parte del Tutto: e allora – come ci insegna Platone – se pensiamo la *parte* come unità disgiunta dalle altre parti, le altre parti sono *non-uno*, non essere, sono qualcosa che va “tolto”: questa è la logica che innesca la violenza e l'ingiustizia. La parte che si contrappone alle altre parti, proponendo un criterio di vita non generalizzabile a tutti gli esseri umani («[...] per generalizzare il modo di vita occidentale [...] avremmo bisogno di dodici pianeti se vogliamo una situazione sostenibile a lungo termine [...]») è negazione dell'Uno, quindi male, quindi ingiustizia. Quando Latouche scrive che «quella dell'Occidente è una cultura molto particolare: pretende di essere universale, e contemporaneamente nega i diritti, e di fatto la ragion d'essere delle altre culture», proiettato nel linguaggio del *Parmenide* è appunto la parte che ha disatteso il suo legame con il tutto di cui è parte, cioè con la molteplicità di culture, linguaggi e popoli che costituiscono il *logos* presupposto del genere umano (il vero *Uno*) che manifesta e realizza se stesso attraverso tale molteplicità: nel momento in cui una parte – qualsiasi essa sia – si svincola dalla sua inerenza logica al tutto di cui è parte, ecco attivarsi quel processo violento della disgregazione descritto logicamente da Platone nel *Parmenide*. Questo possibile doppio esito nella direzione della coesione o della disgregazione, come si è visto, è una potenzialità immanente alla logica dell'Uno: l'Uno contiene in sé, come *Uno*, il principio della propria scissione. Il vero nome di quella che è chiamata globalizzazione-mondializzazione, in realtà, è il suo opposto e cioè la disgregazione che si moltiplica all'infinito sotto forma di dismisura a tutti i livelli, planetario, sociale, culturale e individuale.

Da un punto di osservazione diverso da quello di Latouche, sono giunti ad analoghe conclusioni anche i due studiosi inglesi Richard Wilkinson e Kate Pickett, autori de *La misura*

dell'anima (Milano, Feltrinelli, 2009), un'opera che ha studiato gli effetti prodotti dalla disegualianza sul piano sociale, culturale, psicologico e della salute, frutto di un lunghissimo periodo di ricerche e di studi epidemiologici (più di cinquant'anni in due). Viviamo in un'epoca in cui, per citare il solo caso degli Stati Uniti, l'1 per cento della popolazione possiede maggiori ricchezze del 90 per cento della popolazione ai livelli economici più bassi. Non è però questione che riguardi i soli Stati Uniti, ma la realtà sociale dell'intero pianeta caratterizzata da immani disegualianze, senza che all'orizzonte si veda un'inversione di tendenza.

I due studiosi inglesi hanno raccolto una gran mole di dati che dimostrano come le società che non pongono limiti alle disegualianze si trovano ad affrontare tassi più elevati di malattie mentali, abuso di droghe e ogni sorta di altri problemi. E hanno bisogno di più forze di polizia e strutture carcerarie. La disegualianza incrina la vita comunitaria e mette a rischio l'equilibrio psichico e la salute della persona: anche in questo caso con l'alfabeto platonico-pitagorico l'esito corruttivo e disgregativo che agisce simultaneamente a livello sociale, individuale e nelle relazioni interpersonali, va letto come il venir meno dell'*armonia* e dei correlati concetti di *limite* e *misura*. È lo stesso problema affrontato da Platone nel quarto libro di *Repubblica*, quando Socrate afferma che lo Stato deve porre dei limiti all'accumulazione della ricchezza privata (di cui possono disporre solo coloro che non svolgano funzioni di governo) per scongiurare gli effetti disgregativi che la disegualianza produce nella città: l'eccesso di ricchezza, infatti, genera avidità, corruzione e povertà in tutti quelli che si trovano in una condizione d'inferiorità sociale, così come l'eccesso di povertà (che è l'altra faccia dell'eccesso di ricchezza), genera bassezza d'animo, cattivo adempimento dei compiti pubblici, e disordini sociali. La città per essere "giusta" deve essere *una*, quindi il governante che corrisponda all'idea deve contenere le inevitabili disegualianze entro il limite che non disgreghi l'equilibrio sociale.

I due studiosi sono in sintonia con Platone anche nel non identificare la giustizia con il livellamento universale degli individui: non tutti hanno i medesimi gradi di abilità, o le medesime disposizioni ed è inevitabile che le condizioni sociali e di vita non possano essere uniformate su scala planetaria. La disegualianza diventa il cancro dell'umanità nel momento in cui supera quel limite che innesca un processo di polarizzazione della ricchezza e di disponibilità delle risorse che con una logica distruttiva si autoalimenta senza fine.

Dello storico Piero Bevilacqua, mi limito a citare questo passo tratto da *Miseria dello sviluppo* (Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 9-10) perché ben si presta a una riflessione conclusiva:

E poiché fa parte dell'intelligenza di un'epoca comprendere per tempo quando la storia muta il suo corso, gran parte dei problemi presenti derivano dal fatto che la nostra non l'ha ancora compreso [...]. Il paradosso si fa

gigantesco negli ultimi decenni: allorché la potenza dei processi economici reali incide così gravemente su tutta la biosfera e il pensiero economico dominante che l'ispira ha, nel frattempo, definitivamente perduto ogni ancoraggio con la Terra [...]. L'economia non solo ha cancellato il ruolo e il valore di ciò che utilizzava a una scala che non aveva uguali in tutte le precedenti fasi della storia umana. Non solo ha considerato il sistema sociale e i suoi processi come indipendenti da ogni fondamento naturale. È andata oltre: *non ha avuto alcuna percezione delle connessioni profonde che legano il mondo vivente in equilibri, fragili e delicati. Essa ha proceduto separandosi dalle altre discipline che si occupano della natura* [...].

In tutta evidenza ci troviamo in un tornante storico che esigerebbe un pensiero in grado di porsi sul piano della comprensione della “totalità”: le connessioni profonde che legano il mondo vivente, il nostro rapporto con la Natura e con gli altri uomini, il nostro rapporto con la fragilità esistenziale che caratterizza ontologicamente l'uomo, possono essere comprese nel loro significato solo da una razionalità di tipo “dialettico”, in grado di porsi in relazione con il *Tutto*. Questo paradigma di razionalità che ha il suo ancoraggio nella ricerca di ciò che dà senso e significato all'esistenza umana e di cui Platone è tra i massimi protagonisti, è stato letteralmente rimosso dalla cultura occidentale. Quella che oggi chiamiamo *razionalità scientifica* è una forma di sapere che ha raggiunto una potenza operativa e manipolatrice che non ha precedenti nella storia: questa potenza è però esercitata in forma separata e incomunicante su frammenti di realtà, in funzione di un potenziamento fine a se stesso e comunque utilizzabile nel quadro di logiche di mercato. È dunque un sapere cieco sotto il profilo della comprensione globale della realtà umana, di ciò che per essa ha valore, e dei limiti non valicabili. Ma è proprio questo il sapere e il contenuto di ciò che Platone chiama *Giustizia*. La “missione” storica, culturale e politica di cui si dovranno fare carico le nuove generazioni sarà dunque, per riprendere le parole di Latouche, di «mettere al centro della città la statua della Giustizia». Prima che sia troppo tardi.