



Citation: T. Meozzi (2018) Rapporti analogici tra individuo e società nella Repubblica di Platone. *Aisthesis* 11(2): 235-246. doi: 10.13128/Aisthesis-22819

Copyright: © 2018 T. Meozzi. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/aisthesis>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The authors have declared that no competing interests exist.

Rapporti analogici tra individuo e società nella Repubblica di Platone

TOMMASO MEOZZI
(Universität Bonn)
tmeozzi@uni-bonn.de

Abstract. This article analyses the complex relationship between the logical and the analogical dimension in the *Republic* of Plato, focusing synchronically on three analogies: polis-soul, polis-body and soul-body. The aim is to demonstrate first how the analogies help Plato to give strength to his political description, and second how the power relationships provide intelligible models for the description of the human being. The analogical value of the power relationships and the political value of the analogies emerge as inseparably linked. The article proves at the same time how the analogy between the ideal polis and a timeless image of the soul is only possible due to the medical analogy between the polis and the body, which separate clearly the Greek culture from the «barbaric» populations.

Keywords. Plato's *Republic*, analogy, polis, soul, body politic.

1. INTRODUZIONE. PERCHÉ LA REPUBBLICA OGGI?

La *Repubblica* di Platone è, nel pensiero occidentale, sia la prima descrizione sistematica di una comunità utopica, che il primo tentativo di stabilire una topologia psichica. L'intera opera si sviluppa infatti attorno all'analogia tra anima e città: in particolare come la città è divisa in tre classi – artigiani, guerrieri e filosofi – così l'anima ha tre diverse parti – appetitiva, animosa e razionale. I rapporti di potere tra le parti dell'anima sono, secondo Platone, analoghi a quelli tra le parti della città.

L'analogia è introdotta nel libro II della *Repubblica* attraverso il personaggio di Socrate, con l'intento di riconoscere, nel «supporto» più grande della città, cosa sia la giustizia in ambito individuale. Nell'ampia bibliografia sulla *Repubblica* un gruppo relativamente ristretto di studi si è concentrato su questa analogia: ricordiamo gli articoli di Williams (1973) e Lear (1992), che hanno gettato le basi

della discussione, il volume di Ferrari (2003)¹ e il recente articolo di Haewon (2014). Williams tende a mettere in evidenza la contraddizione, nella *Repubblica*, tra il già citato principio analogico e un diverso principio causale che vede la città come il prodotto dei cittadini che la compongono, e dà, a questo proposito, particolare importanza al brano 435e:

Non dobbiamo dunque convenire con ogni necessità» dissi io «che ad ognuno di noi ineriscono le stesse forme e gli stessi costumi che sono presenti nella città? Perché non potrebbero venire da nessun'altra origine se non di qui. Sarebbe infatti ridicolo pensare che lo spirito collerico si formi nella città se non a partire dagli individui privati che appunto hanno questa nomea, come gli abitanti della Tracia e della Scizia e in genere delle regioni del Nord, così come l'amore per il sapere, che si può imputare soprattutto al nostro paese, o ancora quello per il denaro, che non meno a ragione si potrebbe trovare presso i Fenici e gli abitanti dell'Egitto. (Platone [2007]: 593)

Secondo Williams l'analogia rischia di essere tautologica, se non contraddittoria, nel momento in cui le qualità della città sono considerate direttamente come il prodotto di quelle dei suoi abitanti. Inoltre, se la classe degli artigiani, corrispondente nell'analogia alla parte appetitiva dell'anima, deve essere generata causalmente da cittadini governati dai loro appetiti, si arriva all'immagine poco confortante di una città giusta in cui la maggior parte della popolazione non è giusta. Questa immagine contrasta con la caratteristica della «moderazione», attribuita da Socrate alla città giusta, che prevede il pacifico accordo tra le diverse classi sociali su chi debba governare. Platone sarebbe dunque diviso tra l'intento di descrivere una comunità armoniosa, utopica, e quello di suddividere gerarchicamente la società ponendo la classe dei «peggiori» sotto il controllo, anche violento, dei «migliori». Lear, contestando le posizioni di Williams, introduce i concetti di interna-

lizzazione (*internalization*)² ed esternalizzazione (*externalization*)³, per indicare rispettivamente l'introiezione nella psiche dei modelli educativi della *polis* e l'azione dell'individuo nel dar forma alle strutture sociali. La simultaneità dei due processi è per Lear ciò che rende possibile l'analogia tra anima e stato⁴. La classe degli artigiani è, in questa prospettiva, composta da individui che vogliono sì soddisfare la parte appetitiva dell'anima, ma che, attraverso l'educazione ricevuta, hanno imparato a rispettare il compromesso sociale proprio per esaudire i propri desideri. Il volume di Ferrari ripercorre i punti chiave del dibattito, considerando erronee tanto la posizione di Williams che quella di Lear. Per contestare la posizione di Williams, Ferrari evidenzia il carattere stereotipo delle affermazioni contenute in 435e che, a suo modo di vedere, non devono incidere nell'interpretazione dell'analogia:

Gli stereotipi etnici si applicano per forza mediante grandi generalizzazioni: tutti gli Ateniesi sono uomini di cultura, tutti i Traci sono guerrieri, tutti i Semiti mercenari, tutti i Cretesi bugiardi, e così via: ecco perché, a uno sguardo superficiale, questi esempi sostengono l'affermazione per cui in ciascuno di noi esistono caratteristiche uguali a quelle presenti nella città. La giustificano, però, solo perché stiamo immaginando alcune comunità che presentino, in maniera poco probabile, una singola caratteristica etnica, cioè quella esemplificata da ognuno dei suoi membri. (Ferrari [2003]: 73)

² Cfr. Lear [1992]: 189: «By now it should be clear that, for Plato, satisfying the human need for culture is a process of taking cultural influences into the psyche. Let us call this process, whatever it is precisely, *internalization*».

³ Cfr. Lear [1992]: 192: «Let us call *externalization* the process, whatever it is, by which Plato thought a person fashions something in the external world according to a likeness in his psyche. Then, for Plato, the polis is formed by a process of externalization of structures within the psyches of those who shape it».

⁴ Cfr. Lear [1992]: 193: «Psyche and polis, inner world and outer world, are jointly constituted by reciprocal internalizations and externalizations; and the analogy is a byproduct of this psychological dynamic».

¹ Ferrari riprende le sue idee anche nel successivo *Williams and the City-Soul Analogy* (2009).

Secondo Ferrari, Platone non afferma mai, attraverso l'analogia, che l'individuo giusto debba vivere nella polis giusta, quello timocratico nella città timocratica e così via (Ferrari [2003]: 75). Ciò basta a Ferrari per confutare anche la posizione di Lear: «l'internalizzazione non viene mai messa in gioco per giustificare l'analogia tra città e anima» (Ferrari [2003]: 84). Lo scopo dell'analogia, continua Ferrari, è duplice: considerare da una parte l'individuo come un microcosmo complesso, formato da più parti, dall'altra la città come un'unità organica, più facilmente comprensibile. Ciò è possibile proprio grazie all'assenza di ogni legame causale diretto tra i due poli dell'analogia⁵. Haewon, riprendendo alcune riflessioni di Ferrari, evidenzia come le singole parti dell'anima non abbiano necessariamente le caratteristiche delle singole parti della città. L'analogia concerne solo i rapporti strutturali tra le parti: «The analogy requires that, like the Appetite of the just soul, the producer class of the city must obey the rightful rulers and efficiently care for the material needs of the whole. It requires that the two have the same function. The analogy does not require at all that the two should have the same values» (Haewon [2014: 193]). Questa prospettiva consente a Haewon di risolvere la contraddizione che Williams vede invece operante nella *Repubblica*.

Il dibattito sull'analogia tra città e anima nella *Repubblica* è dunque acceso e sfaccettato. Tutti gli articoli menzionati tuttavia, pur presentando prospettive differenti, considerano la polis ideale come un organismo indipendente che costituisce il primo polo dell'analogia, ma non indagano il modo in cui questo organismo viene circoscritto, nella *Repubblica*, attraverso un preciso atteggiamento culturale: quello che oppone la greicità alla barbarie, ovvero alla non-greicità. Si tratta di un

atteggiamento diffuso nel testo, che non emerge solo nella divisione etnica di 435e, ma che riguarda il ben più centrale passaggio dal primo modello di polis ideale proposto da Socrate nel libro II, fondato sulla mutua assistenza, al secondo, strutturato gerarchicamente. La nostra analisi intende colmare questa lacuna e dimostrare come sia proprio la prospettiva discriminante verso la non greicità a permettere il ripiegamento della polis in un modello gerarchico e immutabile, e la conseguente analogia tra la polis e un'idea metafisica dell'anima. L'atteggiamento di esclusione rispetto alla non-greicità attraverso cui è fissata l'immagine ideale della polis, porta tuttavia ad alcune incongruenze in questa analogia che saranno illustrate nel corso dell'analisi.

Accanto all'analogia tra città e anima, esplicitamente introdotta attraverso il personaggio di Socrate all'inizio del II libro, altre due relazioni analogiche svolgono un ruolo centrale nella *Repubblica*: quella tra città e corpo e quella tra anima e corpo. La prima si sviluppa attorno all'idea del corpo malato della polis che deve essere curato dai «medici» governanti. La seconda utilizza il campo semantico del corpo per dare maggiore evidenza sensibile ai processi invisibili che hanno luogo nell'anima. La nostra ipotesi di lavoro è che anche queste due analogie, come quella già menzionata tra città e anima, veicolino, al di là dell'intento illustrativo, alcuni passaggi logici impliciti. L'analogia tra città e corpo porta, come vedremo, all'ambigua sovrapposizione tra la dimensione utopico-morale e l'esattezza terminologica richiesta dalla «tecnica» medica; l'analogia tra anima e corpo conduce a quella che potremmo chiamare «nostalgia» del divenire: Platone separa, sul piano logico, corpo e anima, al fine di poter dimostrare, nel X libro, l'eternità di quest'ultima rispetto al divenire del primo, ma reintroduce analogicamente nel concetto di anima alcune caratteristiche positive legate al divenire, soprattutto nel momento in cui tratta il «piacere» della conoscenza (libro IX).

Tra gli studi critici menzionati, solo quello di Ferrari ricorda, accanto all'analogia tra città e

⁵ Cfr. Ferrari [2011]: 115: «Tale corrispondenza richiede che si sia consapevoli tanto del macrocosmo quanto del microcosmo politico, che si considerino società e se stessi come interi organizzati, esige che ci si concentri, invece che, come di solito si fa, su se stessi come individui che si muovono nella società, su se stessi in rapporto agli altri. Non potrebbe essere così se la corrispondenza pretendesse di essere più che un'analogia».

anima, quella tra città e corpo⁶. Nessuno di essi considera invece l'analogia tra anima e corpo. Il nostro contributo intende analizzare in modo sincronico le tre analogie, città-anima, città-corpo e anima-corpo, evidenziando le logiche implicite che esse veicolano. Ciò che è in gioco è il rapporto tra rappresentazione e rapporti di potere: più precisamente si intende mostrare come attraverso le analogie i rapporti di potere svolgano un ruolo ermeneutico e l'ermeneutica, reciprocamente, veicoli in modo latente contenuti politici.

2. L'AMBIGUITÀ TRA ESATTEZZA TERMINOLOGICA E UTOPIA ATTRAVERSO L'ANALOGIA CITTÀ-CORPO

Già nel I libro, quando il tema della giustizia è ancora discusso in generale, senza alcuna differenza tra anima individuale e giustizia degli ordinamenti politici, Socrate introduce la «tecnica» della medicina assieme a molte altre (cucina, navigazione, musica...), concludendo che una tecnica, in quanto tale, non può arrecare danno all'oggetto su cui si applica, e che dunque la tecnica della giustizia consiste nel far del bene indiscriminatamente sia agli amici che ai nemici. L'elevazione della giustizia a una tecnica comporta, nota Mario Vegetti, una concezione del vizio come «difetto»⁷,

⁶ Cfr. Ferrari [2011]: 96: «L'idea di paragonare il sistema politico al corpo – in inglese si dice anche *body-politic* – era destinata, com'è noto, ad avere un lungo ed importante sviluppo. Tale fortuna può essere verificata anche nella *Repubblica*, prendendo in considerazione il sistema di metafore della salute e della malattia. Per menzionare solo gli esempi più rilevanti: nel II e III libro Socrate «purifica» la città «gonfia e infiammata» (372 E; 399 E); più tardi, assimila i governanti a dottori che prescrivono una medicina alla città (459 C), oppure avvicina il collasso della città oligarchica al collasso di un corpo malsano nel pieno della malattia (556 E), e i demagoghi e i loro seguaci a flegma e bile nel corpo (564 B-C)». Partendo da queste premesse, Ferrari rintraccia in Alcmeone, medico del V secolo a.C., un importante antecedente della *Repubblica*.

⁷ Cfr. Platone [2007]: 281, nota a piè di pagina: «Il giusto non farà mai danno a nessuno, perché "danneggiare" significa rendere *kakos*, cioè "cattivo" ma insieme "difettoso" (privo di *arete* nel senso funzionale)».

manca. In questo modo l'ingiustizia perde ogni autonomia ontologica, venendo ad essere un deperimento della giustizia che come tale deve venir reintegrato nella «salute». Il dibattito si sposta dalla giustizia in generale alla tecnica di governo nel momento in cui Trasimaco prima afferma provocatoriamente che «il giusto non è altro se non l'utile del più forte» (Platone [2007]: 291), per poi riconoscere nelle strutture politiche lo strumento principale attraverso cui la «forza» si consolida. A partire da questo momento si assiste ad una polarizzazione delle strategie discorsive: Socrate contesta Trasimaco attraverso un'argomentazione razionale, evidenziando come i governanti non sempre conoscano ciò che è utile per loro, mentre Trasimaco difende ad oltranza un principio di esattezza terminologica, che ancora una volta chiama in causa l'analogia medica: «Pensi forse che io chiami più forte chi commette errori, nel momento in cui li commette? [...] tu chiami 'medico' chi commette errori circa gli ammalati proprio in rapporto ai suoi errori?» (Platone [2007]: 297). A fini dialettici, Socrate accetta infine di attenersi alle «definizioni rigorose» (Platone [2007]: 313) di Trasimaco, e controbatte: «Il medico nel senso rigoroso di cui parlavi poco fa, è un affarista oppure un terapeuta dei malati? [...] Dunque nessuna scienza cerca e dispone l'utile del più forte, bensì quello di chi è più debole e soggetto al suo potere» (Platone [2007]: 299-303). Si noti come, attraverso un'unica argomentazione che si serve dell'analogia medica, Socrate da una parte perori l'idea di un più diffuso bene comune, ma dall'altra fissa un oggetto sottoposto alla tecnica, ovvero il «corpo [...] difettoso» dello stato che, nello sviluppo della *Repubblica*, legittima il governo di pochi «medici», ormai considerati per definizione esenti da errori.

Nei brani successivi del dialogo, l'esattezza terminologica inerente alla tecnica medica viene infatti a confondersi con l'assunto ideologico secondo cui, come i medici non commettono errori nel curare i pazienti, così i governanti sono sempre dediti al bene comune. Platone si muove, all'interno di questa ambiguità, in modo estremamente libero. Così, quando Trasimaco, con uno sguardo realistico dice a Socrate «È che tu pensi

che i pastori e i bovani cerchino il bene del gregge o dei buoi» (Platone [2007]: 305), Socrate può rispondere: «Questo è ormai chiaro, che nessuna tecnica o forma di potere procura ciò che è vantaggioso per se stessa, ma, come dicevamo prima, lo procura e lo dispone per chi è soggetto al potere, avendo di mira l'utile di chi è più debole, non quello del più forte. Per questo, amico Trasimaco, io dicevo poc'anzi che nessuno vuole di sua spontanea volontà esercitare il potere e por mano a correggere i mali altrui» (Platone [2007]: 315-316). L'affermazione che «nessuno vuole di sua spontanea volontà esercitare il potere» è ovviamente falsa, come dimostreranno le descrizioni dei regimi degenerati contenute nei libri VIII-IX. Scrive Mario Vegetti a questo proposito: «La disgiunzione fra potere e interesse è assunta come un dato di fatto, il che è in contraddizione con la critica platonica alle forme di potere esistenti, e con la conseguente necessità di progettarne una nuova in cui quella disgiunzione sia davvero possibile (i filosofi-re privi di ogni proprietà privata)» (Platone [2007]: 316, nota a piè di pagina). La necessità di esattezza terminologica per quanto riguarda le varie «tecniche» è dunque ciò che consente in modo discreto di passare dalla dimensione della creazione utopica a quella della verità scientifica, a seconda degli scopi persuasivi. È interessante notare come Platone attribuisca a Trasimaco le premesse dubbie del dibattito, in questo modo dando all'argomentazione di Socrate una parvenza di logica perfetta.

3. IL PASSAGGIO DAL PRIMO AL SECONDO MODELLO DI POLIS: PROBLEMI NELL'ANALOGIA CITTÀ-ANIMA

Nel II libro, dopo aver introdotto la già citata immagine del «supporto» più grande su cui si basa l'isomorfismo tra città e anima, Socrate inizia a fondare la città ideale, riscontrandone l'origine in un principio di specializzazione e reciproca solidarietà: poiché ogni individuo «per la sua primaria dotazione naturale, non è affatto uguale agli altri» (Platone [2007]: 383), conviene che si

dedichi ad una sola occupazione, associandosi agli altri secondo un principio di mutua assistenza. Come elementi di uno stato minimo, Socrate individua contadini, pastori, artigiani, commercianti, ma subisce il rimprovero di Glaucone: «“Se una città di maiali, Socrate” disse, “tu avessi voluto progettare, che cos'altro che questo avresti dato loro da mangiare”» (Platone [2007]: 393). La risposta di Socrate si serve ancora dell'analogia tra corpo malato e stato: «Non cerchiamo, a quanto pare, soltanto come nasce una città, bensì una città che vive nel lusso [...]. Ora la vera città a me pare esser quella che abbiamo descritta, per così dire una città sana. Se poi volete, osserveremo anche la città infiammata, nulla ce lo impedisce» (Platone [2007]: 393-395). Vengono così aggiunti cibi raffinati, profumi, arti, servitori, materie preziose e «fabbricanti di ogni genere d'oggetti» (Platone [2007]: 395). L'arrendevolezza di Socrate, che accetta di fondare paradossalmente la città ideale sulla malattia, consente di ribadire la necessaria presenza dei «medici»: «E con un tale regime di vita non ci sarà molto più di prima necessità di medici?» (Platone [2007]: 395). Ancora una volta Platone affida a un personaggio secondario, questa volta Glaucone, le premesse dubbie del dibattito, per poter dare all'argomentazione politica di Socrate la parvenza di una logica perfetta. Dal modello politico fondato sulla reciproca assistenza, si passa così ad un modello gerarchico che sarà alla base dell'analogia tripartita tra città e anima.

Questo secondo modello sembra limitarsi a ordinare la polis al suo interno, ma presuppone in realtà un preciso atteggiamento culturale verso l'esterno. La malattia del «lusso» provoca infatti una tendenza espansiva nella polis stessa: «E quanto al territorio, che prima era sufficiente a nutrire gli uomini di allora, non diventerà forse piccolo da sufficiente che era? [...]. Non sarà dunque necessario annetterci una parte del territorio dei vicini, se vorremo avere abbastanza pascolo e arativo [...]?» (Platone [2007]: 397). L'annessione dei territori vicini porta alla guerra e rende necessaria la presenza di un esercito che tuttavia è presentato da Socrate non in funzione aggressiva, come sarebbe logico aspettarsi date le premesse,

ma in funzione difensiva: «un intero esercito, che si metta in marcia e combatta contro gli aggressori per difendere tutte quante le sostanze della città» (Platone [2007]: 397). Il termine usato da Socrate per i membri dell'esercito è *Phylakes*, «difensori» (Platone [2007]: 401). Dai *Phylakes*, nel III libro (Platone [2007]: 520-527), deriveranno tanto i governanti (*aristoi*) quanto le guardie (*epikouroi*). Il ruolo dei medici-governanti dunque, se in un primo momento è quello di curare una città «infiammata», in cui vivono «fabbricanti di ogni genere d'oggetti», diventa in seguito, paradossalmente, quello di conquistare i territori necessari proprio ad alimentare questa «infiammazione», per poi, con un'ultima trasformazione, tornare ad essere essenzialmente difensivo. La contraddizione non emerge perché, attraverso un'abile mossa retorica, Platone prima avanza l'ipotesi che, come la polis, anche le città vicine possano voler conquistare il territorio confinante – «e lo stesso faranno quelli con il nostro, se anche loro si getteranno verso un'illimitata conquista di ricchezze» (Platone [2007]: 397) –, per poi far figurare i guerrieri della polis ideale non come aggressori, ma come difensori. Senza questa preliminare proiezione dell'aggressività conquistatrice sulle popolazioni esterne alla polis, l'immagine ideale dei governanti-filosofi non sarebbe possibile. Alla luce di quanto detto, il brano 435e, al centro della critica di Ferrari a William (cfr. § 1), non può essere considerato semplicemente come un elenco di stereotipi culturali: distinguere i Greci «amanti del sapere» dalle altre popolazioni caratterizzate dallo «spirito collerico» e dall'amore per il «denaro» rientra in una più generale strategia tesa a negare il desiderio espansivo della polis e a fissarne gli immutabili confini. La polis fondata da Socrate, sebbene ideale, si caratterizza del resto come essenzialmente greca: «Ma dopo tutto – dissi – la città che stai fondando non sarà una città greca?» «Deve esserlo» disse (Platone [2007]: 707).

L'ambiguità tra funzione politica aggressiva e difensiva si ripercuote tuttavia nella descrizione caratteriale dei *Phylakes*, che crea a Platone non pochi problemi. Ognuno di essi deve infatti essere «acuto nel percepire la preda», «pieno di collera»

(Platone [2007]: 401-402), ma avere al tempo stesso «un carattere mite» (Platone [2007]: 403) e unire «alla natura collerica [...] una filosofica» (Platone [2007]: 405). Come scrive Vegetti: «È dunque difficile far credere a Glaucone e agli interlocutori di Socrate che un buon "difensore" della città debba avere una natura filosofica [...]. Tutto questo anticipa le gravi difficoltà che Socrate incontrerà nel libro V, e la sua necessità in quella sede di ridisegnare completamente la figura del filosofo» (Platone [2007]: 405, nota a piè di pagina). La differenziazione, all'interno dei *Phylakes*, tra difensori e guardie, operata da Socrate nel III libro (Platone [2007]: 527), ha il non secondario scopo di sanare questa contraddizione.

Attribuendo la causa della guerra alle popolazioni esterne, Platone può dunque creare l'immagine ideale dei difensori che devono essere sì aggressivi, ma per legittima difesa e solo verso i nemici esterni. Nel caso delle tensioni interne gli oppositori non devono infatti essere distrutti, ma piuttosto recuperati, come emerge in modo particolarmente chiaro in un passo del V libro:

Quando allora i Greci combattono con i barbari e i barbari con i Greci, diremo che fanno la guerra, che sono per natura nemici, e che «guerra» va chiamata questa ostilità; che invece quando i Greci si comportano così verso i Greci, essi sono per natura amici, ma in un tale momento la Grecia è malata [corsivo nostro] e in preda al conflitto civile, e «conflitto civile» dovrà venir chiamata questa forma di ostilità (Platone [2007]: 705).

Torna in questo caso l'immagine paternalistica dei medici-governanti che devono curare il corpo malato dello stato, e l'idea di ingiustizia come *kakia*, vizio, mancanza (cfr. § 1). Il possibile scatenarsi di conflitti civili non sorprende, se si considera che nel passaggio dal primo al secondo modello di polis la spinta del desiderio è attribuita, come abbiamo visto, non solo alle popolazioni esterne belligeranti, ma anche ai cittadini interni dediti al lusso. Si tratta in particolar modo dei diversi artigiani che, se nel primo modello politico erano considerati elementi fondanti, vengono ora ad essere raccolti in un'unica classe sociale, la peg-

giore, come si evince chiaramente da questo passo del IV libro, dedicato all'educazione nella polis ideale: «“Siete dunque tutti fratelli voi nella città” diremo loro raccontando la nostra favola, “ma il dio, quando vi ha plasmato, nella generazione di quelli tra voi che sono capaci di esercitare il potere ha mescolato dell'oro, perciò sono i più pregevoli; in quella delle guardie, argento; ferro e bronzo nei contadini e negli altri artigiani”» (Platone [2007]: 529).

Il passaggio dal primo modello di polis, fondato sulla reciproca assistenza, al secondo basato sul principio della tripartizione gerarchica, è dunque non solo politico ma, in modo latente, psicologico: l'ineliminabile spinta espansiva del desiderio è attribuita sia alle popolazioni esterne che alla classe degli artigiani, ovvero dei «peggiori»⁸. Questa duplice proiezione permette di consolidare un'immagine ideale dei governanti che, estranei ad ogni desiderio espansivo, possono garantire sia la stabilità dei confini esterni della polis che il suo ordine interno. L'analogia tra polis e anima, che interviene nel IV libro a fissare, in un modello metafisico, la struttura della polis ideale, si basa su questa preliminare rimozione, a livello politico, della spinta espansiva del desiderio dall'immagine dei guardiani. Una polis dai confini incerti, impegnata in guerre espansive, sarebbe stata infatti inservibile ai fini dell'analogia. Il processo di rimozione genera tuttavia alcune ambiguità nell'analogia stessa.

Nel libro VI si precisa la natura dei governanti che, nella polis ideale, devono necessariamente essere filosofi, tesi verso l'ideale di una conoscenza immutabile posta a fondamento degli ordinamenti politici. Più precisamente, essi sono gli unici che possono conoscere in massimo grado,

⁸ Il problema non è dunque decidere, come fanno Lear e Haewon, se gli appetiti degli artigiani siano o meno disciplinati dall'educazione ricevuta nella polis. Su questo, la *Repubblica* non offre una chiara prospettiva: la «moderazione» della polis ideale sembrerebbe presupporre di sì, ma in 590d si avanza chiaramente la possibilità che l'obbedienza, non interiorizzata da tutti gli individui, sia ottenuta con la forza. Ciò che è interessante è piuttosto notare come il legame tra desiderio e principio espansivo sia trattato da un punto di vista retorico.

poiché, come si spiega nel V libro, si dedicano a ciò che è e non può mutare: «E d'altra parte coloro che osservano in ogni caso le cose in sé, quelle che permangono sempre invariate nella loro identità? Forse che essi non conoscono, anziché opinare?» (Platone [2007]: 739). È interessante tuttavia notare come, nel momento in cui Platone introduce le parti dell'anima, sia costretto a ricavare quella razionale non dalla relazione con i suoi oggetti immutabili, ma dalla parte appetitiva, come forza che a quest'ultima si oppone: «Dunque, se mai accade che qualcosa la trattiene quando ha sete, si tratterà di una sua parte diversa da quella che ha sete e che la conduce come un animale ad abbeverarsi? [...] riconosceremo che si tratta di due cose diverse fra loro, chiamando quella con cui l'anima ragiona la sua parte razionale» (Platone [2007]: 605-607). Nel primato ontologico della parte appetitiva riaffiora l'originario consolidarsi della figura dei medici-governanti a partire da una polis che, paradossalmente, pur essendo ideale, deve essere fondata sul lusso.

La tensione tra l'autonomia della parte razionale dell'anima e la sua fondamentale relazione con la parte appetitiva emerge anche nell'utilizzo ambiguo del termine «anima [ψυχή]». Nel libro VI solo la parte migliore dell'anima può aspirare alle cose immutabili: «chi ama realmente il sapere è per natura pronto a tendere con ogni energia verso ciò che è [...] con quella parte dell'anima la cui funzione consiste nel cogliere tali oggetti – e ha questa funzione per l'affinità con tale realtà» (Platone [2007]: 764-765). Nel libro X invece l'intera anima è caratterizzata dall'immortalità: «La nostra anima è immortale e non perisce mai» (Platone [2007]: 1141). Quest'ultima affermazione porta Socrate a ridimensionare l'importanza del modello tripartito: «Non dobbiamo credere [...] che nella sua natura più vera l'anima sia tale da esser colma di grande varietà di forme, di dissomiglianza e di discordia al suo interno» (Platone [2007]: 1149). «Discordia» che, come abbiamo visto, era stata nel IV libro fondamentale per distinguere la parte razionale dell'anima dalla «sete» del desiderio.

La concezione della polis come spazio culturale autonomo, guidato dai «migliori» e nettamente

separato dalla «barbarie», fa sì che la razionalità sia definita o in modo quasi tautologico, come «piacere dell'anima in se stessa» (Platone [2007]: 749), o in termini negativi, come forza che si oppone agli appetiti ma che manca di obiettivi propri. A ben vedere, la rimozione del desiderio espansivo dall'immagine dei cittadini «migliori» della polis affonda le sue radici nella difficile situazione politica della Grecia del V sec. a. C., ed è legata in modo particolare al ruolo ambiguo svolto da Atene in questo contesto. Come scrive Kamtekar, «Plato follows common parlance in treating “Greek” and “barbarian” as an exhaustive classification, using “Greek and barbarian” to mean “everyone, all of humanity”» (Kamtekar [2002]: 3). L'opposizione grecità-barbarie diventa popolare, come evidenzia Malitz⁹, dopo la guerra contro i Persiani condotta con successo dalla Lega delio-attica guidata da Atene. Nonostante questo successo, la Grecia è dilaniata negli anni successivi dalla guerra civile del Peloponneso, che vede Atene opposta a Sparta. Sottolineando l'importanza di distinguere tra la guerra «naturale» contro i barbari e i conflitti interni alla Grecia, che devono invece essere il più possibile limitati e trattati con mitezza, Socrate nella *Repubblica* sembra alludere direttamente alla guerra del Peloponneso¹⁰ e auspicare un cambiamento della situazione politica. Al tempo stesso è proprio facendosi portavoce

⁹ Cfr. Malitz (2001): 56: «Der uns heute mehr oder weniger vertraute Barbarenbegriff bildet sich erst nach dem Sieg der Griechen über die Perser aus. Der historische Zusammenhang ist die politische Führung Athens im delisch-attischen Seebund, dessen erster Zweck bei seiner Gründung die Fortführung des Kampfes gegen die Perser war».

¹⁰ Cfr. Syse (2010): 119: «It is natural to move from this important observation to book V, where we find [...] an ethical discussion about warfare as such, directly applicable to the predicaments of the Peloponnesian War [...]. While it seems not to have been uncommon at Socrates' time to view internal faction (civil war) as even worse and more devastating – and undoubtedly more tragic – than war against foreigners, Plato clearly wants this picture to be turned around: Greeks should not treat each other with brutality and hatred, and unrest between them should be moderate and guided by justice».

del concetto di «grecità» nell'ambito della guerra contro i Persiani che Atene afferma il suo ruolo egemone sulla Grecia, gettando così i presupposti della guerra civile: «Die Vorstellung von einer nicht bloß athenischen, oder spartanischen, oder argivischen Identität, sondern von einer gemeinsamen – modern – gesprochen, Ethnizität war damals beileibe nicht jedem griechischen Politiker geläufig, sondern wurde von den Athenern in ihrem Sinne instrumentalisiert» (Malitz [2001]: 56). La rimozione del desiderio espansivo dall'immagine dei governanti nel passaggio dal primo al secondo modello politico proposto da Socrate, sembra tradire la presenza di un problema sempre incombente, quello di una polis che da una parte vuole porsi come modello ideale per la grecità ma che dall'altra costituisce la minaccia principale proprio per i territori più vicini.

Non si deve tuttavia pensare che Platone attraverso l'analogia tra polis e anima voglia fissare la propria visione politica dietro l'immagine di un universale modello psichico, o perlomeno non solo. Piuttosto, sono proprio i rapporti di potere politico che permettono a Platone di circoscrivere un modello della psiche. La prima polis ideale descritta da Socrate, con il suo numero imprecisato di artigiani uniti da un legame di mutua assistenza, sarebbe stata inservibile a questo scopo. La gerarchia della seconda polis consente invece di raccogliere i diversi, molteplici artigiani nella sintetica classe dei «peggiori», così definiti in rapporto ai «migliori» governanti. La gerarchia permette dunque di limitare il numero degli elementi che entrano a far parte del modello. In questa prospettiva i rapporti di potere diventano possibilità stessa di rappresentazione ma, al tempo stesso, ne segnano il limite, come emerge se si analizza il caso della «moderazione».

Nel IV libro, Socrate descrive la «moderazione» della polis ideale come l'accordo tra le diverse classi sociali su chi debba governare. Seguendo il principio analogico, egli illustra poi il rapporto tra le parti dell'anima (appetitiva, animosa e razionale) dell'individuo «moderato»: «Non sarà “moderato” grazie all'amicizia e all'accordo di esse, allorché tanto quella che comanda quanto quelle

che sono comandate convengono che il ruolo di comando spetta alla parte razionale, e non ci sono dunque rivolte contro di essa?» (Platone [2007]: 617). Ci troviamo di fronte al problema di un'anima che, pur avendo una sola parte razionale, presenta tre parti, ognuna dotata di propria razionalità, che sono in grado di «convenire». Il problema della «moderazione» è stato posto, dalla critica sulla *Repubblica*¹¹, sul piano dell'azione politica: com'è possibile che la classe degli artigiani, coincidente nell'isomorfismo con la parte appetitiva dell'anima, possa pacificamente sottomettersi alla classe dei governanti? A nostro modo di vedere la contraddizione è invece innanzi tutto psicologica: come può un'anima avere una parte razionale che governa sulle spinte del desiderio, e al tempo stesso una razionalità diffusa in ogni sua parte? Crediamo che questa sottile incongruenza derivi dall'aver prima postulato un modello di città a-gerarchico, in cui ogni individuo partecipa con la sua attività, condotta in modo razionale, al bene comune, e poi sovrapposto il modello gerarchico della tripartizione.

Nell'analogia tra città e anima i rapporti di potere diventano dunque possibilità stessa di rappresentazione, ma a costo di alcune incongruenze. La dimensione politica consente di descrivere la complessità di un'anima immortale che altrimenti sarebbe risultata non intellegibile. Interessante a questo proposito l'esempio utilizzato da Giovanni Ferrari: «L'idea non è più quella di guardare l'Italia dall'alto e di vederla, dunque, come uno "stivale", ma di considerare, invece la punta, il tacco e la gamba di quello» (Ferrari [2011]: 113). Il principio gerarchico che ordina le tre parti si scontra tuttavia sia con la pretesa autonomia della parte migliore tra esse, che dovrebbe garantire sineddoticamente stabilità metafisica allo stesso modello, sia con l'intento di creare una tassonomia orizzontale in cui ogni parte è rappresentata con eguale efficacia plastica. Tra il potere come fonte di rappresentazione, e il potere come limite alla rappresentazione stessa, si sviluppa l'analogia tra città e anima nella *Repubblica*.

¹¹ Cfr. in particolare Williams [1973].

La tensione tra principio gerarchico e tassonomia orizzontale non riguarda solo la descrizione della polis ideale, ma anche, su una scala più ampia, il rapporto tra quest'ultima e le altre forme degenerate di città che vengono compiutamente descritte nei libri VII e IX. Già alla fine del IV libro Socrate, dopo aver descritto la città giusta e l'individuo che, nell'analogia, le corrisponde, introduce le «forme del vizio»:

«Mi pare, come guardando da un osservatorio – poiché siamo saliti a questa altezza del nostro discorso –, che vi sia una sola forma della virtù, infinite invece del vizio, ma fra queste sono quattro quelle che meritano di venir prese in considerazione» [...]. «Quante sono» dissi io «le modalità di costituzione che presentano una loro forma specifica, altrettante è probabile che siano le modalità psichiche» (Platone [2007]: 627).

Bisogna tuttavia precisare che i modelli di polis introdotti alla fine del IV libro non sono tra loro completamente indipendenti: si tratta di quattro forme degenerate che vengono individuate in rapporto all'«osservatorio» della polis ideale, l'unica che può essere veramente chiamata città. Nel libro VIII infatti Socrate, descrivendo il primo livello di degenerazione, ovvero la timocrazia, riconosce «Il fatto che una simile città risulta necessariamente non una ma due: l'una dei poveri, l'altra dei ricchi» (Platone [2007]: 953)¹². Questo climax di disgregazione entra però in crisi nel momento in cui Socrate descrive il terzo modello degenerato di città: la democrazia, caratterizzata dalla «licenza» (Platone [2007]: 971), per ogni individuo, di fare e dire ciò che vuole. Ciò dà vita, nelle parole di Socrate, a «tutti i tipi di carattere» e «tutti i generi di costituzione» (Platone [2007]: 973). Invece di essere un modello politico frammentato, proseguendo il climax discendente inaugurato con la timocrazia, la democrazia si rive-

¹² Cfr. Lear (1992): 188: «Culture penetrates so deeply, that a fractured polis will produce a fractured psyche. For Plato, it is only the ideal polis that can properly be called a polis or a city. Other actual cities or poleis are only apparently such. In fact, each lacks sufficient internal unity to count as a polis».

la essere il contenitore che ospita una pluralità di modelli politici. In modo analogo, l'individuo democratico da una parte è preda di «un'opposta alleanza» che lo porta al «conflitto contro se stesso» (Platone [2007]: 981), e dunque a continuare la parabola degenerativa verso la frammentazione, ma dall'altra offre lo spettacolo di una molteplicità¹³ che è fonte di piacere estetico:

«E penso» dissi io «che sia [la sua vita] multiforme e piena di un gran numero di caratteri, e che quest'uomo sia un tipo bello nei suoi variegati colori, al pari di quella città: un tipo di cui molti uomini e donne potrebbero invidiare l'esistenza, perché contiene in se stessa moltissimi modelli di costituzioni e di modi di vita» (Platone [2007]: 987).

Nella descrizione della democrazia il potere gerarchico come strumento di rappresentazione mostra i suoi limiti, sfumando nella percezione estetica di una pluralità che sfugge ad ogni ordine razionale; una pluralità a cui Socrate può solamente accennare attraverso l'immagine analogica dei «variegati colori».

4. L'ANALOGIA ANIMA-CORPO

Nella *Repubblica*, Platone opera una sistematica separazione logica tra l'immutabilità dell'anima e il divenire corporeo. Il corpo ritorna tuttavia ad essere associato all'anima per via analogica. Nel libro IX in particolare, Socrate si sofferma sul piacere della conoscenza, cercando di dimostrare come esso sia superiore rispetto agli altri. I piaceri relativi al cibo, al bere e al sesso, così come quelli derivanti dalla fama, sono infatti considerati «una sorta di illusione ottica» (Platone [2007]: 1057) che condanna l'individuo ad oscillare continuamente nella relatività. Attraverso di essi la cessazione del dolore viene scambiata per piacere, men-

tre la cessazione del piacere per dolore. Nei brani successivi, tuttavia, Socrate sviluppa un'analogia proprio tra i piaceri del corpo e quelli dell'anima, per dimostrare la superiorità di questi ultimi:

Rifletti ora in questo modo. Fame, sete, e così via, non rappresentano in un certo senso una vuotezza nello stato del corpo? [...]. E dal canto loro ignoranza e dissenatezza non sono una vuotezza nello stato dell'anima? [...]. E una pienezza più vera risulta da ciò che è in grado minore o maggiore? [...] ti sembra possedere un grado maggiore di essere ciò che appartiene a quanto è sempre uguale e immortale e alla verità [...] oppure ciò che non è mai simile a se stesso ed è mortale [...]? (Platone [2007]: 1066-1067).

Questa analogia va, ancora una volta, ben al di là dello scopo semplicemente illustrativo. Da una parte il piacere della conoscenza viene associato ad oggetti eterni, ma dall'altra scaturisce da una «vuotezza» che ha funzione attiva, ed è dunque cessazione del dolore che a questa vuotezza si associa. Scrive Vegetti a questo proposito: «Se però il piacere intellettuale [...] consiste in un "riempimento", esso dovrebbe essere preceduto da una "vuotezza" dolorosa, contravvenendo così al criterio di purezza del piacere formulato in 584b-c» (Platone [2007]: 1066-1067, nota a piè di pagina). L'osservazione di Vegetti merita di essere approfondita alla luce dei desideri contrastanti che sono in opera nella *Repubblica*. Se a livello dell'argomentazione logica Platone continua a dar forma ad un'idea immutabile dell'anima, contro il divenire del corpo, a livello analogico reintroduce nel concetto di anima alcune caratteristiche positive del divenire corporeo: il «piacere» che si associa alla conoscenza – «D'altra parte, sia la condizione piacevole sia quella dolorosa che si producono nell'anima sono entrambe una sorta di movimento, o no?» (Platone [2007]: 1061) – e la «necessità» che porta la conoscenza a realizzarsi, al pari dei processi biologici.

Il carattere necessitante delle reazioni biologiche ha, del resto, già nel libro II una funzione importante, nel momento in cui l'unità della polis ideale è associata all'unità biologica delle varie parti del corpo, e del corpo con l'anima:

¹³ Cfr. Williams (1973): 259-260: «Plato says that the distinguishing mark of a democracy is that it is the state in which one finds men of every sort [...]. Having said this, it would be impossible for Plato to say that all the citizens were "democratic" men as described at 561d – always shifting, without expertise in anything».

Proprio come quando un nostro dito ha subito un colpo, l'intera comunità che si estende dal corpo all'anima fino a raggiungere il suo principio d'ordine unitario, lo avverte e tutta quanta insieme partecipa al dolore della parte sofferente: è così che diciamo che l'uomo ha male al dito. Lo stesso discorso non vale per qualsiasi altra condizione dell'uomo, a proposito del dolore quando una parte soffre, e del piacere quando essa ha sollievo? (Platone [2007]: 677-679).

È interessante notare come in questo brano l'anima non sia posta gerarchicamente sopra il corpo, come ciò che può conoscere ed essere conosciuto rispetto alla precarietà dei processi che riguardano il corpo. Anima e corpo formano invece, nota Vegetti, una «struttura psico-somatica unificata» (Platone [2007]: 678, nota a piè di pagina). Ciò è unicamente possibile, aggiungiamo, grazie all'analogia tra la comunità politica e la «comunità» delle parti che formano l'individuo. L'analogia dunque non ha solo lo scopo esplicito di spiegare con maggiore evidenza sensibile come si comporti una comunità politicamente unita, ma anche, in senso inverso, quello di creare un nuovo modello psico-somatico che comprende a-gerarchicamente anima e corpo.

Inoltre, se da una parte la descrizione della polis ideale si innalza dal divenire del corpo individuale per avvicinarsi all'immortalità dell'anima, dall'altra trova proprio nell'immagine della correlazione biologica la sua realizzazione ideale. Il divenire, escluso su un piano logico dalla contemplazione degli oggetti ideali, torna, per via analogica, come connessione tra le parti che compongono quegli stessi oggetti.

5. CONCLUSIONI

La trattazione sincronica delle analogie città-corpo, città-anima e anima-corpo, ha permesso di offrire un quadro il più possibile completo del rapporto tra potere politico e rappresentazione nella *Repubblica*. È emerso come da una parte l'analogia con l'anima contribuisca a generalizzare i rapporti di potere politico, dall'altra come questi rapporti conferiscano all'anima stessa una struttura intellegibile.

Al di là di ogni strumentalizzazione del testo platonico, tesa ad assolvere o accusare l'ideologia politica dell'autore, si è voluto mostrare la complessità del problema: il potere struttura la realtà, rendendola intellegibile, ma al tempo stesso ne riduce la complessità. L'autore della *Repubblica* oscilla continuamente tra diverse tensioni rappresentative, in particolare tra la stabilità della struttura gerarchica e il desiderio di una tassonomia orizzontale. Gli sfasamenti tra dimensione logica e analogica che abbiamo evidenziato nel corso dell'analisi, testimoniano l'attrito non pacificato tra queste due tensioni. Ciò non toglie niente ad un testo in grado di far riflettere, ancora oggi, sia in campo politico che psicologico. Al contrario: la fusione tra i vari campi del sapere caratteristica della *Repubblica* consente di riattivare un modello ermeneutico complesso, in cui non vi è topologia psicologica senza concreto contesto politico, e non vi è contesto politico che non cerchi di eternare se stesso con analogie naturali e psicologiche. L'analisi psicologico-letteraria condotta su questo classico della filosofia politica sarebbe per tanto auspicabile anche per altri testi classici del genere.

Se la bibliografia critica sull'analogia nella *Repubblica* si è soffermata soprattutto sulla coerenza o incoerenza interna della polis platonica, il nostro intervento ha inteso invece dimostrare come sia l'atteggiamento di superiorità culturale della greicità sulla non greicità adottato da Platone a permettere il ripiegamento teorico di un modello metafisico. In questa prospettiva, si è rivelata fondamentale l'analisi del passaggio dal primo modello di polis descritto da Socrate, fondato sulla reciproca assistenza, al secondo gerarchico e tripartito.

La metafora medica, che legittima l'azione dei governanti verso il corpo malato dello stato, naturalizza l'ideologia politica platonica, ovvero legittima il passaggio da una più opinabile «giustizia» a un'incontestabile «sanità». Il divenire, rimosso dal mondo delle idee, e dalla polis ideale che permette all'individuo di innalzarsi verso questo mondo, ritorna come elemento fondamentale che unisce le parti della polis con un'immediatezza propria solo delle reazioni biologiche. L'attrazione verso la

spinta necessitante di queste reazioni porta Platone a mettere in discussione il modello gerarchico anima-corpo, a favore di una «comunità» orizzontale tra le varie parti, di una moderna unità psicosomatica dell'individuo.

REFERENCES

- Ferrari, G., 2003: *City and Soul in Plato's Republic*, Academia, Sankt Augustin; tr. it. *Città e anima nella Repubblica di Platone*, Morcelliana, Brescia, 2011.
- Ferrari, G., 2009: *Williams and the City-Soul Analogy (Plato 435e and 544d)*, "Ancient Philosophy" 29, pp. 407-413.
- Haewon, J., 2014: *The Interaction between the Just City and its Citizens in Plato's Republic: From the Producers' Point of View*, "Journal of the History of Philosophy" 54 (2), pp. 183-203.
- Kamtekar, R., 2002: *Distinction Without a Difference? Race and Genos in Plato*, in Ward, J.K., Lott, T.L. (eds.), *Philosophers on Race*, John Wiley & Sons, Hoboken, pp. 1-13.
- Lear, J., 1992: *Inside and Outside The Republic*, "Phronesis" 37, pp. 184-215.
- Malitz, J., 2001: *Der Umgang mit Fremden in der Welt der Griechen: „natives“, Perser, Juden*, in Schreiber, W. (ed.), *Kontakte – Konflikte - Kooperationen: der Umgang mit Fremden in der Geschichte*, Ars Una, Neuried, pp. 47-76.
- Platone, 2007: *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Rizzoli, Milano.
- Syse, H., 2010: *The Platonic Roots of Just War Doctrine: A Reading of Plato's Republic*, "Diametros" 23, pp. 104-123.
- Williams, B., 1973: *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*, in Lee, E.N. (ed.), *Exegesis and Argument*, supplement to "Phronesis" 18 (1), pp. 196-206.