

Π Η Γ Η / F O N S

Revista de estudios sobre la
civilización clásica y su recepción



II
(2017)

Universidad Carlos III de Madrid
Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”

Π Η Γ Η / F O N S

Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción

- Universidad Carlos III de Madrid -

Director

Francisco L. Lisi

(Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca” - UC3M)

Comité científico

Luca Bianchi (Università degli Studi del Piemonte Orientale) - **Marcelo Boeri** (Pontificia Universidad Católica de Chile) - **Francesco Fronterotta** (Università degli Studi di Roma “La Sapienza”) - **Gian Franco Gianotti** (Accademia delle Scienze di Torino) - **Carlos Lévy** (Université de Paris-Sorbonne) - **Irmgard Männlein-Robert** (Universität Tübingen) - **Eckart Schütrumpf** (University of Boulder, Colorado) - **Juan Signes Codoñer** (Universidad de Valladolid)

Consejo de Redacción

Marcelo Boeri - **Beatriz Bossi** (Universidad Complutense de Madrid) - **Michele Curnis** (Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca” - UC3M) - **Francisco L. Lisi** - **Antonio Valdecantos** (UC3M)

Comité de Redacción

Michele Curnis (Responsable) - **Federica Pezzoli** (Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca” - UC3M)

Π Η Γ Η / F O N S

Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción

Instituto de Estudios Clásicos sobre la la Sociedad y la Política
“Lucio Anneo Séneca”

II (2017)

La República de Platón y su recepción

UC3M

Madrid 2017

Revista «Pegé / Fons»

Universidad Carlos III de Madrid

Biblioteca de la Facultad de Humanidades

C/ Madrid, 135 - 28903 Getafe (Madrid) - España

pege@uc3m.es

www.e-revistas.uc3m.es

Enviar libros para reseña a:
Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”
C/ Madrid, 133 - ES-28903 - GETAFE (Madrid)
Redacción de la revista «Pegé / Fons»
Universidad Carlos III de Madrid
Edificio “Ortega y Gasset”
(17.02.43)

Índice del fascículo

Francisco L. LISI, *Introducción. La República y su recepción* p. 5

Artículos

Marcelo BOERI, ¿Cuán utópica es la calípolis? p. 9

Álvaro VALLEJO CAMPOS, Ser y utopía p. 27

Etienne HELMER, Marginalisation et intégration dans la cité: éléments pour une lecture dynamique de la pensée politique de la *République* p. 45

Charlotte MURGIER, *Oikeion* and justice in Plato's *Republic* p. 65

Sun YU-JUNG, Lies in Plato's *Republic*: poems, myth, and noble lie p. 87

Francesco FRONTEROTTA, Il sole e il bene. *Resp.* 505a-509b p. 109

Franco FERRARI, Natura e costrizione nel paragone della caverna p. 123

João GABRIEL CONQUE, A fisiologia do prazer no livro IX da *República* e os seus problemas p. 137

Michele ABBATE, La *Repubblica* di Platone nell'esegesi simbolica in Proclo p. 153

Francesca IURLARO, Il testo poetico della giustizia. Alberico e Scipione Gentili leggono la *Repubblica* di Platone p. 177

Reseñas bibliográficas

- Timothy W. BURNS (ed.), *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*
(Àngel Pascual Martín) p. 197
- Laura CANDIOTTO (ed.), *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*
(Cristina Basili) p. 203
- Arianna FERMANI, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*
(Federica Pezzoli) p. 205
- Carlos GARCÍA GUAL, *El sabio camino hacia la felicidad: Diogenes de Enoanda y el gran mural epicureo*
(Francisco L. Lisi) p. 207
- Fausto GIORDANO, *Lo studio dell'antichità. Giorgio Pasquali e i filologi classici*
(Michele Curnis) p. 209
- Lidia LANZA, *Ei autem qui de politia considerat ... Aristotele nel pensiero politico medievale*
(Michele Curnis) p. 213
- La revista ΠΗΓΗ/FONS y los revisores del n. 1 (2016) p. 219

La República y su recepción

FRANCISCO L. LISI

Universidad Carlos III de Madrid

Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”

flisi@hum.uc3m.es

La *República* es uno de los dos diálogos mayores del corpus platónico y el que defiende la tesis más famosa del pensador ateniense, la unión de conocimiento y poder que se concreta en el gobierno absoluto de un reducido grupo de filósofos que ejercen alternativamente una monarquía temporal. La aspiración a unir conocimiento y poder ha tenido una larga recepción en el pensamiento político occidental que llega hasta nuestros días. La crítica a la idea, que se encuentra en la base de la democracia, de que cualquiera puede ejercer el mando es uno de los puntos centrales de la *República* y se encuentra aún sometida a crítica¹.

Esto no significa que el diálogo se limite a ese tema, puesto que, además de ésta, presenta varias tesis que son especialmente provocativas. En primer lugar, la división de la sociedad en dos estamentos o castas, los gobernantes y los gobernados, que por la descripción que hace Platón parecen ser hasta razas diferentes, ha encontrado una fuerte oposición buena parte de la filosofía política moderna. Entre los gobernantes existe también una división importante: los guardianes y los filósofos. Aunque ambos tienen una vida en común, los filósofos tienen acceso a una educación superior y se distinguen en todo momento de los guardianes a los que también gobiernan de manera absoluta. Es verdad que en el siglo XX esta idea ha reaparecido transformada en las corrientes ideológicas relacionadas con formas diversas de totalitarismo a través de concepciones como el partido a secas o el partido como vanguardia del proletariado que suponen una estricta subordinación de los brazos controladores de la sociedad al reducido grupo de dirigentes que a través de sus normas intentan dirigir la vida de los habitantes de un país. Los defensores liberales y democráticos del divino Platón se han visto impulsados a relativizar con diversas estrategias la defensa a ultranza de este principio que hace el pensador ateniense.

La tesis del comunismo que impera en la casta gobernante ha despertado interés, simpatía y escándalo. Si bien los padres del movimiento contestatario más importante de los últimos dos siglos, Karl Marx y Friedrich Engels, buscaron diferenciarse del comunismo platónico y lo consideraron un comunismo de usufructo, sus conti-

¹ Véase, p. ej., el reciente trabajo de J. BRENNAN, *Against democracy*, Princeton-Oxford 2016.

nuadores fueron abandonando la sana costumbre de leer a sus clásicos hasta llegar a su obvia indigencia intelectual actual y fueron viendo cada vez con mayor simpatía el comunismo platónico, tal vez impulsados por el prestigio de la figura del pensador ateniense que más deslumbra cuanto más se lo ignora, dado que es sin duda un hito determinante en la tradición occidental. De esta manera fueron abrazando un ideal de comunismo que se corresponde más con el que Platón predica para sus gobernantes que con las posiciones de Marx y Engels. Lógicamente, extendieron el comunismo de usufructo a toda la sociedad y la abolición absoluto de la propiedad privada, algo que en la *República* no queda establecido de manera expresa. A pesar de su nombre, el comunismo marxista no propone un comunismo propiamente dicho, dado que no propugna la abolición propiedad privada *per se*, sino que preconiza sólo la propiedad pública de los medios de producción, algo radicalmente diferente.

Otro elemento que ha escandalizado a lo largo de los siglos es la disolución de la familia y la propiedad común de las mujeres y los hijos, una proposición fuertemente criticada por Aristóteles en el segundo libro de la *Política* (3, 1261b16-4, 1262b35). A pesar de que a partir de los movimientos del 68 y sus recientes *revivals* este aspecto ha contado y cuenta con simpatizantes, se trata de una característica que difícilmente pueda ser extendida a toda la sociedad por razones obvias, tal como lo evidencia con brillantez Aristófanes en *Las asambleístas*. Por otro lado, en el caso de la *República*, la propiedad en común de las mujeres no significa en absoluto la posibilidad de usufructo sexual a voluntad por los varones. Las relaciones son reproductivas; bien entendido: reproductivas, y están sometidas a una estricta regulación dependiendo de las supuestas capacidades de unos y otros en una cuidada planificación eugénica (*Resp.* V 458d9-e1, 460c3-5, d9-10, *et passim*).

La aparente igualdad entre varones y mujeres, otro aspecto apreciado por algunos exégetas también tiene claras limitaciones. Las mujeres se encuentran en un régimen de propiedad comunal (IV 449c3-5, d4-5; V 457c10-d3; *et passim*), no pueden decidir libremente y según su libre arbitrio con quién aparearse y están a disposición de los varones, especialmente los más valientes, para mantener relaciones sexuales con ellos (*cf.* V, 459d7-460b6). La naturaleza de la mujer y del varón es semejante, pero no igual (καθ' ὅσον οἷόν τε ὁμοφυεῖς; 458b8) y sus tareas en la guerra y en la paz se adaptarán a su naturaleza más débil que la del varón (456a10-11, 457a9-10). Entre las limitaciones naturales se encuentran la gestación de los vástagos y su amamantamiento. Es de suponer, por tanto, que el peso de la guerra lo llevarán los varones y la excelencia guerrera es, junto a la filosofía, un requisito indispensable para llegar a ser rey de Calípolis (VIII 543 a1-6). El lenguaje de Sócrates traiciona siempre que piensa en los varones como poseedores y sujetos y en las mujeres y los niños como posesiones y objetos, a pesar de toda la aparente igualdad entre varones y mujeres que podría de-

ducirse de un análisis parcial de sus expresiones (cf. e. g. IV 423e4-424a2; V 451c4-8)².

En el plano político, la implantación de la censura de los poetas ha despertado, como era de esperar, menor simpatía, en especial en los intelectuales contemporáneos. No obstante, ésta es quizás una de las proposiciones que mayor pervivencia ha tenido a lo largo de la historia, no siempre como consecuencia de la lectura de Platón. La implantación de la censura o, mejor, la expulsión de los poetas de la ciudad ofrece, sin embargo, aspectos muy dignos de reflexión en la época de la cultura de masas y de la obvia manipulación de la población a través de la información y la cultura. No obstante, es un aspecto que entra en franca colisión con el principio de libertad de expresión, aunque actualmente hay un debate en ciernes sobre los límites de este derecho, en especial en lo que atañe a la su relación con la privacidad de las personas. Estos y otros temas relacionados con ellos han sido objeto de una intensa polémica desde el siglo XIX. En especial, la utilización de los totalitarismos del texto de Platón ha puesto a la *República* en el foco de atención de la filosofía política contemporánea.

Si bien estos temas muestran la actualidad política de los asuntos tratados en el diálogo platónico, su importancia no se reduce a ellos, dado que la finalidad principal del diálogo es demostrar que el hombre justo es en todas las posibles circunstancias más feliz que el injusto. Para ello, Platón no desarrolla sólo una teoría del estado y de la justicia, sino también una doctrina del alma, un plan educativo y hace la exposición más detallada en su obra de los principios de la realidad, en especial del principio supremo, la Idea del Bien. Como es sabido, esta doctrina desarrollada en los libros centrales por medio de tres alegorías, ha sido también objeto de una larga controversia sobre las características del principio, si es trascendente a las Ideas, si se identifica con lo Uno, qué relación tiene con los *agrapha dogmata*, etc. El presente número de ΠΗΓΗ/FONS ofrece una selección de artículos sobre un texto que sigue vigente y es uno de los fundamentos de la tradición occidental y universal.

² Obsérvese, sobre todo ἐπεχειρήσαμεν δέ που ὡς ἀγέλης φύλακας τοὺς ἄνδρας καθιστάναι τῷ λόγῳ; 7-8.

¿Cuán utópica es la Calípolis de Platón?
Reflexiones sobre la “ciudad ideal”
y el valor del paradigma en la explicación filosófica

How utopian is the Callipolis of Plato?
Reflections on the “ideal city” and the value
of the paradigm in the philosophical explanation

MARCELO D. BOERI
Pontificia Universidad Católica de Chile
mboeric@uc.cl

Recibido: 16/05/2017 - Aceptado: 15/09/2017
DOI: <https://doi.org/10.20318/fons.2017.3854>

Resumen. Uno de los rasgos clave de cualquier proyecto utópico es que no es realizable. Si la ciudad justa platónica es un modelo utópico, no es realizable. Pero Platón afirma que su ciudad es posible. En este artículo argumento que el sentido de “posible” en el que Platón está pensando puede comprenderse mejor si se lo asocia a la tesis de que la ciudad justa de la *República* es un modelo. Si es un modelo (y si dicho modelo coincide con la Forma de justicia, que puede ejemplificarse en la ciudad empírica), lo que existe en la “realidad” debe ser lo que se aproxima lo más posible al modelo. Esta es la explicación habitual que Platón da cuando relaciona un modelo con su copia: aun cuando el modelo y la copia son hasta cierto punto estructuras simétricas, no son completamente isomórficas. Si lo fueran, un modelo no podría distinguirse de su copia.

Palabras clave: Platón, ciudad justa, modelo, utopía

Abstract. One of the key features of any utopian project is that it is not realizable. If the Platonic just city is a utopian model, it is not realizable. But Plato maintains that his city is possible. In this paper I argue that the sense of ‘possible’ Plato is thinking of can be better grasped if it is associated with the view that the just city of the *Republic* is a model. If it is a model (and if such a model coincides with the Form of justice, which can be instantiated in the empirical city), what exists in ‘reality’ must be what approximates as closely as possible to the model. This is the usual account Plato provides when he relates a model to its copy: even though the model and the copy are to some extent symmetric structures, they are not entirely isomorphic. If they were, a model could not be distinguished from its copy.

Keywords: Plato, just city, model, utopia

1. Introducción: proyecto político y utopía en Platón

Desde que Thomas More evocara la *República* (*Rep.*) platónica en su tratado *Acerca del mejor estado de una República y acerca de la Nueva Isla Utopía* (1516), ha habido una tendencia a pensar en el proyecto filosófico-político de Platón como en un proyecto “utópico”, donde “utópico” significa “irrealizable”¹. En su uso habitual el adjetivo “utópico” y el sustantivo “utopía” se refieren a algo imaginario o ilusorio que no está en ningún lugar y no puede sino ser algo imposible de realizar. Si el modelo platónico de sociedad justa es solamente algo imaginario o ficticio, una característica distintiva de cualquier utopía², el modelo filosófico-político de *Rep.* no es “realizable”. Si el modelo pudiera replicarse en todos sus detalles, no habría ninguna necesidad de modificarlo: las relaciones entre los individuos serían armónicas, cada uno hará lo que debe hacer, la vida de las personas será feliz, las normas e instituciones serán estables y no precisarán de ninguna corrección³.

Una versión anterior de este texto fue presentada en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires en junio de 2017. Agradezco la invitación del Profesor Francisco Bertelloni y los comentarios del auditorio. Este artículo es un resultado parcial del Proyecto Fondecyt 1150067 (Chile).

¹ Algunos estudiosos de la *Utopía* de More incluso han llegado a sugerir que la frase platónica γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι (*Rep.* 592a11-b1) puede haber inspirado el título de su obra (cf. LOGAN 1983, p. 130 n. 2, citando a Nagel y Kristeller). Las diferencias entre la *Rep.* platónica y la *Utopía* de More son, de todos modos, notables (la construcción de More parte de un principio económico, la de Platón de uno moral; la *Utopía* de More es un estado igualitario, la ciudad de Platón no lo es); además, como observa LOGAN 1983, pp. 138 ss., la dependencia de More de la *Política* de Aristóteles es importante.

² Cf. DAVIS 1985, p. 22 n. 1. Algunos teóricos especifican que cuando los proyectos políticos hacen un intento por convertir la ficción que describen en hechos dejan de ser utopías (DAVIS 1985, p. 24). Desde esta perspectiva, la *Rep.* de Platón no puede ser una utopía. La condición de impracticabilidad es común en cualquier utopía; pero no es claro qué significa impracticable, pues puede querer decir algo que no puede llevarse a la práctica sin más, o algo que fue adoptado y aplicado pero que, finalmente, no resultó como se esperaba (cf. DAVIS 1985, p. 23). Laks propone distinguir entre posibilidad lógica y real, distinción en la que aquel tipo de posibilidad corresponde a una realidad de derecho, y ésta a una realidad (o “realización”) empírica (2012, pp. 25-26). Si para Platón la “mejor polis” *de hecho existente* no puede ser más que una réplica o copia del modelo de ciudad justa, el filósofo-rey no puede ser “posible” en el sentido de “posibilidad real” (i.e. de “realización empírica”, esto es, en el sentido de que sea posible replicar *con exactitud* el modelo). Si un paradigma coincide con una Forma (cf. Platón: *Eutifrón* 6e4-5; *Parménides* 132d2), no puede ser replicado con exactitud. Es cierto que hay razones para pensar que no hay una Forma de polis o de *politeía* (bastaría con la Forma de justicia; cf. BURNYEAT 1999, p. 298; VEGETTI 2000, p. 119; KLOSKO 2006, pp. 181-182), pero si la polis justa de la *Rep.* es un modelo, la réplica siempre se “queda corta” respecto de su modelo. Regreso a este problema en los párrafos 2-3.

³ Algunos de estos rasgos son habitualmente descritos como parte de la caracterización de una utopía como género literario (cf. LISI 2012, p. 10; ZUOLO 2012, pp. 40-41). Para los diversos significados de la noción de “utopía” cf. LISI 2012b, pp. 80-82. ZUOLO 2012 propone reemplazar el concepto de “utopía” para calificar el proyecto político de Platón por el de “teoría ideal normativa”

A veces se argumenta que aquello de lo que habla Platón en su *Rep.* no puede entenderse como una organización política real ni tomarse como un proyecto político que pueda ser realmente entendido como tal. En ese marco de discusión se afirma que las secciones más políticas de la *Rep.* no pueden entenderse más que como una *metáfora* del estado interno del alma individual (cuyo único propósito sería la formación moral del sujeto) y que el individuo justo platónico sólo podría vivir alejado de la política real. De acuerdo con este tipo de enfoque la *Rep.* no constituiría una obra de filosofía política⁴. Pero este tipo de interpretación parte de premisas que Platón probablemente no habría aceptado y deriva del prejuicio de que la ética y la política son dominios distintos. No hay duda de que para Platón no es tan clara, como lo es para nosotros, la demarcación entre ética y política, de modo que para él no debe haber sido tan obvio que pueda haber una verdadera organización política en la que la calidad moral de sus gobernantes sea irrelevante⁵.

Un filósofo político contemporáneo puede tener serias dudas respecto de si la *Rep.* constituye un genuino “tratado” de filosofía política: qué tiene que hacer, podría preguntar, en una supuesta discusión de filosofía política un examen de los poderes cognitivos y sus correspondientes objetos en el “viaje del alma” desde la oscuridad a la claridad epistémica en la línea dividida de *Rep.* VI. Pero eso solamente puede ser un prejuicio nuestro que si se conserva introduce más dificultades que soluciones. Hay buenas razones para pensar que la búsqueda incesante de Sócrates de la virtud o excelencia (ἀρετή) no es solamente un ejercicio teórico-definicional que no tiene nada que ver con la acción en general y con la acción política en particular. Platón recuerda a Sócrates como un modelo de “verdadero político”; en *Gorgias* 521d6-e2 el personaje Sócrates afirma que se cuenta entre uno de los pocos atenienses - «por no decir el único» - que se dedica al «verdadero arte de la política» (521d7: τῆ ὡς ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνῃ) y el único que practica los asuntos políticos entre sus contemporáneos. Sus argumentos, son «en vista de lo mejor y no de lo más placentero». Esto seguramente es así porque su propósito es dar con la “virtud”, es decir, con lo mejor. Pero no sólo se trata de la virtud entendida como el estado interno del alma individual, sino también como la condi-

⁴ Cf. ANNAS 1997, pp. 145, 152 (citada por VEGETTI 2000, p. 114 n.17) y 1999, cap. 4, esp. 81-82. ROSEN 2005, pp. 49, 79. Para un enfoque diferente cf. LAKS 2007, cap. 2, quien argumenta que Platón delineó “los contornos de la filosofía política”

⁵ Sobre este importante detalle cf. KOYRÉ 1945, p. 71 (citado por SCHOFIELD 2006, p. 48); VEGETTI 2000, pp. 144-145. Schofield detecta una “tensión” entre filosofía y política (por no decir entre ética y política) que permea el pensamiento de Platón (cf. su 2006, p. 48 n. 50). En realidad, esa “tensión” no es de Platón, sino de Schofield que, como casi todos nosotros, no puede sino encontrar un contraste entre ética y política (contraste en el que la ética se encuentra habitualmente del lado normativo y la política del descriptivo en el sentido de que describe lo que de hecho ocurre).

ción individual que no puede practicarse si no es en relación con los demás miembros de la comunidad.

Este pasaje, que muestra que la filosofía moral del Sócrates platónico era también filosofía política, es útil para advertir por qué en el proyecto platónico de ciudad justa el estado interno del alma individual también es relevante en sentido político. Cuando en *Rep.* VIII Platón analiza las formas corruptas de gobierno subraya con especial énfasis que los diferentes tipos de ciudad y las consiguientes formas de gobierno dependen directamente de los tipos de personas que los habitan y, en especial, de los tipos de personas que ejercen el poder político (cf. 544d-e). Cuantos sean los “modos de gobierno”, distintos en su género, tantos serán los “modos de alma”⁶. Si esto es así, Platón no puede haber pensado que hay un hiato entre la acción política de un gobernante y el tipo de persona que el gobernante es en términos morales. Algunos de estos pasajes platónicos son los que dan lugar a las interpretaciones que sostienen que las partes más políticas de la *Rep.* no tienen en cuenta la “realidad política” y las propuestas políticas de Platón, si se las toma literalmente, son sencillamente absurdas⁷.

Aunque los requisitos platónicos de una buena organización política se consideren ingenuos y como un ejercicio dialéctico cuyo objetivo es producir una formación moral del individuo, es claro que el tipo de examen que Platón lleva a cabo en *Rep.* no tiene nada de ingenuo y no se limita a la formación moral de la persona en el sentido de una preocupación de tipo exclusivamente moral: los textos no sólo muestran que no es cierto que él entienda su proyecto *solamente* como “una metáfora del estado interno del alma individual”, sino que además apuntan a la necesidad de exigir la honestidad como una condición esencial del gobernante. Esto puede parecer una perogrullada, pero no es difícil advertir que, por trivial que resulte, constituye, incluso para nosotros, una condición esencial del buen gobernante. Explícita o implícitamente esperamos que los gobernantes reúnan dos condiciones básicas: (i) que sean competentes en un sentido técnico y (ii) que sean probos en sentido moral.

Si la ciudad justa platónica es un modelo utópico, se dice, no es realizable. Pero Platón sostiene que su ciudad *es posible* (i.e. realizable)⁸. Sugeriré que una estrategia apropiada para comprender el sentido en que Platón cree que su proyecto es “posible” es asociar esa noción a la tesis de que la ciudad justa es un modelo. El modelo

⁶ Cf. *Rep.* 445c9-10: πολιτειῶν τρόποι ... ψυχῆς τρόποι. Véase también *Leyes* 803a7.

⁷ Éste es el enfoque de Annas; un completo resumen de la interpretación de Annas y otras similares es proporcionado por VEGETTI 2013, pp. 4-6.

⁸ Como señala Zuolo, aun cuando el carácter de irrealizable de una utopía refleja un aspecto básico del término “utopía”, la dificultad de este aspecto yace en el hecho de que no hay acuerdo respecto de qué debe entenderse por “realizable” (cf. su 2012, p. 41; véase también DAVIS 1985, pp. 16-17; 368-369; LAKS 2007, p. 104).

de ciudad justa debe coincidir con la Forma de justicia; si esto es así, lo que existe en la “realidad” debe ser lo que se aproxima en mayor grado al modelo. Esta es la explicación que Platón suele dar cuando relaciona un modelo con su copia: aun cuando el modelo y la copia son hasta cierto punto estructuras simétricas, no son completamente isomórficas. Discutiré brevemente el modo en que Platón identifica su explicación de su ciudad buena con un modelo (*Rep.* 472c4 ss.) y argumentaré que su estrategia sigue su práctica habitual de valerse de paradigmas como dispositivos explicativos previos y necesarios en cualquier explicación filosófica de un tema relevante (cf. *Político* 277d).

Platón no sólo es consciente de las enormes dificultades de llevar a la práctica su proyecto filosófico-político⁹, sino que además cree que es posible realizar dicho proyecto. Si esto es así, la Calípolis platónica no es un modelo utópico por ser “irrealizable”. Este tipo de enfoque no es nuevo y ha sido tratado en el pasado por otros estudiosos¹⁰; sin embargo, en el curso de mi discusión me detendré en algunos otros aspectos de detalle que pueden ser importantes para la comprensión del proyecto platónico. Por ejemplo, (i) a pesar de lo que sugieren algunos intérpretes, Platón no cree que sus guardianes sean “superhombres” o personas incorruptibles; (ii) aunque los guardianes de la *Rep.* instituyen leyes, no son normas explícitas al modo de una legislación formal o código legal.¹¹ En este punto de detalle procuraré mostrar que Platón es coherente en sus tres “obras políticas” (*Rep.*, *Político* y *Leyes*) cuando sugiere que la ley es letra muerta sin alguien que posea el conocimiento apropiado para comprender no sólo el contenido prescriptivo de la ley, sino también cómo aplicarla a una situación concreta.

2. La polis sana y su realización

De acuerdo con algunas caracterizaciones contemporáneas, una “utopía” designa (i) un proyecto de *modificación radical* de un orden social existente. Además, (ii) un proyecto “utópico” no pretende reemplazar lo existente, sino hacer una crítica radical de la organización política que se espera reemplazar. (iii) El carácter de abstracto y, especialmente, de *irrealizable* se convierte así en los atributos

⁹ Proyecto que, según algunos estudiosos, puede entenderse mejor como una “utopía proyectual” (que es diferente de un “programa político”). Cf. VEGETTI 2000, pp. 122-124; FERRARI 2012, p. 104, siguiendo a Vegetti, habla de “teoría proyectual”.

¹⁰ Cf. FERRARI 2012, pp. 102-104; LAKS 2012, pp. 20-21; LISI 1999, pp. 53-57; LISI 2012b, pp. 82-86; SCHOFIELD 2006; VEGETTI 2000, pp. 117-119.

¹¹ Entre esas leyes deben contarse las siguientes: (i) aunque los guardianes sean más fuertes que sus gobernados, no deben ser amos salvajes, sino benefactores (*Rep.* 416b); (ii) deben tener una educación correcta, “cualquier que ésta sea” (416c1: ἥτις ποτέ ἐστίω), y (iii) una cantidad de bienes tales que no les impidan ser los mejores guardianes ni los inciten a causar daños a los demás ciudadanos; (iv) ningún guardián poseerá bienes privados, con excepción de los bienes básicos necesarios (416c-d). Cf. también los pasajes citados por LAKS 2007, p. 51.

que más frecuentemente se asocian a los modelos utópicos¹². La noción de utopía suele asociarse al proyecto político de Platón tal como éste es presentado, especialmente, en la *Rep.*¹³ Según algunos, la de la *Rep.* es una “visión utópica”, en tanto que la de *Leyes* es una guía más practicable y aplicable a la acción política efectiva¹⁴. En *Leyes* 875c-d, sin embargo, Platón sigue creyendo que, si hubiese una persona con la capacidad suficiente para gobernar la ciudad, no tendría ninguna necesidad de leyes que lo rigiesen, porque no hay ley ni ordenación alguna que sea superior al conocimiento. Esto no está muy lejos del argumento general de la *Rep.*, donde parece sugerirse que en caso de instaurarse el gobierno de los filósofos no sería necesaria la existencia de un sistema legal en un sentido formal. Bastará con que se apliquen las tres “leyes o previsiones fundamentales” (que coinciden con las “olas”) de la ciudad justa: la igualdad entre hombres y mujeres (*Rep.* 451e-452a; 455d-

¹² Algunas de las características recién mencionadas como propias de una utopía (especialmente su carácter de irrealizabilidad y de cambio socio-político radical) son consideradas por Zuolo en su discusión del tema y la posibilidad de aplicar con propiedad la noción de “utopía” a los rasgos más peculiares del pensamiento político de Platón (ZUOLO 2012, esp. pp. 40-43. Cf. también SCHOFIELD 2006, pp. 199, 234-235).

¹³ Cf. Popper, quien directamente habla de la “ciudad utópica de la *República*” o de “ingeniería social utópica” (que se opondría a lo que él denomina “ingeniería social paulatina”: «piecemeal social engineering»); cf. especialmente POPPER 1947, pp. 1, 18 y, especialmente, 138-141). Para una discusión pormenorizada de los varios sentidos en que puede entenderse la “utopía platónica” véase VEGETTI 2000, quien hace notar que la polémica de Popper, a pesar de ser “excesiva y presuntuosa”, mostraba la evidencia incontestable de la radical extrañeza del pensamiento político de Platón respecto de la tradición liberal-democrática” (p. 111). Una evaluación balanceada, que pone en contexto las motivaciones del proyecto de Popper, puede verse en KLOSKO 2006, pp. 139-142. La tesis de que la πολιτεία que Platón describe en la *Rep.* es indeseable para los filósofos (opinión sugerida por STRAUSS 1964, cap. 2 y respaldada en décadas recientes por BLOOM 1991, pp. 346, 368, y por ROSEN 2005, pp. 133, 195) es una idea que no tiene ningún apoyo en la evidencia textual y que, a mi juicio, no se sigue del argumento platónico. Si lo que Platón propone es una resignificación radical de la política en la que el poder político debe coincidir con la filosofía (*Rep.* 473d2-3: τοῦτο εἰς ταῦτ' ὁμολογεῖται, δύναμις τε πολιτικῆ καὶ φιλοσοφία) no puede ser cierto que el modelo político de Platón sea indeseable para los filósofos. Tampoco puede ser cierto que, en caso de instaurarse el modelo platónico, dicho modelo conllevaría la incómoda consecuencia de que los filósofos se verían obligados a involucrarse en política. Si el modelo platónico puede llevarse a cabo, los filósofos no podrían hacer otra cosa que involucrarse en política, ya que política y filosofía serían lo mismo.

¹⁴ Para este enfoque cf. KRAUT 2010, pp. 60-62. Una discusión crítica de esta posición se encuentra en LISI 1999, pp. 51-57; entre otros puntos de coincidencia entre *Rep.* y *Leyes* Lisi señala el hecho de que también las *Leyes* son «una propuesta de carácter normativo que deberá sufrir adaptaciones en el momento en que se la lleve a la práctica». Además, en *Leyes* «el segundo mejor sistema político» comparte tres requisitos que ya están presentes en *Rep.*: la unidad de la ciudad, la amistad entre los ciudadanos y el énfasis del interés común en desmedro del privado (pp. 54-55). Como explícitamente afirma Platón, lo común une (συνδεῖ) y lo privado separa (διασπᾶ; en el sentido de que “dispersa o destruye”) las ciudades (*Leyes* 875a6-7). El requisito de la unidad (fuertemente enfatizado en *Rep.* 422e-423b, 433d) reaparece en *Leyes* como una condición básica para la conservación de la ciudad.

456a), la comunidad de mujeres e hijos (457c-d; *Leyes* 739c) y, la tercera y mayor de todas las olas, el gobierno de los filósofos (473c-d).

Cuando Platón concluye que los males de la humanidad no cesarán hasta que los reyes sean filósofos o los filósofos reyes lo hace creyendo que *todas* las ciudades actuales están mal gobernadas¹⁵. Platón se queja de que en la actualidad no hay ninguna ciudad que posea instituciones que sean dignas de una naturaleza filosófica (*Rep.* 497b1-2). Es claro que la intención de Platón era no sólo llevar a la práctica su proyecto filosófico-político (*Rep.* 473b, 502c; *Carta VII* 327a-340a), sino que además albergaba la esperanza de que su proyecto pudiera realizarse. Y, lo que es más importante, creo, es que esa esperanza de llevar a cabo su proyecto filosófico-político no era una mera expresión de deseo. Son numerosos los pasajes en los que aclara que la discusión de la cuestión de la posible realización de su modelo político no es algo fácil, pues puede producir muchas dudas y hacer pensar a quien oye su explicación en una mera expresión de deseo¹⁶. Platón no sólo es consciente de las dificultades que su proyecto tiene en cuanto a su realización; también está dispuesto a abrir el debate respecto de los puntos más difíciles (por ejemplo, si la mujer es capaz de compartir con el hombre todas las tareas o ninguna; cf. *Rep.* 452e4-5: *δοτέον ἀμφισβήτησιν*). Pero, aunque consciente de las dificultades, no cree que las “leyes o previsiones fundamentales” de su modelo de organización política (que lo guardianes del Estado no tengan propiedad privada, 458c-d; la comunidad de mujeres e hijos, 449d, 457c-e, 466c, 543a; que hay mujeres que también pueden tener las cualidades propias de un guardián de la polis, 452e4 etc.) sean irrealizables en la medida en que “no son contrarias a la naturaleza”. Por el contrario, Platón sugiere que lo que se hace en la actualidad es contrario a la naturaleza (456b-c; véase también 450c-d y, especialmente, 499b-c) y por eso mismo irrealizable, o realizable, pero con los resultados nefastos ya conocidos¹⁷.

¹⁵ *Rep.* 473c-d; 501e-502c; *Carta VII* 326a2-b4.

¹⁶ Cf. *Rep.* 450c-d, 456b-c. “Expresión de deseo” o simplemente “deseo” («pio desiderio», como traduce VEGETTI 2000, *ad loc.*, «vuoto desiderio», como interpreta FERRARI 2012, p. 103) es el giro que suele usarse para traducir el griego *εὐχή* (cf. EGGERS LAN 1986 *ad loc.*; «wishful thinking», REEVE 2004, *ad loc.*). La palabra significa “plegaria” (así traduce BLOOM 1991, *ad loc.*), pero también “aspiración”.

¹⁷ Éste y otros pasajes similares (cf. 456b-c, 499c) muestran lo alejado del texto platónico que están ciertas afirmaciones de Strauss, quien concluye con cierta ligereza que la ciudad justa es imposible porque «está en contra de la naturaleza», ya que la igualdad de sexos y el comunismo absolutos son contra naturaleza (cf. su 1964, p. 127). El pasaje de Platón citado y comentado arriba dice exactamente lo contrario. Es claro que Strauss debe estar pensando en lo que su sentido común (no el de Platón) entiende por “naturaleza” para hacer este tipo de observación. Probablemente, en época de Platón pasaba algo similar a lo que piensa Strauss; eso explica que Platón se detenga a explicar en qué sentido piensa que no hay una diferencia radical de naturaleza entre mujer y varón.

En *Rep.* VII Platón concluye que quienes tengan naturalezas de guardianes, hayan sido capaces de sortear todas las pruebas a las que se los someta y hayan resultado ser los mejores (“tanto en los hechos como en las ciencias”; 540a6), deben ser obligados a elevar “el brillo (ἀύγρή) de su alma” para mirar lo que proporciona luz a todas las cosas (i.e. la Forma o Idea del Bien), y luego de ver el Bien en sí y de valerse de él como de un modelo o paradigma, deben poner orden (κοσμεῖν), durante el resto de sus vidas y por turnos, en la polis. Platón nos recuerda que, si un guardián intenta ser feliz “de una manera tal que deje de ser un guardián”, entonces ya no valorará un modo de vida mesurado e intentará apropiarse de lo que le pertenece a la ciudad (*Rep.* 466b). Es también por eso que los guardianes no deben poseer riquezas: si tuvieran más del mínimo necesario de propiedad, terminarían siendo administradores de sus propiedades y no estarían interesados en conservar lo público, sino sólo lo privado (417a-b). Los guardianes no necesitan el oro y la plata que proviene de los hombres pues siempre tienen en sus almas el que procede de los dioses (416e5-6), comenta Platón de un modo un poco irónico. El oro mortal “mancha” (416e8: μιάνειν) al divino, de modo que quienes gobiernen la ciudad deberán evitar todo contacto con el dinero (416d-417a).

Estos pasajes muestran que, aunque los “perfectos guardianes” (*Rep.* 428d; 503b) son personas excepcionales (tanto desde el punto de vista de sus talentos naturales como desde el de sus esfuerzos personales para lograr activar en la dirección correcta dichos talentos), no son seres perfectos ni incorruptibles y, en ese sentido, no son “abstracciones”¹⁸. Platón no cree¹⁹ que las personas que habitarán su ciudad deban ser “superhombres” o dioses; estos rótulos ni siquiera pueden aplicarse a quienes, después de la estricta selección descrita arriba, resulten ser los guardianes de la ciudad. Esto prueba que Platón no cree que sus guardianes sean incorruptibles y, mucho menos que sean “superhombres” o dioses; los guardianes son seres excepcionales, pero son humanos, y si son humanos, son corruptibles. La idea de Platón no sólo es que si los guardianes poseyeran casas, tierras o dinero se convertirían en empresarios y administradores de sus bienes, sino que, al abandonar de esa manera su función específica, violarían otra “ley” básica de la ciudad: el principio de justicia según el cual cada uno debe hacer “lo suyo”, es decir, lo que le corresponde según su condición natural (*Rep.* 370c, 433d-434a, 435b, 441c-d). Según Platón, el dinero es, de suyo, un elemento corruptor, pero en manos de quienes ejercen el poder político (incluso en manos de sus “perfectos guardianes”) aumenta su poder corruptor.

¹⁸ Como argumenta More en su *Utopía* a través de su personaje Rafael (cf. STARNES 1990, pp. 43-44).

¹⁹ Como supone ROSEN 2005, p. 81.

Entonces, si la *Rep.* de Platón se propone una reforma radical del orden político existente y procede a hacer una crítica explícita de los sistemas y prácticas políticas del momento, su modelo político-filosófico puede considerarse una “utopía”²⁰. La radicalidad es tan potente que, al hacer coincidir la política con la filosofía, hace que la distinción ley/derecho, por un lado, y poder/política, por el otro, quede desdibujada. Es Platón quien advierte, con toda claridad a mi juicio, que la rectitud nunca está del lado del poder político, pero ésa es, precisamente, la razón por la cual todas las ciudades están mal gobernadas: si lo que es correcto no está del lado del poder político sólo habrá injusticia, separación entre los miembros de la misma comunidad política y por eso mismo destrucción de dicha comunidad²¹. Pero si la posición de Trasímaco fuera razonable, deberíamos contentarnos con dar por sentado que la injusticia no puede erradicarse de las comunidades humanas y que lo único que puede hacerse es establecer relaciones políticas basadas en el uso espurio del poder, no en relaciones cimentadas en un uso correcto de la razón. Es cierto que en un contexto diferente Platón cree que no es posible que los males sean erradicados (“pues siempre debe haber algo contrario al bien”; *Teeteto* 176a); pero en el marco de *Rep.* V la idea es que, aun cuando el modelo de polis justa no puede

²⁰ Esa radicalidad puede verse en las “leyes o previsiones fundamentales” del Estado platónico, pero también en la exigencia de que los gobernantes no tengan contacto con el dinero (una medida que, seguramente, es poco práctica y difícil de aplicar, pero, a la luz de los desatinos a los que nos tienen acostumbrados nuestros políticos, parece que la sugerencia de Platón no es tan desatinada).

²¹ La tesis de Trasímaco de la justicia como la conveniencia del más fuerte (*Rep.* 338c-343c) es ilustrativa para entender por qué en el proyecto político de Platón es decisivo insistir en que no basta con describir lo que de hecho sucede para *justificar* un orden político. El punto de vista de Trasímaco (o de la ideología que él representa) es privilegiar la facticidad en lo político y en lo moral (“facticidad” entendida en el sentido de que, “de hecho, la justicia es lo que efectivamente es”, no lo que *debería* ser). La posición de Trasímaco tiene la indeseable consecuencia de que, de ser cierta, habrá muchas “formas o especies de justicia” y que lo que es justo en un contexto puede no serlo en otro. Una idea similar, asociada a la tesis protagórica del *homo mensura*, desarrolla Platón en *Teeteto*, donde argumenta que si cada ciudad establece como justo y legal lo que *le parece* que es justo y legal, no habrá nadie más sabio que otro, pero es precisamente en este punto en el que hay consejeros que, en relación con la verdad (172a8: πρὸς ἀλήθειαν), aventajan a otros, así como hay opiniones que son superiores a otras. Posiciones como las de Protágoras, según Platón, no están dispuestas a avalar que conceptos práctico-evaluativos (como “justo”, “honorable”, etc.) tengan *por naturaleza* un ser propio (172b2-5), pero obviamente el Sócrates platónico del diálogo *Teeteto* sí lo cree. Sobre el énfasis de Trasímaco en la facticidad política (“la justicia en el mundo como es, no en condiciones utópicas”) cf. ANNAS 1985, p. 156, quien, sin embargo, reconoce que cuando Platón nos da un esbozo del “ideal” no está desarrollando una imagen completa de una utopía, sino que lo que le interesa es el estado ideal en el sentido del *estado idealmente justo*. En parte, el enfoque de Trasímaco también es respaldado por Rosen cuando sostiene que «nuestra afirmación de amar la justicia más allá de todo lo demás es una noble mentira» (2005, p. 133). Según Rosen, el gobierno de la filosofía es justo para Platón, pero la ciudad resultante no es la que sería deseable o la que conduciría a la felicidad de sus ciudadanos. Rosen piensa que habría un conflicto entre justicia y felicidad. El desafío de Platón, en realidad, es mostrar que, *pace* Rosen, no hay tal conflicto y que lo que la gente habitualmente entiende por felicidad no es tal.

realizarse en los mismos términos en los que se lo formula en el *lógos*, sí puede realizarse en la medida en que «nos acerquemos lo más posible al paradigma» enunciado en el discurso (*Rep.* 473a7-8)²².

Desde el punto de vista de su radicalidad, el proyecto platónico es utópico. Por otro lado, si un proyecto es utópico porque es de suyo irrealizable, el proyecto no puede calificarse de “utópico”, pues, aun admitiendo su dificultad, Platón cree que su proyecto es practicable. Al discutir acerca de la relevancia de educar a los niños y adolescentes en una filosofía que sea apropiada a sus edades (498b), Sócrates señala que esa enseñanza debe adecuarse al desarrollo de la persona, de modo que, cuando el individuo comienza a alcanzar su madurez, deben intensificarse los ejercicios filosóficos acorde a la edad. Se trata de una descripción rápida de la formación de los futuros gobernantes; Platón parece sugerir que a través de este tipo de esfuerzo y de actividad formativa habrá un momento en el que el individuo sea capaz de aunar los aspectos teóricos de su instrucción con los prácticos, un detalle que puede ser decisivo en el perfecto guardián quien debe encontrarse «tan perfectamente como le sea posible en equilibrio y correspondencia (παρισωμένον καὶ ὠμοιωμένον) con su virtud, *tanto de hecho como de palabra*» (ἔργῳ τε καὶ λόγῳ; *Rep.* 498e3-499a2)²³. El discurso (o el “relato”, como suele decirse en el discurso público de ciertos experimentos políticos y sociales recientes) es relevante, pero para que sea realmente efectivo no *debe* (aunque de hecho *puede*) estar divorciado de la acción: si digo A y hago –A se me puede acusar de incoherencia, una acusación que no es percibida como algo grave por parte de quien comete dicha incoherencia (un hecho que se torna particularmente dramático cuando quien comete esa incoherencia está ejerciendo el poder político). Naturalmente, es parte de su engaño hacernos creer que tal incoherencia no es grave, una estrategia ya detectada por Platón como parte del ejercicio espurio del poder. Esta estrategia espuria explota (tal vez conscientemente) el hecho de que, cuando lo terrible se vuelve habitual (cuando “se naturaliza”, como se dice en el discurso público), deja de ser terrible²⁴. La objeción de quien hace notar ese tipo de inconsistencia es relevante, precisamente, porque pone de manifiesto el engaño. Pero el engaño está asociado a la falsedad, de modo

²² Según Schofield, en *Leyes*, a diferencia de la *República*, Platón se contenta con realizar el ideal a través de “aproximaciones” (cf. su 2006, p. 232). Como es claro, a partir del pasaje de *Rep.* V recién citado, en este tema no hay diferencia entre *Rep.* y *Leyes*.

²³ Cf. Platón, *Laques* 193d11-e2, donde Sócrates advierte a Laques que están procediendo “al modo dorio” ya que sus acciones (τὰ ἔργα) no concuerdan con sus dichos (οὐ συμφωνεῖ ἡμῖν τοῖς λόγοις).

²⁴ Cuando Platón hace su análisis de las formas corruptas de gobierno y se detiene en la tiranía (“que se apodera de lo ajeno de un solo golpe”) muestra que el engaño y la violencia son los medios a los que echa mano quien gobierna tíranicamente (*Rep.* 344a-b). En este caso no se trata de la “noble mentira” de la que pueden hacer uso los guardianes de la ciudad justa “en beneficio de los gobernados” (*Rep.* 382c-d; 389b, 414b-c 459b-c. Cf. *Leyes* 663d-e).

que cuando hay engaño hay apariencias (como enseña Platón en *Sofista* 268c). Esas apariencias son la “realidad paralela” generada por el “relato”, el discurso falso que sirve para producir la parafernalia que necesita el gobernante injusto (es decir, el “no gobernante”, visto desde la perspectiva platónica), de modo de seguir engañando a sus gobernados.

¿Qué se puede hacer ante un escenario tan desolador? Platón cree que este tipo de situación puede modificarse a través de “un solo cambio”²⁵ que permitirá transformar ese estado de cosas, un cambio que, aunque no sea pequeño ni fácil, es, no obstante, posible: que los filósofos sean reyes o los reyes filósofos (*Rep.* 473d). El gobierno de sus filósofos conllevará el cambio radical de los demás males que aquejan a las ciudades actuales; su modelo es exigente y sin duda Platón es consciente de ello. Por eso declara que, «*temerosos* (δεδιότες) y forzados por la verdad» (499b1-2), debemos decir que ninguna ciudad, forma de gobierno (πολιτεία) o, de modo similar, incluso un hombre pueden volverse perfectos hasta que «estos pocos filósofos que en la actualidad no son considerados malvados pero sí inútiles» sean *forzados* a cuidar de la polis, quieranlo o no (la idea innovadora de Platón es que deben gobernar quienes no deseen hacerlo); o bien antes de que se dé un «verdadero amor por la verdadera filosofía gracias a una inspiración divina» en los hijos de quienes ahora gobiernan. Ambas alternativas son difíciles, pero no es razonable afirmar ni que una ni que ambas son imposibles, pues si ése fuera el caso solamente se trataría de una mera “expresión de deseo” (499c4-5: ἄλλως εὐχαῖς ὁμοία λέγοντες). Es claro que Platón piensa que su polis puede llevarse a cabo, pero también es manifiesto que no cree que se trate de una mera expresión de deseo: uno puede desear lo que guste, pero no puede, sobre bases racionales claras, pretender que se realice cualquier deseo. Platón propone acordar en que lo dicho acerca de su ciudad y de su forma de gobierno “no son *en modo alguno* expresiones de deseo, sino cosas difíciles pero posibles *en cierto modo*” (*Rep.* 540d1-3: χαλεπὰ μὲν, δυνατὰ δέ πη; cf. también *Leyes* 875c-d; *Político* 301d). Ese “en cierto modo” seguramente se refiere a la manera que ya se ha mencionado varias veces a esta altura del debate: cuando se cumplan las leyes o previsiones fundamentales de su régimen político. Los filósofos-gobernantes son quienes desprecian los honores por considerarlos disvaliosos e indignos de hombres libres: “lo justo es lo más importante y más necesario” (540e1-2). Eso bastaría, según Platón, para asegurar una correcta organización política y un buen gobierno, sin importar las leyes o normas que regulen situaciones concretas.

No deja de ser notorio el hecho de que en la *Rep.* no haya una discusión sistemática de la noción de ley ni que haya un código legal fundamental al modo de

²⁵ O “el cambio mínimo posible” (*Rep.* 473b6-7: μικροτάτου μεταβαλόντος) que, finalmente, resulta no ser tan pequeño (473c3).

una constitución formal²⁶. Platón expresamente dice que si quienes van a gobernar reciben una buena educación y llegan a ser moderados, descubrirán fácilmente todo lo relativo a lo que tiene que ver con situaciones que exijan la presencia de leyes específicas (como las que regulan las injurias, demandas judiciales, elección de jueces, derechos de compra y venta en transacciones comerciales, vigilancia en las calles, etc.), y que no habría que legislar sobre estas cosas ni sería digno poner prescripciones a “los hombres nobles y buenos” (*Rep.* 423e; 425d). La idea de Platón parece ser que cuando la inteligencia filosófica coincide con la política, el gobierno de los filósofos será mucho mejor que el que, de hecho, hay en las sociedades reguladas por sistemas legales en los que todas esas relaciones humanas son ordenadas por leyes concretas (leyes tabuladas en prolijos códigos que, sin embargo, en manos de personas incompetentes y corruptas resultan completamente ineficaces). En efecto, el gobierno de los filósofos es el gobierno del conocimiento, y “conocimiento” no es sólo la capacidad de entender el contenido teórico-prescriptivo de la ley, sino también la manera en que dicho contenido se aplica con sensatez a las situaciones concretas de acción²⁷.

Es claro que, según Platón, la propia medida de bondad o justicia está determinada por la propia proximidad a la bondad y justicia absolutas representadas por el dios. Evocando irónicamente la sentencia protagórea, quiere argumentar que dios es de modo preeminente la medida de todas las cosas más que cualquier persona²⁸. Desde luego, Platón tenía la certeza de que los bienes humanos y *el bien* (o “lo absolutamente bueno”; *Filebo* 61a1-2) no pueden identificarse. A pesar del hecho de que el estándar más elevado del bien es la Forma del Bien, está interesado en señalar que la persona justa será justa en el sentido habitual de mantener un juramento, no robar, no traicionar a sus amigos, no cometer adulterio, evitar faltar el respeto a los padres y descuidar a los dioses (*Rep.* 442e-443b). Pero lo que quizá es más importante es que Platón indica que la norma legal se encuentra, en cierto modo, subordinada a la persona que sabe lo que es la justicia para la ciudad, donde ese “saber” no es sólo el conocimiento teórico del contenido normativo de la ley, sino también el conocimiento que habilita al legislador a aplicar correctamente la ley a la situación concreta. Lo mejor, entonces, no puede ser que “las leyes prevalezcan”, sino que prevalezca “la persona regia que posee sabiduría o inteligencia” (*Político* 294a7-8). La observación importante de Platón es que la ley, como una persona ignorante, alcanza una simplicidad que no cuadra con los

²⁶ Cf. LAKS 2007, cap. 5.

²⁷ En el siguiente párrafo desarrollo, de un modo ligeramente diferente, lo que he argumentado antes en BOERI 2013.

²⁸ Cf. *Leyes* 716c4-5; véase también *Teeteto* 176b-c, donde se adelanta la idea. Como es obvio, Platón está corrigiendo la tesis, presuntamente protagórea, del *homo mensura* (*Teeteto* 152a2-3; *Crátilo* 385e4-386a4).

asuntos humanos (la ley es simple y constante, los asuntos humanos no lo son). Ésa es la razón por la cual la ley *en sí misma* es inútil sin una persona que posea el conocimiento o la sensatez necesaria que le permitiría aplicar la ley a los casos particulares de acción (*Político* 294b-c). Este argumento es parte de un momento central del *Político*, no de la *Rep.*, pero la idea concuerda muy bien con el supuesto implícito de este último diálogo y con la declaración explícita de *Leyes* 875c-d: no hay ley ni ordenación alguna que sea superior al conocimiento, y el conocimiento es un estado anímico que posee una persona concreta que sabe, en sentido teórico y práctico, qué es la ley.

Creo que estos pasajes (y otros similares) muestran que si el modelo platónico de sociedad justa es una “utopía” no lo es porque Platón adhiera a la tesis de que es irrealizable. Cuando Glaucón le advierte a Sócrates que no se librará de decirle *de qué modo* es posible que exista el régimen político del que ha estado hablando (*Rep.* 472a8-b2: *πῆ δυνατὴ γίγνεσθαι αὕτη ἢ πολιτεία*), es claro que Sócrates ya ha admitido que su existencia es posible (*Rep.* 457a). El problema entonces no es si es posible, sino *cómo* lo es. En *Leyes* 746b-c, en un contexto de discusión similar, Platón enfatiza que “al que le sea imposible llevar a cabo algo, debe dejarlo y no hacerlo”; es evidente que ni el Sócrates de *República* ni el ateniense de *Leyes* están dispuestos a dejar de lado su proyecto; una vez más, este tipo de observación elimina la idea de que Platón piense que su modelo es “irrealizable”, pero si es realizable, hay que ver de qué modo es realizable o posible.

3. El modelo de ciudad buena, su posibilidad y el recurso al modelo como dispositivo explicativo

Mi propósito en este apartado es examinar el breve pero significativo pasaje de *Rep.* V 472b-473c, en el que Platón explícitamente enfrenta el problema de la realizabilidad de su modelo o paradigma (*παράδειγμα*) filosófico-político. Argumentaré (i) que Platón es consciente de la imposibilidad de realizar el modelo o paradigma (si por “realizar el modelo” se entiende llevarlo a la práctica *tal y como* se lo enuncia en el *lógos*); también sugeriré que (ii), no obstante eso, no hay, según Platón, ninguna explicación que pueda prescindir de postular un modelo y, finalmente, (iii) que hay una manera razonable de conectar el “modelo irrealizable” con la realidad fáctica. El objetivo de esta discusión tiene un alcance modesto; no obstante, espero poder contribuir a mostrar el sentido en que puede argumentarse que es un procedimiento platónico fundamental el postular modelos explicativos que, aun cuando no pueden llevarse a la práctica en los mismos términos en que se los postula, resultan imprescindibles en el marco de cualquier explicación de una teoría.

El pasaje de *Rep.* V recién mencionado puede articularse de la siguiente manera: (a) lo que se estaba investigando es qué es la justicia; a propósito de esa indagación,

se estableció que no es que el justo en nada deba diferenciarse de la justicia misma (es decir, no es que uno es justo si no se diferencia en nada de *la* justicia). Este primer punto del argumento muestra por qué no es necesario postular una “Forma de polis o de *politeía*” para entender la explicación, sino que basta con la Forma de justicia (cf. *supra* n.2). Si esto es así, **(b)** puede decirse que una persona es justa si *se aproxima lo más posible a la justicia* y participa de ella más que las demás (ἐγγύτατα αὐτῆς ... ἐκείνης μετέχῃ). De aquí Sócrates infiere que **(c)** fue en vista de un modelo que se estaba investigando qué es la justicia y qué es la persona *completamente* justa (“en caso de que existiera, y cómo sería si existiera”; 472c5-6). Entonces, si se acepta esta restricción (*i.e.* una persona es justa si *se aproxima lo más posible* a la justicia), hay que reconocer que quien fuera lo más semejante (472d1: ὁμοιότατος) a la felicidad y la infelicidad, estaría más próximo a un estado o el otro. Pero **(d)** el propósito no era demostrar que era posible que la justicia *misma* y la persona *perfectamente* justa “existan”. Pero eso no es un problema, pues tal como nadie diría que quien pintara el modelo de cómo sería la persona más bella pero no fuera capaz de demostrar que dicha persona exista es en menor medida un buen pintor, así también tampoco puede decirse que, por el hecho de que se está produciendo con el discurso un modelo de la ciudad buena (472d9-e4: παράδειγμα ἐποιοῦμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως) y que no es posible habitar una ciudad *tal y como se la describía en el discurso* (472e4: ὡς ἐλέγετο), por eso no puede alegarse que no se está argumentando correctamente. Entonces, **(e)** además de las razones provistas por la analogía del pintor, parece que no es posible llevar a cabo algo tal y como se lo describe en el discurso, porque la acción (o “práctica”: πράξις) tiene “menos contacto con la verdad” (ἤττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι) que el discurso (473a1-2)²⁹. Si algo es modelo (*M*) de otra cosa (*y*), *M* no puede llevarse a cabo en *y* (concretarse, practicarse) tal y como se lo describe en el argumento o explicación. Si fuera posible, el modelo dejaría de ser modelo y habría que buscar otro modelo para explicar lo que se está discutiendo. Por tanto, **(f)** no se nos debe forzar a que lo que describimos en el discurso deba ocurrir en la práctica “absolutamente” tal y como se lo expuso en el discurso. Pero si se puede descubrir cómo una ciudad *se aproxima lo más posible a la* que se ha mencionado que se podría fundar, debe decirse que se ha descubierto cómo es posible la ciudad buena de la que se ha hablado.

El pasaje muestra no sólo que Platón advierte la dificultad que la realización de su ciudad justa puede tener, sino también su esfuerzo por mostrar qué quiere decir por “posible”. Con cierta frecuencia Platón asimila sus Formas o Ideas a modelos; se

²⁹ “Verdad” aquí debe tener el sentido ontológico de “lo que realmente es”, como diferente de lo que *se parece* a lo que realmente es. La acción, la práctica es una réplica de un original y, como tal, sólo puede asemejarse al original (cf. Platón, *Sofista* 240a8-b9).

trata de una tesis que parece no abandonar nunca. El recurso al modelo está presente en el *Teeteto*, pero también en *Leyes* 739d3-e7. Aunque uno acepte la advertencia de Burnyeat de que no hace falta suponer una Forma de polis, sino que basta con la Forma de justicia (esto es, la “realización” de la ciudad buena es la ejemplificación de la Forma de justicia), la tesis platónica de la diferencia ontológica entre el modelo y su copia se mantiene. La ciudad justa no será más que una ejemplificación de la Forma de justicia y, por muy buena que sea esa ejemplificación, no deja de ser una copia. Para dar cuenta de algo se requiere de un modelo, pues el modelo suministra las condiciones normativas de la correcta elaboración de lo que se quiere hacer. Si el modelo tiene un carácter normativo (pues dice lo que hay que hacer para que el producto sea bueno), dicho modelo es normativo de lo que es mejor. Pero si esto es así, el modelo no es realizable empíricamente, pues si lo fuera lo realizado replicaría *de manera idéntica* “lo mejor”. Pero en ese caso, no podría distinguirse entre modelo, por una parte, y copia, por la otra; tampoco podría diferenciarse lo que es mejor de lo que no lo es. La relación “mejor/peor que” presupone que entre los *relata* haya una diferencia esencial. Además, nada garantiza que la realización empírica del modelo sea (o pueda ser) mejor que el modelo; la “realización fáctica” del modelo, en realidad, no verifica ni falsea el modelo. Aunque hay o puede haber una cierta simetría entre modelo y copia, esa simetría no es más que una semejanza entre ambos, pero en estricto rigor no son sistemas isomórficos. Solamente se pueden advertir grados de semejanza o, como dice Platón, de “aproximación” entre la réplica y su modelo. Es por eso que no hay ningún modelo que sea realizable exactamente en los mismos términos en que se lo describe en la teoría.

Ésa es la afirmación explícita que Platón hace en el pasaje de *Rep.* 472-473 que he esquematizado arriba, pero es una tesis que se encuentra en otras obras de Platón. Por ejemplo, cuando el demiurgo del *Timeo* construye el cosmos, mira las Formas, de las que se sirve como de sus modelos (28a6-b2). El universo es una “imagen generada de los dioses eternos” y el artesano intenta que sea lo más semejante posible al modelo (35c6-8). El modelo es un “viviente eterno” (ζῶον αἰδίων); el universo (τὸ πᾶν), que es una entidad corpórea “concreta”, puede asemejarse lo más posible al modelo (gracias al esfuerzo del demiurgo de que así sea). Pero la naturaleza del viviente es eterna, y esta cualidad no se le puede conferir completamente a lo generado (37d4). Éste es un modo de decir que lo generado no puede replicar exactamente el modelo: aunque hay una cierta simetría entre el modelo y su copia (lo generado *se parece* al modelo), también hay una asimetría estructural entre ellos: el modelo es eterno, la copia es cambiante. Las ejemplificaciones empíricas de “lo igual” son “iguales” a sus modelos, pero no del mismo modo en que lo es aquello que por sí mismo es igual, ya que tales ejemplificaciones siempre “se quedan cortas

en alguna medida” (*Fedón* 74d6-7; cf. 74d-e) y son siempre inferiores a aquello de lo cual son copia.

4. *Observaciones conclusivas*

Una clave decisiva para entender la “utopía platónica” es aclarar qué significa “posible” cuando ese predicado se aplica a la ciudad ideal platónica. De acuerdo con mi argumentación general, el sentido de “posible” en el que está pensando Platón se comprende si se lo asocia a la tesis de que la ciudad justa es un modelo. Si la ciudad platónica es un modelo y si el modelo coincide con la Forma de justicia (que se ejemplifica en la ciudad empírica que de hecho puede darse), lo que se da en “la realidad” no puede ser más que una “aproximación” al modelo. Se trata de la explicación habitual de Platón cuando relaciona el modelo con su copia o réplica: aunque modelo y copia son estructuras que, hasta cierto punto, guardan cierta simetría, no son completamente isomórficas. Si lo fueran, el modelo no podría distinguirse de la copia. En este sentido básico la ciudad buena de Platón es irrealizable; pero, a la vez, es realizable porque el único modo en que puede darse un modelo es como una copia, la cual nunca puede ser idéntica a su modelo.

Bibliografía

- Annas, J. (1985), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.
- Annas, J. (1997), «Politics and Ethics in Plato's *Republic*», en O. Höffe (hsgs.), *Platon. Politeia*, Berlin, 105-120.
- Annas, J. (1999), *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca and London.
- Bloom, A. (1991), *The Republic of Plato*, Translated with Notes with an Interpretative essay by A. Bloom, New York.
- Boeri, M.D. (2013), «Natural Law and world order in Stoicism», en G. Rossi (ed.), *Nature and the Best Life. Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*, Hildesheim-Zürich-New York, 183-223.
- Burnyeat, M. (1999), «Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City», en G. Fine (ed.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford: Oxford, 297-308.
- Davis, J.C. (1985), *Utopía y la sociedad ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa, 1516-1700* (trad. esp.), México.
- Eggers Lan, C. (1986), *Platón, Diálogos. IV, República*, Introducción, traducción y notas de C. Eggers Lan, Madrid.
- Ferrari, F. (2012), «Il passato come *pharmakon* in Platone: la *kallipolis* e l'Atene del tempo di Atlantide», en Lisi (2012), 99-112.
- Klosko, G. (2006), *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford.
- Koyré, A. (1945), *Discovering Plato*, New York.

- Kraut, R. (2010), «Ordinary Virtue from the Phaedo to the Laws», en C. Bobonich (ed.), *Plato's Laws. A Critical Guide*, Cambridge, 51-70.
- Laks, A. (2007), *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, Mérida.
- Laks, A. (2012), «Temporalité et utopie: remarques herméneutiques sur la question de la possibilité des cités platoniciennes», en Lisi (2012), 19-37.
- Lisi, F.L. (ed.) (1999), *Platón, Diálogos. VIII, Leyes (Libros I-VI)*, Introducción, traducción y notas, Madrid.
- Lisi, F.L. (ed.) (2012), *Utopia, ancient and modern. Contributions to the history of a political dream*, Sankt Augustin.
- Lisi, F.L. (2012a), «From the *Republic* to Utopia. Political Thought between Fiction and Reality», en Lisi (2012), 7-17.
- Lisi, F.L. (2012b), «La *República* de Platón y su recepción en el pensamiento utópico», en Lisi (2012), 79-98.
- Logan, G.M. (1983), *The Meaning of More's "Utopia"*, Princeton.
- Popper, K. (1947), *The Open Society and its Enemies. The Spell of Plato*, I, London.
- Reeve, C.D.C. (2004), *Plato. Republic*, Indianapolis-Cambridge.
- Rosen, S. (2005), *Plato's Republic. A Study*, New Haven-London.
- Schofield, M. (2006), *Plato. Political Philosophy*, Oxford.
- Starnes, C. (1990), *The New Republic. A Commentary of Book I of More's Utopia showing its Relation to Plato's Republic*, Ontario.
- Strauss, L. (1964), *The City and Man*, Chicago-London.
- Vegetti, M. (2000), «Lo statuto dell'utopia nella *Repubblica*», en M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, IV, Libro V, Napoli, 107-147.
- Vegetti, M. (2013), «How and why did the *Republic* become unpolitical?», en N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 3-15.
- Zuolo, F. (2012), «Plato's Political Idealism and Utopia in the *Republic*, the *Laws*, and the *Timaeus-Critias*», en Lisi (2012), 39-60.

Ser y utopía en la *República*

Being and utopy in the *Republic*

ÁLVARO PABLO VALLEJO CAMPOS

Universidad de Granada

avallejo@ugr.es

Recibido: 23/05/2017 - Aceptado: 24/11/2017

DOI: <https://doi.org/10.20318/fons.2017.3466>

Resumen. El objetivo principal de este trabajo consiste en examinar la relación entre la concepción del ser y el proyecto utópico que Platón defiende en la *República*. Respecto a esto último, no se trata de una mera estrategia literaria o irónica, sino de un proyecto que Platón considera realizable y deseable como el mejor régimen político posible. Ahora bien, esta propuesta se basa en un paradigma cuya validez no está condicionada por la existencia y lo que defendemos es que esto es plenamente congruente con la concepción del ser que Platón sostiene en la obra, la cual no depende del significado existencial del *eínai* sino de sus valores predicativos o verídicos. Además hay que tener presente que la figura del filósofo gobernante como tal, de quien depende la posibilidad del estado ideal, queda delimitada por su capacidad para contemplar el ser, ya que este conocimiento ontológico es para Platón el más justo título del poder.

Palabras clave: Platón, *República*, utopía, paradigma, filósofo-gobernante, significados del verbo *ser*

Abstract. The main aim of this paper is to examine the relation between Plato's concept of being and the utopian project that he sustains in the *Republic*. In relation to the latter, his political proposal is not a mere literary or ironical strategy, but a political system that he considers possible and desirable as the best form of a political constitution. This proposal is based on a paradigm whose validity does not depend on existence and my thesis is that this character is absolutely congruent with Plato's concept of being as exposed in the *Republic*, that does not depend on the existential meaning of *eínai* but on its predicative and veridical values. We must also take into account that the philosopher ruler, on whom the possibility of the ideal state depends, is delimited as such by his capacity to contemplate being, for this ontological knowledge is in Plato's view the best basis for the legitimation of power.

Keywords: Plato, *Republic*, utopia, paradigm, philosopher-ruler, meanings of *being*

1. Platón y el carácter utópico de su propuesta política en la República

Mi propósito en estas páginas es examinar la congruencia entre la concepción platónica del ser y el carácter utópico de su proyecto político, que la mayoría de las veces se consideran independientemente, como si su idea del ser obedeciera a un imperativo ontológico sin relación con sus ideas políticas para la reforma del estado. A efectos prácticos, deberíamos poner en claro el uso de ciertos conceptos antes de utilizarlos para referirnos al texto platónico en general y muy especialmente a la *República*. En primer lugar, está la noción misma de utopía, que a mi juicio resulta muy útil para describir de hecho el proyecto político delineado en la obra. A veces se ha dudado, por diversas razones, que pueda utilizarse en relación con la *República*, porque, en primer lugar, según se ha objetado¹, en ella no está prefigurada una verdadera utopía con estipulaciones válidas para toda la ciudad, concebidas desde un punto de vista colectivo, sino solamente para la clase dirigente. Sin embargo, contra esto puede decirse que la figura del filósofo gobernante es tan trascendental para el proyecto de la ciudad ideal que la mayor parte de la obra se dedica a este y se considera innecesario abordar los demás puntos que entrarían de lleno en los detalles de la vida en la polis. El punto de vista adoptado por Platón en la *República* es que no merece la pena abordar estas minucias que abarcan los más variados aspectos de la vida en la polis, desde las transacciones comerciales hasta las regulaciones judiciales. Dada la formación ética y científica que la educación proporcionará a los guardianes, no es necesario establecer códigos específicos preestablecidos, porque el conocimiento que se les habrá transmitido será garantía suficiente de que ellos mismos se ocuparán “de la mayoría de las cosas sobre las que conviene legislar” (425e).

Otra cuestión más trascendente es el sentido que tiene en la obra la propuesta utópica de la *Kallipolis* que se presenta como modelo de la ciudad más justa y feliz. Se trata de saber si Platón iba en serio y pensaba que el proyecto era realizable y deseable o si, por el contrario, constituía solo un juego o un discurso meramente irónico que no pretendía defender en realidad el tipo de ciudad descrito en la *República*. Algunos intérpretes, efectivamente, no se han tomado al pie de la letra el discurso utópico de Platón y han sostenido que las críticas dirigidas al ideal de sociedad defendido en ella, como las procedentes de Popper, se derivaban de su «modo de leer a Platón»². A juicio de Gadamer, no se puede interpretar la *República* como un proyecto realizable, sino como meros “juegos racionales” que nos invitan a afrontar el “bello riesgo del pensar”, sin que haya que tomar sus expresiones literales como algo dogmático destinado verdaderamente a ser llevado a la práctica³.

Otro tanto ocurre con lecturas como las de Strauss o Griswold, que se apoyan en indicaciones ofrecidas, a juicio de estos autores, por el mismo Platón, ya sea en la

¹ Cfr. ISNARDI PARENTE 1987, pp. 141 ss.

² GADAMER 1988, p. 63.

³ GADAMER 1988, pp. 90-91.

República o en otros diálogos, y que habrían de servirnos de apoyo en la interpretación. Platón afirma, por ejemplo, que los fundadores de la ciudad ideal, para que esta sea posible, “enviarán al campo a todos aquellos habitantes mayores de diez años que haya en el estado” y se harán cargo de sus hijos alejándolos de las costumbres de sus padres, para poder así “educarlos en sus propios hábitos y leyes” (VII 541a). Para autores como Strauss, Guthrie o Griswold, esto sería una indicación del mismo Platón para hacernos ver que en realidad no se trata de un proyecto realizable ni siquiera deseable⁴. Para Strauss la ciudad ideal es imposible, por otra parte, porque es contraria a la naturaleza, como lo son la igualdad de los sexos y el comunismo absoluto. Pero el filósofo tampoco estará dispuesto a gobernar⁵ ni la ciudad a confiarle el gobierno y, de esta forma, la condición necesaria y suficiente para la existencia de la ciudad ideal, que es el filósofo gobernante, nunca podrá darse. De esta manera se pondrían de manifiesto los límites de la ciudad y de la filosofía política ensayada en la *República*. A juicio de Strauss, dada la imposibilidad de la ciudad ideal, el mensaje de la *República* no puede consistir en sacar a la luz, como aparentemente pretende, el mejor régimen posible⁶. La consecuencia de ello es que esta tarea quedaría reservada para las *Leyes*, donde habría que buscar el verdadero pensamiento político de Platón, porque es ahí donde se reconoce la imposibilidad de un gobierno basado en la ciencia de la política y se adopta “la segunda vía”, mencionada en el *Político* (297e, 300c), de instaurar códigos escritos y confiarse al imperio de la ley.

Sin embargo, a mi juicio, la posibilidad de estas lecturas, que desactivan el pensamiento político de la *República*, para ser verosímiles, tendrían que basarse en un artificio en la construcción literaria de la obra que considero extremadamente improbable. Tendríamos que interpretar la obra como una estructura construida en tres niveles: un primer plano describiría el contenido que podríamos llamar utópico, que afirma la necesidad de la igualdad entre mujeres y hombres, el comunismo de bienes y familia para la clase de los guardianes y el gobierno del filósofo. Pero en un segundo plano, nos encontramos de hecho con referencias del propio Sócrates a lo anterior, para declarar abiertamente su posibilidad y su deseabilidad como las medidas más apropiadas para llevar a cabo la ciudad más justa y feliz. Para dejar de lado estas afirmaciones y hacer posible la interpretación de estos autores, que pretenden hacer decir al texto lo contrario de lo que explícitamente dice, habría que suponer la existencia de un tercer plano, en el que Platón habría dejado sutiles indicaciones aquí y allá con las que habría que concluir el carácter meramente irónico

⁴ Cfr. STRAUSS 2006, pp. 181 ss.; STRAUSS, CROSEY 2012, pp. 66 ss.; GUTHRIE 1990, p. 466, GRISWOLD 1999, pp. 114-115.

⁵ Sobre las reticencias del filósofo para asumir el gobierno del estado, cfr. VI 499b-c, 500d, VII 520a-d, 521b, 539e.

⁶ Cfr. STRAUSS 2012, pp. 76 y 86.

e irrealizable de todo lo dicho en los dos anteriores. Una estructura literaria tal me parece demasiado inverosímil, sobre todo si tenemos en cuenta que tiene en su contra las declaraciones explícitas de Platón.

En la *República*, Platón expresa el contenido utópico de un proyecto político con la conciencia clara de que se trataba de puntos de vista en contradicción con las opiniones políticas al uso. La igualdad de mujeres y hombres en la educación y el gobierno del estado, la comunidad de mujeres e hijos en la clase de los guardianes y, sobre todo, la figura del filósofo gobernante son presentadas en el libro V (cfr. 457b y ss.) como propuestas que se asemejan a tres olas de carcajadas que amenazan con sepultar a Sócrates. Es la inversión de la realidad característica del pensamiento utópico⁷. Platón pone en marcha un estilo de pensamiento que se propone ir “allá adonde nos lleve el *lógos*” (394d8-9), como si se tratara de un “viento” que se atreve a cuestionar las tradiciones y creencias establecidas en nombre de la libertad de la argumentación filosófica. A pesar del carácter “paradójico” (*parà dóxan*, cfr. 473e4) que se atribuye a sus propuestas, Sócrates hace un denodado esfuerzo a lo largo de la obra por mostrar que no se trata de cosas imposibles, aunque sí difíciles de llevar a la práctica. De lo contrario, según insiste en repetidas ocasiones⁸, estaría incurriendo en el ridículo. Sobre la deseabilidad de aplicar estas medidas Sócrates se pronuncia explícitamente, porque, según afirma (VI 502c2), “en caso de que sean posibles, son las mejores”, pero, respecto a su posibilidad, tampoco deja lugar a dudas. Si se tratara de cosas imposibles, el discurso equivaldría a una piadosa expresión de deseos (*euché*, 450d1, V 456b12, VI 499c4, VII 540d2) o, como suele decirse, a construir castillos en el aire. En lugar de constituir un serio esfuerzo filosófico en busca de la verdad, sería como elevar plegarias y, a juicio de Sócrates, estarían dando “justamente” que reír (VI 499c4). Esta clara y rotunda afirmación de la posibilidad y la deseabilidad del proyecto político propuesto en la obra constituye una declaración de segundo orden, en el sentido de que se adopta una posición sobre lo dicho en la propuesta política. A la vista de declaraciones como esta, la empresa hermenéutica intentada por Strauss y otros resulta desesperada, porque pretende hacer decir a los textos lo contrario de lo que se empeñan en repetir⁹. Como ha reconocido Rosen, después de haber sostenido posturas cercanas a Strauss, sería extremadamente extraño que Platón haya escrito una larga e intrincada obra para expresar lo contrario de sus propios puntos de vista o para poner de manifiesto el carácter absurdo de lo que se presenta en ella como sus más fervientes deseos¹⁰. Tendríamos que recurrir, como

⁷ El pensamiento utópico comporta una inversión de la realidad, como ha sido señalado a menudo (cfr. MANNHEIM 1987, p. 195, RICOEUR 1989, p. 318), que le lleva a apartarse de las costumbres establecidas y, en consecuencia, a incurrir en el ridículo.

⁸ Cfr. V 450d, VI 499c, 502b ss., 540d.

⁹ Cfr., en este sentido, VEGETTI 2010, pp. 130 ss.

¹⁰ Cfr. ROSEN 2005, p. 10.

decía anteriormente, a un extraño artilugio literario en virtud del cual habría un tercer nivel en la construcción literaria de la obra, basado en sutiles sugerencias irónicas, destinado a invalidar lo dicho en los dos anteriores.

En la *República* no solo encontramos, por tanto, una exposición de las líneas generales sobre la que descansa la ciudad ideal, en la que ha de realizarse la justicia, que es el tema principal de la obra, sino una reflexión sobre el carácter paradójico de las propuestas presentadas y, a la vez, sobre la naturaleza del discurso que se ha empleado para proponerlas. Particularmente interesante me parece un pasaje en el que Platón se acerca mucho a Kant a la hora de reflexionar sobre la viabilidad y la utilidad de establecer un paradigma normativo, pues afirma que no es necesario demostrar que un estado tal deba realizarse completamente y que bastaría con ser capaces, como efectivamente se ha hecho, de mostrar que se puede fundar “el estado más próximo a lo que hemos dicho” (V 473a7-8). Si se tratara de un discurso meramente irónico, no se comprendería bien a mi juicio la precaución y la prudencia con la que el mismo Platón parece darnos indicaciones claras acerca de la sinceridad de las propuestas realizadas y el carácter del discurso mismo que las ha establecido. Kant elogió el paradigma platónico como una norma válida que permitiría acercar “progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible”¹¹, mientras que para otros autores, como hemos visto, parece tratarse de un discurso meramente irónico destinado a mostrar la inviabilidad de sus propuestas o a transferir al plano ético personal lo que se dice como medidas aplicables en el plano político. Sin embargo, la evidencia textual en favor de la seriedad del proyecto político expuesto en la obra parece incontestable¹².

Una breve aclaración sobre el sentido en que utilizamos el término utopía. En la definición del concepto dada por Mannheim en su obra ya clásica *Ideología y Utopía*, el término puede ser aplicado a cualquier proceso de pensamiento o estado de espíritu que resulta incongruente con la situación real dentro de la cual ocurre, y la incongruencia, observa Mannheim¹³, deriva del hecho de que tal estado de espíritu se orienta en el pensamiento y en la práctica a objetos que no existen en una situación real. Sin embargo, Mannheim en su tipología de la mentalidad utópica no incluyó a Platón, tal vez, como nos recuerda Ricoeur¹⁴, porque uno de los rasgos esenciales en su concepto de utopía era que esta representara las demandas de un estrato social oprimido. Pero, dejando a un lado este hecho concreto, creo que el proyecto platónico encajaría perfectamente dentro del concepto de utopía así definido, porque este hace referencia, en primer lugar, a un pensamiento que trasciende la realidad y, en segundo lugar, a una propuesta que, de ser llevada a la práctica, destruiría el orden de cosas

¹¹ Cfr. KANT 1978, pp. 311-312.

¹² Coincidimos en este punto totalmente con VEGETTI 2000, pp. 119 ss.

¹³ MANNHEIM 1987, p. 169.

¹⁴ RICOEUR 1989, p. 295.

existente en una época determinada. La utopía, cualquiera que sea la intención del autor, describe un sistema político ideal, que, de acuerdo con el neologismo creado por Moro, no existe en ningún sitio¹⁵. En este sentido, Platón se aproxima mucho a la idea, ya que en la *República* queda claro que no resta validez a su propuesta el hecho de que la *Kallípolis* no “exista en ningún lugar de la tierra” (ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι, 592a11-b1). El valor normativo de su proyecto político no queda menoscabado con la objeción de que semejante estado no pueda llegar a existir (ἐὰν μὴ ἔχωμεν ἀποδείξαι ὡς δυνατὸν οὕτω πόλιν οἰκῆσαι ὡς ἐλέγετο, 472e3-4). Con estas palabras, Platón se aproxima máximamente en el concepto a la idea moderna de utopía, ya que el filósofo ha de actuar con un ideal que no admite componendas con la realidad existente ni un compromiso con lo que Kant llamó «una plebeya apelación a la experiencia». El “paradigma”, en el que se basa la ciudad ideal, según dice Sócrates, “tal vez resida en el cielo” (IX 592b2). Esta última frase ha tenido muy diversas interpretaciones, pero destacaremos lo que más nos importa para nuestra argumentación. En primer lugar, quiere decir que la ciudad de la que se ha tratado no existe en ningún lugar, sino solo “en las palabras” (*en lógois*, 592a11) o “argumentos” que se han esgrimido. La validez de este paradigma *u-tópico* no está condicionada por la existencia ni siquiera por la posibilidad de su completa realización. Todo el propósito de la *República* en la indagación de qué es la justicia se ha hecho, dice Sócrates, *paradeígmatos héneka* (V 472c4), es decir, con vistas a un paradigma. Lo esencial es que este tiene un carácter normativo no condicionado por la existencia. Esto queda claro en la comparación del gobernante del estado con el pintor. El artista, como el legislador, debe tenerlo presente en el alma y dirigir a él la mirada como la realidad “más verdadera” (484c9), para extraer de esta, dice Sócrates, “normas sobre lo bello, lo justo y lo bueno” (484d2). Pero Platón afirma que, si el pintor se propusiera retratar como paradigma al hombre más hermoso, la validez de su obra no quedaría mermada si no pudiese demostrar que tal hombre pueda existir (μὴ ἔχη ἀποδείξαι ὡς καὶ δυνατὸν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα, 472d6-7), de la misma manera que no queda menoscabado el valor normativo de su propuesta política con la objeción de que semejante estado no puede llegar a existir (472e3-4).

¹⁵ Es curioso que Moro no aceptara la sugerencia de Budé, cuando este le propuso en una carta que llamara a su isla no utopía, sino *Oudepotía*, es decir, la isla de *oudépote*, con lo cual el término habría significado la ciudad de *Nunca Jamás*, de manera que la palabra no hace referencia, a pesar del sentido peyorativo que haya podido adquirir, a nada imposible o meramente quimérico, sino simplemente a una propuesta política sobre una posible constitución cuya validez no está condicionada por la existencia o la realidad empírica de las cosas actualmente existentes. En este sentido, podemos estar de acuerdo con Morrison cuando afirma que la intención de Platón en la *República* es presentar «una utopía que no es una mera utopía» (MORRISON 2007, p. 234).

En segundo lugar, los intérpretes han discutido, acerca de la expresión “en el cielo”, si esta tiene un valor metafórico o literal, es decir, si el paradigma pertenece propiamente al mundo inteligible, como sostuvo Isnardi Parente¹⁶ o no, tomando en tal caso el término ‘*ouranós*’ (cielo) en sentido literal, de acuerdo con la propuesta de Burnyeat¹⁷. Pero el cielo no puede ser el “cielo estrellado”, porque, efectivamente, como ha indicado Vegetti¹⁸, lo que se ha dicho anteriormente, a propósito de la astronomía, es que hay que “abandonar el cielo estrellado” (VII 530b7) y trascenderlo, para llegar al conocimiento de las realidades verdaderamente inteligibles. De manera que, a mi juicio, se trata de un paradigma normativo, que, aunque no se dé como tal en el mundo inteligible, está basado últimamente en valores y conceptos que solo pueden pertenecer al mundo de las ideas.

2. *El ser y el filósofo gobernante*

Como sabemos, la posibilidad de llevar a la práctica el paradigma del estado propuesto en la obra, con los contenidos utópicos y aparentemente paradójicos que lleva consigo, depende de la existencia del filósofo gobernante. Es muy difícil que aparezca en escena, en la situación política de los estados griegos, un hombre con las características propias de esta figura, como Platón lo reconoce una y otra vez (502a-b). Pero con una sola naturaleza filosófica que se salvara, si contara con “un estado que lo obedeciese” (502b4-5), podría cumplirse “lo que ahora parece increíble” (502b5). De todas las propuestas utópicas que se hacen en la obra, la más inverosímil e increíble a los ojos de la opinión popular es la existencia misma del filósofo gobernante. Pero a juicio de Platón, esto se debe al desprestigio que han traído a la filosofía dos circunstancias entre otras muchas que podrían citarse. En primer lugar, está el régimen radical de la democracia ateniense, en el cual “los marineros” que se han hecho con el poder en la nave desprecian la idea de que esta pueda gobernarse con un arte de la navegación. El punto central de la imagen que compara al estado con el gobierno de una nave (488a y sgs.) es la creencia, compartida por el patrón y los marineros, de que no hay un arte o una técnica (τέχνη, 488b5) de la navegación que pueda enseñarse. Los marineros no solo ridiculizarían como “un miracielos” (μετεωροσκόπον, 488e4) o un “charlatán” (ἀδολέσχην, 485a1¹⁹) al que sostuviera

¹⁶ ISNARDI PARENTE 1987, p. 140.

¹⁷ BURNYEAT 1992, p. 177.

¹⁸ VEGETTI 2005, p. 160 n. 45.

¹⁹ Aristófanes había parodiado a Sócrates como un miracielos u observador de las alturas (*meteōroskópos*, *Nubes* v. 228 ss.; cfr. *Apol.* 18b, 23d) aludiendo también a su condición de “charlatán” (*adoléschē*) embaucador, que es como se presenta su capacidad dialéctica a los ojos de sus adversarios (cfr. *Nubes* vv. 1480-1485). Isócrates, a quien Platón tal vez alude en estos pasajes, reivindicaba el valor de la *dóxa* y rechazaba las pretensiones de la *epistēmē*, despreciando, en una probable referencia a la Academia, el carácter supuestamente científico de la filosofía enseñada allí como “mera charlatanería y mezquindad de espíritu” (*adoleschia kai mikrologia*, cfr. *Contra Sof.* 8, *Ant.* 262). De ahí probablemente

la necesidad de estudiar los astros, las estaciones y los vientos, para dominar el arte de la navegación, sino que, llegado el caso, estarían dispuestos a descuartizar al que sostuviera que puede enseñarse y no dudarían en arrojar por la borda al que se atreviera a discutirles el gobierno de la nave basándose en tales argumentos (488b-c). En segundo lugar, está la usurpación de que ha sido objeto la filosofía a manos de personajes irresponsables y de escasa valía que han pretendido apoderarse de este prestigioso título. Esto último obliga a Platón a realizar una auténtica demarcación de la figura del filósofo, para delimitar adecuadamente a quién hay que encomendar verdaderamente el destino del estado. La característica fundamental del filósofo que buscamos es que debe ser apto para acceder “a lo que es” (*pròs tò ón*, 490a8) y no permanecer en medio de la “multiplicidad” que tiene por objeto la opinión. De manera que la figura misma del filósofo y la posibilidad del estado ideal que depende de él está en estrecha relación con la cuestión ontológica del ser, ya que esta es la que proporciona el criterio de demarcación para definir al filósofo llamado a gobernar. Esta es necesaria, porque en un ambiente hostil a la filosofía, como el que se describe en el libro VI, esta ha quedado “solitaria y soltera” (495c1) y se ha convertido en una presa fácil para unos “intrusos” que intentan apoderarse de ella. Mi interés ahora no es reconstruir el diálogo y la crítica que Platón dirige en estas páginas a la retórica y a la concepción de la política al uso, sino ver, desde un punto de vista positivo, cómo se esclarece a partir de ahí la concepción del ser que sustenta su proyecto utópico.

La teoría platónica de las formas se presenta en la obra como algo ya conocido, de lo que se ha hablado en otras ocasiones (cfr. VI 507a). Pero lo interesante es que ahora comprendemos que las formas comportan una concepción del ser que, además de satisfacer otros requisitos, sirve para esclarecer la demarcación del verdadero filósofo frente a los usurpadores. Lo que tenemos con ello ante los ojos es el filósofo gobernante, que es la clave de bóveda de la ciudad ideal. La naturaleza utópica del paradigma construido en la *República* depende de esta concepción del ser y Platón insiste en el hecho de que, al rechazarla (V 476b-c, 479a, 480a), el adversario niega la posibilidad de la ciencia del gobierno en la que se basa esta *Kallípolis* que tan violentamente desafía el sentido común y las opiniones establecidas.

La ontología de la *República* está dominada, por una parte (I), por la contraposición entre el concepto de *ousía* y el de *génesis*, que hacen referencia respectivamente a las características principales que nos ofrece la duplicidad ontológica introducida por la metafísica platónica. En el resumen retrospectivo del libro VII sobre los diferentes grados del conocimiento y su relación con las modalidades correspondientes del ser, se dice que la opinión, globalmente considerada, está referida al devenir (*génesis*) y la intelección a la realidad esencial propia de la *ousía* (534a2-3). Esta

que Platón reivindique este carácter teórico del arte del estado en numerosos pasajes de los diálogos (cfr. *Fedro* 269e-270a, *Pol.* 299b).

cuestión epistemológica, recordémoslo de paso, está directamente relacionada con el filósofo gobernante, pues el conocimiento es lo que justifica la legitimación del poder. En el libro VI, la contraposición entre ambos órdenes está explicitada en los términos más tópicos de la metafísica platónica, pues la *ousía* es caracterizada como “lo que es siempre” (ἀεὶ οὐσης, 485b29) y se contrapone a lo que está sometido a la oscilación y la errancia propia de lo inmerso en “el devenir y la corrupción” (μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθοῶς, 485b2). La obra ofrece otros pasajes que caracterizan también la oposición en los mismos términos “estático-cinéticos”²⁰ que nos proporcionan uno de los rasgos fundamentales de la concepción platónica del ser. Efectivamente, más adelante, en medio de la comparación del Bien con el sol, el ser, equiparado con la verdad a propósito del conocimiento (ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, 508d5), es contrapuesto a “lo que nace y perece” (τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, 508 d7).

La estabilidad y la permanencia, como signos característicos del ser frente al devenir, que ya conocemos abundantemente por otros diálogos como el *Fedón*, también están conectados, desde luego, con el proyecto utópico expuesto en la obra, ya que en la demarcación del filósofo frente a “los amantes de la opinión” (480a6 y 12), se hace hincapié en que el filósofo gobernante no puede construir su plan de gobierno sobre criterios cambiantes que estén a merced de circunstancias fácticas pasajeras. Pero el que se atiene a este objeto inmerso en el devenir, no puede sobrepasar el nivel de las meras “opiniones, que cambia arriba y abajo” (ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, 508d8). El proyecto político, que se ofrece como alternativa a la realidad inestable de las circunstancias en las que se mueven los estados griegos, no puede estar al albur de contingencias que esclavicen al entendimiento. La demarcación del filósofo gobernante, como alternativa a los amantes de la opinión, tal y como podían estar encarnados en la escuela de Isócrates²¹, se fundamenta en la figura del hombre teórico que ama el estudio de “la realidad que es siempre y no deambula sometida a la generación y la corrupción” (485b2).²² La fluctuación o errancia, que implica oscilaciones y dependencia de unas circunstancias cambiantes que privan de criterios estables al gobernante, no puede darse entre las características del filósofo que se busca, para basar en él el proyecto utópico de la ciudad más justa y feliz. Como se declara explícitamente en los comienzos del libro VI, al recopilar las conclusiones a las que se ha llegado sobre la naturaleza filosófica requerida, este “deambular” no es propio de los verdaderos filósofos (πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι, 485b2), sino de la opinión inconstante, que a menudo oscila entre la verdad y la falsedad por no tener a la vista principios anclados en el ser.

Las razones epistemológicas y ontológicas van pues de la mano, cuando se especifican los motivos por los que la figura del filósofo gobernante va

²⁰ KAHN 1981, p. 111.

²¹ Véase VALLEJO 2014, pp. 21 ss.

²² Trad. de Eggers, ya citada, levemente alterada.

indisociablemente unida a una concepción del ser que subraya su constancia y firmeza frente al carácter variable de la realidad empírica en la que se mueven los políticos al uso. Pero este es solo un lado de la cuestión, que, a mi juicio, no es el más importante para plantearnos la íntima conexión entre las cuestiones ontológicas y la utopía que Platón tiene a la vista. Este otro aspecto, que vamos a analizar brevemente a continuación, también está relacionado con la oscilación característica de la opinión, ya que el objeto (δοξαστόν, 479d7) de esta vaga o “fluctúa” no solo porque esté inmerso en el devenir, sino porque su propia consistencia ontológica se halla “en un ámbito intermedio” (τὸ μεταξύ πλανητόν, d9) entre el ser y el no ser. Estamos, pues, ante un sentido del ser que es diferente del que acabamos de analizar.

En un párrafo anterior, hemos comentado el texto en el que Platón afirma que el filósofo destinado a gobernar tiene que ser apto para acceder “a lo que es” (*pròs tò ón*, 490a8) y no permanecer en medio de la “multiplicidad” que tiene por objeto la opinión. Examinemos en qué consisten estas multiplicidades (ἔστιν ἕκαστον τῶν πολλῶν, 479b9-10) que no alcanzan el nivel del ser al que el filósofo debe remontarse. Están compuestas de objetos de los que puede decirse, si los comparamos con las formas correspondientes, “que yacen entre medio de lo que puramente es y lo que por completo no es” (478d6-7). A las formas les corresponde la pureza esencial (τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος, 477a7), que es aquí el signo distintivo del ser que el filósofo gobernante debe estar preparado para contemplar. En la polémica con los que no aceptan la existencia de una ciencia del estado, se involucra una disputa en torno al ser, en virtud de la cual estos no aceptan que haya “una idea de belleza”, sino “muchas cosas bellas” (479a1-3). Estas son las que constituyen la multiplicidad a la que Platón se refiere como un auténtico negativo del ideal del ser que el filósofo gobernante debe tener como criterio de actuación. El adversario tiene que reconocer que se trata de cosas que son y no son bellas o que son justas e injustas o al mismo tiempo pías e impías (479a6-8). Es decir, en unos aspectos, tienen el carácter que nos permite darle la denominación que les corresponde (bellas, justas, piadosas), pero, en otros sentidos, admiten el carácter contrario²³ y, por tanto, también podemos decir que son a la vez feas, injustas o impías. El caso se aclara aún más con el acertijo del eunuco y el murciélago, recordado por Glaucón, en el que vemos que se juega con el doble sentido de palabras que remiten a cosas que, en un sentido, son y, en otro, no son lo que parecen ser. Como explica el escoliasta (Greene, 235), un hombre que no era un hombre (un eunuco), vio a un pájaro que no era un pájaro (murciélago), posado en un leño que no era un leño (caña), al que le arrojó y no le arrojó (al tirar sin acertar) una piedra que no era una piedra (piedra pómez).

²³ Τῶν πολλῶν καλῶν μὲν τι ἔστιν ὃ οὐκ αἰσχρὸν φανήσεται; καὶ τῶν δικαίων, ὃ οὐκ ἄδικον; καὶ τῶν ὀσίων, ὃ οὐκ ἀνόσιον; (479a6-8).

Este otro sentido del ser (II) como identidad, que se basa en los valores predicativo y verídico del verbo εἶναι, es, por otra parte, el que conocemos por el vocabulario técnico o semitécnico²⁴, consolidado a partir del *Fedón*, en el que el ser de las formas es descrito como “aquellos a lo que damos el rótulo de lo que es” (ἐπισφραγιζόμεθα τὸ “αὐτὸ ὃ ἔστι”, 75d2). En diálogos, con toda probabilidad anteriores a la *República*, como el *Fedón* y el *Banquete*, se subraya la perfección o, lo que es lo mismo, la identidad de la forma que corresponde a los casos citados y se habla de lo igual en sí (αὐτὸ τὸ ἴσον, 74a, 75b, 78d) o de lo bello en sí y por sí mismo (αὐτὸ καθ’ αὐτό, *Banquete* 211b1), que representan la pureza esencial de la forma, frente a las cosas que participan de ella, las cuales, en unos sentidos, son iguales (*Fedón* 74b) o bellas (*Banquete* 211a ss.) y, en otros, no lo son. Este sentido del ser no marca su diferencia, en la antítesis de la metafísica platónica, por la existencia de la forma, sino por la pureza *monoideética* (μονοειδές, *Banquete* 211b1) que la caracteriza. Pero, cuando se disputa en la *República*, en torno a cuestiones ontológicas, con los que niegan la ciencia del estado en la que se basa el filósofo gobernante, la discusión recurre por los mismos cauces, que no tienen que ver con la existencia, sino con la esencia o, lo que es lo mismo, con el valor predicativo del ser. La dialéctica, cuyo conocimiento legitima el poder del filósofo gobernante en la utopía platónica, tiene como objetivo intentar aprehender las esencias puras de cada uno de los valores que están en juego (ἐπ’ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον, 532a7). Este punto de vista es el que Platón echa en falta en la gente que él llama “amantes de los espectáculos y de las artes” o también “hombres de acción” (πρακτικοί, 476a10)²⁵. Su pensamiento es “incapaz de divisar la naturaleza de *lo bello en sí*” y “*por sí mismo*” (αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἢ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν, 476b7). En estos pasajes, lo que se subraya es la diferencia de la idea frente a las manifestaciones fenoménicas que participan de ella (τὰ μετέχοντα, 476d), pero este carácter no tiene nada que ver con la existencia en sí misma, la cual parece irrelevante dentro de la antítesis ontológica suscitada a propósito del ser de las formas y la ciencia del gobierno²⁶. Lo que no puede captar el amante de la opinión es esta esencia perfecta de donde debe extraer el filósofo gobernante sus criterios de acción política, sino que queda subyugado por el horizonte de multiplicidades en las que permanecen fundidos los caracteres ideales con sus contrarios. Es esta fusión, que rompe la identidad de la esencia, la que genera, por

²⁴ Cfr. KAHN 1988, p. 255.

²⁵ Sobre estos personajes, en los que algunos han visto a Antístenes o a Isócrates, véase la nota 78 al libro V, en VALLEJO 2012, p. 597.

²⁶ A propósito de estos pasajes y especialmente de 477b10 (Οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γινῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν); afirma KAHN 1988, p. 256 con razón que no hay posibilidad de leer “es como existe”. Véase también FERRARI 2000, p. 408, para quien «no es la eternidad de la existencia el carácter peculiar de la forma, sino la eterna autoidentidad». Véase también FERRARI 2000, pp. 393-419.

otra parte, la multiplicidad que, como hemos visto, es objeto de la opinión. Cada una de las cosas bellas, justas o piadosas, puestas como ejemplo, es tal en un sentido y lo contrario en otro (479a6), porque cada particular es ontológicamente un ente que combina en su existencia características opuestas entre sí y, por tanto, puede ser denominado tanto con un nombre como con su contrario (479b7).

Se trata de realidades empíricas contaminadas por una ambigüedad ontológica que nos permite referirnos a ellas con descripciones alternativas completamente opuestas (ἐπαμφοτερίζουσιν, 479b11), como ocurre con el caso del hombre y el eunuco o el ave y el murciélago. Esta es la razón por la que se constituye una multiplicidad, pues, aun siendo bellas, justas o piadosas, las cosas que forman parte de ella, dan cabida a múltiples diferencias, frente a la unidad de la idea, que es solamente “aquello que es” y es “en sí y por sí lo que es”. La forma de la justicia, que deberá tener a la vista el filósofo gobernante, es una, porque comprende únicamente lo que conviene a la perfección de su esencia, pero la multiplicidad existe por los muchos particulares que combinan de modos diferentes la cualidad de la justicia con otras que son contrarias a esta. La multiplicidad es generada por la diferencia, mientras que la idea es una por la identidad de su esencia o, si queremos decirlo con otras palabras, por la pureza que la caracteriza desde el punto de vista del sentido verídico y predicativo del verbo εἶναι. Los verdaderos filósofos (475e3) que vamos buscando aman el espectáculo de la verdad (475e4), mas, para ello, han de contemplar la unidad de la idea (476a5). Sin embargo, la cuestión es que, en cuanto se “presenta en comunión (κοινωνία)” con las acciones y cuerpos que forman parte de la existencia fáctica de las cosas, cada una se “presenta por doquier” (πανταχοῦ φανταζόμενα) y se vuelve múltiple” (πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον, 476a7)²⁷. La razón de ello es que la idea ya no es considerada en sí misma y por sí misma, sino encarnada en otras cosas cuya propia existencia recibe otras determinaciones diferentes que desfiguran la idea en sí y dan lugar a una multiplicidad de cosas.

3. *El paradigma de la ciudad ideal*

En relación con la tarea del filósofo gobernante, esto significa que sus criterios no pueden extraerse de la existencia fáctica de las cosas, como hacen los políticos al uso, sino de un dominio ideal, que es el que debe fundamentar su paradigma. La perfección de las ideas es independiente de la existencia²⁸, se deriva de su unidad

²⁷ La participación puede tener lugar también con otras ideas (καὶ ἀλλήλων, 476a6), pero este tema nos apartaría de nuestra intención actual. La expresión πανταχοῦ φανταζόμενα, como indica ADAM 1902, p. 336, es más apropiada para describir la participación de las ideas con las cosas sensibles que con otras ideas.

²⁸ El hecho de que las ideas signifiquen un concepto del ser que establece su carácter distintivo en un sentido predicativo o esencial del ser y no en la existencia no significa que las ideas sean ajenas a la existencia o que Platón haya distinguido perfectamente ambos planos. Si algunos autores han mostrado

esencial y es el fundamento de una concepción normativa de la política que pretende juzgar las cosas no como son sino como deben ser. La coherencia del pensamiento platónico debe ser juzgada a la luz de la relación de su concepción del ser con la naturaleza del paradigma en el que debe basarse el filósofo gobernante, la cual no es diferente de la perspectiva desde la que los interlocutores construyen con Sócrates los planos de la ciudad ideal. Pericles había afirmado que el sistema político ateniense era un modelo (*parádeigma*, Thuc. II 37, 1) seguido por otros estados. Pero el filósofo gobernante tiene que sobrepasar el plano de las realidades fácticas y las opiniones acreditadas que tenían una importancia vital en el sistema político de la democracia ateniense. El filósofo gobernante debe ser “un pintor de constituciones u organizaciones políticas” (*politeía*, 501c5), mas ha de recurrir a un “paradigma divino” (503e).

Algunos especialistas se han preguntado, como hemos visto, si el paradigma tiene en sí mismo un carácter ideal. A mi juicio, la respuesta debe contemplar puntos de vista de diversa naturaleza, que nos permitirían afirmar y negar ese carácter según el aspecto contemplado. No olvidemos, por otro lado, que el filósofo gobernante ha de actuar no en unas condiciones ideales sino sobre un estado lujoso o afiebrado²⁹. El paradigma no es forjado para la construcción de una ciudad ideal, como solemos llamar a la que se describe en la *República*, sino para actuar sobre una realidad política determinada, afectada por una serie de condicionamientos fácticos. No es un paradigma ideado para gobernar una ciudad formada por ciudadanos de la talla moral de Sócrates, que representa la excelencia ideal inalcanzable para la mayoría de los seres humanos³⁰. Platón sabe que “el primitivismo” que impondría una ciudad concebida para sabios austeros y virtuosos no es una opción real en las circunstancias prácticas de la sociedad ateniense, en la que no se puede prescindir ya de los refina-

el carácter esencial o predicativo del ser que corresponde a las formas (cfr. VLASTOS 1981, ANNAS 1981, KAHN 1981 y 1988, FERRARI 2000), otros han hecho especial hincapié en el sentido existencial (STOKES 1992) o han sostenido la combinación de los sentidos predicativo y existencial (cfr. GONZÁLEZ 1992, pp. 260-261). No entramos en este trabajo en la espinosa cuestión de si Platón pasó falazmente del sentido esencial al existencial, al afirmar el ser de las ideas. Sobre este punto, cfr. BROWN 1994, pp. 220-228.

²⁹ Hay que tener presente que esta ciudad lujosa será sometida a una ulterior purificación (cfr. III 399e), que eliminará o corregirá no pocas de las características propias del estado afiebrado (II 372e) para el que se construye el paradigma. No se trata de la ciudad ascética para seres humanos excelentes, que Glaucón llamó “la ciudad de los cerdos” (372d). De ahí que los comentaristas hablen de tres ciudades platónicas, la primitiva, la afiebrada y la que resulta de someterse a las técnicas purgatorias del filósofo gobernante. Algunos comentaristas no se han tomado en serio “la ciudad de los cerdos” y niegan, por tanto, que se trate de un ideal socrático, porque faltan en ella otras motivaciones culturales diferentes de las meramente materiales (cfr. Adam, Shorey, *ad loc.*), como la existencia misma de la filosofía (ROSEN 2005, pp. 80-81), o han pensado que se trata de una ciudad llamada a ser superada por la siguiente que es descrita en la obra (REEVE 1988, pp. 171-172). En realidad, lo que ocurre es que es una ciudad esbozada de forma muy incompleta, pero probablemente es mejor que la que llamamos ciudad ideal, igual que esta es mejor que las existentes (cfr. MORRISON 2007, pp. 252-253).

³⁰ Cfr. CORNFORD 1974, p. 115, GUTHRIE 1990, pp. 430-431.

mientos de la civilización y la cultura³¹. De ahí que el paradigma deba ser construido mirando en dos direcciones. Por un lado, puede decirse que tiene un carácter ideal, porque debe extraer sus criterios del mundo inteligible y no de la realidad fáctica que le rodea. Ha de contemplar no las creencias habituales acerca de lo justo, con sus variaciones e imperfecciones, que le harían “vagar” sin criterio fijo, sino “lo que por naturaleza es justo, bello o moderado” (501b2). En una palabra, los criterios son las ideas, pero estas funcionan en un contexto político como principios no extraídos de la experiencia que han de servir para construir un paradigma normativo de acción política. Por tanto, se tratará de principios ideales puros, que en ese sentido no están condicionados totalmente por la existencia, ya que están fundamentados en la concepción esencial del ser a partir de la que Platón construye su teoría de las ideas. El paradigma al que tiene que atenerse el filósofo gobernante, que se distingue de las figuras que se confunden ilegítimamente con él, aparece vinculado en este sentido a “lo más verdadero” (εἰς τὸ ἀληθέστατον, 484c9), pero esta expresión contiene una clara alusión al Bien. Más adelante (VII 540a), efectivamente, se dirá que el filósofo gobernante se servirá del Bien como paradigma. Este debe tener a la vista lo bello, lo justo y lo bueno, mencionados a continuación (484d2), que son la tríada de valores ideales que conectan el paradigma de modo evidente con el conocimiento de las ideas.

Sin embargo, por otro lado, el filósofo debe dibujar también un plano que le permita actuar en la praxis, en unas circunstancias concretas, para lograr la promoción de las virtudes de las que depende la felicidad del estado. El paradigma al que se refiere Sócrates, al principio del libro VI (484c-d), cuando se recapitulan las características del filósofo gobernante, está destinado a mediar entre ambos órdenes³², es decir, entre el mundo inteligible y la realidad empírica en la que el filósofo ha de intervenir. De ahí que se afirme, que este ha de implantar “aquí” (ἐνθάδε, 484d1), es decir, en la realidad fáctica sobre la que debe actuar, “normas concernientes a lo bello, lo justo y lo bueno” (νόμιμα καλῶν τε πέρι καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν, 484d2). El paradigma establece pues una mediación entre ambos órdenes, entre el mundo ideal de las formas y la realidad fáctica cuya existencia debe modificar con normas inspiradas en criterios extraídos de ellas.

Por otra parte, la relación intrínseca que existe entre ambas operaciones explica que Platón diga en la obra que el filósofo gobernante ha de recibir un lienzo totalmente limpio antes de proceder a dibujar los planos que determinarán su actuación política. Esta es, según dice Sócrates (501a), la característica que les distingue del resto de legisladores, pues no estarán dispuestos a promulgar leyes ni a intervenir en el estado o en la vida de los individuos antes de recibir una tableta completamente limpia que haya borrado todo lo anterior. Platón, en realidad, tiene a la vista un

³¹ Cfr., en este sentido, CORNFORD 1972, p. 59, SCHOFIELD 2006, p. 204.

³² Cfr. VEGETTI, *ad loc.*

proyecto utópico, en el sentido de que se funda en unos criterios ideales que no están realizados en ningún estado de la tierra y, por esta razón, el paradigma supone una reforma total del régimen político. Popper insistió, efectivamente, en la relación que existe entre los programas utópicos de actuación política y el carácter total de la reforma que se proponen, pues lo que pretenden es ofrecer “un plano de la sociedad total” que sirva, como en el caso platónico, para reconstruir el estado “en su integridad”³³. No se trata de aplicar un programa de reformas parciales ni de resolver problemas concretos, como podría hacer lo que Popper llamó “una ingeniería social gradual”³⁴. La tarea que se le señala al filósofo gobernante encaja en este esquema del pensamiento utópico. Su objetivo es triple: primero tendrá que borrar todo lo anterior (501a) y en segundo lugar, bosquejará “un esquema” de la constitución u organización política basado en las ideas, es decir, “en lo que por naturaleza es bello y justo” (501b2). Es necesario insistir en la relación existente entre ambas operaciones. Al extraerse los criterios de un mundo ideal que no se halla realizado en ningún lugar de la tierra, hay que comenzar el edificio desde los cimientos, tirando todo lo anterior, que está contaminado por el carácter inesencial de lo existente. Pero, en tercer lugar, este pintor de constituciones (501c5-6) intentará proyectar estos criterios sobre la praxis para la promoción de las virtudes y los caracteres de los hombres que han de forjarse bajo su mandato (501b3-4). En definitiva, el paradigma es un plano que adecúa unos criterios no extraídos de la experiencia a las circunstancias de los estados griegos sobre los que debe operar. Esto determina una *ou-topía* en el sentido de que, aunque está destinado a actuar en circunstancias concretas, se basa en valores cuya validez no depende de la existencia fáctica de las cosas sino de la determinación y la consistencia esencial que constituye el ser de las formas. El paradigma para actuar debe fundarse en los criterios que se rigen, como hemos visto, por “lo bello, lo justo y lo bueno” (484d), pero no como pueden hallarse en la existencia contaminada de la realidad fáctica que rodea al filósofo, sino en las formas ideales cuyas exigencias no pueden ser satisfechas nunca por la experiencia humana. Los filósofos deben trazar los planos de la ciudad, despreciando las creencias al uso y proponiendo una reforma total, en la que habrán de servirse de un “paradigma divino” (τῷ θεῷ παραδείγματι χρώμενοι, 500e3). La felicidad del estado depende de que los filósofos se atengan a un modelo divino, efectivamente, porque se funda en principios que tienen un carácter ideal cuya validez no está condicionada por la existencia.

El carácter absoluto que esta exigencia imprime a la labor del filósofo, cuya figura ha quedado delimitada frente a usurpadores y advenedizos, explica que Platón afirme en un famoso pasaje de la obra (IX 592a-b) que el filósofo “no estará dispuesto a

³³ Sobre lo que Popper llama ingeniería utópica en la *República*, cfr. POPPER 1981, pp. 157 ss. y 1981b, p. 89.

³⁴ Sobre la ingeniería gradual, a diferencia de la ingeniería utópica que Popper atribuye a Platón, cfr. POPPER 1981, p. 158.

actuar en política” (592a5). A mi juicio, esto no puede querer decir que el filósofo se abstendrá de participar en la política en un sentido absoluto, sino que solo estará dispuesto a hacerlo en un estado diseñado en concordancia con las exigencias ideales e incondicionadas de la justicia. Como se explica a continuación, “solo actuará en su propio estado, pero no en su patria” (ἐν γε τῇ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μάλα, οὐ μέντοι ἴσως ἐν γε τῇ πατρίδι, IX 592a7-8). La demostración de que el filósofo no descarta en un sentido absoluto su intervención en política se pone de manifiesto no solo por el caso mismo de Platón y sus intentos de llevar a cabo un gobierno filosófico en Siracusa, sino por las palabras que condicionan esa afirmación, pues Sócrates afirma que eso es lo obligado “salvo que se presente un azar divino” (ἐὰν μὴ θεία τις συμβῆ τύχη, IX 592a). Esta circunstancia, a la que alude también la *Carta VII* (326a5), consistiría, como se dice allí, en la feliz coincidencia, “por una gracia divina” (ἔκ τινος μοίρας θείας), del poder y la filosofía. De acuerdo con el autor de la *Carta VII*, Platón albergó la esperanza (ἐλπὶς, 328a6) de que esto sucediera alguna vez y por esa razón fue a Sicilia, entre otros motivos, para defender la causa de “la filosofía” (328e3) y para que no fuese a parecer que era un hombre “solo de palabras” (λόγος μόνον, 328c6), que nunca se pone manos a la obra (ἔργου δὲ οὐδενός) intentando realizar sus propuestas políticas para la reforma total del estado. Esta esperanza, que es un sentimiento muy en concordancia con el espíritu utópico, queda, como diría un pensador actual, a la espera del “acontecimiento”, que para Platón consistía en que por una vez apareciera alguien “con el máximo poder” (μεγίστην δύναμιν ἔχων, 335d1), para que por fin coincidieran en la misma persona la filosofía y el poder.

A propósito de esto y volviendo al texto de nuestra obra, Sócrates nos recuerda que el estado cuyos planos se han trazado, como hemos visto, solo se halla “en las palabras” (ἐν λόγοις, 592a11), ya que no existe “en ningún lugar de la tierra”. La frase con la que termina el libro IX pone un contrapunto a la dificultad de la tarea o a la desesperanza que algunos comentaristas han visto en el pasaje: “tal vez resida un paradigma en el cielo” (ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται, 592b2), para quien “quiera verlo” y “habitarlo él mismo” (ἑαυτὸν κατοικίσειν, b3)³⁵. Independientemente de cómo interpretemos estas últimas palabras³⁶, no tenemos incon-

³⁵ Alteramos la traducción de Eggers, que prefiere “fundar un estado en su interior”, en lugar de “habitarlo él mismo”.

³⁶ Mucho depende, como ha mostrado VEGETTI 2010, p. 151 y 2005, pp. 158-162, del sentido que demos a la expresión ἑαυτὸν κατοικίσειν. ADAM (cfr. nota *ad loc.*) propuso una traducción para el pasaje que da pie a la interpretación que despolitiza el contenido de la obra: se trataría de “fundar una ciudad en él mismo”. Entre nosotros fue seguido por Pabón-Fernández Galiano y por Eggers, mientras que otros traductores, como Shorey, Vegetti, Centrone (y Morrison: «make himself its citizen», en FERRARI 2007, p. 247; Shorey: «so beholding to constitute himself its citizen», Vegetti: «insediarsi se stesso»), dan una traducción diferente: se trataría de contemplar el paradigma y teniéndolo a la vista, convertirse uno mismo en ciudadano suyo («to constitute himself its citizen»), de manera que el texto podría significar simplemente que el filósofo que haya decidido abandonar la actuación política en la

veniente en aceptar con Adam que el paradigma vale como “una metrópolis desde la que hay colonizar nuestra alma”, pero esto no nos autoriza a vaciar de contenido político la *República*, sino a reconocer la extrema dificultad con la que tiene que enfrentarse la ingeniería global que la obra viene a propugnar. Sin embargo, ello no debe ser a mi juicio una razón suficiente para convertir el discurso político de la *República* en una doctrina que se limite exclusivamente al ámbito de la ética individual. A juicio de Griswold, un pasaje como éste es una indicación para repensar la analogía entre el alma y la ciudad, y si siguiéramos sus indicaciones, el paradigma tendría que ser referido exclusivamente a «la auto-perfección del individuo»³⁷. A un resultado semejante llega Annas, pues extrae del pasaje una conclusión similar: «el estado ideal no es otra cosa que un modelo de la estructura moral del alma individual»³⁸. Pero el paradigma en el cielo no apunta a la imposibilidad de llevarlo a la práctica con la consiguiente necesidad de tener que reducirlo al mundo interior de la ética individual, sino a su naturaleza filosófica, que no admite componendas con la realidad existente, si para ello tiene que sacrificar los ideales absolutos en los que está fundado. Su valor no depende de la existencia, pues “en nada hace diferencia si dicho estado existe o va a existir” (592b3-4): lo que Platón tiene claro es que el filósofo solo actuará bajo las coordenadas de esta ciudad ideal y en ninguna otra circunstancia (τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς, 592b4-5). Sus exigencias son incondicionadas y se amparan en una concepción del ser que considera la existencia fáctica en tiempo y lugar un dato irrelevante, sin importancia alguna para la validez ideal de los valores en los que se fundamenta su paradigma utópico de actuación política.

Bibliografía

- Adam, J. (1902), *The Republic of Plato*, London.
Annas, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.
Annas, J. (1999), «The Inner City: Ethics without Politics in the *Republic*», en *Platonic Ethics. Old and New*, Ithaca-London.
Brown, L. (1994), «The verb 'to be' in Greek philosophy», en St. Everson (ed.), *Language. Companions to ancient thought*, Cambridge, 212-236.
Burnyeat, M. (1992), «Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City», en J. Hopkins, A. Savile (eds.), *Psychoanalysis, Mind and Art*, Oxford, 175-187.
Cornford, F.M. (1972), *The Republic of Plato*, Oxford.

propia patria «se instalará a sí mismo en el cielo del paradigma y sólo actuará en la perspectiva teórica de la ciudad justa» (VEGETTI 2010, pp. 151-152; cfr. también VEGETTI 2005, pp. 159-160).

³⁷ GRISWOLD 1995, p. 171.

³⁸ ANNAS 1999, p. 81 y n. 22. Cfr. JAEGER 1973, pp. 772-773, GUTHRIE 1990, pp. 466-467.

- Cornford, F.M. (1974), «La comunidad platónica», en *La filosofía no escrita y otros ensayos*, Barcelona, 95-126.
- Ferrari, F. (2000), «Teoria delle Idee e ontología» y «Conoscenza e opinione: il filosofo e la città», en M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, libro V, Napoli, 365-391 y 393-419.
- Gadamer, H.G. (1988), «Platone e il pensare in utopie», en V. Verra (ed.), *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Napoli.
- González, F. (1996), «Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic V*», *Phronesis*, XLI 3, 245-275.
- Griswold, C.L. (1999), «Platonic liberalism: self perfection as a foundation of political theory», en J.M. Van Ophuijsen (ed.), *Plato and Platonism*, Washington, 102-134 (ed. revisada, traducida al francés, «Le Libéralisme Platonicien: de la Perfection Individuelle comme Fondement d'une Théorie Politique», en M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon*, II, Paris 1995, 155-195).
- Guthrie, W.K.C. (1990), *Historia de la filosofía griega*, IV. *Platón, El hombre y sus diálogos*, primera época, trad. de A. Vallejo Campos y A. Medina González, Madrid.
- Isnardi Parente, M. (1987), «Motivi utopistici - ma non utopia - in Platone», en R. Uglione, (ed.), *La città ideale nella tradizione classica e biblico-cristiana*, Torino, 137-154.
- Kahn, C. (1981), «Some Philosophical Uses of 'to be' in Plato», *Phronesis*, XXVI, 105-134.
- Kahn, C. (1988), «Being in Parmenides and Plato», *La Parola del Passato*, XLIII, 237-261.
- Kant, I. (1978), *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid.
- Rosen, S. (2005), *Plato's Republic. A Study*, New Haven-London.
- Mannheim, K. (1987), *Ideología y utopía*, trad. de E. Terrón, México (1941).
- Morrison, D.R. (2007), «The Utopian Character of Plato's Ideal City», en G.F.R. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, 231-255.
- Popper, K. (1981), *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. de E. Loedei, Buenos Aires (1944).
- Popper, K. (1981b), *La miseria del historicismo*, trad. de P. Schwartz, Madrid.
- Reeve, C.D.C. (1988), *Philosopher-Kings*, Princeton.
- Ricoeur, P. (1989), *Ideología y Utopía*, Barcelona.
- Strauss, L. (2006), *La Ciudad y el Hombre*, trad. de L. Livchits, Buenos Aires.
- Schofield, M. (2006), *Plato, Political Philosophy*, Oxford.
- Stokes, M.C. (1992), «Plato and the Sightlovers of the *Republic*», *Apeiron*, XXV, 103-132.
- Strauss, L., Cropsey, J. (2012), *Historia de la Filosofía Política*, trad. de L. García, D. Sánchez y J.J. Utrilla, México.
- Vallejo, A. (2012), *Platón, República*, trad. de C. Eggers Lan, Introducción, Notas y Bibliografía de A. Vallejo Campos, Milano.
- Vallejo, A. (2014), «La determinación retórica del ser», *Pensamiento*, LXX 262, 19-37.
- Vegetti, M. (2000), «*Beltista eiper dynata*. Lo statuto dell'utopia nella *Repubblica*», en *La Repubblica*, Napoli, 107-147.
- Vegetti, M. (2005), «Il tempo, la storia, l'utopia», en *La Repubblica*, Napoli, 137-168.
- Vegetti, M. (2010), *Un paradigma «in cielo»*, Roma.
- Vlastos, G. (1981), *Platonic Studies*, Princeton.

Marginalisation et intégration dans la cité: éléments pour une lecture dynamique de la pensée politique de la *République*

Marginalization and integration in the city: elements for a dynamic reading of the political thought of Plato's *Republic*

ÉTIENNE HELMER
University of Puerto Rico (USA)
etiennhelmer@hotmail.fr

Recibido: 25/09/2016 - Aceptado: 15/09/2017
DOI: <https://doi.org/10.20318/fons.2017.3857>

Résumé. On estime souvent que le cœur de la réflexion politique de Platon dans la *République* porte sur les conditions de possibilité de la cité juste. Une telle lecture se concentre alors sur l'institution des philosophes-rois, et sur l'organisation tripartite ou trifonctionnelle de la cité, avec à la clé un débat sur le caractère utopique ou non de cette construction politique. Sans être fausse, cette lecture est toutefois extrêmement partielle et réductrice en ce qu'elle occulte le point essentiel de la pensée politique de Platon dans ce dialogue: celle-ci ne se limite pas à l'analyse des conditions de possibilité de la cité juste, mais concerne plus généralement l'ensemble des processus d'intégration et de marginalisation de différentes catégories de population et de différentes fonctions requises pour édifier la cité. Trois arguments vont dans ce sens, que mon article présentera de façon détaillée. Premièrement, les difficultés d'élaboration du régime juste en raison des rapports tendus entre l'économie et la politique (livre II), ainsi que la dégradation des régimes sous l'effet du conflit entre ces deux sphères (livre VIII) invitent à voir dans la *République* une réflexion sur la politique comme dynamique socio-économique, plutôt qu'une description de la structure politique et économique statique sur laquelle se fonde la cité juste. Deuxièmement, les trois catégories fonctionnelles requises pour édifier la cité juste sont moins présentées comme des éléments prêts à y être intégrés et à y exercer leur tâche propre que comme des éléments dont le statut reste problématique et qui sont sujets à de nombreuses transformations affectant l'équilibre de l'ensemble de la cité. Cela se vérifie notamment à propos des philosophes, tant en ce qui concerne leur existence et leur éducation que leur préservation. Troisièmement, Platon ne se contente pas dans ce dialogue de décrire les trois catégories fonctionnelles qui composent la *Kallipolis*. Il y évoque aussi des catégories en apparence secondaires - les enfants sans talent, les mendians, les incurables - dont il signale le degré d'intégration ou de marginalisation variable selon la forme du régime et les forces qui l'animent.

Mots-clés: Cité, exclusion, intégration, marginalisation, Platon, *République*

Abstract. It is often assumed that the heart of Plato's political thought in the *Republic* addresses the conditions of possibility of the just city. Such a reading then concentrates mostly on the institution of the philosopher-kings, and the tripartite organization of the city. Without being wrong, this reading is however extremely partial and reductive as it obscures the main focus of Plato's political thought in this dialogue. Far from analyzing only the conditions of possibility of the just city, Plato's main concern deals with the processes of marginalization and integration of distinct population groups and functions in the city. Three arguments go in this direction. First, both the antagonistic relationships between economy and politics at the first stages of the city (Book II), and the progressive degradation of the regimes as a result of the conflict between these two spheres (Book VIII), invite us to read the *Republic* as a reflection on politics considered as a socio-economic dynamic, rather than a mere description of the static political and economic structure of the just city. Second, the three functional categories required to build this city are less presented as elements ready to be put at work, than as problematic elements, which are subject to many changes. This is especially true about the philosophers, with respect to their existence, education and preservation. Third, Plato also evokes secondary categories, in the just city and the ordinary cities as well - for instance, the children without talent, the beggars, the incurables - and he wonders about how and how far they can or must be integrated into or marginalized from the cities.

Keywords: City, exclusion, integration marginalization, Plato, *Republic*

Introduction

Pour la majorité de ses interprètes, la *République* de Platon porte principalement sur l'analyse des conditions de possibilité d'une cité juste, dont le philosophe décrirait les fondements et la structure. Leur lecture se concentre alors le plus souvent sur les points fondamentaux suivants: du côté des fondements, le principe de la fonction propre, les philosophes-rois et les grands principes éducatifs des citoyens et des gouvernants; du côté de la structure, l'organisation tripartite de la cité: les gardiens philosophes gouvernent, les auxiliaires défendent, les producteurs produisent¹. Cette lecture est à la fois structurale, et statique ou dogmatique. Structurale au sens où elle décrit l'architecture fonctionnelle de la cité juste en rappelant comment chaque groupe contribue à l'édification et à la perpétuation de la cité par l'exercice de sa

Je remercie le Programme FIPI du Decanato de Estudios Graduados e Investigación de l'Université de Porto Rico (États-Unis) pour son aide matérielle dans l'élaboration de cet article.

¹ Par exemple: «In Plato's *Republic*, Socrates creates a regime in speech that attempts to incorporate justice into its orderly structure, where philosophers rule, guardians guard, and workers work», SAXONHOUSE 2009, p. 353.

fonction spécifique. Statique ou dogmatique au sens où, bien qu'elle tienne compte des différentes étapes de la construction de la cité - de la première cité purement économique du livre II à la *Kallipolis* achevée - elle fait de cette dernière un idéal figé: elle réduit la réflexion de Platon à un programme ou à une série de principes pour édifier la cité juste, en occultant en général aussi bien les tensions qui perturbent son édification que tout ce qui l'ébranle et la détruit. Par exemple, les points de friction entre l'économie et la politique qui sont au cœur d'une partie du livre II ne sont presque jamais évoqués². De même, les livres VIII et IX dans lesquels Platon analyse comment la cité juste se défait et se transforme progressivement en différents régimes dégradés, sont souvent tenus pour secondaires et négligeables, voire confus et vains³. Quand les interprètes les évoquent, ce n'est bien souvent que sous l'angle psychologique, en vertu de l'analogie entre l'âme et la cité qui court dans toute la *République*⁴. Ceux qui proposent un commentaire politique des régimes dégradés ont tendance à n'étudier que la démocratie, pour des raisons évidentes d'écho à notre modernité⁵.

Prise dans son ensemble, cette interprétation ne rend pas justice à la nature de la réflexion politique de Platon dans la *République*. Elle n'est pas fautive mais partielle et réductrice, parce qu'elle fige une pensée dont l'objet est en mouvement. La réflexion que Platon mène dans ce dialogue porte en effet, c'est ma thèse, sur les mouvements d'intégration et de marginalisation de différentes fonctions, sphères d'activité et catégories de population envisagées dans leur devenir politique. Par intégration et marginalisation dans la *République*, j'entends l'ensemble des mouvements et leurs diverses causes (psychologiques, économiques, politiques) qui contribuent respectivement à conduire la cité vers son unité harmonieuse ou, au contraire, à y propager la désunion et le conflit. Ces mouvements peuvent être plus ou moins poussés et prendre des formes plus ou moins radicales, l'exclusion, par exemple, étant un cas extrême de marginalisation.

Ces jeux dynamiques se produisent à trois niveaux. D'abord, au niveau des grandes sphères fonctionnelles qui participent à l'édification de la cité. Par exemple, on a peu noté les tensions que Platon observe entre la tendance destructrice de

² Pour une lecture du livre II de la *République* faisant état de ces tensions, voir HELMER 2010, pp. 34-64.

³ Négligeable: LANE 2006 n'évoque pas ce passage dans son article de synthèse. Confus: ANNAS 1981, p. 294; et en partie ROSEN 2005, p. 309 à propos du passage de l'aristocratie à la timocratie. Vain: PAPPAS [1995] 2005, pp. 120-123. Il y a quelques exceptions cependant: par exemple MEULDER 2013, qui évoque notamment les processus d'exclusion à l'œuvre en oligarchie.

⁴ Par exemple BLOSSNER 2007.

⁵ Ainsi SANTAS 2010, pp. 158-186; SCHOFIELD 2006, pp. 106-107; il faut toutefois reconnaître qu'il consacre quelques pages aux autres régimes (258-264), mais sans entrer dans le détail de la causalité complexe faisant passer d'un régime à l'autre. Pour une analyse plus détaillée de ces livres, voir HELMER 2006; et HITZ 2010, pp. 103-131.

l'économie quand elle est livrée à elle-même, et la puissance d'intégration et d'unification qu'il prête à la politique droite. Les équilibres instables, sans cesse recomposés, entre ces deux sphères, se soldent par la marginalisation de la politique droite au profit d'une gestion de la cité qui n'a de politique que le nom. Ces rapports de force et ces jeux de composition entre les deux domaines rendent raison en partie des transformations des régimes, et justifient le caractère dynamique de la lecture que je propose. Ce caractère vaut aussi pour les groupes qui composent la cité juste. La *République* ne se contente pas de présenter trois catégories fonctionnelles parfaitement intégrées dans un ensemble économique, social et politique unifié : elle évoque surtout leur caractère problématique, soit tout ce qui rend difficile leur existence même, ainsi que tout ce qui la menace et la corrompt. C'est notamment le cas avec le philosophe : la proposition socratique des «philosophes-rois», à laquelle on tend souvent à réduire le contenu politique de la *République*, est moins une thèse qu'un problème, puisque ce sont les difficultés d'éducation et de préservation du naturel philosophe qui occupent la majeure partie de l'ouvrage. Enfin, quelle que soit la cité considérée - la *Kallipolis* comme les autres⁶ - Platon mentionne toujours diverses catégories de population qui en débordent le cadre, et dont il se demande dans chaque cas quelle place leur assigner : enfants sans talent, individus de santé fragile, incurables sur les plans éthique et psychologique, mendiants. Là encore, la réflexion de Platon porte moins sur la décision à prendre regardant ces catégories que sur les critères et les motifs expliquant le caractère problématique de leur intégration dans la cité.

La *République* contient ainsi selon moi davantage une réflexion sur la dynamique politique, sociale et économique et ses effets sur le degré d'unité de toute cité, que la description de la structure statique de la cité juste. Loin de se limiter à énoncer des règles pour la formation de cette seule cité, Platon y examine plutôt comment se fait et se défait toute cité en général. C'est l'esquisse de cette nouvelle lecture d'ensemble de la réflexion politique de la *République*, qui rende justice à son caractère dynamique, que je propose de dessiner ici en revenant plus en détail sur les trois points évoqués dans le paragraphe précédent.

I. *Faire et défaire la cité : forces économiques et forces politiques en tension*

L'élaboration de la cité en paroles entamée au livre II de la *République* est souvent présentée comme une succession d'étapes conduisant d'une cité économique, d'abord saine (II, 369a-372e) puis fébrile (II, 372e-374e), à une cité politique achevée culminant dans l'annonce des «philosophes-rois» (V, 473c-e), sans solution de continuité entre ces étapes, comme s'il s'agissait d'un empilage de ni-

⁶ Par exemple : «[The] existence [of political knowledge] is a premise of the construction of the just city in Plato's central political work, the *Republic*, and lies at the root of his most famous political doctrine, the rule of philosopher-kings», HITZ 2009, p. 367 (je souligne).

veaux fonctionnels s'ajustant parfaitement les uns aux autres. De même, ceux qui se penchent sur la dégradation des régimes à partir de la cité aristocratique des philosophes-rois aux livres VIII et IX tendent à s'arrêter à la description de chaque étape avec le type psycho-politique qui la caractérise, en fonction de la ou des valeurs suprêmes auxquelles il obéit. Or qu'il s'agisse de l'élaboration ou de la détérioration de la cité juste, dans tous les cas, l'impasse est faite sur ce que Socrate et ses interlocuteurs mettent pourtant en avant: les forces en tension à l'œuvre dans le passage d'une étape à une autre, dont le travail va soit dans le sens d'une intégration des fonctions et des hommes, soit dans le sens de leur marginalisation par rapport à la structure politique. Or c'est le jeu de ces forces, économiques et politiques notamment, qui forme une part essentielle du questionnement philosophique du dialogue et qui fait de la pensée politique de Platon une réflexion dont l'objet est plus dynamique et processuel que statique et arrêté.

I 1. *Faire la cité ou comment intégrer l'économique dans le politique*

La naissance de la cité en paroles au livre II se caractérise par une tension entre, d'un côté, la tendance à la multiplication et à l'extension des fonctions économiques qui lui donnent le jour, avec leurs soubassements anthropologiques que sont les besoins et les appétits, et, de l'autre, la nécessaire limitation que Socrate tente d'imprimer à la cité pour garantir son unité politique. Cette tension est repérable dès les premières lignes du récit de la naissance de la cité:

Socrate: Eh bien, dis-je, une cité, je crois, vient à être pour autant que chacun de nous se trouve non pas autosuffisant, mais porteur de beaucoup de besoins (πολλῶν ὦν ἐνδείης). Quelle autre origine crois-tu qu'il y ait à la fondation d'une cité?

Glaucon: Aucune autre, dit-il.

Socrate: Ainsi donc, un homme en prend un second pour le besoin d'une chose, et un troisième pour le besoin d'une autre chose; et comme ils ont beaucoup de besoins (πολλῶν δεόμενοι), ils rassemblent beaucoup d'hommes en un seul lieu d'habitation, associés pour se rendre service (πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες κοινωνοὺς τε καὶ βοηθοὺς); et c'est à cette cohabitation que nous avons donné le nom de cité (*Rép.* II, 369b-c).

À la grande quantité des besoins sur laquelle Socrate insiste dans ce court passage s'oppose l'unicité du territoire et l'idée de mise commun qui sont essentielles à sa conception de la cité comme ensemble politique. Socrate jette là les bases d'une opposition qui, si elle n'est pas encore conflictuelle, va toutefois le devenir très rapidement, comme le montrent les deux points suivants⁷.

Premièrement, Socrate pose comme motif de l'échange des objets produits par les divers métiers le fait que chacun «croit que ce sera meilleur pour soi-même» (369c). Or l'articulation entre ce que chacun estime être le meilleur pour soi-même et ce qui

⁷ Pour une analyse détaillée de ce passage, voir HELMER 2010, pp. 36-64.

est véritablement le meilleur en soi, ordonné à l'Idée du Bien et devant valoir pour toute la cité, est un thème central de la réflexion politique de la *République*⁸. Tandis que, la suite va le montrer, les besoins tendront vers une particularisation et une extension croissantes sous la forme d'appétits dès lors conflictuels entre eux et avec le commun de la cité, la politique philosophique devra travailler à la détermination et à la mise en œuvre d'un Bien qui soit à la fois en mesure de satisfaire les aspirations des individus et celle du tout. Les autres politiques, elles, laisseront libre jeu à ce conflit et même le nourriront parce que leurs gouvernants n'atteignent pas l'Idée du Bien.

Deuxièmement, Socrate rappelle que ce qui fonde la cité c'est «notre besoin» (ἡ ἡμετέρα χρεία, 369c). Mais quel est ce besoin, et qui est ce «nous»? Quoi de commun en effet entre Socrate qui maîtrise ses appétits, et le tyran aux appétits démesurés? Sur fond de l'expérience anthropologique commune de la nécessité, est laissée en suspens la question de savoir comment, à partir de besoins fondamentaux génériquement identiques, se développent des appétits de nature et d'ampleur particuliers, et dans quelle mesure cette diversité peut être compatible avec un «nous» politique unitaire. La question que pose Socrate - «comment la cité suffira-t-elle à produire tant de choses?» (369d) - à propos des besoins fondamentaux que sont la nourriture, le logement, «l'habillement et les choses de ce genre», pointe la tension entre unité politique et multiplicité économique, tension qu'explicitera le passage de la cité saine, aux besoins variés mais limités, à la cité malade (II, 372d-e). À Glaucon insatisfait de la première cité qu'il qualifie de «cité de cochons» parce qu'elle manque de tout ce qu'offre «l'usage» ou la «coutume» (ἄπερ νομίζεται, 372e) - soit le mode de vie courant des Athéniens -, Socrate répond en effet en acceptant volontiers d'examiner la cité «amollie» et «boursofflée» (τρυφῶσαν [...] φλεγμαίνουσαν, 372e) parce que telle est bien, pour lui et Platon, la difficulté politique des cités ordinaires: savoir contrer les effets destructeurs du développement économique, placé sous le signe de la multiplicité indéfinie, sur l'unité de la cité. Tous les produits qui viennent gonfler la *polis* y pénètrent en effet «sous toutes sortes de formes» (ἕκαστα τούτων παντοδαπά, 373a), et les artisans qui leurs correspondent fabriquent «toutes sortes d'objets» (σκευῶν τε παντοδαπῶν δημιουργοί, 373b). Cette tendance rend nécessaire ce qui était superflu (373a) et façonne un désir «d'acquisition illimitée de richesses» (χρημάτων κτήσιν ἄπειρον, 373d)⁹. L'aboutissement de cette démultiplication n'est autre que la destruction potentielle de la «cité» comme entité politique dans l'épreuve inévitable de la guerre - il faudra bien faire la guerre

⁸ L'exemple le plus évident est sans doute le cas des gardiens évoqués en IV, 419a-421c, en particulier 421b-c: «Socrate: Il faut donc examiner si nous voulons instituer des gardiens en visant le but suivant: que le plus grand bonheur possible leur échoie à eux; ou s'il faut envisager ce but pour la cité entière, et examiner si le bonheur lui advient à elle».

⁹ Sur le désir de richesse chez Platon, voir HELMER 2016.

pour trouver les ressources devant satisfaire autant de besoins (373d-e). C'est ce qui justifie l'entrée en lice des gardiens (373e-374e), et qui ouvre à la question générale de savoir quelle politique et quel personnel politique peuvent être en mesure de concilier l'exigence d'unité politique d'un côté, et la tendance démultiplicatrice et destructrice des économies livrées à elles-mêmes de l'autre¹⁰.

I 2. Défaire la cité: la politique marginalisée par l'économique

Le jeu de l'intégration et de la marginalisation des grandes sphères fonctionnelles indispensables à l'édification de la cité, l'économique et la politique principalement, est également au centre de l'analyse des régimes dégradés au livre VIII de la *République*. Leur succession s'explique en effet en partie par l'incapacité des gouvernants à contrôler les forces centripètes de la sphère économique, dont ils alimentent la puissance destructrice par leur incapacité politique même. La sphère politique se trouve ainsi marginalisée par rapport à ce que doit être son lieu fonctionnel central, qu'occupent désormais des forces dont les manifestations collectives principales sont de type économique - une économie livrée de plus en plus à elle-même et faisant le jeu du désir de posséder déjà repéré au livre II comme étant à l'origine de la guerre. On peut en donner deux exemples flagrants: le régime aristocratique ou philosophique, et le régime oligarchique.

La marginalisation fonctionnelle de la sphère politique - et sa détérioration concomitante - commence dès le régime des philosophes-rois, pourtant fondé sur l'équilibre du rapport entre l'économique et le politique par leur commune intégration dans un ensemble unitaire. Dans la cité juste en effet, la séparation d'un groupe en charge de la production d'un côté, et d'un autre en charge du gouvernement de l'autre, va de pair avec leur mise en commun dans le cadre d'un système d'échange mutuel et complémentaire en vertu duquel le premier est «nourricier» du second, et le second «sauveur» du premier (*Rép.* V, 463a-b). Or, précise Socrate, «il est difficile que soit ébranlée une cité aussi cohérente. Mais puisque pour tout ce qui est né, il y a corruption, cette structure non plus ne pourra se maintenir à jamais, mais se dissoudra» (*Rép.* VIII, 546a). Ce principe très général, rarement souligné et encore moins commenté¹¹, se prête à une lecture dynamique plus précise en termes d'équilibre instable des forces ou des dimensions fonctionnelles de la cité. En d'autres termes, même l'intégration réussie de l'économique et du politique dans le

¹⁰ Un passage du livre IV (422d-423c) reviendra sur cette tension entre unité de la cité, et désunion sociale et économique entre ses membres quand les ressources y sont trop inégalement réparties. Socrate déclare: «Chaque cité [ordinaire] est un grand nombre de cités, et non une cité [...]. Il y en a d'abord deux, quelle que soit la cité, en guerre l'une contre l'autre: celle des pauvres et celle des riches. D'autre part, dans chacune de ces deux-là, il y en a un grand nombre [...].», *Rép.* IV, 422e-423a.

¹¹ Seule Hitz le mentionne, mais elle se contente de signaler que Socrate se réfère à un «principe général», HITZ 2010, p. 109.

meilleur des régimes reste fragile. Elle requiert une vigilance et une restauration constantes, pourtant impossibles à mettre en œuvre indéfiniment. Le résultat de l'intégration des fonctions dans la cité juste ne doit donc pas être perçue comme un ensemble figé et statique, qui s'effriterait peu à peu comme une maison tombe progressivement en ruines, mais comme un équilibre momentané de forces en tension, qui travaillent chacune dans leur sens jusqu'à démembrer ce qu'elles étaient pourtant parvenu à construire en s'appuyant l'une sur l'autre.

L'une des conséquences de cette rupture d'équilibre est le décentrement fonctionnel de la politique, et par là sa détérioration, au profit de préoccupations économiques censées en tenir lieu mais qui, en forçant la sphère politique à se reconfigurer, donnent lieu à un nouvel équilibre d'ensemble lui aussi très fragile et précaire. C'est ce que souligne Socrate dans le passage suivant:

Lorsque la discorde surgit [...], les races de fer et de bronze tendent (εἰλκέτην) vers la recherche de la richesse, de la possession de la terre, des habitations, de l'or et de l'argent, tandis que les races d'or et d'argent [...] tirent en direction (ἠγέτην) de la vertu et de l'ancien système. Comme elles se font violence et se tendent les unes contre les autres (βιαζομένων δὲ καὶ ἀντιπεινόντων ἀλλήλοις), elles en viennent à un moyen terme (εἰς μέσον) et tombent d'accord pour privatiser, en les répartissant, la terre et les maisons.

Rép. VIII, 547b-c

Tout l'intérêt de cet extrait tient à la dynamique qu'il évoque et que traduit le vocabulaire de la tension des forces tirant en des sens opposés. La discorde en question, qui désigne soit un conflit psychique interne aux gardiens, soit un conflit entre les gardiens et les producteurs dans la cité, soit les deux à la fois¹², montre dans tous les cas que le monde de l'économie domestique refait surface et s'impose conjointement comme modèle d'organisation «politique» - les guillemets étant de rigueur puisqu'il s'agit d'une politique dégradée et marginalisée, ne méritant donc pas pleinement son nom - et comme source de diffusion d'une économie plus générale faisant désormais le jeu du privé au détriment du commun de la cité. Ce changement se signale dans la rupture de l'échange fonctionnel mutuel qui caractérisait la cité juste: désormais, les gouvernés ne sont plus considérés comme les nourriciers des gouvernants mais comme leurs domestiques et leurs esclaves, comme si la cité n'était plus qu'un grand *oikos* scindé entre maîtres et serviteurs (*Rép.* VIII, 547c). La solution de compromis qui est trouvée - placer *eis meson* la terre et les maisons pour les partager - ne saurait être que provisoire: une fois affranchi de toute tutelle politique authentique, le désir d'avoir ou de posséder qui anime les «races de fer et de bronze» va se propager sous des formes diverses et conduire à la dégradation des régimes, soit à la relégation croissante de la politique et à sa détérioration au profit d'une écono-

¹² Sur l'interpénétration des vocabulaires psychologiques et politiques, voir LEAR 1992, pp. 184-215.

mie elle-même déréglée. L'expression *eis meson*, qui désigne à l'origine la répartition du butin après la bataille et la distribution de la parole dans les assemblées selon le principe de l'isonomie¹³, ne renvoie ainsi qu'à une mise en commun de façade ou précaire parce qu'elle est concurrentielle, ce qui s'affirmera encore plus dans les régimes suivants. Là encore, l'équilibre nouveau des forces est instable et de courte durée.

Passons à l'oligarchie¹⁴. La valeur publiquement reconnue dans ce régime à la richesse se signale dans le portrait de l'homme oligarchique: pour s'éviter les déceptions et l'ingratitude par quoi se sont soldés les efforts et les risques liés aux responsabilités publiques de son père timocrate, l'homme oligarchique cherche à édifier laborieusement une fortune, «accumulant les richesses à coup de petites économies et à force de travail» (*Rép.* VIII, 553c). La reconnaissance qu'il cherche à s'attirer ne doit provenir que de sa richesse et des efforts qu'elle lui a coûtés:

[L'homme oligarchique] oblige le principe rationnel à ne faire rien d'autre que calculer et rechercher les moyens, à partir de moins d'argent, d'en avoir plus, et il force l'élément d'ardeur à n'admirer et à n'honorer que la richesse et les riches, et à s'enorgueillir de ce que sa réputation ne soit fondée sur rien d'autre que la possession de richesses et de tout autre bien propre à y contribuer (*Rép.* VIII, 553d).

Un tel type d'homme entérine ainsi définitivement le passage d'un monde où le commun primait encore sur le particulier à un monde où c'est le particulier et le privé qui façonnent ce qu'on peut difficilement appeler encore un monde commun. Déjà en germe chez les timocrates qui trouvaient des motifs de dépense «pour eux-mêmes» (*Rép.* VIII, 550d) tout en faisant publiquement de l'honneur leur vertu cardinale, la configuration du régime oligarchique accélère la promotion au niveau public d'une valeur dont la satisfaction ne relevait jusqu'alors que de la jouissance privée parce qu'elle traduisait un désir d'accaparement néfaste pour l'ordre commun de la cité. Désormais, le désir de devenir «le plus riche possible» (*Rép.* VIII, 554a; 555b) l'emporte sur toute autre considération, au point que le degré de richesse devient le critère de l'exercice du pouvoir (*Rép.* VIII, 555c).

Cette soif de richesse ouvertement déclarée est propice à des pratiques économiques qui consacrent la division de la cité, et dont le principe général est que la richesse des uns se construit sur la misère des autres. Ainsi du prêt à intérêt, dont Socrate dénonce l'usage et les conséquences:

Ceux qui commandent dans cette constitution politique n'exercent leur commandement, je pense, que parce qu'ils ont beaucoup acquis; ils ne cherchent pas à contrôler les jeunes qui deviennent indisciplinés, pour les empêcher de dépenser leurs biens et leur éviter la ruine. Leur but est, en achetant leurs biens et en leur prêtant à intérêt, de devenir encore plus riches et plus

¹³ Voir DETIENNE 1967, pp. 131-153.

¹⁴ Voir MEULDER 2013, pp. 89-98.

considérés. [...] Ainsi dans les oligarchies, c'est en les négligeant et en tolérant l'indiscipline que les dirigeants réduisent parfois à la pauvreté des hommes qui n'étaient pas dépourvus de qualités par leur naissance (*Rép.* VIII, 555c-d).

L'oligarchie promeut une économie de l'endettement, c'est-à-dire de l'appauvrissement et de l'asservissement. Elle offre ainsi l'exemple le plus clair d'un régime où, sous l'effet du décuplement du désir de posséder, la perversion de la vie politique va de pair avec celle de l'économie. Car cette soif de richesse met en péril l'économie de subsistance dont toute cité a besoin, menaçant ainsi la cité elle-même. Contrairement à ce que préconisait le principe de spécialisation individuelle formulé au livre II, chacun est en effet incité ici à remplir plusieurs fonctions: désormais «l'agriculture, les affaires, la guerre sont, dans cette constitution politique, aux mains des mêmes personnes» (*Rép.* VIII, 551e-552a), ce qui porte préjudice à la fois à la vie politique - les dirigeants n'étant plus les meilleurs mais les plus riches - et à l'efficacité économique - l'essentiel n'étant plus de bien produire et de produire le nécessaire, mais de gagner le plus d'argent possible. L'analyse de l'oligarchie signale donc là encore que c'est le jeu des transformations mutuelles de la politique et de l'économie dans une configuration globale nouvelle et en devenir qui intéresse Platon, et non la description d'une vignette figée dans un tableau systématique des régimes.

Loin d'empiler le politique sur l'économique dans la phase d'élaboration de la cité, et de les démembrer quand il s'agit d'étudier sa dégradation, Platon les présente bien plutôt dans leurs rapports évolutifs mutuels pour inviter à réfléchir sur la façon dont ces deux sphères étroitement liées produisent de l'intégration ou de la marginalisation politique d'ensemble. Cette dynamique, toutefois, ne se limite pas aux grandes sphères d'activité de toute cité. Elle vaut aussi, dans le cas particulier de la *Kallipolis*, pour chacun des groupes fonctionnels qui la composent.

II. *Dynamique des trois groupes fonctionnels dans la cité juste: le cas des philosophes, entre intégration et marginalisation*

De toutes les propositions politiques de la *République*, celle de faire les philosophes rois ou de rendre les rois philosophes pour remédier aux maux des cités et des hommes (*Rép.* V, 473c-e) est sans aucun doute la plus célèbre et celle qui, pour certains, résume ou du moins concentre l'essentiel du dialogue¹⁵. Si l'ensemble de la conversation tend certes vers elle comme vers le pivot sur lequel repose tout l'édifice de la *Kallipolis*, elle doit toutefois être prise moins comme un résultat ou une thèse que comme un problème, contrairement à l'interprétation la plus courante. Ce caractère problématique, qui place le philosophe au centre d'un jeu d'intégration et de marginalisation, est repérable dans deux grands moments du dialogue. L'un, en amont de l'annonce des «philosophes rois», signale les difficultés d'éducation du na-

¹⁵ Voir la note 6.

tuel philosophe, soit les résistances qui se posent à son intégration politique en raison du caractère très spécifique des qualités qu'il doit posséder. L'autre, en aval, signale toutes les forces de marginalisation et de dégradation qui œuvrent contre lui et contre l'exercice de la fonction centrale qui devrait lui revenir¹⁶. Ces deux passages étayaient ainsi l'hypothèse du caractère dynamique de la pensée politique de Platon dans ce dialogue. Examinons-les successivement.

II 1. *Comment intégrer le philosophe-roi?*

Lue de près, l'élaboration des philosophes-rois se révèle pleine de rebondissements qui en dénoncent le caractère problématique. Tout d'abord, si l'attribution de la fonction de gardien à un groupe séparé s'inscrit dans le droit fil du principe de la fonction propre, sur la base duquel a été organisée la répartition des fonctions productives en vue de rendre les échanges économiques «plus faciles» et plus efficaces (*Rép.* II, 370a-c), le cas de ces gardiens est toutefois présenté comme un peu à part: la nature bien particulière de leur fonction, souligne Socrate, rend sa séparation d'avec les autres encore plus impérative. Le raisonnement de Socrate est le suivant: les autres techniques sont déjà difficiles et requièrent d'être exécutées séparément; or «ce qui concerne la guerre, n'est-il pas encore plus important que cela soit bien accompli?» (*Rép.* II, 374c); donc la fonction des gardiens doit d'autant plus être séparée des autres. Bref, «plus la fonction des gardiens est importante, plus elle aurait besoin d'être dégagée le plus possible des autres fonctions, et plus elle aurait besoin aussi qu'on y applique un art et un soin extrêmes» (*Rép.* II, 374d-e), Socrate semblant anticiper ici la distinction future des gardiens en auxiliaires d'un côté, et en gouvernants philosophes de l'autre (*Rép.* III, 414b). Ce que ce passage souligne de façon assez appuyée n'est toutefois pas tant un principe organisationnel à suivre qu'un danger latent et radical, celui de la confusion des fonctions, qui sera reformulé après l'énoncé du «noble mensonge»: «Dès lors que [les gardiens] eux-mêmes auront acquis un terrain privé, des maisons et des monnaies en usage, ils seront administrateurs de maisons et cultivateurs au lieu d'être des gardiens, et ils deviendront les maîtres hostiles et non plus les alliés des autres citoyens» (*Rép.* III, 417a-b). L'exigence de séparation fonctionnelle à propos des gardiens est ainsi avancée et soulignée parce qu'elle s'adosse à un péril majeur qui, on va le voir, n'est pas qu'une hypothèse théorique.

Les gardiens sont en effet tout particulièrement exposés à ce risque de confusion parce qu'il est, pour une part, intrinsèquement lié aux qualités qui les définissent. La façon dont ces qualités sont présentées au moment de broser leur portrait consiste moins à en faire la liste qu'à montrer comment chacune d'elle, avancée comme une

¹⁶ On ne peut suivre M. Meulder qui soutient que «[...] l'exclusion (de la cité) n'existe pas dans le régime philosophique», MEULDER 2013, p. 108.

solution à une difficulté antérieure, devient à son tour la source d'une nouvelle difficulté théorique et pratique. Ainsi, dès l'énoncé de la première qualité requise pour les gardiens, à savoir qu'ils devront être pleins de cœur pour être «viril» ou courageux et bien défendre la cité (*Rép.* II, 375a-b), Socrate soulève le problème qui en découle: «de quelle façon éviter que les gardiens se comportent avec sauvagerie les uns envers les autres et envers le reste des citoyens, si telles sont leurs natures?» «Par Zeus, dit [Glaucón], ce n'est pas facile» (*Rép.* II, 375b). La qualité suivante, celle de la douceur, requise précisément pour équilibrer le caractère plein de cœur, est présentée à son tour moins comme une solution au problème que Socrate vient de soulever que comme la source d'une nouvelle difficulté, celle de savoir comment peuvent coexister des contraires dans un même naturel: «où trouverons-nous une façon d'être à la fois douce et pleine de cœur [...]? Ceci ressemble à une situation impossible et s'il en est ainsi, il est impossible que se forme un bon gardien» (*Rép.* II, 375c-d). Or à peine l'existence d'un exemple d'animal - le chien - possédant les deux caractères opposés est-elle avancée par Socrate pour sortir de cette impasse que, de nouveau, surgit une difficulté: celle de son éducation. Avant d'y venir, notons que la référence au chien semble servir uniquement à montrer que la coexistence des contraires dans une même nature n'est pas impossible (*Rép.* II, 375d-376c). Mais cela suffit-il à conclure qu'elle sera possible chez d'autres êtres, et en particulier chez l'homme? L'éducation pourra-t-elle être imiter efficacement la nature? Plutôt qu'une solution, la référence au chien ouvre encore une fois à une nouvelle série de questions, qui rendent la possibilité du philosophe-roi rien moins qu'évidente.

Dernier passage qui met en avant le caractère problématique du philosophe-roi, celui qui porte donc sur son éducation, en particulier celle qui concerne la musique et la gymnastique (*Rép.* III, 410a-412b). Comme avec les caractères - la douceur et le tempérament plein de cœur - la question est de savoir comment unir des qualités ou des exigences contraires pourtant requises par la fonction qui les appelle et par le naturel qui lui correspond. La pratique exclusive de la gymnastique risque en effet de rendre plus brutal qu'il ne faut, tandis qu'à l'inverse, la pratique exclusive de la musique risque de rendre plus mou qu'il ne le faut (*Rép.* III, 410d). Après avoir décrit les éducations excessives dans les deux sens, Socrate conclut que la musique est requise pour attendrir l'élément plein de cœur, et la gymnastique pour raffermir l'élément philosophique et sa douceur, afin que les deux caractères s'harmonisent en l'âme (*Rép.* III, 411e-412a). Encore une fois, Socrate insiste moins sur ce qu'il faut faire que sur la description des risques d'une éducation déséquilibrée, comme si l'éducation qu'il est en train de préconiser était par avance fortement menacée.

Le pivot central de la *République* semble donc être moins le philosophe-roi que les questions et les problèmes qu'il soulève, souvent gommés dans la littérature secondaire au profit d'une annonce lue comme un énoncé directement applicable ou efficace. Ce que Platon fait voir, c'est bien plutôt que l'intégration du philosophe -

c'est-à-dire de l'unique candidat légitime à l'exercice du pouvoir - est en soi la plus haute difficulté qui se pose dans la réflexion politique de ce dialogue. Les menaces qui pèsent sur lui et la description de sa corruption le confirment.

II 2. *Le philosophe à la marge*

Par ses qualités mêmes, le philosophe est exposé à un risque de marginalisation bien plus extrême que celui qui menace les autres membres de la cité, et qui a pour cause les dégradations pouvant affecter son naturel bien particulier. Pour expliquer ce phénomène, au livre VI, Socrate rappelle d'abord que le naturel philosophe «naît rarement et en petit nombre parmi les hommes» (*Rép.* VI, 491b). Or c'est la friction entre les qualités même de ce naturel (virilité, tempérance, etc.) et tous les prétendus biens valorisés dans les cités ordinaires - richesse, beauté, force du corps - qui explique cette dégradation. C'est qu'en effet les âmes les plus douées, quand elles ne trouvent pas la nourriture qui leur convient, c'est-à-dire «quand elles rencontrent une mauvaise pédagogie, deviennent exceptionnellement mauvaises» (*Rép.* VI, 491e). Éduqué au contact de la masse et des institutions collectives de la cité, le naturel philosophe se pervertit sous l'effet des jugements de valeur collectif dont il lui est très difficile de faire abstraction, surtout quand on le menace de mort (*Rép.* VI, 492b-d). Une autre forme de corruption se produit quand un jeune homme présentant toutes les qualités pour se livrer à la philosophie est sollicité par ses concitoyens pour s'occuper de leurs affaires. Il risque alors de s'emplier «d'un espoir démesuré, s'imaginant être à même de s'occuper à la fois des affaires des Grecs et de celles des Barbares, et là-dessus, ne va-t-il pas s'exalter, tout enflé de poses et prétentions vaines, au lieu de réfléchir?» (*Rép.* VI, 494c-d). Le philosophe devient alors l'objet d'un «conflit» dans la cité: si l'on tente de le ramener vers la philosophie, les hommes qui l'ont sollicité «ne vont-ils pas tout dire et tout faire, à la fois auprès de lui et auprès de celui qui cherche à le convaincre [de s'adonner à la réflexion] pour l'empêcher d'en être capable, aussi bien en complotant contre lui en privé qu'en lui faisant affronter des procès en public?» (*Rép.* VI, 494d-e). La claire allusion au procès de Socrate et, à la fin de l'allégorie de la caverne, à sa mort (*Rép.* VII, 517a), sont autant d'indices que la place du philosophe dans la cité est contrariée par des forces de marginalisation ou d'exclusion inhérentes au rapport entre la cité empirique et le philosophe, et qui l'empêchent d'exercer la fonction qui devrait lui revenir. La précarité des philosophes qui redescendent dans la caverne est telle qu'il faudra donc voir si «quand ils seront tirillés de tous côtés (ἐλκόμενοι πανταχόσε), ils resteront fermes ou se laisseront ébranler» (*Rép.* VII 539e-540a): comme dans le texte du livre VIII cité plus haut qui évoquait le conflit opposant la race de fer à la race d'or, c'est le vocabulaire de la tension et du tiraillement qui est évoqué pour dire l'équilibre très fragile de la position des philosophes dans la cité.

À de très rares exceptions près - celui qui, en exil, est préservé des influences corruptrices et peut pratiquer la philosophie; celui qui peut le faire parce qu'il vit dans une petite cité et en dédaigne les affaires communes; ou encore celui qui vient à la philosophie après avoir abandonné un autre art (*Rép.* VI, 496b) - tout, dans les cités, s'oppose donc à l'épanouissement du naturel philosophe, tout le conduit inévitablement à se pervertir (*Rép.* VI, 497b), ce qui laisse le champ libre aux usurpateurs qui revendiquent l'exercice de la philosophie mais en réalité la déshonorent (*Rép.* VI, 495b-497b). Objet d'une forte marginalisation, voire d'une exclusion totale, le philosophe est encore une fois présenté comme un être problématique plutôt que comme une panacée. La métaphore de Socrate pour décrire la posture du philosophe dans la cité ordinaire est elle-même à comprendre moins comme une «solution» durable que comme un équilibre instable: «on se tient tranquille et on s'occupe de ses propres affaires, comme quand dans la tempête, lorsque nuages de poussière et tornades d'eau sont soulevés par le souffle du vent, on s'abrite au pied d'un muret» (*Rép.* VI, 496d). Mais combien de temps le muret pourra-t-il résister à la force des éléments?

Derrière l'annonce des philosophes-rois, Socrate pointe donc en réalité autre chose: comment, dans les cités ordinaires, devenir philosophe et comment le rester? Comment intégrer la fonction politique dans ses conditions optimales d'exercice et comment éviter sa marginalisation? Dans les deux cas, c'est la stabilité de l'édifice politique qui est en jeu, et un ensemble de forces en tension qui font l'objet de la réflexion de Platon.

III. *La place des sans place*

Les mouvements d'intégration et de marginalisation qui me semblent donner à l'objet de la réflexion politique de Platon dans la *République* son caractère dynamique concernent aussi diverses catégories de population, dont il signale la place problématique aussi bien dans la *Kallipolis* que dans les cités ordinaires. Comme si toute *polis* était, par nature, confrontée la question de ses frontières politiques et à la nécessité d'exclure un certain nombre de catégories pour en intégrer d'autres et continuer ainsi à exister comme *polis*, ces catégories étant définies par la configuration politique, économique et sociale, propre à chaque type de cité. Les enfants de plus de 10 ans dans la *Kallipolis*, et les mendiants dans la cité oligarchique en offrent de bons exemples.

III 1. *Les enfants de plus de 10 ans*

La mesure peut sembler anecdotique tant Socrate l'évoque rapidement, au moment de conclure l'exposé des conditions requises pour que la *Kallipolis* voie le jour: «ceux qui dans la cité, dis-je, se trouveront avoir plus de dix ans, ils [les gardiens] les expulseront tous vers la campagne (πάντας ἐκπέμψωσι εἰς τοὺς ἀγρούς) [...]»

(*Rép.* VII, 540e-541a). Ce passage a donné lieu à deux interprétations opposées. Pour les uns, Socrate recommande de mettre à l'abri les enfants de cette classe d'âge pour les préserver de l'influence corruptrice des mœurs de la cité¹⁷. Pour d'autres, au contraire, il s'agit de mettre à l'écart de la nouvelle cité tous ceux qui sont déjà trop âgés pour se laisser modeler par son nouveau système éducatif parce qu'ils portent les traces indélébiles de l'éducation défailante dispensée dans la cité antérieure¹⁸. Cette seconde interprétation a l'avantage d'être plus cohérente que la première avec les mesures éducatives présentées dans les livres antérieurs: en particulier, c'est dès l'état de nourrisson que les enfants des gardiens seront élevés en commun pour briser l'attachement parental et filial particulier, au profit du sentiment d'appartenance à la grande famille des gardiens (*Rép.* V, 457c-d); de même, c'est dès le plus jeune âge que l'éducation réformée en vue du Beau devra faire son œuvre dans les âmes (*Rép.* III, 400e) et qu'il faudra, dans la mesure du possible, entraîner et emmener les enfants à la guerre (*Rép.* V, 466e-467a). Ajoutons aussi que cette interprétation est consonante avec un autre passage de la *République* où Socrate préconise de dérober aux regards les enfants difformes ou nés en dehors des âges autorisés de procréation pour les gardiens (V, 460c-461c). Si donc la seconde interprétation semble la plus plausible, quel sens politique lui donner, au-delà de son enjeu éducatif?

Plutôt qu'une «injustice» requise pour fonder la cité juste et dont on voit mal comment Platon ou Socrate pourrait s'en accommoder¹⁹, on peut y lire une réflexion sur ce que «faire la cité» veut dire. Platon semble indiquer par là que le tout de la cité juste, envisagé non pas comme un modèle purement théorique mais dans le versant pratique de sa mise en œuvre, ne peut voir le jour sans un double jeu d'intégration et d'exclusion de certaines catégories de la population. Ce jeu à double sens s'exerce de différentes façons quand la cité se met en place. Ce peut être entre les trois groupes mêmes qui composent la *Kallipolis*, comme le montre la relégation des nouveau-nés dans la catégorie fonctionnelle qui leur convient (*Rép.* IV, 423c-d) et qui peut être distincte de celle où ils voient jour, au nom de l'intégrité de chacune d'entre elles et de leur intégration harmonieuse dans une cité une. Mais ce peut être aussi entre le dedans de la cité et son dehors, comme le signale aussi bien l'exemple des enfants de plus de 10 ans que celui de l'élimination des individus que Socrate nomme «incurables». Il n'est donc de tout de la cité que sur la base d'un principe de sélection et d'exclusion, que la *République* a en commun avec le *Politique* (308e-309a) et les *Lois* (V, 735d-e)²⁰. Ce principe, qui semble animer la cité dans son être même, est toutefois plus flagrant dans les cités empiriques, que Socrate présente

¹⁷ Par exemple SHEPPARD 2009, p. 125.

¹⁸ Par exemple ROSEN 2005, pp. 140 et 301; et REEVE 2006, p. 180.

¹⁹ ROSEN 2005, p. 301.

²⁰ Sur ce principe et sur les incurables, voir HELMER 2017.

comme des machines à marginaliser, voire à exclure. C'est notamment le cas avec les mendiants dans le régime oligarchique.

III 2. *Les mendiants en oligarchie*

Quand il ne désigne pas par métaphore ceux qui sont avides de richesses sous l'effet de la domination des appétits en leur âme (*Rép.* VII, 520a-521b), le mendiant au sens propre est pour Platon un symptôme, c'est-à-dire à la fois un signe et un effet. Son existence témoigne et résulte nécessairement d'un défaut dans l'organisation économique, sociale et politique des cités empiriques. Ce défaut est celui de la cupidité collective, de cet appétit de richesse (*philokhrèmatia*) dans lequel Platon voit la source du mal politique, puisque c'est son inévitable résurgence dans le régime des philosophes qui précipite dans un malheur croissant les cités et les hommes, jusqu'à les conduire à la tyrannie. C'est en particulier dans le régime oligarchique évoqué au livre VIII (550c-553a) que les mendiants font leur apparition, sous l'effet d'un mécanisme économique-politique lâchant la bride à des forces de marginalisation et d'intégration particulièrement violentes.

La présence dans ce régime de mendiants (*Rép.* VIII, 552c-e), qui sont contraints de solliciter l'assistance des autres pour se procurer le nécessaire, est le résultat de la violation par les dirigeants du principe de la fonction propre posé au livre II, et selon lequel chaque membre de la cité ne doit exercer qu'une seule et unique fonction, sous peine de troubler l'harmonie, la justice et l'unité de la cité. Or en plus de l'exercice du pouvoir, les dirigeants oligarques se lancent aussi dans les affaires pour gagner de l'argent. L'intensité de leur désir de richesse n'a d'égal que leur goût de la dépense, de la dissipation de leurs ressources, cause et effet du principe selon lequel dans cette cité, où la richesse est la valeur suprême, tout peut s'acheter et se vendre, au point de rendre certains habitants «excessivement riches et les autres tout à fait pauvres». Comme de faux-bourçons, «fléaux de l'essaim», ces faux-dirigeants sont le fléau de la cité. Lorsqu'ils sont, à la différence des faux-bourçons des ruches, pourvus d'un aiguillon, ils deviennent des malfaiteurs, des prédateurs effroyables qui acquièrent leur richesse au prix de la misère des autres; lorsqu'ils en sont dépourvus, une fois leurs richesses dilapidées, ils se trouvent réduits à la mendicité. Ce schéma appliqué aux gouvernants semble surtout valoir pour les différencier des gouvernés qui, dans la cité oligarchique, sont à peu près tous réduits à mendier, comme en témoigne l'échange suivant entre Socrate et Adimante:

Socrate: Il est donc évident, dans une cité où tu vois des mendiants (πτωχούς), qu'il se trouve dissimulé quelque part dans ce lieu des voleurs, des coupeurs de bourses, des pilliers de temples, et des artisans de tous les méfaits de ce genre.

Adimante: C'est évident, dit-il.

Or dis-moi: dans les cités gouvernées de façon oligarchique, ne vois-tu pas que se trouvent des mendiants (πτωχούς)?

Si, dit-il, et peu s'en faut qu'ils ne le soient tous, à l'exception des dirigeants.

Ne devons-nous pas penser alors, dis-je, qu'il s'y trouve aussi de nombreux malfaiteurs avec aigillons, que les autorités veillent à contenir par la force?

Si, nous devons le penser, dit-il.

N'affirmerons-nous pas alors que c'est à cause du manque d'éducation, de la mauvaise façon de les élever, et de la mauvaise institution du régime politique, que de tels hommes sont venus à naître?

Si, nous l'affirmerons (*Rép.* VIII, 552d-e).

Cette omniprésence des mendiants en oligarchie est confirmée par la présentation du type psychologique oligarchique, qui valorise la richesse plus que tout et la thésaurise (553a3-555b2). Celui-ci cherche à acquérir de l'argent par tous les moyens, en particulier par des pratiques économiques qui, comme le prêt à intérêt, favorisent la naissance des deux sortes de faux-bourbons, malfaiteurs et mendiants (555e3-556a3). Le mendiant signale donc à la fois l'existence de son frère, le malfaiteur, et la valeur suprême accordée à la richesse par tout un régime, de la part de ses gouvernants comme de ses gouvernés. Dans les deux cas, il est la preuve d'une criante imperfection politique associée à une éducation imparfaite qui en est autant la cause que l'effet, et qui se traduit par la marginalisation économique d'une grande partie des citoyens, ainsi que par une apparente intégration des politiques. «Apparente» car si l'emploi d'un instrument financier comme le prêt à intérêt leur permet pour un temps de consolider leur pouvoir, une bonne partie d'entre eux n'en finissent pas moins par se marginaliser eux-mêmes : plus préoccupés de leur richesse que de leur tâche propre, ils la dilapident et deviennent eux-mêmes des mendiants. La cité semble ainsi produire des équilibres instables et précaires, destinés à se modifier et à la disloquer sous l'effet de la reconfiguration des éléments et des forces qui la composent tant bien que mal à un moment donné.

Mis à part le remède radical et général qui permettrait de remettre les cités et les hommes sur le chemin de la justice, à savoir l'instauration d'un régime gouverné par les philosophes (*Rép.* V, 473c-d), Platon mentionne aussi un remède plus spécifique et plus directement applicable pour éradiquer la mendicité régnant en oligarchie, remède qui joue comme force d'intégration sociale, économique et politique à la fois: la réforme du prêt au moyen d'une loi prescrivant «de conclure la plupart des contrats volontaires aux risques du prêteur», ce qui éviterait les enrichissements excessifs que les faux-bourbons malfaiteurs réalisent au détriment des autres citoyens (VIII, 556c-e)²¹.

Conclusion

Les analyses qui précèdent ne prétendent pas avoir épuisé les arguments en faveur de la lecture dynamique de la *République* que je défends. Elles veulent seule-

²¹ On trouve un projet similaire dans les *Lois* V, 742c et XI, 916d-e.

ment suggérer à grands traits, sur la base de quelques exemples saillants, que l'interprétation la plus admise de la réflexion politique de Platon dans la *République* tend à gommer ce caractère dynamique, en faisant indûment abstraction des mouvements et des forces de marginalisation et d'intégration qui s'y déploient de différentes façons et à différents niveaux. Une étude plus détaillée serait requise pour valider cette lecture, ainsi que pour montrer comment, à l'inverse, la lecture la plus admise de ce dialogue a pu influencer une partie de l'histoire de la philosophie politique occidentale.

On peut se demander si l'interprétation dynamique que je défends peut valoir pour l'ensemble de la réflexion politique de Platon au-delà de la seule *République*, en particulier pour les *Lois* qui, elles aussi, proposent un modèle de cité juste. Il semble que le caractère dynamique observé dans la *République* et fondé sur la construction problématique de la *Kallipolis* soit absent des *Lois*: dans ce second dialogue prédomine en effet le souci d'élaborer un code législatif répondant à des exigences éthiques, politiques et anthropologiques déterminées. Ce n'est pas que la réflexion politique de Platon ait changé de nature, c'est plutôt qu'elle présente un autre aspect dès qu'on aborde la mise en œuvre effective des principes et des réflexions sur lesquels elle repose.

Bibliographie

- Annas, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.
- Blössner, N. (2007), «The city-soul analogy», dans F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, 345-385.
- Detienne, M. (1967), *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris.
- Helmer, É. (2006), «Histoire, politique et pratique aux livres VIII-IX de la *République*», dans M. Dixsaut (éd.), *Études sur la République*, I, Paris, 149-168.
- Helmer, É. (2010), *La Part du bronze. Platon et l'économie*, Paris.
- Helmer, É. (2013), «Philosophies grecques du mendiant», *Les Cahiers philosophiques*, 134, 3-16.
- Helmer, É. (2016), «Platon et le désir de richesse: psychologie, économie et politique», dans É. Helmer (éd.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*, Paris, 197-220.
- Helmer, É. (2017), «Aux frontières de la cité. Les incurables de Platon», *Philosophie antique*, 17, 125-148.
- Hitz, Z. (2009), «Plato on the Sovereignty of Law», dans R.K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, London, 367-381.
- Hitz, Z. (2010), «Degenerate Regimes in Plato's *Republic*», dans M.L. McPherran (ed.), *Plato's Republic. A Critical Guide*, Oxford, 103-131.
- Lane, M. (2006), «Plato's Political Philosophy: the *Republic*, the *Statesman*, and the *Laws*», dans M.L. Gill, P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, London, 172-180.

- Larivée, A. (2016), «Si Socrate devenait cité: pauvreté, souci des richesses et soin de l'âme dans l'Apologie et la République», dans É. Helmer (éd.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*, Paris, 221-250.
- Lear, J. (1992), «Inside and Outside the Republic», *Phronesis*, 37, 184-215.
- Lötter, H.P.P. (2003), «The significance of poverty and wealth in Plato's Republic», *South African Journal of Philosophy*, 22, 189-206.
- Meulder, M. (2013), «L'exclusion au livre VIII de la République de Platon», *Revue belge de philologie et d'histoire*, 91, 89-112.
- Pappas, N. (2005), *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*, New York.
- Reeve, C.D.C. (2006), *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*, Indianapolis.
- Rosen, S. (2005), *Plato's Republic. A Study*, Yale.
- Santas, G. (2010), *Understanding Plato's Republic*, London.
- Saxonhouse, A.W. (2009), «Freedom, Tyranny, and the Political Man: Plato's Republic and Gorgias, a Study in Contrasts», dans R.K. Balot (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, London, 353-366.
- Schofield, M. (2006), *Plato. Political Philosophy*, Oxford.
- Sheppard, D.J. (2009), *Plato's Republic*, Edinburgh.

Oikeion and justice in Plato's *Republic*

CHARLOTTE MURGIER

Université Paris Est, Créteil

charlotte.murgier@u-pec.fr

Recibido: 27/06/2017 - Aceptado: 25/09/2017

DOI: <https://doi.org/10.20318/fons.2017.3859>

Abstract. This paper aims at investigating the notion of οἰκεῖον (one's own) in Plato's *Republic*, by assessing what it specifically adds to the Platonic account of justice. Although the investigation is mostly devoted to analyzing the relevant passages of Book IV where the definition of justice as *oikeiopraxis* is elaborated, it starts with the first occurrences of the term οἰκεῖον in the former books of the *Republic*, showing how the notion is introduced to counter Trasymachus' challenge and then philosophically refined in order to make sense of the Platonic claim that justice does not harm but rather favors one's own good.

Keywords: justice, Trasymachus, *oikeion* (one's own), good

According to Aristoxenus of Tarentum, who heard this anecdote from Aristotle himself, Plato's lecture on the Good caused surprise, incomprehension, even indignation among the audience¹. Instead of the expected discussion about the traditional human goods like wealth, health, strength, etc., they were treated to a lecture on mathematical notions ending with the seemingly far-fetched conclusion that the Good is the One. This anecdote, whether true or false, would hardly surprise Plato's readers who might now and then experience the same perplexity as his audience did centuries ago. They may be puzzled by some of the views endorsed by his main character and spokesman Socrates, who is never afraid of challenging common sense. Many of these unexpected views can be found in the *Republic*, and among them is the account of justice. Although it may be less spectacular than the above proposition, the description of justice as the state in which a city or a soul is doing one's own is a feature difficult to understand and to accommodate with everyday intuition.

¹ See Aristoxenus, *Elementa Harmonica* II 20, 16 ff., in ROSS 1955, p. 111.

The puzzling description of the just person as «doing his own» seems to baffle Socrates' interlocutors as well as Plato's commentators. This is not only true for modern readers², but also for antiquity. Indeed, Aristotle's reaction does not fail to counteract Plato's account by going back to the characterization of justice as ἀλλότριον ἀγαθὸν on the grounds that justice is πρὸς ἕτερον (*Nicomachean Ethics*, V 1, 1130a3-4). Although he grants Plato that justice is the complete excellence, he is careful to add the crucial qualification, holding for general as well as particular justice³, that justice is concerned with others, advocating thereby a view presumably more akin to everyday intuition. The most obvious feature of justice, namely that it concerns and regulates our interactions with other persons, seems to vanish in the Platonic formula, or at least to be implied only in a negative or privative way, that of not encroaching upon their goods or rights. Plato's deflationist account might then appear to be disappointingly far below common expectations about the meaning of justice. Even Cephalus' or Polemarchus' suggestions seem to say more about the interpersonal dimension of justice: their respective accounts, «to speak the truth and repay what one has borrowed» (331d2) and «to give to each what is owed to him» (331e4) then amended into «treating friends well and enemies badly» (332d6) do involve the relationship to another⁴. The somehow paradoxical gesture of turning to one's own in order to account for justice, the relational virtue *par excellence*, then, calls and deserves attention. In this paper I would like to indirectly investigate this account of justice by calling attention to the contribution to it of the οἰκέτιον, usually translated as «one's own». Indeed, my assumption is that this notion, though apparently loose and trivial and often taken as a synonym for the possessive, should not be overlooked⁵. It enters not only into the characterization of justice as οἰκειοπραγία but it also plays a significant part in the whole frame of the *Republic*.

This notion, first, is meant to respond to the polemical challenge of Thrasymachus, soon taken over by Plato's two brothers. Despite some nuances, the bulk of the discourse remains basically the same: justice is not worth choosing for its own sake, rather something that everyone who can afford it would and should dispense with. Either taken as the lesser evil necessary for anyone engaged in social life or indicted as

² Some of them pinpoint a gap, not to say a flaw, in the articulation between the social and psychological accounts of justice (see VLASTOS 1968). Some confess - or intend to defend Plato's theory against - a difficulty in relating this conception of justice to the commonly held view according to which justice is concerned with the good of others and so demands to set aside one's own interest for the sake of theirs (see WATERLOW 1972).

³ See *NE* V 2, 1130b1, V 6, 1134b5.

⁴ Here and after, I cite Reeve's translation of the *Republic* (Reeve 2004), occasionally slightly modified.

⁵ Few scholars pay attention to the notion. An exception is HELMER 2010, pp. 258-260.

the deceptive value thanks to which the stronger take advantage of the people coward or credulous enough to comply with it, justice would be deprived of any intrinsic value. The continuity between Thrasymachus' charge and the two brothers' challenge is supported by the quick summary of the case against justice at 392b1-3, which brings together the attacks of the former and the suspicions of the latter⁶:

«They [i.e. poets and prose writers] say that many unjust people are happy and many just ones wretched, that doing injustice is profitable if it escapes detection, and that justice is another's good but one's own loss».

For the purpose of this paper, I will focus on Thrasymachus' charge precisely because he points out a divorce between justice and one's own (οἰκεῖον) interests or goods. When Socrates endeavors to meet his challenge and to rehabilitate justice, his use of the term οἰκεῖον aims then at denying such a divorce and at grounding some of the major ethical concepts at play in the *Republic*, namely justice and virtue, into the deepest interests of the human being. By doing so, the notion functions as a kind of binder between them.

My main purpose is therefore to identify what the notion of οἰκεῖον specifically adds to the Platonic account of justice and thereby to that of the (human) good. This investigation will be mostly devoted to analyzing the relevant passages of Book IV where the definition of justice is elaborated. This will first require placing the concept into a wider context, by pointing out some of its meaningful occurrences in the previous books. This review does not pretend to be exhaustive: it will limit itself to those passages with a specific and philosophically significant argument and leave aside the (many) occurrences of ordinary meaning where οἰκεῖον and its derivatives simply refer to relatives⁷. It intends to highlight this first remarkable feature of the οἰκεῖον, namely that the notion marks the long journey of the *Republic* by occurring at turning points and key passages. Its initial mention appears at the very beginning, in Book I presenting the twofold challenge about justice: what is justice (a) and is justice more beneficial, i.e. does it make one happier, than injustice (b)? Οἰκεῖον resurfaces in the middle (Book IV) when the question of the definition is resolved; it makes a final appearance in Book X, although the initial concern about the comparative value of a just and an unjust life has been ultimately and definitely assuaged.

Given that the notion occurs in the book at specific and strategic places, I would like to review some of the occurrences I take as meaningful in order to bring out how

⁶ The underlying psychological assumptions are also similar, as pointed out by COOPER 2004, pp. 248-249. See also Burnyeat's cases for taking Glaucón and Adimantus as the heirs of their «dialectical» father, Thrasymachus (BURNYEAT 2004).

⁷ See, e.g., 329b1, d3.

the notion works as a thread in the vast frame of the *Republic* and to relate it to the overall challenge of the work.

My first point (1) consists in recalling and unfolding Thrasymachus' challenge that lays out the main stake of the inquiry. In this challenge the notion of one's own plays a significant role for it is precisely what is being wronged by justice. My second step (2) concerns Socrates' first and tentative reply at the end of Book I that brings in the crucial connection between the notions of οἰκεῖον, ἀρετή and ἔργον. This connection underlies the final account of justice in the city and in the soul, elaborated in Book IV - to which my ultimate point (3) is devoted. I will focus on the concept of οἰκειοπραγία, which I take to be Socrates' way to meet as precisely as possible Thrasymachus' challenge. This notion is meant to characterize justice and to ground this virtue in the interests and the genuine nature of the agent in order to bridge the gap opened by Thrasymachus between one's own and justice.

1. *The οἰκεῖον in the debate on justice (Book I)*

The first philosophically significant reference is to be found in Thrasymachus' speech that sets the challenge of the *Republic*. He breaks into the discussion in order to react against the paradoxical Socratic stance resulting from Polemarchus' examination, namely that justice can never harm anyone, even one's enemies. Thrasymachus counteracts this paradox by bringing in another one, which is meant to demystify the alleged value of justice. His first claim is that justice is nothing other than the advantage of the stronger (338c1). Indeed, he takes justice to be embodied into laws that are made up by the rulers and therefore subject to change according to the interests of the party in power. Forced to vindicate his dismissal of justice against Socrates' dialectical moves, Thrasymachus introduces then the notion of οἰκεῖον in order to elaborate its initial claim. He articulates his case against justice in two related points that bring out the problematical - for antagonistic - relationship between justice and one's own. The first point consists in pointing out the negative impact of justice on the life of the person practicing it. The second point, following from that and spelled out a bit later on (348c5-349a1), is that given the harmful effects of justice on one's life, it ought not to be considered as an excellence (ἀρετή), i.e. something valuable for its possessor.

Thrasymachus' main point is that justice is some alien good, rather than one's own. As a result, far from promoting one's interest, the cost of justice is very likely to be paid by the self. This contrasts with the view advocated by Socrates during his earlier discussion with Polemarchus, according to which justice, being a virtue, can never harm anyone (335d11-2). For a virtue, i.e. something good, cannot make worse the being to which it applies (335b-e). Thrasymachus supports the very opposite: justice does harm, but not the person whom it addresses, the enemy one would like to hurt,

according to the commonsense morality advocated by Polemarchus⁸. Rather, justice according to Thrasymachus harms the very person who displays it. The overall opposition of οἰκεῖον and ἀλλότριον governs then his speech:

«You do not realize that justice and what is just are really the good of another [ἀλλότριον ἀγαθόν], what is advantageous for the stronger and the ruler, and a harm that is all his own for the one who obeys and serves [οἰκεία δὲ τοῦ πειθομένου τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη]⁹. Injustice is the opposite, it rules those simpleminded - for that is what they really are - and just people, and the ones it rules do what is advantageous for the other who is stronger, and they make the one they serve happy, but they do not make themselves the least bit happy» (343c3-d1).

Justice, at least when practiced by ordinary people, those who are not in position to rule, is not only some quality directed to the good of another, as people usually believe; it is also so entirely committed to the good of others that it turns out to be at one's own expense. This point is further illustrated by the various contexts and manners where the just person harms his interest (343d3).

«Finally, when each of them holds political office, a just person - even if he is not penalized in any other way - finds that his own affairs [τὰ γε οἰκεία] deteriorate more because he has to neglect them, that he gains no advantage from the public purse because of his justice, and that he is hated by his relatives [τοῖς οἰκείοις] and acquaintances because he is unwilling to do them an unjust favor. The opposite is true of an unjust man in every respect» (343e1-7).

Practicing justice doubly harms the agent's own interest - what is literally οἰκεῖον to him. The first aspect of the incompatibility between justice and one's own is material. Justice causes him to neglect his own business (τὰ οἰκεία). For, when devoting himself to the commitments of public office, he cannot help but somewhat abandon his own business, since he can neither take care of it full time nor compensate such a sacrifice by taking advantage of public funds. Compounding this negative effect is the fact that the agent is also losing out in social and moral goods, inasmuch as his friends and relatives, literally his οἰκεῖοι, tend to distance themselves when they realize that they won't get anything from him and his public office, as they were expecting to. The two occurrences of οἰκεῖον in these lines hint at the original and ordinary meaning of the term: etymologically it refers to the household (οἰκία) involving all those

⁸ The latter is likewise illustrated by Meno's first account of virtue at 71e2-5: «it is easy to say that a man's virtue consists of being able to manage public affairs and in doing so, to benefit his friends and harm his enemies and to be careful that no harm comes to himself» (transl. Grube in COOPER 1997). For further evidence in Greek philosophy and literature, see also BLUNDELL 1991, esp. chapter 2, pp. 26-59.

⁹ The phrase οἰκεία δὲ τοῦ πειθομένου τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη that mirrors the ἀλλότριον ἀγαθόν sounds almost like an oxymoron. A similar phrase occurs in Book III, 392b3-4 (ἡ δὲ δικαιοσύνη ἀλλότριον μὲν ἀγαθόν, οἰκεία δὲ ζημία), reporting the same thesis as Thrasymachus' one.

who live in the same house, to whom the subject is linked through blood, moral and affective ties. The result of justice is that the just man will lose out on both material and moral aspects, on οἰκεῖα and οἰκεῖοι.

The effect here ascribed to just behavior contrasts with the view previously endorsed by Polemarchus on the behalf of Simonides, both advocating a common morality that Thrasymachus rejects. Justice was supposed to benefit one's friends (332a10f.). Thrasymachus' argument intends to prove that the just man will not be able to help his friends, contrary to what would be expected of him. Unsurprisingly then, he is likely, not to say he deserves, to lose his friends¹⁰. The material and moral (or affective) loss due to justice seriously impairs his chances to be happy, as pointed out at 343c8, insofar as wealth and friends are commonly held to be the best way to secure oneself from the reversals of fortune¹¹. Justice is thus an alien good, i.e. it is not a good at all for those practicing it. Indeed, it deprives them of every layer of what is their own and what they would and should care about: wealth, honors and social consideration, and, ultimately, friendship and respect from their relatives, the genuine οἰκεῖοι. According to Thrasymachus, justice, though hypocritically praised by a commonsense morality, is actually a process of deep alienation. It turns out to be the sign of the weakness of simpleminded persons (343c6, 348c12) that enhances their helplessness by making them unable to secure any kind of good.

In a nutshell, the main and most remarkable effect of justice is to separate from his own anyone weak enough to practice it. Therefore, it is the contrary of any kind of capacity, and the opposite of excellence (ἀρετή) and wisdom (σοφία), as Thrasymachus will argue at 348e1-3, consistent with his first account of the effects of justice. This twofold alienation, depriving the just person of the things and the beings close to him, contrasts indeed plainly with the effects that are to be expected from wisdom (σοφία). Let us turn briefly for example to the account of the wisdom originating friendship in the *Lysis* (210a-d). Knowledge is precisely able to make οἰκεῖον what is otherwise experienced as alien (210c3): for the wise (σοφός), things become his own (210b5-6) insofar as he is the only one able to make the most of them, and

¹⁰ A somehow similar process is described in Book VIII with the coming-to-be of the timocratic man, whose mother is complaining and blaming his father for not committing himself enough to public life. The aristocratic father is sticking to his own business and is then lacking of φιλοπραγμοσύνη, a synonym for πολυπραγμοσύνη, the very opposite of Platonic justice: see EHRENBERG 1947 p. 58, n. 35. As a result, he is facing the reprobation of women and house-slaves: «those who do their own work [τοὺς μὲν τὰ αὐτῶν πράττοντας] in the city are called fools and held to be of little account, while those who do not are honoured and praised» (550a2-4). The two reproaches of Thrasymachus and of the bitter wife meet in that being just - either according to the Platonic concept, still embodied by the aristocratic man, or in the common view indicted by Thrasymachus - causes failure in public and private life.

¹¹ See for instance the *endoxa* about friendship in Aristotle's *Nicomachean Ethics* VIII 1, 1155a10 and IX 9, 1169b9: a friend is the greatest of the external goods.

the same holds for the persons since everyone is longing for the company of the wise person, expecting some benefit (210c7). Contrasted with this little protreptical discussion qualifying wisdom as the capacity for appropriation, Thrasymachus' argument leads to the conclusion that justice has nothing in common with the wisdom sketched out above and proves to be anything but a capacity. Instead of making anybody and anything appropriate (οἰκεῖον) to its bearer, it ends up in alienation in the proper sense of the term: just persons work for unjust men and serve them as their slaves. This contrasts once again with knowledge that bestows on its possessor unlimited freedom for any undertaking (*Lysis*, 210b4). It is injustice, according to Thrasymachus, that makes one «stronger, freer and more masterful» (344c4-6).

This apparently irreducible gap between what is just and what is one's own gives the impulse to the one-night inquiry in which Socrates has to show that being just can be at one's advantage and can promote one's happiness. The reconciliation between οἰκεῖον and justice, which occurs in Book IV with the characterization of justice as οἰκειοπραγία, is the agenda of the following books. It requires us beforehand to single out what is genuinely οἰκεῖον, i.e. to clarify what the οἰκεῖον actually means.

2. Οἰκεῖον and virtue in the function argument (Book I)

Before turning to Book IV, let us consider the last significant mention of οἰκεῖον in Book I. It occurs in the last piece of Thrasymachus' refutation by Socrates, the ἔργον/function argument. This argument has raised a great deal of discussion and suspicion among scholars but my point here is not to assess its relevance or coherence, but rather to call attention to the occurrences of οἰκεῖον within it. It takes justice to be a virtue and by doing so, it marks the first step towards an internalization of the concept of justice, which makes it not only the notion describing the rules that regulate the social interactions and interpersonal exchanges, but a property belonging to the soul¹². In order to show that justice, as the virtue of the soul, will make its possessor happy, Socrates' strategy consists in defining virtue through the notion of ἔργον. The latter is characterized as follows: to any being, a proper function (ἔργον) is attached, and this function qualifies him as the only or the most capable of performing this given activity. The correct performance of this task is what we call virtue or excellence (ἀρετή) and this account holds for any given being, including the soul. From the fact that the soul is endowed with a function - which, among other things, consists in living (something no other can accomplish) - follows that its related virtue or excellence must consist in living well. Socrates is then in a position to claim that justice, as the virtue

¹² HAVELOCK 1978 points out this progressive change of reference, from the social meaning of justice as the rule of reciprocity, which is still governing Cephalus' speech, to a moral quality that «can be possessed independently of one's relationship to another» (p. 311).

of the soul - what Thrasymachus was finally forced to grant at 348c-350d¹³ - is what makes us live well, i.e. be happy.

Now, if we turn to the meaning of οἰκεῖον in the function argument, we notice that each of the three occurrences of the adjective οἰκεῖον at 353c1, 353c6, and 353e2¹⁴ modifies the substantive ἀρετή. This modification does require an explanation. For what does it add to the notion of virtue that the latter does not already contain? If the virtue of any given being consists in the correct performance of his ἔργον, and if the latter is nothing other than that for which he is the only one or the best qualified - in other words, his own function - speaking of οἰκεία ἀρετή sounds slightly redundant. What would be a virtue that would not be proper to its bearer?

One could simply take it that οἰκεῖον works here as a substitute for the possessive and does not convey any peculiar meaning. But even if it were the case, this does not entirely account for the redundancy¹⁵. This may rather intend to call attention to the fact that virtue does belong to and benefit its «practitioner». The emphasis makes sense if we keep in mind the target of the argument, namely Thrasymachus who made a case for the opposite view that the virtue of justice is alien to its possessor. Furthermore, adding οἰκεῖον to the notion of ἀρετή makes it clear that the concept of virtue or excellence does not only apply to human or even living beings but that it extends to any possible being as soon as the latter is endowed with a function: an eye, a horse, etc.¹⁶ This prepares the ground for the idea that the soul as such has a virtue, which is a much more specific claim than the ordinary assertion that, for instance, human beings have virtue. This specific claim calls for a determination of such an excellence - a task that will not be achieved until the end of Book IV where the composite nature of the soul is elucidated. By introducing the notion of οἰκεῖον, Socrates strengthens the intrinsic correlation between one's ἔργον and one's specific ἀρετή. Each of the

¹³ Justice is also qualified as the «human virtue» without further discussion by Polemarchus at 335c4.

¹⁴ 353b14-c1 «Could eyes perform their function [τὸ αὐτῶν ἔργον] well if they lacked their proper virtue [τὴν αὐτῶν οἰκείαν ἀρετήν]?»

353c6-7 «I am not now asking about that, but about whether it is by means of their own proper virtue [τῆ οἰκείᾳ μὲν ἀρετῇ] that their function [τὸ αὐτῶν ἔργον] performs the things it performs well, and by means of the vice badly».

353e1-2 «Will a soul perform its function [τὰ αὐτῆς ἔργα] well, Thrasymachus, if it is deprived of its own virtue [τῆς οἰκείας ἀρετῆς], or is that impossible?»

¹⁵ See e.g. 353c1 where both the adjective and the genitive of possession are present: μὴ ἔχοντα τὴν αὐτῶν οἰκείαν ἀρετήν («if they lacked their proper virtue»). Later, in the definition of justice as ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πράξις (434a1), «having and doing of one's own and what belongs to one», the οἰκεῖον and the genitive also appear as non-redundant.

¹⁶ The universal extension of the concept is made explicit in a reminder of the ἀρετή definition in Book X, 601d4-6: «Then aren't the virtue, goodness, and correctness of each manufactured item, living creature, and activity related to nothing but the use for which each is made or naturally developed?»

three occurrences connects the proper excellence (οικεία ἀρετή) with the performance of the related function (ἔργον). An excellence is the correlative of a function, enables and expresses its fullest display. This argument results in significantly building the notion of virtue into the very nature of its «bearer» or possessor. For the virtue proper to any given being is related to the activity that makes it different from anything else. Indeed, everything else would be unable to perform the same activity (as) satisfactorily.

A virtue, according to this philosophical and promising definition¹⁷, belongs to a given being because it exhibits the best achievement of the very activity that defines it. Therefore, speaking of οικεία ἀρετή points to the fact that virtue has to do with the genuine essence of the being in question and is specified by its very nature. The ἔργον argument conveys the idea that for each human being virtue ought to be found in what he is genuinely. In so doing, it anticipates a view that the following books are about to provide with some more concrete content by introducing the class division according to natural abilities. The very end of the *Republic* will also echo this connection between virtue and nature, in a passage that shares with the present one a relatively abstract and ontological character. The proof of the immortality of the soul (608d-611d) will indeed rely upon what an οικεῖον κακόν means for any given being. This evil is also qualified as σύμφυτον (609a3), that is, grounded in the very nature of the being in question. Socrates takes it that the proper evil is the one, if any, that is able to corrupt and to ruin the being it belongs to (609a8-b2). The challenge of the proof is then to find an item that cannot be destroyed by its proper evil, so as to make sure that it can resist any other corruption (609b4-6). Socrates turns then to the specific case of the soul and examines the effect on it of its proper evil, injustice: this obviously does not cause the destruction of its bearer for nobody dies, at least directly, from being unjust. He draws then the conclusion that the soul, whose proper evil is not likely to destroy it, cannot be ruined by anything else either and is then immortal. Similarly to the ἔργον argument, this ultimate proof relies upon the connection between the οικεῖον and the nature of the related being.

At the end of Thrasyachus' refutation, the link between οικεῖον and justice has been established through the broader notion of virtue, but it remains too superficial and tenuous to be really suitable. The function argument relies on a general concept of ἀρετή that could apply to any other excellence, e.g. wisdom, temperance, courage, all of them being equally qualified to be virtues of the soul. It is therefore too loose to

¹⁷ The *ergon* argument and its link to virtue will be famously taken up by Aristotle in *Nicomachean Ethics* I 7; in II 6, 1106a15-22 he gives the same account of virtue as the passage of the *Republic*, with the very same examples (eyes, horse).

meet Thrasymachus' specific challenge focused on justice and its alleged value. Socrates has to show what entitles him to assimilate justice and virtue, instead of taking it for granted¹⁸. The ultimate account of justice in Book IV will articulate it as the virtue of the whole that encompasses and presupposes the others and will achieve such a result. However summary it may be, this very last argument of Book I is nonetheless decisive: it brings out the conceptual connection between the notions of οἰκεῖον, ἀρετή and ἔργον - a connection that turns out to be crucial for the rest of the work¹⁹. Indeed, what comes next draws upon this first step, unfolding the political and psychological implications of the ontological connection between these concepts. In Book II, the account of ἔργον will receive further elaboration with the introduction of the principle of specialization within the city. The basis of the social organization relies implicitly upon what an ἔργον is, namely the work or activity that can be best or only achieved by someone or something.

The next steps will fill in this account by grounding the assigned function in one's distinctive natural abilities revealed by the selective education process. Finding one's function and keeping to it ultimately amounts to finding out what kind of person one is, one's place within the three classes. One's ἔργον, as what is most suitable for the individual and for his community, has to do with the achievement of the potentialities of one's nature.

3. Οἰκεῖον and οἰκειοπραγία (Book IV)

Now it's time to proceed to the main occurrence of «one's own», namely that concerning the very definition of justice through the idea of οἰκειοπραγία²⁰. After

¹⁸ See the proverb of Theognis quoted by Aristotle in *Nicomachean Ethics* V, 1129b29: «in justice every excellence is comprehended» and the concluding lines of *Nicomachean Ethics* V 1, 1130a8-14. Nonetheless, according to ADKINS 1960, pp. 78-79, that doesn't mean that the equation between justice and virtue belonged to common sense morality.

¹⁹ As rightly pointed out by SANTAS 2001 the «functional theory of the good» sketched in Book I is then used in the following books.

²⁰ Socrates presents right from the start οἰκειοπραγία/τὰ αὐτοῦ πράττειν as the definition of (social) justice: the first occurrences (434c8-10, 435b4-5) take it as the *definiens* for the justice of the *polis*, further recalled at 441d8-10. The social account is then articulated with the characterization of psychological justice at 441d12-e2: «we should also bear in mind, then, that in the case of each of one of us as well, the one in whom each of the elements does its own will be just and do his own [ἕκαστος, ὅτου ἂν τὰ αὐτοῦ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ πράττη, οὗτος δίκαιός τε ἔσται καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων]». The various phrases expressing the «doing one's own» principle (the instrumental dative at 441d9, the verb (δικαίαν) παρέχειν at 434c10, the words αἴτιον ὅτι at 443b1), leave little doubt that this principle is the cause, or the necessary condition (435b4-5) for calling the being in question «just». Justice could then easily be paraphrased as the disposition or the state in which each of the constitutive elements does its own, these elements being those of the city or of the soul. Until the very final description of justice in the soul (443d1-3), Socrates sticks to the «doing one's own» formula. Let us notice, additionally, that

quickly contextualizing this definition, I will turn to its meaning and implications in order to determine how it meets the challenge of the *Republic* and to find out what the specific dimension of the οἰκεῖον is meant to bring in.

Having completed the construction of the just city, Socrates proceeds to locate the last virtue still missing: justice. Since every single class in the city has been provided with its specific excellence - wisdom to the rulers, courage to the guardians, with the little exception that temperance (σωφροσύνη), the excellence of the producers, is also shared by the two other classes -, there is apparently no room left for a further virtue. Here comes Socrates' *coup de théâtre*: since every part is already endowed with an excellence, the only way to make sense of the presence of justice within the good city (427e8, 434e2) is to assume that it belongs to the whole: that's why Socrates and his companions were unable to locate it. As a definition, Socrates suggests that of τὰ αὐτοῦ πράττειν at 433a8, but not without noticing, first, that this definition has been at hand's reach from the beginning, i.e. from the very first step of the construction of the primary city, and secondly, that they have heard about it many times.

«What we laid down at the beginning when we were founding our city, as a general requirement - that, I think, or some form of that, is justice. And surely what we laid down and often repeated, if you remember, is that each person must perform one of the functions in the city, the one for which his nature was best adapted.

- Yes, we did say that.

- Moreover, we have heard many people say, and have often said ourselves, that justice is doing one's own²¹ and not meddling with what is not one's own [τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν].

- Yes, we have.

- This, then, my friend, provided it is taken in a certain way [τρόπον τινὰ γιγνόμενον], would seem to be justice - this doing one's own [τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν]» (433a1-b4).

Each of these remarks deserves attention, as it should be whenever Socrates proceeds to a kind of *mise-en-scene* of his claims. Why does he argue that they have already told and been told about this account many times? It will not be the only time in the *Republic* that Socrates alludes to something supposedly already said or heard. Another - and famous - instance of some mysterious allusion is to be found in Book

Plotinus takes it to be the Platonic definition of justice on the basis of the *Republic*. Cf. *Ennead*. I 2 [19], 6-7 where he endeavours to make sense of the definitions of the virtues when applied to the Principle. He struggles especially with justice as *oikeiopraxia* since this notion presupposes parts, of which the Principle is deprived. See *Ennead*. I 2, 6, 20 Δικαιοσύνη δὲ εἴπερ οἰκαιοπραγία, which sounds like a clear reminder of *Rep*. IV 434c.

²¹ Following VLASTOS 1973, p. 115, in keeping the literal and formulaic translation of τὰ αὐτοῦ πράττειν without supplying any explanatory word like «work» or «task».

VI about the knowledge of the Good that Socrates enigmatically claims to have discussed many times (504e8, 505a3). In two key passages of the dialogue, therefore, Socrates uses a similar trick, prompting to pay attention to the forthcoming development.

Some commentators tend to deny without further ado any possible reference to the *Republic* or to any other of Plato's works²². But should the possibility of a back or external reference be dismissed so quickly? The cryptic allusion of Book IV does hint at something actually said in the *Republic*, in Book II (370a4), when the generative principle of the primary city, the principle of specialization, i.e. limitation to one function, is introduced for the very first time²³. Furthermore, the phrases introducing this catchphrase in Book II and IV remarkably echo one another. The initial question at 371e9-10 - «Then, where [Ποῦ οὖν ἄν ποτε] are justice and injustice to be found in it?» - parallels narrowly the answer at 427d2-4 - «Look yourself [...], to see where [ποῦ ποτ' ἄν εἴη] justice and injustice might be in it». Both put forward the - slightly unexpected - question of the location of justice. This ποῦ question is especially noteworthy for one would rather expect the more familiar τί question about justice, as it was the case at the end of Book I²⁴. Nonetheless, the problem is the following: «the principle of specialization is in full and easy view. It has been before us a long while. The difficulty is to see that it is *justice*»²⁵.

Socrates furthermore claims that many others had also given this definition - which is even more puzzling. Once again, it seems difficult to deny from the outset any possible reference to other works, since other instances of the same phrase are to

²² See, among others, CORNFORD 1945, p. 124 and HAVELOCK 1978, p. 320.

²³ Admittedly the very first literal mention of the τὰ αὐτοῦ πράττειν describes the mistaken understanding of «doing one's own», where everyone devotes himself exclusively to satisfying his needs without sharing any abilities or belongings with his fellow citizens. And the slightly mocking portrayal of the person torn between various activities, and running from one to another at 369e6-370a4, may remind the section of the *Charmides* where σωφροσύνη, understood as τὰ αὐτοῦ πράττειν, is discussed and dismissed by Socrates (161e10-162a2). The insistence on the αὐτός at 370a4 (αὐτὸν δι' αὐτὸν τὰ αὐτοῦ πράττει) also recalls the ironic introduction of Hippias in the *Second Hippias* when Socrates makes fun of the alleged πολυμαθία of the sophist with the portrayal of his entirely self-made costume (368b-e) and the review of his other pretended skills. On this point, see DONOVAN 2003. But this self-centered interpretation of the principle is soon opposed to the contribution of everyone's own work to the common use (369e2), which will turn out to be the correct understanding of the «doing one's own», holding for the remainder of Books II and III (see II 374b9-c1; III 394e3-4; III 397e1-2; III 400e6; III 406e2). According to HELMER 2010, p. 255, the τὰ αὐτοῦ πράττειν moves thus from an anti-political to a political meaning.

²⁴ See 354b4: «what justice is» [τὸ δίκαιον ὅτι ποτ' ἐστίν].

²⁵ As summed up by BURNEYAT 2013, p. 214

be found in Plato²⁶. The τὰ αὐτοῦ πράττειν famously occurs in the *Charmides* as an attempt to define σωφροσύνη (161b); it is also presented as a proverbial account of this virtue in the *Timaeus* (72a)²⁷. But these two occurrences apply to σωφροσύνη and not to justice. Admittedly the formula τὰ αὐτοῦ πράττειν is commonly associated with σωφροσύνη and, in Plato's time, marked by the political contest between oligarchic and democratic factions, both are claimed to be distinctive of conservative aristocratic values²⁸. Although it is true that σωφροσύνη shares some features with justice, so that both virtues seem closely connected²⁹, once again Socrates' claim turns out to be equivocal at the very least, for the phrase τὰ αὐτοῦ πράττειν does not seem commonly supposed to be the account of justice³⁰.

Some interpreters also suggest convincingly that the commonplace formula for justice that Socrates has actually in mind is τὰ αὐτοῦ ἔχειν³¹. This wording, close to his own one, constitutes indeed the traditional concept of justice based on property³². Socrates would then proceed to an unnoticed expansion from the traditional sense (having one's own, i.e. possessing) to a new definition (doing one's own, i.e. acting)³³ - and that would explain why Socrates' interlocutors are supposedly acquainted with this account. Besides, the «negative» characterization of justice as μὴ πολυπραγμαονεῖν - «not meddling», not «behaving as a busybody» - sounds familiar to a Greek audience. Indeed, πολυπραγμοσύνη is conveyed with negative value at Plato's time: it is the political equivalent of the contiguous, but less politically committed, ὕβρις or πλεονεξία³⁴. Resorting to πολυπραγμοσύνη to characterize injustice is then either

²⁶ Besides the many occurrences in the *Republic*, the phrase appears in the *Apology* (33a) and in the *Gorgias* (526c), those two passages describing the philosophical life.

²⁷ «As the ancient proverb well puts it, 'Only a man of sound mind [σώφρονι] may know himself and conduct his own affairs [τὸ πράττειν καὶ γινῶναι τὰ τε αὐτοῦ καὶ ἑαυτὸν]'», transl. Zeyl in COOPER 1997.

²⁸ See e.g. GUTHRIE 1975, pp. 166-167, SCHMID 1998, pp. 4-5, NORTH 1966, pp. 111-112. I am thankful to the anonymous referee for bringing this political context to my attention.

²⁹ Several clues point to their mutual overlap. Both are virtues applying to the whole city (see 432a1-4 for temperance, 433d1-5 for justice); both are defined in terms of harmony (see 430e4, 431e8 for temperance, 443d5, 443e2 for justice). ROWE 1979 addresses the issue of the unclear distinction, if there is any, between the two virtues in the *Republic*.

³⁰ In *Alcibiades* (127b f.), the authenticity of which is controversial, the formula occurs within an investigation concerning friendship, justice, and also related to σωφροσύνη; see HELMER 2010, pp. 251-253. But it does not refer to commonly shared views.

³¹ See GUTGLUECK 1988 and SCHÜTRUMPF 1996.

³² See SCHÜTRUMPF 1996, pp. 51-54.

³³ According to GUTGLUECK 1988, p. 37.

³⁴ See EHRENBERG 1947 with abundant literary evidence for the political meaning of πολυπραγμοσύνη, and also ADKINS 1976, pp. 325-327. For πλεονεξία as the usual or expected term to designate injustice, see Thrasymachus' speech where the unjust man is portrayed as the one able to πλεονεκτεῖν on a large scale (344a1), and Aristotle who turns to πλεονεξία as the contrary of justice for delimiting

meant to stress the political dimension of this other contrary of justice, or it is intended to draw on its linguistic root referring to action, as we shall see a bit later. In any case there are some reasons for not ignoring Socrates' claim that this account has already been heard.

Nonetheless, the motto of «doing one's own» is submitted to a wide-ranging re-definition, as indicated by the qualification at 433b3: *τρόπον τινὰ γιγνόμενον*. To what extent does this Platonic understanding modify the ordinary meaning of the phrase *τὰ αὐτοῦ πράττειν*? The latter may be of common use, but the substantive coined from it, *οἰκειοπραγία*, is Plato's invention³⁵, and this neologism hints at the significant amendment that the former catchphrase will undergo. Given the organizing principles of the ideal political community that have been laid down, it is now clear that the *οἰκεῖον* in question is not just a contingent matter, but has to be found in the function for which one is devised by nature. As the construction of the first city in Book II demonstrated, doing one's own does not amount to minding one's own business in some self-centered way but rather to accomplishing the task corresponding to one's capacities. Nature (*φύσις*) is indeed the basis for the ascription of the right function to each person or class in the city, as Socrates emphatically recalls it at 433a6³⁶. This natural basis has been supplemented and strengthened at the end of Book III with the «noble lie» of autochthony and the tale of three races (414b-415d).

Without putting too much weight on the term *οἰκειοπραγία*, let us notice that this abstract neologism, which occurs only once at 434c8, taken in a strictly literal sense, narrowly matches the account of *ἔργον* launched in Book I. Performing one's *ἔργον* - which could be literally reframed as *οἰκειοπράττειν* (should the word exist) - would not be possible without the proper virtue (see 353b14-c2, c6-7, quoted earlier). As mentioned earlier, the introduction of the *ἔργον* resulted in yoking the notion of virtue and that of the nature of the subject together. If this view is correct, the description of justice as *οἰκειοπραγία* might thus meaningfully fill the gaps left in the end of Book I, by vindicating what Socrates' refutation of Thrasymachus had simply taken for granted, namely the status of justice as overall virtue. This feature can now be understood on a deeper level. The full demonstration that justice is indeed the virtue of the whole soul and then a synonym for virtue in general requires securing the

the scope of particular justice contrasted with other virtues in *NE* V 2 (1129a32, b1, b7, b9, b10): *πλεονεξία* is the vice corresponding to the kind of unjust acts that cannot be referred to any other vicious motive like intemperance or cowardice (1130a16-32).

³⁵ According to the TLG, no occurrence prior to that of the *Republic* is attested. Another, and quite parallel, expression, *ιδιοπραγία*, is coined by Plato in the *Laws* IX 875b7: see LAKS 2013, pp. 185-187.

³⁶ 433a6: «the one <function> for which his nature was best adapted [*εἰς ὃ αὐτοῦ ἢ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκῖα εἴη*]».

isomorphic structure of the city and the soul: the first political definition, the *eidolon*³⁷ of justice illustrated by the «one man, one job» principle, has to be extended to the soul that turns out to be tripartite³⁸. The isomorphism between city and soul is crucial for the characterization of justice as *οἰκειοπραγία* to be valid. If this does make sense for a being made of parts, as it is the case with the city, in which the «doing one's own» principle allows its constitutive elements to cohere and prevents the compounded from falling apart, it seems to be more challenging to stick to it on the scale of a being that is already seemingly one, i.e. the human being. Having proved that the soul is endowed with parts each of which is devoted to a specific function or activity, Socrates will then be entitled to apply to the soul his previous accounts of the virtues, including that of justice.

In the compound *οἰκειοπραγία*, both elements are important and concur to single out justice. One important feature lies in the focus on agency, the capacity of action. The focus on action is sensible, in the supposedly traditional conception of τὰ αὐτοῦ πράττειν as well as in its abstract rephrasing as *οἰκειοπραγία*. This account is first supported by the exemplifications of justice in the various actions that common morality would not allow any just person to perform (stealing, temple-robbing, betraying, breaking one's word, committing adultery, neglecting one's familial and religious duties...) at 442e-443b5: all these actions can be interpreted as doing one's own in the sense of keeping hands off what belongs to others and of accomplishing one's duties³⁹. But beyond the level of these external instantiations of justice, one ought to understand that *οἰκειοπραγία* cannot be restricted to external behavior and has a deeper meaning at the level of the soul itself. Therefore, the task is now to make good sense of the notion of *οἰκειοπραγία* and of the focus on action when it comes to the soul. That's why Socrates stipulates that justice lies in a person's inner activity (443c9 ff.):

³⁷ The εἰδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης at 443c4-5, parallel to the τύπον τινά τῆς δικαιοσύνης of the previous lines (443c1), echoes the τι εἶδος at 433a3, at the very beginning of the section devoted to justice. εἰδωλον, I take it, does not necessarily have the negative sense of a phantom here, but might rather be understood as an image, i.e. a concrete representation of some abstract or invisible entity (see *Theaetetus* 208c5, *Politicus* 286a1). Contrary to ADAM 1963, I, p. 262 note ad 443Bff., I don't take the civic or politic justice to be, as a shadow or a copy, less valuable than psychic justice. The isomorphic relationship between soul and city does not imply any hierarchy between them, only a variation of scale (see 435a5-b2). See also BURNYEAT 2013, p. 230, «individual justice and social justice are both cause and effect of each other».

³⁸ See 435a-441c. Within the limits of this paper, I cannot discuss the details of this crucial part of the argument that I shall only take for granted. Plato's Greek does not always use the word «part» when referring to the several subjects of various and possibly conflicting impulses but he clearly opposes them to the «soul as a whole» at 436b2. The term μέρος is however used at 442b10, c5 when Socrates entrusts two of the parts of the soul with their own virtue. See LORENZ 2005, p. 20.

³⁹ Though framed negatively, as abstaining from wrongdoing, rather than positively, these instantiations match common representations of just behavior: see COOPER 2004, p. 258.

«Justice is, it seems, something of this sort. Yet it is not concerned with someone's doing his own on the outside [οὐ περὶ τὴν ἕξω πράξιν τῶν αὐτοῦ]. On the contrary, it is concerned with what is inside [περὶ τὴν ἐντός], with what is truly one's own self and one's very own [ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ]. It means that he does not allow the elements in him each to do the job of some other [μὴ ἐάσαντα τὰλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ], or the three sorts of elements in his soul to meddle with one another [μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη]».

This insistence aims at strengthening the isomorphism with the city⁴⁰. In a city, οἰκιοπραγία means for each of its parts to do its job, what is responsible for the harmony of the whole. For an individual, it cannot be simply understood as sticking to his social function and accomplishing his social duties. Otherwise the parallel would not hold. The very same plurality is to be found within the single soul, each of which constitutive parts restricts itself to its functions and objects, and does not try to overstep them. Justice is nothing other than some inward activity by which each component of one's being sticks to its assigned task.

This focus on action may thereby help distinguishing justice from temperance. While temperance in *Republic IV* is defined in terms of true belief⁴¹, as an assent to the right order and hierarchy between what ought to rule and what ought to be ruled (433c6-8), the characterization of justice in terms of οἰκιοπραγία seems to point straightforwardly to action. This focus on action may also explain why Socrates chose to qualify the contrary of justice as πολυπραγμοσύνη rather than using the usual πλεονεξία. Besides the abovementioned obvious political connotation of the former, the wording itself refers to action, so that the term marks out the very antithesis of οἰκιοπραγία. In πολυπραγμονεῖν «the verbal component, -πραγμονεῖν - functions essentially as a frequentative of πράττειν from which it is ultimately derived»⁴².

This focus on action was already underlying the first book. It is implied by the very first discussion with Polemarchus, where Socrates wonders «in what action (πρᾶξις) or with respect to what work (ἔργον), then, is the just man the one most able to help friends and harm enemies» (332e3-4). The definition of justice now achieved may account for the fact that Polemarchus was unable to suggest any specific action for which the possession of justice would be specifically responsible and beneficial. Indeed, it turns out that justice does not consist in any specific external action, as we have just seen, but in a certain and general way of acting by governing each of our

⁴⁰ A detailed account of the parallel procedures for defining justice within the frame of the city-soul analogy is given by BURNYEAT 2013.

⁴¹ The definition of courage likewise entails a cognitive element, as true belief about what is to be feared or not, while wisdom, unsurprisingly, is expressed in terms of knowledge (see 428b6 ff.).

⁴² As pointed out by GUTGLUECK 1988, p. 36.

actions insofar as it rules over our whole soul. More importantly, the argument of the «gang of thieves» in Book I has already suggested that the effect of justice is to make an *action* possible. Socrates had indeed pushed Thrasymachus to admit that injustice, implying disorder and revolt within any whole constituted by several elements, would finally make this whole unable to act, because this lack of agreement and cooperation results in internal chaos (351d-352a). In Book IV 444b Socrates significantly uses the same language as in Book I, the lexical field of *στάσις*⁴³, to describe the effects of injustice in the soul. In the discussion with Thrasymachus, the argument was then extended without further justification to the individual, whose compounded nature remained anything but warranted at that point of the dialogue (351e6). The analysis of the soul provided in Book IV enables us to give account of this argument and to make full sense of the view that injustice makes one incapable of genuine action, powerless rather than powerful⁴⁴. Even the individual proves to be complex, rather than simple: his soul turns out to involve three parts whose harmony is obtained over and against dispersal and disagreement.

If I am right in pinpointing this focus on action attendant to the definition of justice⁴⁵, this idea might have further connection with the structure and the aim of the whole argument of the *Republic*. Let us recall that Socrates has to take up the challenge that consists in showing that a just life is a happy one (352d1-6). Let us also bear in mind the literal meaning of *εὖ πράττειν*. If *εὖ πράττειν* means doing or acting well, and if justice, as the virtue of the whole soul, consists specifically in acting, then, it is easy to conclude that the just person is the one who is doing well, who *εὖ πράττει*, in other words, according to the colloquial sense of *εὖ πράττειν*, who is happy. This is of course not the end of the argument, which will go on until the end of Book IX, but it may be a subtle introduction of it. If one bears in mind the very end of Book I and its quite abrupt ending of the discussion, Book IV seems to provide a much more elaborated and fleshed out account of what *εὖ πράττειν* means and of how justice and happiness could be closely interwoven within it.

«Equally, the perfect performance of its function is evidently the *eu prattein*, the 'faring well', the *eudaimonia* of each element, for this performance give complete satisfaction with no regrets. *Dikaiosynē* is the condition in which each of the elements is performing its function perfectly, is displaying its *aretē*, excellence, is *agathos*, a good specimen of its kind, *eu prattei*, is in a state of

⁴³ The vocabulary at 444b1, 444b3 echoes narrowly that of 351d3, e2, 352a2, a6. Later on, at 470b4-9, *στάσις* is literally articulated as «hate towards one's own» (*ἐπὶ μὲν οὖν τῆ τοῦ οἰκείου ἐχθρῶ*) unlike *πόλεμος*, which concerns what is alien (*ἐπὶ δὲ τῆ τοῦ ἄλλοτριου*).

⁴⁴ A further hint that Book IV meets the initial challenges of Book I is that the conclusion reached at IV 443e4-444a2, showing that justice is a goodness implying wisdom [*σοφίαν*], a injustice a vice involving ignorance [*ἄμαθίαν*], takes over the very terms of Socrates' interrogation at I 354b6.

⁴⁵ See also GUTGLUECK 1988, p. 37-39, for further evidence.

eudaimonia. Thus *dikaiosynē* is an *aretē* and an essential condition of *eudaimonia*; which is what Plato set out to prove»⁴⁶.

To meet Thrasymachus' challenge, Socrates' account of justice ultimately has to show that the action performed by a just soul actually benefits the agent and his own interests instead of alienating him. Here is the point marked out by the *οἰκεῖον* in the *οἰκιοπραγία*. The self and his interests are everything but forgotten by Socrates. Just after specifying that justice has to do with inward, rather than outward action, he points out that it deals with «what is *truly* himself and his own» (*ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ* 443d1), and «regulates well what is *really* his own» (*τῶ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον* 443d3-4). The focus on the self is rather striking in this account of justice but these modifying qualifications make it clear that the self and his own are very different from the ordinary meaning of the terms from which we started in Book I. The former is nothing but the soul, far away from that social self, longing for power, honors and the social considerations that a cunning injustice was supposed to provide us with. The latter is nothing but the best capacities of the soul, expressing its very nature, far away from any material goods, family and property that unjust acts were supposed to secure. This is all the more obvious since at least two of the three classes in question, the guardians and the rulers, have no property (cf. 416c). What *τὰ οἰκεῖα* means, thus, cannot refer to any kind of possession anymore. Finding and arranging what is really his own, namely the parts of his soul⁴⁷, enables the individual to become one and oneself, from the many he used to be (443e1-2). Lines 443d-e do not only intend to parallel the effect of justice at the political level of a community that is by nature made of several and separate elements. They also deliver some truth about what it takes for a person to become one, to unify him- or herself. In this process, to locate what is one's own is essential, given that this «own» cannot consist any longer in belongings or material items. That justice promotes the genuine self and one's own has become clear provided this wide-ranging transformation of our preconceptions.

The description of injustice might support this view: facing Adeimantus' objection that the way of life he assigned to the guardians is likely to make unhappy the very best men, those arguably the most entitled to satisfy their desires, Socrates replies by depicting a situation matching narrowly what is going to be designated as *πολυπραγμοσύνη*. He concludes that complying with such inappropriate desires would «make them something other than guardians» (420d). That is what would

⁴⁶ As ADKINS 1960, p. 286 insightfully comments.

⁴⁷ That the soul, especially the intellect, is one's own more than anything else is formulated in an incidental remark pointing out that for the souls, the pain resulting from the intellectual effort, compared with that of physical effort, is «more their own [*οἰκειότερος*], being peculiar to them and not shared with the body» (535b6-9). See also *Laws* V 726a2 ff., commented by LAKS 2013, pp. 186-187: «Of all the things a man can call his own [*οἰκειότατον ὄν*], the holiest (though the gods are holier still) is his soul» (transl. Saunders in COOPER 1997).

happen if they let one part of themselves, in this case the appetitive part, take control over themselves, if they err about what is their own, forgetting that it does not lie in belongings, but rather ultimately in an activity. For doing one's own consists in doing what one should do, given what one's nature is. The function to perform, provided it is appropriate to one's nature, expresses what one is. This injustice internal to their soul, preventing performance of their function within the city, would then affect what they are. In other words, it would alter their nature, and such indulgence, once extended to the whole city, would result in the fact that «a farmer wouldn't be a farmer, nor a potter a potter, nor would any of the others from which a city is constituted remain true to type» (421a). The inordinate growth of desires that are irrelevant to one's function would turn upside down the internal structure of the city by preventing each part of it from doing its task, altering the very nature of each of these parts and thereby dooming the city. This imaginary scenario provides us with a description of what πολυπραγμοσύνη means and how it impacts the beings it affects. It alters their identity, what they are, since they are not able to do their own anymore.

If this reading of the οἰκειοπραγία is sound, Socrates' appeal to a traditional conception of justice as τὰ αὐτοῦ πράττειν carries hence with it a substantial transformation. It is not just a matter of restricting oneself to one's belongings or business without trying to take advantage of other people, i.e. of avoiding πλεονεξία. Rather, it seems that the two parts of the compound οἰκειοπραγία deserve attention and that their scope goes much further than expected at first sight. Justice is indeed the virtue that expresses itself in action. Because such an action is appropriate and peculiar to one's nature, by doing one's own, one becomes one and oneself. Contrary to what Thrasymachus emphatically claimed, justice is not what severs us from our own. It rather consists in doing one's own, in finding and realizing it. As a result, once the nature of this «own» has been understood, and once the tentative and sketch-like argument from the end of Book I has been supplemented with the developments of Book IV, one is fully in position to understand that justice, as achieving one's own, definitely promotes one's happiness.

4. Conclusions

This paper intended to give a quick sketch of the intensely discussed account of justice in the *Republic* through the peculiar focus on the οἰκεῖον. Using the notion as a guiding thread throughout the vast frame of the *Republic* elicits some Platonic concerns, otherwise likely to be overlooked. First, it shows how Socrates' account of justice meets point by point Thrasymachus' challenge by attempting to fill the gap that the latter had diagnosed between the practice of justice and the pursuit of one's own good. Then, it illuminates the progress of the discussion, by gradually elaborating the concept of justice as a virtue, unfolding by the same token its connection to happiness. Following the tracks of the οἰκεῖον brings out how some tentative answers from Book

I come to completion and full sense through the later developments of Books II to IV. Ultimately, focusing on the role played by one's own in the overall case for justice makes it clear how the human being can appropriate the good. Indeed, Platonic justice is the virtue of the whole - city or soul: it consists in one's own activity and proves able to unify this whole through the very same activity. It is thus able to suggest how the good can belong to us. The good is not only to be found in a distant Form, possibly out of reach, as Aristotle's criticism will not fail to point out in *Nicomachean Ethics* I 6. It also consists in one's activity, in the achievement of one's nature. This is precisely what makes the good οἰκεῖον, proper or appropriate to us - a view that would not be that alien to Aristotle himself. Reading through the *Republic* from the perspective of one's own, by paying attention to the way it intervenes and interacts with other ethical concepts of the work, makes it clear how Plato can face the concern about the distant character of his conception of the good and the attendant difficulty to relate it to what one would expect the human good to consist in. Once having located one's own in one's activity instead of confusing it with one's belongings, each of us should be able to understand a bit more clearly how and why justice, as dealing with one's own, will eventually make its possessor happy⁴⁸.

Bibliography

- Adam, J. (1963), *The Republic of Plato*, I-II, Cambridge.
- Adkins, A. (1960), *Merit and responsibility: a study in Greek values*, Oxford.
- Adkins, A. (1976), «Polupragmosunē and 'Minding One's Own Business': A Study in Greek Social and Political Values», *Classical Philology*, LXXI 4, 301-327.
- Blundell, M. (1991), *Helping friends and harming enemies: a study in Sophocles and Greek ethics*, Cambridge.
- Burnyeat, M. (2004), «Fathers and sons in Plato's *Republic* and *Philebus*», *Classical Quarterly*, LIV 1, 80-87.
- Burnyeat, M. (2013), «Justice writ large and small in *Republic* 4», in V. Harte, M. Lane (eds.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, 212-230.
- Cooper, J. (2004), «Two Theories of Justice», in *Knowledge, Nature and the Good*, Princeton, 247-269.
- Cooper, J. (ed.) (1997), *Plato, Complete Works*, Indianapolis.
- Cornford, F. (1945), *The Republic of Plato*, Oxford.
- Donovan, B. (2003), «The do-it-yourselfer in Plato's *Republic*», *American Journal of Philology*, CXXIV 1, 1-18.

⁴⁸ I would like to thank M. Crubellier, B. Morison, and C. Rapp for their helpful comments on earlier drafts of this paper. I am also grateful to the anonymous referees of «ΠΗΓΗ/FONS» for their critical remarks.

- Ehrenberg, V. (1947), «Polypragmosyne: A Study in Greek Politics», *The Journal of Hellenic Studies*, LXVII, 46-67.
- Gutglueck, J. (1988), «From *pleonexia* to *polupragmosunē*. A conflation of possession and action in Plato's *Republic* 349b-350c», *American Journal of Philology*, CIX 1, 20-39.
- Guthrie, W. (1975), *A History of Greek Philosophy*, IV. *Plato, the man and his dialogues: earlier period*, Cambridge.
- Havelock, E. (1979), *The Greek concept of justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge (MA)-London.
- Helmer, E. (2010), *La part du bronze. Platon et l'économie*, Paris.
- Laks, A. (2013), «Private matters in Plato's *Laws*», in C. Horn (hrsg.), *Platon. Gesetze-Nomoi*, Berlin, 165-188.
- Lorenz, K. (2005), *The brute within*, Oxford.
- North, H. (1966), *Sophrosyne: self-knowledge and self-restraint in Greek literature*, Ithaca (NY).
- Reeve, C. (ed.) (2004), *Plato, Republic*, Indianapolis.
- Ross, D. (ed.) (1955), *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford.
- Rowe, C. (1979), «Justice and temperance in *Republic* IV», in G. Bowersock, W. Burkert, M. Putnam (eds.), *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M.W. Knox*, Berlin-New York, 336-344.
- Santas, G. (2001), *Goodness and Justice, Plato, Aristotle and the Moderns*, Oxford.
- Schmid, W. (1998), *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, Albany (NY).
- Schtrütrumpf, E. (1996), «The definition of justice in Plato's *Republic*», in R. Faber, B. Seidensticker (eds.), *Worte, Bilder, Töne. Studien zur Antike und Antikerezeption: Bernhard Kytzler zu ehren*, Würzburg, 51-58.
- Vlastos, G. (1968), «The Argument in the *Republic* that 'Justice Pays'», *The Journal of Philosophy*, LXV 21, 665-674.
- Vlastos, G. (1973), «Justice and Happiness in the *Republic*», in *Platonic Studies*, Princeton, 111-139.
- Waterlow, S. (1972-3), «The Good of Others in Plato's *Republic*», *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXIII, 19-36.

Lies in Plato's *Republic*: poems, myth, and noble lie

YU-JUNG SUN

Université de Paris 1, Sorbonne

sun.yujung@gmail.com

Recibido: 07/06/2017 - Aceptado: 24/11/2017

DOI: <https://doi.org/10.20318/fons.2017.3860>

Abstract. In this paper, I argue that 1) the ostensible inconsistency between the judgments of value on different kinds of lying, like poetry, fabricated story, myth and noble lies, is not a veritable one, and 2) Plato does not hold a utilitarian position on the question of lying, or making up something false to be more precise, and lies do not turn into noble lies once they are told to be in the service of some superior purpose. Plato does state in Book II of the *Republic* that the veritable lie (ἀληθῶς ψεύδος) is what all gods and all man hate (382a), and poets must be punished for deceiving people by linking the Supreme Being to its contrary. But Plato also discusses the useful lie, especially the one lie that is necessary for the unity and stability of the polis: the Noble Lie. Neither useful lies nor noble lies can be acceptable just because we can make a use out of it, and it does not hold either that the greater the use we can make out of a lie, the nobler a lie is. A true lie (ἀληθῶς ψεύδος) for Plato is the kind of lie leading people to believe that the hierarchy of the forms can be reordered in any way, and we can make random associations between the forms, like forming the relation between gods and the action of war. On the other hand, useful lies and the noble lies are in fact a duplicate of the order of the forms. This order, which articulates forms, is what makes thinking of truth possible, and we can later find this idea of the order of the forms which allows us to think truth and falsity in both the *Theaetetus* and the *Sophist*.

Keywords: Lie, imitation, dialectic, falsehood

Introduction

Lies assume numerous forms in Plato's dialogues, particularly in the *Republic*. Plato's discussion on lies in the *Republic* raises more questions than he answers. Since in the *Republic* Plato makes Socrates explicitly claims that

“some lies can be useful”¹ (382c6) it seems natural that the majority of the interpreters of Plato treat his position on lies as a utilitarian one², and therefore argue that poets are banished from the *polis* because they are harmful to the *polis* and that the nobility of the noble lie lies in the efficacy of the utility that it produces. I will argue against this utilitarian interpretation of lie in the *Republic* later in this paper.

In Plato’s discussion, two questions arise with the problem of lies: the question regarding falsehood and its relation to the truth, and the question that asks if something “truly false”³ (ἀληθῶς ψεῦδος) can still be useful. This paper tries to answer principally these two questions in order to understand Plato’s analysis and position on lies, or his own term, ψεύδω and all its derivation, which means “making something false”. From today’s point of view, the relation between truth and falsehood is generally considered ambivalent and under the law of excluded middle. Therefore, all lies are equally false, and the only difference between the lies that we can accept in the ideal republic and the ones that must be rejected is whether it is useful or harmful, a criterion that does not involve the truth/falsehood of the lie. But this inference leads to the following incoherent conclusions: 1) lies are hateful unless they are useful; 2) the birth of a republic relies on one essential lie, “the noble lie,” that ensures the solidarity between the classes in the republic, and 3) the philosopher king must love the truth and hate all kinds of lie.

So, if all lies are excluded from the truth for Plato, then the treatment of lies in the *Republic* compromises the integrity of the dialogue. In order to avoid this consequence, we need to examine the possibility that for Plato something can be both true and false, and this examination requires reconsideration of the definition of truth, falsehood and the relation between them. Instead of claiming that there exist two senses of falsehood for Plato like Létitia Mouze⁴,

¹ The original phrase demands the circumstance in which a lie can be useful: πότε καὶ τῶν χρησίμων, ὥστε μὴ ἄξιον εἶναι μίσους; (382c6).

² Commentators like Mouze argue that the question of lies in the *Republic*, particularly in the book II and III are about utility and not about truth, as she says: «Les critères en fonction desquels les textes sont sélectionnés sont instructifs. Apparemment, et pour un certain nombre de commentateurs, le critère est celui de la vérité, de la conformité du discours à son objet, à ce qui est. Pourtant, à y regarder de plus près, il ne s’agit nullement ici de vérité» (MOUZE 2005, p. 24).

³ The veritable lie or a true lie (ἀληθῶς ψεῦδος) is described by Socrates in the book II as something “hated by human being and also by gods” (*Republic* 382c3, my translation).

⁴ Mouze claims that there are two senses of falsehood revealed in the Book II and III of the *Republic*. The first sense of falsehood consists of the kind of discourse that is impossible to verify its truthfulness, like the discourse about imaginary things, gods, past that we cannot trace etc. When it is impossible to

I propose a hypothesis that there are not two different senses of falsehood and thus require two criteria of falsehood; instead, I argue that there are different degrees of falsehood in accordance with their relations to truth and how Plato distinguishes two in the *Republic*.

My thesis of this article is that for Plato, it is not the utility or the harm but their degrees of falsehood that serve as the criterion of separating good lies from bad ones. In order to demonstrate how this “degrees of falsehood” thesis is developed in the *Republic*, I will first analyze the discussion on lies in Book II and Book III. Second, to extend the question of imitation raised in Book III, I refer to the *Sophist* to answer this question: what makes a false discourse a lie? Finally, I will explain how the distinction between the “lie in words” (τὸ ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος) and “lie in the soul” (τὸ ψεῦδος ἐν τῇ ψυχῇ) corresponds to the distinction between degrees of falsehood.

Plato's Analysis of lie in Book II and Book III of the Republic

Considering the ambiguous translation of the word ψεῦδος and all its derivation in verb, adjective and noun form, it needs to be clarified that this paper focuses on the discussion around the passages where Plato employs the term with the radical ψεῦδ-, no matter if it is translated by “lie”, “fiction”⁵, “false speech or discourse” or “false story”. Since in the *Republic* that the person who uses the false discourse is aware of its falsity, or at least aware of its state of not-being-absolutely-real, I use the term “lie” to cover all usages of ψεῦδος in the *Republic* in a uniform way for now and propose a classification later in the article.

verify the truth/falsehood of the discourse, that is, if the discourse corresponds to the reality, in this case, the criterion of truth/falsehood is its utility. On the other hand, when the truth/falsehood of the discourse is verifiable, the criterion of truth is the existence of a certain fact, which corresponds to its description. This distinction between two senses of falsehood presuppose that the reality to which the discourse refers to is understood by the sensible reality through which we can verify by empirical facts. I disagree with Mouze's point of view. If Plato does support two criteria of truth/falsehood, then, the discourses of sophists can be truth since it could be truth-unverifiable but useful. Even if we want to define the truth by a very specific kind of utility, for example, the common good, we need to be capable of determine the exact utility the discourse can bring and justify it. The discourse which determine and justify the utility must be whether a discourse that corresponds to a verifiable fact or another utility. The former case leads this argument into a circle and the later into infinite regress.

⁵ Emlyn-Jones, Preddy translate the passage of storytelling in 377a as: «And there are two kinds of story: true ones and fictional?» to emphasize the «moral value of fictions rather than their literal truth-value: as S. says about the *muthoi* (fables) in 377a4-5» (EMLYN-JONES, PREDDY 2013, p. 192).

At the end of Book II of the *Republic*, Socrates starts to examine the first phase of guardian training, which is the education for the children who are to be the future guardians. The guardians of the *polis* ought to be trained both physically, which aims at the body, and intellectually, which targets the soul. The formation of the guardians' soul, according to Socrates, can start with storytelling; false storytelling, to be exact, as he states:

«And there are two kinds of discourses; true ones and false ones?»

«Yes»

«We must educate them in both kinds, but false discourse first. Mustn't We?»⁶ (376e11)

The idea of storytelling as a part of guardian training is to forge and to leave certain marks on the soul of these children in order to make them believe in certain things and develop correct opinions without understanding why. The effect that a story evokes in the soul is crucial to the training program, and it is precisely this effect that determines which kind of false story should be told to the future guardian. Lies here are meant to achieve an educational end, as what Page defines as “*paedeutic lie*”⁷. Nevertheless, it doesn't mean that the effect produced by storytelling has absolutely nothing to do with its truth/falsehood. Socrates provides several examples of different kinds of lies that do not satisfy the criterion of the *paedeutic lie*, and hence are just lies. In the following passage, I try to demonstrate that the reason why some lies are more hateful than others consists of the severity of its falsehood.

Mouze distinguishes three kinds of discourses in the passage 377e1-392d3: the discourse on gods, the discourse on heroes and Hades and the discourse on men. This distinction serves to demonstrate that there are two senses of falsehood. According to Mouze, the first sense of falsehood corresponds to the falsehood in the discourse on gods and on heroes, because the truth/falsehood of this kind of discourse is determined by its potential utility since its truth/falsehood cannot be verified. The second sense of falsehood corresponds to the discourse of the third kind, the discourse on men, because its falsehood, for Mouze, is determined by whether the discourse corresponds to the reality or not, since the truth/falsehood of its content can be verified⁸. Here, I modify the distinction proposed by Mouze, and analyze this passage by classifying the

⁶ My translation of the follow passage: Λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεύδος δ' ἕτερον: - Ναί. Παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν;

⁷ PAGE 1991, p. 15; DOMBROWSKI 2004, p. 95.

⁸ MOUZE 2005, pp. 24-32.

examples into three kinds of lies: lies about gods, lies about the past, and lies about men. I change the second kind of discourse into lies about the past, instead of those of heroes and Hades, in order to distinguish the discourses by type and not by subject: lies about gods, lies about the past and the lies about men.

What needs to be clarified here is that the “lies about heroes” are discourses which concern the past. From most people’s point of view, the past must refer to reality in the past that is recorded in the written history, so there should be some sort of objective truth of the past which serves to be the reference of truth/falsehood. Nonetheless, I attempt to show that the “discourse about the past” concerns all description of the changing world, and since history in that time is passed on by stories and mythologies around the real historical figures, or the “heroes,” it is not pertinent to suppose that there should be a kind of discourse whose truth/falsehood is determined by its historical truth. That is the reason why in my classification of the three kinds of lies, the stories around Hades are categorized in the “discourse about the past.” In this way, my distinction of three kinds of lies correspond conceptually to Supreme Being (perfect), changing world (imperfect and no direct access to its reality), and affair of contemporary men (mutable and relatively has access for its reality) as object of lie.

a) *Lies about gods*

Socrates gives three examples of the lies about gods which should never be told to children. For Socrates, stories about the “war between gods”⁹ and any “hostile act”¹⁰ from gods should not be told, because “good cannot be the cause of bad”:

A god is, of course, good in reality and must be spoken as such? [...]
Good is not responsible for everything, only for those things which are good, not those which are bad?

⁹ This discussion can be found in 378b8-378c1: Οὐδέ γε, ἦν δ' ἐγώ, τὸ παράπαν ὡς θεοὶ θεοῖς πολεμοῦσι τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται («Nor are any of those stories at all suitable that tell of the gods making war, plotting against and fighting other gods»). Translation of EMLYN-JONES, PREDDY 2013).

¹⁰ This refers to the following passage: θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλη («For mortals god implants guilt. Whenever he wishes to ruin a house utterly»), 380a2-3, translation of EMLYN-JONES, PREDDY 2013).

Then since he is good[...]no one else is to be held responsible for the good things, but for the bad things we must look for any other cause but the god¹¹. (379b1-379c8)

This is a simple logical argument, the inference of which is very hard to contradict, and it corresponds perfectly to a standard syllogism:

God is good,
 good is the cause of good things and not of bad things,
 Therefore, god cannot be the cause of bad things.

The third example of the lies about gods concerns the kind of storytelling that god metamorphoses so as to make us believe or deceive us that he is something else¹². These lies must be avoided because:

Everything that is in a good state, naturally, artificially or both, undergoes the least change by an external force.
 There again god and everything that pertains to god is in excellent condition in every way.
 Then it is impossible even for a god to want to change himself. But every one of them, it seems, being the best and finest possible, always remains simply in their own shape¹³. (381b1-c9)

Socrates doesn't just give random reasons to justify the fact that the story about gods can changing forms must be false and must be a true lie. Instead, he provides an inference from the relations between intelligible forms, which derive a conclusion which refutes this kind of story.

The inference here works as follows:

All changes are for the better,
 God is by definition the perfect being,
 Therefore, gods cannot change into other forms (since he is already the best).

A utilitarian argument would claim that this kind of discourse needs to be banned because, if gods can be the cause of bad things, there is no reason to be

¹¹ The original text: Οὐκοῦν ἀγαθὸς ὁ γε θεὸς τῶ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὔτω; [...] Οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἔχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον. Οὐδ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, [...] καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἀλλ' ἅττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν (379b1-379c8).

¹² Here refers to the following passage: «Do you think god is a wizard and the sort who treacherously makes himself visible sometimes in one form, sometimes in another, and then again becoming himself, changing his appearance into many forms, then deceiving us and making us believe he has done so?» (380d1-5). Translation of EMLYN-JONES, PREDDY 2013. The original text: ἄρα γόητα τὸν θεὸν οἶε εἶναι καὶ οἷον ἐξ ἐπιβουλῆς φαντάζεσθαι ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ἰδέαις τοτὲ μὲν αὐτὸν γιγνόμενον, [καὶ] ἀλλάττοντα τὸ αὐτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς, τοτὲ δὲ ἡμᾶς ἀπατῶντα καὶ ποιοῦντα περὶ αὐτοῦ τοιαῦτα δοκεῖν, ἢ ἀπλοῦν τε εἶναι καὶ πάντων ἥκιστα τῆς ἑαυτοῦ ἰδέας ἐκβαίνειν;

¹³ Translation of EMLYN-JONES, PREDDY 2013, pp. 209-211.

good and act out of goodness, and this belief jeopardizes the *polis*¹⁴. From an ostensibly utilitarian viewpoint, the falsehood of this kind of discourse is determined by the harm it could do in the republic since, according to Mouze, the reality of mythology or stories about gods are not verifiable¹⁵ and for Gill, there is some truth that is “supposed to be true”¹⁶. Nonetheless, all of the three examples illustrate that the falsehood of these stories about gods, which makes them a lie, is not determined by their utility but by a derivation from the fixed relations between notions. Perfection and goodness are the essential constituent in the notion of god, and the notion of god is determined by the form of goodness. If we allow stories informing us that a god can do something considered bad or that god can change into lesser forms, then it is equivalent to agreeing that good is bad and perfect imperfect, causing contradiction in thought and perhaps harm the interest of the republic. That is the reason why Socrates calls this kind of lie the “true lies” or what is “truly false” (ἀληθῶς ψεῦδος) instead of an “evil lie” which emphasizes more on the effect of the lie:

“But does that mean a god would be willing in word or deed to falsify himself by presenting an apparition to us?”

“I don’t know,” he said.

“Don’t you know,” I asked, “that all gods and men hate the **true lie** if one may put it like that?”¹⁷ (381e8-382a5)

The term ἀληθῶς ψεῦδος appears only twice in the *Republic*, and since it is often translated differently¹⁸, it may not be evident to understand that this term actually reveals a kind of lie which introduces nothing but ignorance in the soul because of the total absence of truth. As Socrates states:

¹⁴ This is the argument proposed by MOUZE 2005, p. 25.

¹⁵ MOUZE 2005, p. 31.

¹⁶ Gill claims that «it makes sense to distinguish between what is supposed to be true and what is in fact true. The distinction drawn in 382a-c presupposes that there are objective truths as regards ‘the most important things’...» (GILL 1993, p. 48). The distinction here presupposes the existence of some kind of morally objective truth, and for Gill, this is the reason why even all myths are false, certain are bad in the sense of being morally false.

¹⁷ Translation of EMLYN-JONES, PREDDY 2013.

¹⁸ For example, in Emlyn-Jones and Preddy’s translation, the two ἀληθῶς ψεῦδος are translated individually into “true lie” and “true falsehood”: «that all gods and men hate the true lie if one may put it like that?» (382a4-5) and «as I was just saying, what would be most rightly called a true falsehood is the ignorance in the soul of the one who has been deceived» (382b8).

What would be most rightly called a *true lie*, as what I was saying, is the ignorance in the soul of the one who has been deceived¹⁹. (382b7-8)

So, the lies about gods are true lies and are truly false because they introduce contradiction by conjoining contradictory ideas, for example, god and bad or god and imperfect. The consequence of putting contradictory ideas in children's head is not commensurable with the potential detriments to the collective interest; the former leads to the confusion in the soul and the latter causes damage by bringing the belief into action. Socrates does not define these stories as "true lies" by proving their falsity because of the gravity of the harm they can cause, but because they lead to contradiction by combining the concepts which do not consist with each other²⁰. The effect of "true lies" on the soul is later opposed to another kind of lie which has its effect mainly on words that Plato calls "lie in words". I will return to this contrast between "true lies" or "lies in the soul" and "lies in words" in the next section.

b) *Lies about the past*

These examples that Socrates draws concern heroes. Socrates claims that we should not tell stories about those we call heroes in fear of death because the guardians of the republic must have the courage against the death in mind²¹. It seems difficult to defend this thesis against the utilitarian interpretation since Socrates proclaims clearly that this kind of stories are lies and should not be told because they might render our guardians "feverish and softer than we think they should be"²² (387c5). But if we examine Socrates' claim more closely, we can still find an argument resembling that on the lies about gods I discuss above. Below is the argument that Socrates gives to justify why we

¹⁹ My translation. I translate all usage of ἀληθῶς ψεῦδος as "true lie" in order to demonstrate it as a term which denotes the kind of lie which introduces only ignorance and ignorance alone in the soul of its auditor. The original text: Ἀλλὰ μὴν ὀρθότατά γ' ἄν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, τοῦτο ὡς ἀληθῶς ψεῦδος καλοῖτο, ἢ ἐν τῇ ψυχῇ ἀγνοια ἢ τοῦ ἐψευσμένου (382b7-8).

²⁰ In the *Sophist*, Plato claims that there are kinds which communicate with each other and those which do not, and that is how we can determine a kind by what it communicate with (the self) and what it does not communicate with (the other).

²¹ Socrates explains this in the passage 386a6-387c5.

²² Translation of EMLYN-JONES, PREDDY 2013, p. 227. The original text: ἡμεῖς δὲ ὑπὲρ τῶν φυλάκων φοβούμεθα μὴ ἐκ τῆς τοιαύτης φρίκης θερμότεροι καὶ μαλακώτεροι τοῦ δέοντος γένωνται ἡμῖν (387c5).

should remove the stories about heroes fearing death or good man pitying those who die²³:

- We do say that the good man does not consider death fearful for the good man, even if he is his comrade-in-arms.
- Then he would not mourn for that man as if he has suffered something fearful.
- But we also say this, that such a one is most of all men sufficient to himself for a good life and is distinguished from other men in having least need of anybody else.
- Least of all then to him is it a terrible thing to lose son or brother or his wealth or anything of the sort²⁴. (387d4-6)

Those whom we praise in the past as heroes and the good man (ὁ ἐπιεικῆς ἀνὴρ) of the society represent the idea of courage defying death and the idea of self-sufficiency as opposed to the attachment. “Hero” and “good man” do not refer to someone characterized by the supreme good and perfection like god, but someone characterized by courage or self-sufficiency. Telling a story about heroes or good man mourning for their lost equals telling a true lie, because the act of mourning for the lost is incompatible with the idea of “courage” and “self-sufficiency”. Claiming that heroes fear death or the good man mourning for his or her lost are equivalent to affirming “the courage defying death fears death” and “self-sufficiency is dependent”.

c) *Lies about men*

The last type of lie concerns not heroic figures but mankind in general; in other words, it concerns every individual in the *polis*. The example Socrates provides is to tell stories depicting unjust people enjoying happiness while just people being deprived of happiness²⁵.

In appearance, it seems difficult to assert that “justice” and “happiness”, share common implications, and that the form of justice implies in some way the idea of happiness. According to Mouze²⁶, the implication stands because

²³ “We shall also remove the lamentations and pitiful wailing of famous men?” (Καὶ τοὺς ὀδυρμοὺς ἄρα ἐξαίρησομεν καὶ τοὺς οἴκτους τοὺς τῶν ἐλλογιμῶν ἀνδρῶν;) (387d1-2), translation of EMLYN-JONES, PREDDY 2013, p. 227). We can see that Socrates does not only want to remove the kind of story about heroes’ fear for death, but also the kind that talks about the lamentation for the dead.

²⁴ Translation of EMLYN-JONES, PREDDY 2013, p. 227.

²⁵ Here I refer to this passage: “Because I think that we shall say that both poet and prose authors get it wrong about mankind in matters of the greatest importance, that many of those who are happy are unjust...”, translated by EMLYN-JONES, PREDDY 2013, p. 247.

²⁶ Mouze claims that the lie about man is the only kind which shares the same criterion of truth/falsehood that we often use today, which is: the correspondence between proposition and reality observed.

Plato employs another criterion of truth/falsehood. It does seem that it is itself a lie to consider the statement “just man is happy” a lie; this statement urges people to act on justice for the sake of the common interest. Socrates’ following statement allows us to rethink the possibility that the problem here always concerns the relations between notions:

These are the kind of stories which must be told about men only when we discover what kind of thing justice is and that it is naturally profitable for the person who has it whether in fact, he seems to be a just man or not²⁷. (392c)

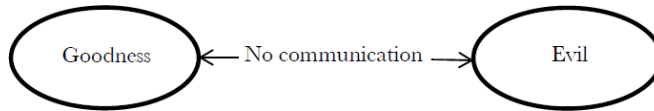
That “unjust man is happy” is a lie, but saying “just man is happy,” according to Socrates, is the kind of stories which must be told only when we can answer what justice is. There may neither be a direct logical relevance nor a semantical affinity between “justice” and “happiness.” Nevertheless, later in the *Republic* and in other dialogues, Plato demonstrates how the two notions merge together in the action and shows that there is a connection between them when searching the answer to “what justice is” and “what happiness is”²⁸. This connection between justice and happiness demonstrates that the relations between concepts that I have explained earlier are neither “logical” (so not in the form of the proposition) nor “semantical” (not about the literal meaning of the terms), but “dialectical” since it is about the articulation of intelligible forms. As we can see in this example, the connection between justice and happiness cannot be established before we clarify how these two forms articulate in relation to other forms, like goodness, beauty, virtue, knowledge, pleasure etc.

According to Mouze, “just man is happy” is the only kind of discourse that we can verify by experience, and it is a lie to tell stories like “unjust man being happy” because it does not correspond the reality that we can observe. In reality, we actually have the impression which contradicts the Mouze’s observation, that is, we often have an impression that people who seems to be just seems to be in unhappiness, and people who appeared to be unjust seems to enjoy the happiness (MOUZE 2005, pp. 27-31).

²⁷ Translation of Emlyn-Jones, Preddy 2013, p. 247. The original text: Οὐκοῦν περὶ γε ἀνθρώπων ὅτι τοιοῦτους δεῖ λόγους λέγεσθαι, τότε διομολογησόμεθα, ὅταν εὐρωμεν οἶόν ἐστιν δικαιοσύνη καὶ ὡς φύσει λυσιτελοῦν τῶ ἔχοντι, ἐάντε δοκῇ ἐάντε μὴ τοιοῦτος εἶναι: (392c1-4).

²⁸ The relation between justice and happiness is one of the most discussed problems in the *Republic*. In the Devereux’s article, the debates on this question are well presented from the first one between FOSTER 1937 and 1938 and MABBOTT 1937 which started the discussion on justice and happiness. The debates around the relation between the content of justice and happiness give rise to numerous hypotheses, some of which claim that for Plato, happiness is the consequence of justice while other of which claim that they only have a relation so close that the manifestation of one manifests the other. Destrée claims that the connection between justice and happiness is assured and linked by the form of goodness (ALTMAN 2012; DESTREE 2010, p. 252; DEVEREUX 2005).

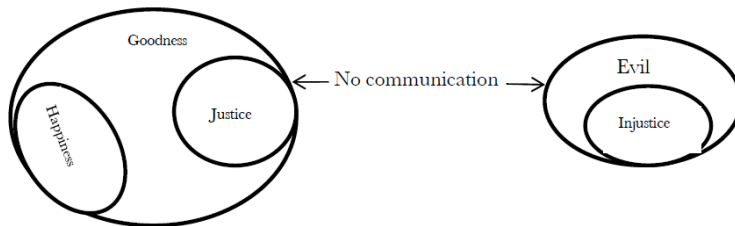
With the distinction of these three kinds of lies, we can see that a hierarchical difference exists between the three kinds. Lies about gods are the vilest because it consists the kind of lie that disrupts the relations between the pure forms, since “god” is identical to the form “goodness.”



Secondly, lies about the past is about the “good person” or the “bad person” who abides by the forms “goodness” or “evil,” and its falsehood derives from the disorder in the participation of the different forms, that is why it is about the compatibility of the participation of forms. That is, a participant of goodness should also participate in the courage.



And finally, the third kind of lies about men is a lie because the participant of the form “justice” is necessary a participant of the form “goodness,” should not participate the form “unhappiness.”



These explanatory figures can dangerously simplify the possible relations between intelligible forms that I claim to be what Plato wants to demonstrate by these examples of lies. However, all of these three examples: “good as the

cause of evil”, “hero, who has the courage over death, fear for death”, “good man, who is self-sufficient, mourns for the lost” and “unjust man can be happy” shows contradictions between the ideas concerned.

We need to avoid these three kinds of lies not because they cause harm to the common good, but because of the confusion they cause in the soul: the confusion on knowing the forms and how forms articulate. On the contrary, there are some other lies whose falsehood are, according to Socrates, “not entirely pure” and are only “lies in words”. These kinds of lies, in opposition to “lies in the soul”, which refer to the three kinds of lies above, tell something true by lying. In the next section, I will try to demonstrate the criterion of the distinction between “lies in the soul” and “lies in words” as well as in order to show that the distinction between useful lies and harmful lies is not established on its utility to the community.

“Lies in words” and “lies in the soul”

Socrates describes “lies in words”²⁹ (τὸ ἐν τοῖς λόγοις [ψεῦδος]) as the kind of lie which comes closest to the truth, and therefore this kind of lie is useful and does not deserve to be hated:

In the myth we were talking about, because of our not knowing where the truth stands in the past, we liken the lie to what is true as much as possible, do we make lie useful in this way³⁰? (382c10-d3)

The “lies in words” are not purely false, because the words “imitate the affection of the soul, which is later turned into an image”³¹ (382b9-10). In other words, the “lies in words” indicate a kind of impure falsehood which contains certain truth. On the other hand, there is another kind of falsehood that is purely false in opposition to the “lie in words”. That is what Socrates calls the “lie in the soul”, that is, the “true lie” which introduces ignorance to the soul. The “true lie” is defined as “lies in the soul” or “falsehood in the psyche” by many commentators, in order to show its contrast with “lies in

²⁹ In certain translation, like EMLYN-JONES, PREDDY 2013, p. 215, “lie in words” is translated as “falsehood in words”. I have clarified previously that the distinction between falsehood and lie is not drawn in Plato’s *Republic*.

³⁰ The original text: καὶ ἐν αἷς νυνδὴ ἐλέγομεν ταῖς μυθολογίαις, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι ὅπη τὰληθῆς ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν, ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρήσιμον ποιοῦμεν; (382c10-382d3).

³¹ My translation. The original text: ἐπεὶ τό γε ἐν τοῖς λόγοις μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστὶν παθήματος καὶ ὕστερον γεγονός εἰδωλον, οὐ πάνυ ἄκρατον ψεῦδος.

words”³². This contrast between two kinds of lies can only be marked in this passage which contains the three terms “true lie”, “ignorance in the soul” and “lies in words” all together:

What would be most rightly called a true lie is the ignorance in the soul of the one who has been deceived. And the lie in words imitates the affection of the soul, which is later turned into an image³³. (382b7-c1)

The “true lie” or “lies in the soul” is said to be hated by both gods and men (382a5); on the other hand, “lies in words” are the lies which can be useful in regard of a particular aim (382c-d3).

So Plato does draw a distinction between at least a pure falsehood and an impure falsehood. But what is the criterion that allows us to differentiate the pure falsehood from the impure one? According to Socrates, the falsehood is impure when it “imitates the affection of the soul,” Since human soul can only be affected by thinking through intelligible forms, the impure falsehood imitates the thought of forms by producing an image. And then we need to ask: what exactly does the discourse imitate to correspond to the reality in order to be true, impurely false or truly false?

All creation of the poet is “three stages removed from reality” (τριπτὰ ἀπέχοντα τοῦ ὄντος) (599a1), because for Plato, a poem imitates the image of the image of the reality. In Book X of the *Republic*, Socrates explains the different degrees of “being real” by distinguishing production of

³² Gill translates this opposition between these two kinds of lies into “*falsehood in the psyche*” and “*falsehood in words*”, he claims that Plato’s contrast between these two kinds of falsehood corresponds to the difference between “*believing something which is in fact false*” and “*deliberate lying*” (GILL 1993, p. 50). On the other hand, EMLYN-JONES, PREDDY 2013, p. LIX translate these into “*falsehood in the soul*” and “*falsehood in words*”, and claim that the contrast corresponds to the distinction between the falsehood in the reality (falsehood in the soul) and the falsehood in words which can be useful. Demos claims that the contrast between “true lie” which, according to him, is characterized by “*lie in the soul*” and “*lie in the words*” corresponds to the difference between “*self-deception*” and “*deception*”. “Lies in the words” for Demos is the kind of lie which the liar himself does not believe, in the contrary, “lies in the soul” is the kind of lie that liar, not only deceive others, but also himself (DEMOS 1960, pp. 588-589). The same contrast between two kinds of lie is translated and interpreted differently by Belfiore, who formulate the contrast in the passage of 382 b7-e10 into the opposition between “*lies like truth*” (lies in words) and “*lies unlike truth*” (true lies), and claims that the distinction between the two lies consists of the imitation of the truth (BELFIORE 1985, p. 49).

³³ My translation. The original text: Ἀλλὰ μὴν ὀρθότατά γ' ἄν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, τοῦτο ὡς ἀληθῶς ψεῦδος καλοῖτο, ἢ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐψευσμένου· ἐπεὶ τό γε ἐν τοῖς λόγοις μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστὶν παθήματος καὶ ὕστερον γεγονὸς εἰδῶλον, οὐ πάνυ ἄκρατον ψεῦδος. ἢ οὐχ οὕτω;

the craftsman, the painter and finally the poet. The craftsman imitates the real thing by fabricating the artefact; hence a bed is less real than the idea of bed, as Socrates says:

But if one were to say that the product of the bed-maker, or any other craftsman, is completely real, it's probable he would not be telling the truth³⁴. (597a5-7)

Then, there is the creation of painter, which does not imitate the reality but the image of reality, so the painting is less real than the products of the craftsman, and is thus two stages removed from the reality since it is the “apparent object” instead of “real object” that it imitates:

What is the purpose of painting as regards individual objects? Is it to imitate what the real object is, or how its appearance looks? Is it the imitation of the apparent or the true? The apparent, he said³⁵. (597e10-598a3)

Finally, there is the creation of the poet, which is said to be “three stages removed from reality”, because the poem imitates the images of reality by representing them with words, which makes the poem the image of image of reality. Plato criticizes the poet, but he never states that all poems are lies, because poems, an imitation of an imitation of reality, can totally imitate the appearance of reality with or without knowing the reality. A good poet, according to Socrates, imitates with full knowledge, but since the audience does not necessarily have the knowledge to tell if the imitation is done with or without knowledge, all poets have the tendency and the capacity to create imitation without knowing the reality. As Socrates argues:

For the good poet, if he aspires to write well about whatever he does write about, must do so, they argue, with full knowledge, or he won't be able to. So we must investigate whether those who say this have been deceived in their meetings with such imitators, and when they see their works they don't realize that they're three stages removed from reality, and easy to create for someone who doesn't know the truth since they make apparent objects, not real ones³⁶... (598e3-599a3)

³⁴ Translation of EMLYN-JONES, PREDDY 2013. The original text: τελέως δὲ εἶναι ὄν τὸ τοῦ κλινοῦργοῦ ἔργον ἢ ἄλλου τινὸς χειροτέχνου εἴ τις φαίη, κινδυνεύει οὐκ ἂν ἀληθῆ λέγειν;

³⁵ Translation of EMLYN-JONES, PREDDY 2013. The original text: Τὸν μὲν δὴ μιμητὴν ὠμολογήκαμεν. εἰπέ δέ μοι περὶ τοῦ ζωγράφου τόδε: πότερα ἐκείνο αὐτὸ τὸ ἐν τῇ φύσει ἕκαστον δοκεῖ σοι ἐπιχειρεῖν μιμεῖσθαι ἢ τὰ τῶν δημιουργῶν ἔργα;

³⁶ Translation of EMLYN-JONES, PREDDY 2013. The original text: ἀνάγκη γὰρ τὸν ἀγαθὸν ποιητὴν, εἰ μέλλει περὶ ὧν ἂν ποιῆ καλῶς ποιῆσειν, εἰδότα ἄρα ποιεῖν, ἢ μὴ οἶόν τε εἶναι ποιεῖν. δεῖ δὲ ἐπισκέψασθαι πότερον μιμηταῖς τοῦτοις οὔτοι ἐντυχόντες ἐξηπάτηνται καὶ τὰ ἔργα αὐτῶν

So the highest reality for Plato is the intelligible forms; then there are beings in the sensible world which participate in forms, and after that there are image of beings which participate in forms, image of their images, and so on. If the imitation of the discourse respects all the measure of its model, it is what Plato later describes in the *Sophist* as a “copy³⁷ of reality”. Since it is a copy of reality, it is a falsehood that tells something true about reality. Meanwhile, discourses that project images but do not respect the measure of its model and distort the images are false because they tell nothing true by projecting illusions (*phantasia*)³⁸ of reality.

It is the resemblance between the imitation produced by the discourse and the reality that the discourse imitates that determine whether the discourse tells the whole truth, something partially true or nothing true. Nevertheless, the reality is not only the sum of elements, or in Plato's sense, the sum of each individual forms, but also the relations which articulate forms into one reality.

The articulation of forms and the order of thought

The relations shared by the forms (as the relation shared by the kinds) articulate the forms into a certain stable structure as Francis Macdonald Cornford describes³⁹. Hence, according to Plato in the *Sophist*, forms and every being must be determined both by their own natures since they share “sameness” (τὸ ταυτόν) with themselves, by the relations they share with other and by “difference” (θάτερον)⁴⁰ that distinguishes them from one another. Some

ὁρῶντες οὐκ αἰσθάνονται τριττὰ ἀπέχοντα τοῦ ὄντος καὶ ῥάδια ποιεῖν μὴ εἰδότες τὴν ἀλήθειαν - φαντάσματα γὰρ ἀλλ' οὐκ ὄντα ποιοῦσιν.

³⁷ In the *Sophist*, Plato distinguishes two forms of image: copy (*eikon*) and illusion (*phantasia*) in 264c: Διειλόμεθα τῆς εἰδωλοποιικῆς εἶδη δύο, τὴν μὲν εἰκαστικὴν, τὴν δὲ φανταστικὴν.

³⁸ The word “phantasia” is translated differently according to different commentators, but what is important is the difference between “phantasia” and “phantasma” since both terms indicates “what appears to be”. Teisserenc translates “phantasia” as “illusion” in order to distinguish from “the simple appearance” which, according to him, aims to correct the distortion of the image due to the distanced vision (TEISSERENC 2010, p. 98). On the other hand, Crivelli translates “phantasia” as “appearance,” in opposition to “apparition,” his translation of phantasma. According to Crivelli, the distinction between “phantasia” and “phantasma” consists of the distinction of mental state and external things. Since “phantasia” for him is a perceptual belief, it can be a false representation of the external thing (CRIVELLI 2012, p. 260).

³⁹ Cornford interprets the division and assembly of forms as “the structure of the world of forms” and argues that the science of dialectic aims to seize this structure of the world of forms (CORNFORD 1935, pp. 268-272).

⁴⁰ Translated by ROWE 2015, ad 255c.

forms communicate while others do not, and this is how we define a being: by what it communicates and does not communicate with⁴¹. For example, Justice and Happiness are two beings (all forms are beings, so justice and happiness are also beings) in communication because they both communicate with the “goodness”, that is, they share a sameness in relation to goodness, but they are also in non-communication since by definition Justice is not identical to Happiness.

This structure of forms is presented as an order in the thought, which decides whether our thoughts represented by discourse are true when the order is perfectly respected, or false when the discourse disrupts the order of thought and puts non-communicating forms together. This is the reason why the heroic story concerning the past is a lie, because the kind we constructed to determine what a hero is only communicates with “goodness” in the realm of the kind, by which it shares a relation with the kind “courage,” while it shares no communication with “fear” for example. This is an extremely simplified example to analyze the dialectical relations between hero, courage and goodness, but Plato tries to manifest the distinction and to avoid associating justice with unhappiness or hero with fear in children’s mind. Of course we can easily imagine a hero feeling fearful, but the point is: “hero”, a kind that we can distinguish in order to refer to certain characteristics, is not a person, and a person is not just a “hero” since his or her being features multiple aspects.

When our capacity of intelligence has not fully developed to see things in their compound, we tend to understand them with simple labels: men, women, teacher, good person, bad person, etc. Since the whole discussion on lies in Book II and III of the *Republic* is placed in a context of the education for the children, we can see how Plato wishes to avoid the confusion brought about by the connection between forms because this kind of confusion destroys the structure that allows us to comprehend the world and to have true judgement in the first place and in addition to constitute or even reinsure this structure of thought. If educators do not make sense of the complexity, nor is the auditor capable of distinguishing, then these stories are what Plato call “lie in the

⁴¹ The thesis of communication between forms gives later an explanation to the participation of kinds, and makes it clear that some kinds cannot participate some other kinds. Hence, if we associate kinds which do not communicate between them in a statement, the statement says necessarily something false. Dixsaut and Ambul propose that the participation of the kind “sameness” and “difference” is the intermediary thesis which allows us to solve the *aporia* caused by the theses of Heraclitus and the Parmenidean thesis in the *Sophist* (DIXSAUT 1991; DIXSAUT 2000, pp. 267-268; AMBUEL 2013).

soul”⁴² because it puts contradiction in our thoughts (good is bad, hero is fearful, injustice makes happiness). These lies about gods, heroes and men are not judged to be lies because of their potential to harm. On the contrary, they are lies because their falsehood is even more fundamental since it involves, even attacks the order of the thought, which is the condition to establish the criterion to distinguish truth/falsehood.

Since the nature of every form is constant, so are the relations between them. Our thoughts, which reach out for reality, must respect these relations between forms in the organization of elements in our thought. The constant relations that articulate forms become the “order of thought” which articulate the elements in our thought in order to produce comprehensible content. The order of thought is not a normative order that obliges us to follow when we think; it rather structures our thought in the same way the reality is structured. That is why Plato insists on the fact that a “copy of intelligible reality”, which is the best that human intelligence can have, is the imitation which respects the proportion⁴³. For example, when someone says that something is a model of a house, it doesn't mean that it is identical to the house itself. The model sometime doesn't even have the same color, and certainly not the same weight, but as a model, it means one thing: the relations between elements are respected. A model is always false for Plato in the sense that it is not the original, but a

⁴² The opposition between “lie in words” and “lie in the soul” allows us to remark the fact that there are at least two different falsehoods, and one of them is less “false” than the other. The “lie in the soul” is described as “deception in the soul about reality” (382b), but there exist different interpretations on the “lie in the soul”. Demos claims that the “lie in the soul” is the kind of lie that one uses to “persuade himself to believe what he knows is not so”, that is, a self-deception. And since a self-deception requires beliefs of something and its negation, the “lies in the soul” introduce a contradiction in our soul (DEMOS 1960, p. 588). But for Gill, the “lie in the soul” is not necessary a self-deception, but one that introduces ignorance and concerns the most important thing, for example, gods (GILL 1993, p. 47). Defining the “lie in the soul” as self-deception does not explain why we believe something we believe is not what we believe. And if it is as Gill says, the importance of the object of the discourse determines whether this discourse is a lie in the soul or not, there can only be one kind of lie in the soul: the lie about gods. In the following part of my article, I will try to demonstrate why I disagree with these two interpretations on “lie in the soul”.

⁴³ In the *Sophist*, Plato also discusses imitation and makes a comparison between the imitation of an artefact and the imitation of the discourse: “I see the likeness-making art as one part of imitation. This is met with, as a rule, whenever anyone produces the imitation by following the proportions of the original in length, breadth, and depth, and giving, besides, the appropriate colors to each part” (235d7-235e2, translated by FOWLER 1921). The original text: μίαν μὲν τὴν εἰκαστικὴν ὁρῶν ἐν αὐτῇ τέχνῃ. ἔστι δ' αὐτῇ μάλιστα ἀπόταν κατὰ τὰς τοῦ παραδείγματος συμμετρίας τις ἐν μήκει καὶ πλάτει καὶ βάθει, καὶ πρὸς τοῦτοις ἔτι χρώματα ἀποδιδούς τὰ προσήκοντα ἐκάστοις, τήν τοῦ μιμήματος γένησιν ἀπεργάζηται.

model turns into a lie when the proportion is modified or even distorted. We can therefore remark that there is indeed a difference in the falsehood of lies about gods, lies about heroes and men and the falsehood of “lies in words”, but it is not the difference of types of falsehood, but the difference of degrees according to its level of distortion of the structure of forms, and hence the level of violation of the order of thought.

The degrees of falsehood

According to what Socrates discusses in the *Republic*, there can be false speech that “contains something true”⁴⁴ (377a5). Meanwhile, there is a kind of lie called the “true lie” or later “lies in the soul” that manifests a falsehood in its superlative sense. That is to say, for Plato, some false discourses can be true in a certain sense while other false discourses are “truly false” and hence have nothing to do with truth. Although Plato never proposes the degrees of falsehood, the intention to show that there is a difference in the falsehood can be marked by his distinction between “lies in words” and “lies in the soul”, and the description on «likening the false to the true as much as possible»⁴⁵. If Plato does think that there is a difference in the falsehood, then of what exactly does this difference consist which allows us to distinguish the “lies in words” from “lies in the soul” or the “lies like truth” from “lies unlike truth”? I propose the hypothesis as follows: Plato holds the idea of truth/falsehood which has different degrees, and three degrees of falsehood can be marked out in reference to its deviation from “reality”, or more precisely, from the structure of forms.

True discourse tells things as they are; false discourse tells things different from what they are⁴⁶. Plato doesn’t affirm this explicit definition until the *Sophist*. Instead of claiming the existence of two senses of falsehood and consequently two criteria of truth/falsehood, I insist that there exists only one criterion of truth/falsehood in Plato’s thought, particularly in the *Republic*, which is the correspondence between the discourse and reality.

⁴⁴ My translation. The original text: τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ (377a5-6).

⁴⁵ Belfiore’s translation. The original text: ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα. Belfiore argues that in Plato’s *Republic*, this phrase is very similar to what Hesiod wrote in *Theogony* on the “lies like truth,” and claims that the poets for Plato are those who create only the “lies unlike truth” (BELFIORE 1985).

⁴⁶ This definition is found in the *Sophist* 263b: «The true one says things as they are to be about you. The false one says things different from what they are» (My translation of Λέγει δὲ αὐτῶν ὁ μὲν ἀληθῆς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν περὶ σοῦ. Ὁ δὲ δὴ ψευδῆς ἕτερα τῶν ὄντων).

According to the same criterion of truth/falsehood, we differentiate at least two degrees of truth/falsehood corresponding to different degrees of reality. The distinction made in *Republic* between “lie in words” and “lie in the soul” already indicates two degrees of falsehood by confirming that “lie in words” tells both what is and what is not about reality, and that “lie in the soul” introduces only confusion and ignorance about what reality is. In other words, “lie in words” tells something false but also something true, because this kind of lie imitate the affection that soul can receive and create a virtual reality by respecting the order of forms. So, even if “lies in words” are still false, but this kind of lie does not compromise the order of forms which allows us to judge correctly. On the contrary, “lie in the soul” tells only what is false, because by compromising the order between forms, it compromise at the same time what allows us to make correct judgement, hence, we “possess and conserve the falsity”⁴⁷ (382b4) as Plato says.

Since Plato conceives reality in its different degrees, the correspondence to the different degrees of reality makes different degrees of truth/falsehood possible. Plato proclaims that the realm articulated by intelligible forms is the true reality, and this reality is constant and the source of our knowledge. And then, there are beings that participate in forms in the sensible yet volatile reality, which in this sense is less real than the first one. A false discourse tells something that the reality is not no matter it concerns the intelligible reality of forms or the sensible reality. But since the intelligible reality of forms is more real than the sensible reality, a discourse which respects the structure of forms but contains imaginary or unverifiable elements still tells something true about reality. The myth, certain poems, and the noble lie are considered to belong in this category, because they fabricate something in order to tell something true about intelligible reality which is articulated by forms. In the case of noble lie, there must be a noble truth that the noble lie reveals in order to be noble by saying:

Now all of you who are in the city are brothers, but during the creation the god mixed gold in the production of those of you who are competent to govern, for which reason they are worthy

⁴⁷ The original text καὶ κερτῆσθαι τὸ ψεῦδος πάντες ἤκιστα ἂν δέξαιντο (382b4) here refers to the passage where Plato explains the consequence of having the “lie in the soul”: not only are we exempted from the truth, but also we conserve the falsity. What I try to argue in this article is that the only possibility for someone to conserve the falsity is the situation in which what the judgement relies on is compromised. In this situation, every time one produces a judgement, he or she is false because what is used for judging remains false.

of the greatest respect, and he put silver into those who are auxiliaries, iron and bronze in farmers and other artisans⁴⁸. (415a1-6)

The noble lie insists on two things: 1) all citizens share the same root and 2) the difference which separates us organizes us into one community with orders. The sameness that the participants share as a whole and the difference which makes multiplicity possible are the condition of possibility of the community. Therefore, the noble lie becomes a lie in the sense that it tells a story of the birth of the community which is not only a fiction, but is told as if it was a true story. Nonetheless, it reveals one fundamental truth, which allows not just an ideal community, but all communities that endure through the ages to be “generated”⁴⁹.

On the other hand, when a discourse disrupts the order of thought by ignoring the articulation of forms, it tells nothing true and introduces only ignorance even if the elements in the discourse refers to names of real beings. This kind of discourse is what Plato calls “true lies,” which are “lies in the soul” because not only does it not tell what is true, but also forbids us from knowing the intelligible reality. The three kinds of lies of poet mentioned above: lies about gods, lies about the past and lies about men, belong to this kind of falsehood.

So the lies mentioned in the *Republic* can be distinguished into two groups according to their degree of falsehood:

- First degree of falsehood: the fiction⁵⁰, which contains imaginary elements in the discourse but respects the order of thought.

⁴⁸ Translation by EMLYN-JONES, PREDDY 2013. The original text: ἐστὲ μὲν γὰρ δὴ πάντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί, ὡς φήσομεν πρὸς αὐτοὺς μυθολογούντες, ἀλλ’ ὁ θεὸς πλαττων, ὅσοι μὲν ὑμῶν ἱκανοὶ ἄρχειν, χρυσὸν ἐν τῇ γενέσει συνέμειξεν αὐτοῖς, διὸ τιμιώτατοί εἰσιν· ὅσοι δ’ ἐπίκουροι, ἄργυρον· σίδηρον δὲ καὶ χαλκὸν τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς (415a1-6).

⁴⁹ Carmola analyse the term that Plato chose to say “noble lie” (*gennaion pseudos*) as a “well-born lie”, because the word “gennaion” denote the sense of the root that generates things. I agree that the choice of the term “gennaion” relates the noble lie to the question of generation or the birth of something, but I disagree with Carmola’s point of view, which interprets the question of noble lie as a question of the role familial background plays in politics (CARMOLA 2003, p. 40).

⁵⁰ Christopher Gill criticizes that certain authors translate the word “pseudos” into “fiction” in the passage where Socrates mentions stories about the distant past and the myth about which we do not know the truth. He claims that myths and stories about distant past are still false, and that we confound the problem by interpreting falsehood as fiction. But Gill also claims that the myth is a kind of falsehood that is “false in the form which they are presented, though ones which are made, presumably, “as like the true as possible” (382d). I use the word “fiction” here to indicate both myth and noble lie, which is a different kind of myth that the one who composes it wants to mask its factual form, and the word

- Second degree of falsehood: the true lie, which implies a distortion in the order of thought, even if the elements mentioned in the discourse correspond to “real” personage or object in the sensible reality.

The falsehood can be useful not because it can persuade or it can consolidate the community, but because it can manifest truth in an expedient way. Some lies are true lies not because of the harm it can cause, but the total absence of truth and the presence of ignorance which consist of the distortion of the structure that forms articulate. Since the articulation of forms is the fundamental condition of possibility to create, understand and acquire knowledge and conception of truth, its distortion renders impossible the distinction between true and false, good and bad and so on. The distinction of the degrees of falsehood helps us understand better Plato's conception on truth/falsehood, and also his usage of metaphor, myths, poems and even the choice of dialogue as his form of writing. In certain circumstances, what reality is could be out of reach for human comprehension, or at least for most people to comprehend. And metaphor, myth or all false discourses of the first degree, with proper usage, can help us extend our comprehension of reality.

Bibliography

- Altman, W.H.F. (2012), *Plato the Teacher: The Crisis of the Republic*, Lanham, MD.
- Ambuel, D. (2013), «Difference in Kind: Observations on the Distinction of the Megista Genes», in B. Bossi, Th.M. Robinson (eds.), *Plato's Sophist Revisited*, Berlin-New York, 247-268.
- Belfiore, E. (1985), «'Lies Unlike the Truth': Plato on Hesiod, *Theogony* 27», *Transactions of the American Philological Association*, 115, 47-57.
- Carmola, K. (2003), «Noble Lying: Justice and Intergenerational Tension in Plato's *Republic*», *Political Theory*, XXXI 1, 39-62.
- Cornford, F.M. (1935), *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist*, London.
- Crivelli, P. (2012), *Plato's Account of Falsehood. A Study of the Sophist*, Cambridge-New York.
- Demos, R. (1960), «Lying to Oneself», *The Journal of Philosophy*, 57, 588-595.

“fiction” denotes the kind of falsehood that conveys something true by imitating what is true as much as possible.

- Destrée, P. (2010), «Happiness, Justice, and Poetry in Plato's *Republic*», *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy. Proceedings*, 26, 243-269.
- Devereux, D. (2005), «Colloquium 7: The Relationship Between Justice and Happiness in Plato's *Republic*», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, XX 1, 265-312.
- Dixsaut, M. (1991), «La négation, le non-être et l'autre dans le *Sophiste*», in P. Aubenque (ed.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli, 167-213.
- Dixsaut, M. (2000), *Platon et la question de la pensée*, Paris.
- Dombrowski, D. (2004), «On the Alleged Truth About Lies in Plato's *Republic*», *Polis*, XXI 1-2, 93-106.
- Evlin-Jones, Ch., Preddy, W. (eds.) (2013), *Plato's Republic*, Cambridge (Mass.)-London.
- Fowler, H.N. (ed.) (1921), Plato, *Theaetetus, Sophist*, Cambridge (Mass.)-London.
- Foster, M.B. (1938), «A Mistake of Plato's in the *Republic*: A Rejoinder to Mr. Mabbott», *Mind*, XLVII 186, 226-232.
- Gill, Ch. (1993), «Plato on Falsehood - not Fiction», in Ch. Gill, T.P. Wiseman (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Liverpool, 38-87.
- Mabbott, J.D. (1937), «Is Plato's *Republic* Utilitarian? », *Mind*, XLVI 184, 468-474.
- Mouze, L. (2005), *Le Législateur et le poète: Une interprétation des Lois de Platon*, Villeneuve-d'Ascq.
- Page, C. (1991), «The Truth About Lies in Plato's *Republic*», *Ancient Philosophy*, XI 1, 1-33.
- Rowe, Ch (ed.) (2015), Plato, *Theaetetus and Sophist*, Cambridge.
- Teisserenc, F. (2010), *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, Paris.

**Il sole e il bene.
Funzione e limiti dell'analogia in *Resp.* VI 505a-509b**

**The Sun and the Good.
Functions and limits of the analogy in *Resp.* VI 505a-509b**

FRANCESCO FRONTEROTTA
Università La Sapienza di Roma
francesco.fronterotta@uniroma1.it

Recibido: 03/02/2017 - Aceptado: 14/09/2017
DOI: <https://doi.org/10.20318/fons.2017.3855>

Riassunto. La presenza dell'analogia nel libro VI della *Repubblica* di Platone, concepita come rapporto, orizzontale o verticale, di semplice uguaglianza funzionale tra ambiti eterogenei, dischiude promettenti scenari di comprensione sullo statuto e la funzione dell'idea del bene in sé e in relazione ai suoi stessi "prodotti". In particolare, l'immagine del Sole come "figlio" del bene non implica alcuna ammissione da parte di Platone di una generazione o di una derivazione integrale del primo dal secondo, così come non suggerisce una derivazione integrale delle cose sensibili dalle idee intelleggibili.

Parole Chiave: *Repubblica*, bene, Sole, analogia, produttore/prodotti, idee, realtà sensibile

Abstract. The presence of analogy in Book VI of Plato's *Republic*, conceived as a relationship, horizontal or vertical, of functional equality between heterogeneous domains, offers promising options to understand the status and function of the good itself and in relation to its own "products". In particular, the image of the Sun as the "son" of the good does not imply that Plato admits an integral generation or a derivation of the first from the second, nor does it suggest an integral derivation of sensible things from intelligible ideas.

Keywords: *Republic*, good, Sun, analogy, productor/products, ideas, sensible reality

L'analogia dell'essere nella storia della filosofia è, in generale e un po' grossolanamente, lo strumento tramite il quale giungere ad acquisire una conoscenza e a formulare un discorso intorno a un principio primo, eventualmente divino, a partire dai suoi prodotti, assumendo che, poiché sussiste una qualche forma di rapporto fra i prodotti e il loro produttore, possiamo accedere alla conoscenza del produttore attraverso la conoscenza dei suoi prodotti. A questo fine occorre che l'analogia come tale sia concepita come nozione non orizzontale, che implichi una semplice uguaglianza di rapporti fra ambiti anche eterogenei (che è il significato usuale del termine *ἀναλογία*, innanzitutto nel senso di "proporzione" matematica, nella lingua greca classica), perché ciò porterebbe, per un verso, a collocare il produttore e i suoi prodotti sullo stesso piano (se la relazione analogica è orizzontale) e, per altro verso, a non acquisire di fatto nessuna conoscenza del produttore a partire dai suoi prodotti (se produttore e prodotti appartengono ad ambiti eterogenei); occorre invece concepire l'analogia come una relazione verticale, perché il produttore trascende i suoi prodotti ed è loro superiore, e in qualche modo derivativa e causale, non fosse altro che intendendo tale causalità come esemplare, perché vi sia una qualche forma di comunanza o somiglianza fra produttore e prodotti. In altre parole, poiché non può darsi che l'analogia fra produttore e prodotti induca a collocarli sullo stesso piano, bisogna che essa si traduca in una relazione di dipendenza che suppone una priorità *πρότερον-ὑστερον*; e perché l'analogia apra l'accesso a una più o meno ampia conoscenza del produttore a partire dai prodotti, bisogna che questi conservino una traccia di quello, da cui devono perciò derivare causalmente¹.

La tradizione medievale ha voluto individuare il nucleo teorico di questa dottrina in Aristotele, particolarmente nella sua tesi della molteplicità dei sensi dell'essere, né sinonimi né semplicemente omonimi, cioè nella celebre relazione *πρὸς ἓν* tramite la quale Aristotele caratterizza la relazione *ad unum* dei diversi sensi dell'essere secondo le categorie al senso primario della sostanza. Pierre Aubenque, fra gli altri, ha argomentato l'illegittimità di una simile operazione esegetica, in primo luogo perché, quale che sia effettivamente la posizione di Aristotele, egli non impiega mai nell'ambito della sua dottrina dei sensi dell'essere il termine "analogia", che, anzi, conserva nel *corpus* il senso matematico di "proporzione", ossia di uguaglianza di rapporti, di per sé inapplicabile al caso della relazione fra i diversi sensi dell'essere e la sostanza (tale relazione non implicando un'uguaglianza di rapporti del tipo: $a : b = c : d$ ecc., ma una diversità di rapporti in riferimento a un termine primo e identico del tipo: $a : b = a : c = a : d$ ecc.); in secondo luogo, e soprattutto, perché la relazione che Aristotele pone fra i sensi dell'essere secondo le categorie e il primo di essi, la sostanza, non pare caratterizzata

¹ Sulla questione dell'analogia dell'essere si possono vedere, da un punto di vista storico-filosofico come da un punto di vista più propriamente teoretico, LYTTKENS 1952, MELCHIORRE 1996 e soprattutto COURTINE 2005. In riferimento alla costituzione metafisica di questa nozione nel corso della storia del platonismo antico, cfr. in generale KRÄMER 1967.

da tratti né “proporzionali”, in qualunque accezione del termine, né in alcun modo derivativi o causali. Tale interpretazione presupporrebbe invece, secondo Aubenque, una “platonizzazione” di Aristotele, basata sulla lettura di alcuni testi di Platone mediata naturalmente dal neoplatonismo e depositata particolarmente nei commentari neoplatonici ad Aristotele: di qui, attraverso cioè il ricorso a Platone e alla tradizione platonica antica e tardo-antica, sorgerebbe quella lettura onto-teologica della metafisica aristotelica, in gran parte incentrata appunto sull'*analogia entis*, che si pone al centro del dibattito scolastico, poi moderno e contemporaneo intorno alla *Metafisica*². Cercherò di esaminare in questo contributo, tralasciando un esame lessicale delle occorrenze del termine ἀναλογία e dei suoi derivati nei dialoghi di Platone, come pure, nel suo insieme, una ricostruzione della concezione platonica dell’“analogia”³, la seconda parte della tesi di Aubenque, vale a dire appunto l’origine in qualche senso platonica di questa deformazione (in primo luogo neoplatonica) della nozione di “analogia”, con riferimento all’unico passo pertinente del *corpus*, vale a dire alle pagine del libro VI della *Repubblica* in cui viene proposta la celebre analogia fra il Sole e il bene.

Nel libro VI della *Repubblica*, a partire da 505a, Socrate è indotto dal suo interlocutore a esprimersi sulla natura dell’idea del bene, concepita come la «conoscenza più grande di tutte» (μέγιστον μάθημα), ossia quella in relazione alla quale tutte le altre cose e tutte le altre discipline divengono realmente utili e vantaggiose. Non è certo possibile considerare qui la lunga sezione del dialogo che, fino a 509d, affronta il tema delicatissimo ed estremamente controverso dello statuto e della funzione del bene, di cui si giunge a sostenere (508e; 509b) che «garantisce la verità agli oggetti conosciuti e a chi conosce la facoltà di conoscere», che è «causa di scienza e verità ... ma diverso e ancor più bello di esse» e che «da esso gli oggetti di conoscenza traggono l’essere e l’essenza, pur non essendo il bene un’essenza, ma ponendosi ancora al di là dell’essenza per dignità e potenza»⁴. Si tratta notoriamente di uno dei luoghi più enigmatici e dibattuti del *corpus* platonico che conviene lasciare nel suo insieme da parte, per concentrarsi piuttosto esclusivamente sulle modalità e i limiti che lo stesso Socrate stabilisce per il suo discorso intorno all’idea del bene⁵. Dapprima, infatti, Socrate permette che non vi è un’adeguata conoscenza del bene (αὐτήν οὐχ ἰκανῶς ἴσμεν,

² Cfr. AUBENQUE 2013, pp. 198-206, e AUBENQUE 1978. Si vedano poi BERTI 1984 e 1987, nonché la dettagliatissima ricostruzione d’insieme di COURTINE 2005, pp. 153-229, che è assai più prudente nel negare *tout court* la radice aristotelica della questione dell’analogia dell’essere.

³ Ho presentato questo esame lessicale, e tentato di ricavarne i tratti essenziali della concezione platonica dell’ἀναλογία, in FRONTEROTTA 2016.

⁴ Ricordo soltanto, a mo’ di introduzione alla spinosissima questione della natura e della funzione dell’idea del bene nella *Repubblica*, VEGETTI 2003 e FERRARI 2003b. Il problema è affrontato, in una prospettiva filosofica più ampia, da FERBER 2015.

⁵ È stato discusso in particolare, a questo proposito, se Socrate si spinga a esporre nel suo discorso delle opinioni intorno all’idea del bene oppure se tali opinioni riguardino soltanto il “figlio” del bene,

505a5-6), come mostra la grande varietà di opinioni erranee in proposito, per ribadire tuttavia poco oltre (506a) che tale conoscenza è invece indispensabile in primo luogo per coloro i quali sono destinati al governo della καλλίπολις, per i filosofi, perché, «prima di conoscere il bene, nessuno potrà adeguatamente conoscere quelle cose» che sono in relazione con esso (μηδένα αὐτὰ πρότερον γνώσεσθαι ἰκανῶς). La situazione attuale degli interlocutori del dialogo non è tuttavia quella dei filosofi giunti al culmine della loro formazione, sicché Socrate si trova nell'imbarazzante condizione di «parlare di ciò che non si sa come se lo si sapesse» (περὶ ὧν τις μὴ οἶδεν λέγειν ὡς εἰδότα, 506c2-3) e ciò appunto nella misura in cui egli teme di «non essere competente» (οὐχ οἶος, 506d6) intorno al bene. Di conseguenza, non disponendo della conoscenza del bene, Socrate acconsente a manifestare soltanto la sua opinione su un'immagine di quello, che può dunque essere considerata come «il figlio del bene e a esso assai simile» (ὅς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ λέγειν ἐθέλω, 506e2-3; cfr. 507a3), rinviando a un'altra occasione l'esposizione del padre, in confronto alla quale l'esame attuale rappresenta soltanto una sorta di interesse rispetto al capitale totale. Il “figlio” del bene è poco dopo (508a-b) identificato con il Sole, che è nel mondo sensibile, in virtù della luce che emette, la causa della vista e della sua capacità di vedere gli oggetti visibili, essendo così stabilita una certa somiglianza fra la vista e il Sole, che pure non coincide né con la vista, che può però assumerlo come proprio oggetto di visione, né con gli oggetti visibili. È precisamente a questo titolo che Socrate individua nel Sole «il figlio del bene» (τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον), che «il bene ha generato come analogo a se stesso» (ὄν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, 508b12-13): ma come si esplica tale “analogia” e in cosa consiste esattamente? La risposta è subito fornita: «come sul piano intellegibile il bene sta all'intelletto e agli intellegibili, così sul piano visibile il Sole sta alla vista e agli oggetti visibili» (ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὀρώμενα, 508d13-c2)⁶. Si tratta perciò di ammettere una “proporzione”, cioè un'identità di rapporto, da una parte, fra il bene, l'intelletto e gli intellegibili e, dall'altra, fra il Sole, la vista e gli oggetti visibili: come il Sole, in quanto fonte di luce, è condizione della visione per la vista e della visibilità per gli oggetti visibili, ponendosi aggiuntivamente come simile alla vista e come suo oggetto di visione, ma non coincidente con essa, così il bene, in quanto fonte di verità, dovrà rappresentare la condizione della conoscenza per l'intelletto e della conoscibilità per gli intellegibili, ponendosi inoltre come simile all'intelletto e

subito oltre introdotto come sua “immagine”, e si limitino pertanto a toccare una copia sensibile del bene: la scelta non è indifferente rispetto all'interpretazione della concezione epistemologica di Platone. Si vedano rispettivamente, in proposito, FERRARI 2003a, pp. 395-399, e FRONTEROTTA 2007, pp. 129-133.

⁶ Per una presentazione d'insieme dell'analogia fra il Sole e il bene, e un'illustrazione dettagliata dei termini che vi sono implicati, cfr. CALABI 2003.

come suo oggetto di conoscenza, ma non coincidente con esso⁷. Questo rapporto proporzionale, fin qui istituito dal punto di vista epistemologico della conoscenza e della conoscibilità dei suoi termini, appare immediatamente ampliato anche all'ambito ontologico dell'essere e dell'essenza, perché Socrate riconduce pure al Sole, «che certo non coincide con la generazione» (οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα), «la generazione, l'accrescimento e il nutrimento» (τὴν γένεσιν καὶ αὔξησιν καὶ τροφήν) degli oggetti sensibili, il che porta ad attribuire *di conseguenza*⁸, appunto per mantenere l'identità di rapporto sui due piani, la stessa funzione al bene rispetto agli intellegibili, che dal bene, «che non consiste propriamente in un'essenza» (οὐκ οὐσίας ὄντος), devono dunque trarre «l'essere e l'essenza» (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν, 509b1-9)⁹.

La pur sintetica esposizione di una sezione così complessa e densa della *Repubblica* restituisce senza dubbio un significato dell'aggettivo ἀνάλογος, del resto comune nella lingua greca, come "proporzione" o "identità di rapporto" funzionale fra termini situati, in tal caso, in ambiti di per sé eterogenei, l'intellegibile e il sensibile, fra i quali pare sussistere tuttavia una relazione di somiglianza cui è associata un'azione causale, e forse generativa, del primo rispetto al secondo, se il Sole si rivela ἀνάλογος al bene essendone il figlio generato (ἔκγονον ... ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν). Parrebbe quindi che al rapporto di "analogia" fra il Sole e il bene si accompagni una relazione di somiglianza, come si dirà successivamente nel linguaggio della scolastica, dell'"analogo" all'"analogato", cui non è forse estranea una forma di derivazione del primo dal secondo; ciò suggerisce un supplemento di analisi di questo passo, che sembra introdurre una nozione sensibilmente diversa, e filosoficamente più densa, di "analogia" rispetto al significato comune di "proporzione". Innanzitutto, va notato che Socrate stabilisce l'analogia fra il Sole e il bene per ovviare a quella che dichiara essere la sua, vera o presunta, ignoranza intorno al bene in sé, in modo da limitarsi a esporre, più modestamente, delle opinioni sul «figlio del bene» (ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ, 506c-e); ma nulla impedisce in linea di principio che del bene in sé si abbia conoscenza

⁷ Lo stesso rapporto proporzionale che lega il bene, l'intelletto e gli intellegibili nell'intellegibile e il Sole, la vista e gli oggetti visibili nel sensibile si trova ribadito poco oltre, in 508e5-509a4, ed esteso anche alla conoscenza intellettuale e alla facoltà della visione: «Ma come sul piano visibile la luce e la vista possono essere correttamente considerate simili al sole, ma non è corretto ritenere che siano il sole, così su quest'altro piano è corretto considerare che scienza e verità siano entrambe simili al bene, ma non è corretto ritenere che l'una o l'altra di esse sia il bene».

⁸ Cfr. *Repubblica* VI 509b1-6: «Dirai, credo, che il Sole non solo procura agli oggetti visibili la facoltà di essere visti, ma anche la generazione, l'accrescimento e il nutrimento ... (...) *Pertanto*, dirai *anche* (καὶ ... τοίνυν) che agli oggetti di conoscenza non deriva dal bene solo l'essere conosciuti, ma che essi ne traggono l'essere e l'essenza ...». Appare chiaro come l'attribuzione al bene del potere di conferire l'essere e l'essenza agli intellegibili, sul piano ontologico, sia il risultato dell'applicazione dell'analogia, appunto nella misura in cui tale potere deve appartenere *anche* al bene *in quanto* è stato attribuito al Sole rispetto agli oggetti sensibili.

⁹ Difficoltà e limiti dell'analogia sono segnalati da VEGETTI 2003, pp. 269-273.

piena e diretta, cioè indipendentemente dal suo “analogo”, se anzi questo deve essere appunto il caso dei filosofi governanti (506a). Il ricorso all’analogia non è dunque giustificato dall’esigenza di giungere alla conoscenza di un principio di per sé direttamente inconoscibile a partire dai suoi prodotti, come avviene invece per l’analogia dell’essere nella tradizione scolastica.

Ma veniamo al punto centrale: in che senso il Sole è detto ἔκγονος e ἀνάλογος rispetto al bene? Abbiamo constatato come, in 508b-c, il Sole si riveli “figlio” del bene appunto nella misura in cui adempie, nel mondo sensibile, allo stesso tipo di funzione cui adempie il bene nell’intelligibile (τοῦτον ... με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, 508b12-13), cioè quella di permettere, tramite la luce che emette, alla vista di vedere e agli oggetti visibili di essere visti, con l’ulteriore riconoscimento di una somiglianza fra il Sole, la luce e la vista, che pure non coincidono fra loro, anche se il Sole può essere oggetto di visione da parte della vista; più avanti (509b), tale funzione del Sole finisce per coinvolgere la generazione e l’alimentazione delle cose sensibili. Allo stesso modo, nell’intelligibile, il bene rende possibile, tramite la verità che procura, all’intelletto di conoscere e agli intelligibili di essere conosciuti, sussistendo ancora una volta una somiglianza fra il bene, la verità e l’intelletto, che pure, nuovamente, non coincidono fra loro, benché il bene possa essere oggetto di conoscenza da parte dell’intelletto (508d-509a); più avanti (509b), anche al bene si attribuisce la facoltà di fornire agli intelligibili l’essere e l’essenza. La “filiazione” del Sole dal bene si traduce pertanto in una relazione analogica fra il bene e il Sole, suo “figlio” e suo “analogo” - i due termini risultando qui senza alcun dubbio sinonimi -, che rimane, in tutta la sua estensione, puramente funzionale: quanto l’analogia stabilisce è infatti un’identità di rapporto fra il bene, l’intelletto e gli intelligibili, da una parte, e fra il Sole, la vista e gli oggetti visibili, dall’altro. È importante ribadirlo: ciò che è identico è il *rapporto proporzionale* fra i termini posti sui due diversi piani, ma da questo nulla si ricava né si può ricavare rispetto alle modalità specifiche di tale rapporto, nell’intelligibile e nel sensibile. Il bene è causa di conoscenza, conoscibilità ed essere, rispettivamente, per l’intelletto e per gli intelligibili, come il Sole è causa di visione, visibilità e generazione, rispettivamente, per la vista e per gli oggetti visibili, ma non certamente allo stesso titolo e nello stesso modo: infatti, se del Sole è lecito sostenere che è causa di visione tramite la sua luce e di generazione tramite il suo calore e, parallelamente, del bene è altrettanto lecito ritenere che è causa di conoscenza ed essere tramite la verità e l’essere che procura, è però del tutto evidente che l’analogia riguarda unicamente l’identità di rapporto proporzionale che il Sole e il bene intrattengono con la vista e gli oggetti visibili e con l’intelletto e gli oggetti intelligibili, ossia un’identità funzionale del Sole e del bene, ma non fornisce nessuna informazione intorno ai *modi* delle rispettive funzioni, perché, anzi, se si prendono in considerazione i *modi* delle relazioni fra il bene, l’intelletto e gli intelligibili e fra il Sole, la vista e gli oggetti visibili, l’analogia vacilla. Appare del resto immediatamente chiaro che, mentre per esempio la luce del Sole è

esclusivamente *condizione* di visione (per la vista) e di visibilità (per gli oggetti visibili), ma non costituisce né il *contenuto* della visione, che è il colore, né l'elemento *visibile* degli oggetti visibili, che è, di nuovo, il colore (507d), la verità conferita dal bene si pone invece non solo come *condizione* di conoscenza (per l'intelletto) e di conoscibilità (per gli intellegibili), ma anche come il *contenuto* proprio della conoscenza intellettuale e come l'elemento propriamente *conoscibile* degli oggetti intellegibili (508d): in altre parole, dal punto di vista di Platone, *senza* la luce non si danno visione né visibilità nel mondo sensibile, *ma* ciò che la visione vede e ciò che è visto da essa è il colore, laddove *senza* la verità non si danno conoscenza né conoscibilità nell'intellegibile, *perché* ciò che la conoscenza conosce e ciò che è conosciuto da essa è appunto la verità stessa¹⁰. Nell'analogia fra il Sole e il bene non sembra dunque che si prefigurino fin qui alcun genere di relazione che vada oltre l'identità di rapporto caratteristica della proporzione matematica né essa è tale da garantire, attraverso l'esame dello statuto ontologico e dei modi funzionali dell'"analogo" (il Sole), una qualche conoscenza dello statuto ontologico e dei modi funzionali dell'"analogato" (il bene)¹¹.

Ma, come già sappiamo, vi è di più, giacché Socrate fornisce un elemento aggiuntivo che suggerisce forse di concepire l'analogia come un legame assai più stretto e incisivo di un'identità di rapporto proporzionale, se è vero che il Sole è non solo «il figlio del bene», tale "filiazione" manifestando unicamente, lo si è visto, un'identità funzionale a un livello inferiore, ma anche che è «a esso assai simile» (ὁμοιότατος ἐκείνῳ, 506e2) e soprattutto che «il bene <lo> ha generato come analogo a se stesso» (ὄν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, 508b12-13). Ora, per quel che con-

¹⁰ Come è noto, la verità è innanzitutto, secondo Platone, un carattere ontologico delle cose che sono, che consiste nel loro grado di stabilità e immutabilità. In questa misura, la verità rappresenta propriamente ciò che l'intelletto conosce e il tratto conoscibile dell'oggetto conosciuto. Ciò suggerisce a mio avviso di tornare sulla traduzione di 508d, di cui non mi pare si possa accogliere la resa più diffusa: «quando l'anima si fissa saldamente su ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere (οὐ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν), allora lo pensa e lo conosce ...», in base alla quale la verità e l'essere si porrebbero soltanto come condizioni di conoscibilità degli oggetti conosciuti in se stessi (come nel caso della luce che permette di vedere i colori), con l'imbarazzante conseguenza che le idee intellegibili (= l'essere) risulterebbero conoscibili in quanto illuminate dalla verità e dall'essere. Credo perciò sia più opportuno intendere il verbo καταλάμπει con valore intransitivo e attribuire a οὐ un significato locativo, per cui «quando l'anima si fissa saldamente là dove risplendono la verità e l'essere, allora pensa e conosce il suo oggetto ...», in quanto esso coincide appunto con la verità e l'essere.

¹¹ Non posso perciò condividere la posizione difesa da DIXSAUT 2000, pp. 126 ss.: «... soleil, lumière, vision ne sont pas seulement des termes présentant des rapports analogues à ceux qui, dans le domaine de la connaissance, relient les termes correspondants, ce sont des termes qui ressemblent, et peut-être les seules en qui puisse se dire *ce que font* les termes qui leur correspondent». Sottolinea invece assai opportunamente il carattere funzionale dell'analogia fra il Sole e il bene, e l'impossibilità di trarre da essa un'indicazione pienamente coerente dei modi funzionali in essa implicati, F. FERRARI 2003b, pp. 295-303.

cerne la “somiglianza”, essa è esplicitamente introdotta in parallelo con la “filiazione”, quasi in forma di endiadi (ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ, 506e2), quindi, a mio avviso, come semplice precisazione epe-segetica che in nulla interviene a modificare natura e struttura dell’analogia. Diverso è il caso dell’affermazione della generazione del Sole da parte del bene che, per quanto si riveli indubbiamente assai più impegnativa e gravida di conseguenze, non impone però neanch’essa immediatamente che il Sole sia figlio del bene *perché* il bene lo ha generato *come suo analogo* né che sia analogo al bene *perché* il bene lo ha generato *come tale*, ossia che, in altre parole, “filiazione” e “generazione” risultino reciprocamente implicate nell’analogia. Beninteso, il termine ἔκγονος evoca certamente il “figlio” in quanto generato o prodotto dal “padre”, ma credo di aver mostrato che tale riferimento allude di fatto, nel nostro passo, soltanto all’identità funzionale del “figlio” rispetto al “padre”, sicché il “figlio” è detto generato o prodotto dal padre appunto nella misura in cui ne replica la funzione; come pure la “somiglianza” (ὁμοιότης), che può indicare senz’altro in assoluto, nella riflessione di Platone, un nesso ontologico che comporta una condivisione di essere, come avviene precisamente per la relazione di “partecipazione” (μέθεξις), o “comunanza” (κοινωνία), che collega il sensibile all’intelligibile fissandone il vincolo causale¹², ma che pare assumere qui un carattere esclusivamente funzionale, se, nuovamente, il Sole è ὁμοιότατος al bene essenzialmente rispetto all’esercizio della sua funzione.

Resta tuttavia che, nonostante simili precisazioni e limitazioni, Socrate dichiara del Sole che è “generato” dal bene (ὄν τὰγαθὸν ἐγέννησεν, 508b13): quale valore attribuire a tale affermazione? Suggestisco di intendere la “generazione” del Sole dal bene, nel libro VI della *Repubblica*, sulla base di una sequenza argomentativa di questo genere (che riproduce d’altra parte fedelmente l’ordine e lo sviluppo del discorso di Socrate da 506d a 508c): non “poiché il bene *ha generato* il Sole, allora il Sole ne è in questa misura il *figlio*, perciò *simile* a esso e suo *analogo*, che adempie alla *stessa funzione* del bene, a un livello inferiore, in quanto conserva una traccia sostanziale e funzionale della sua *derivazione* dal bene”; bensì “poiché il sole adempie alla *stessa funzione* del bene, a un livello inferiore, allora ne è in questa misura un *analogo*, cioè *come un figlio*, *simile* al padre e da esso *generato*”. In altre parole, la duplicazione funzionale, a un livello inferiore, suggerisce a Socrate l’immagine del “figlio”, come “duplicato” che riproduce l’azione del padre in un ambito eterogeneo e minore, che a sua volta introduce una relazione di somiglianza, del “figlio” al “padre” di cui agisce come “duplicato”, e un rapporto di derivazione o generazione, del “figlio” dal “pa-

¹² Sia lecito rinviare su questo punto, per un esame della cruciale nozione di “partecipazione” nel pensiero di Platone, con discussione della bibliografia pertinente, a FRONTEROTTA 2001, specie pp. 148-151, 195-222 e 280-287.

dre” di cui è appunto “figlio”, la generazione costituendo, in questa prospettiva, l’ultimo anello di una catena metaforica che non incide a mio avviso sulla natura semplicemente funzionale dell’analogia¹³. La lettura da me appena proposta, a prima vista alquanto congetturale se non perfino capziosa, si appoggia invece su alcune considerazioni di fondo, secondo me decisive, che rivelano l’insormontabile difficoltà che sorgerebbe, in un contesto platonico, a concepire l’esistenza del Sole nel sensibile, e la sua generazione dal bene, come l’esito di un’azione causale o di un atto derivativo *reali*, quindi tali da violare i limiti solo funzionali dell’analogia in favore di una ben più impegnativa analogia ontologica fra il Sole e il bene.

In primo luogo, infatti, se è indubbio che Platone pone una relazione causale assolutamente *reale* fra il sensibile e l’intelligibile, appunto la “partecipazione” già evocata sopra, tramite la quale le cose sensibili acquistano dalle idee intelleggibili l’essenza, le proprietà e il nome riconosciuti loro nell’esperienza comune, è evidente che non si tratta in nessun caso di ammettere una generazione o una derivazione *integrale* delle cose sensibili partecipanti dalle corrispondenti idee partecipate, e ciò per l’ottima ragione che si giungerebbe così a svuotare il sensibile di ogni sostanzialità, sottraendogli lo statuto suo proprio di realtà esistente (certamente *esistente*, anche se a un livello diverso e inferiore a quello delle idee), riducendolo così, in sé e per sé, al puro nulla, alla semplice assenza dell’essere, e determinando perciò una prospettiva ontologica su un solo livello, quello delle idee intelleggibili che, esercitando nel vuoto la propria azione causale, producono a certe condizioni delle imitazioni, copie o parvenze di se stesse, sussistenti solo in virtù di quelle. Una concezione del genere mi sembra smentita nettamente, fra l’altro, dalla constatazione che, anche quando viene sottolineata l’assoluta “minorità” ontologica delle cose sensibili rispetto alle idee, nessun passo dei dialoghi giunge mai a sancirne l’effettiva coincidenza con il non essere e con il puro nulla. Anzi, nel libro V della *Repubblica* (478e-479d), l’unico passo effettivamente esplicito in proposito, viene stabilito con chiarezza che la sfera sensibile occupa di per sé una posizione intermedia e “mista” fra essere e non essere (θέσις ... μεταξύ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι) che non si lascia in nessun modo confondere con il non essere di ciò che non è affatto, né dal punto di vista ontologico né dal punto di vista epistemologico del genere di conoscenza che le si addice. Platone tiene dunque ferma quella radicale duplicità ontologica caratteristica della sua prospettiva filosofica bipolare ed ecco perché occorre distinguere due “mondi” o almeno due piani del reale del tutto irriducibili l’uno all’altro e perciò, anche se a diverso titolo e con un diverso grado ontologico, entrambi *sostanziali*¹⁴. Nella stessa direzione va l’introduzione della *χώρα*

¹³ Un’ampia discussione dei diversi termini impiegati per indicare la relazione, solo funzionale o propriamente derivativa, del Sole con il bene e un acuto bilancio critico intorno al tema dell’effettiva generazione del Sole dal bene sono forniti da CALABI 2003, pp. 331-336 e 351-354.

¹⁴ Si veda ancora, in proposito, FRONTEROTTA 2001, pp. 151-154; cfr. pure FRONTEROTTA 2006, pp. 412-420.

nel *Timeo*, con il suo statuto ontologico e funzionale di principio coeterno alle idee intelleggibili e di sostrato “spazio-materiale” delle cose sensibili, che produce propriamente e suscita da sé come enti (pur parzialmente) sostanziali in virtù delle modificazioni della sua configurazione che si determinano in conformità alle idee intelleggibili, per questa ragione distinguendosi da un vacuo φάντασμα (52c) e acquistando una dimensione sostanziale che deve senza dubbio la sua forma e la sua determinazione alle idee intelleggibili di cui è riproduzione o imitazione, ma che, anche indipendentemente da tale forma e determinazione, non si ridurrebbe al nulla assoluto, ma confluirebbe nuovamente nella χώρα, nel sostrato “spazio-materiale” informe che è sempre e non si corrompe, che è, sì, opposto al modello intelleggibile quanto alla sua pura indeterminazione, ma complementare a esso dal punto di vista ontologico. Si deve riconoscere così, nuovamente, un modello onto-cosmologico almeno dualista, che nel *Timeo* si rivela particolarmente evidente, basato cioè sull’irriducibilità di due principi sostanziali antagonisti, il modello intelleggibile e la χώρα, fra i quali è stabilita una relazione, espressa nel dialogo tramite la metafora “artigianale” del demiurgo che dispone della χώρα come di un materiale informe, che egli lavora manualmente, conferendogli una figura, un ordine e una struttura che appartengono originariamente al modello intelleggibile e che egli può, dopo averli contemplati nel modello intelleggibile, riprodurre nella copia sensibile¹⁵. Tornando al problema in esame, mi pare insomma che una simile considerazione opponga un argomento irresistibile alla possibilità di intendere il rapporto fra il Sole, nel sensibile, e il bene, nell’intelleggibile, in forma propriamente generativa o derivativa, inducendo piuttosto a ipotizzare fra i due piani una relazione causale di qualche genere, che Socrate lascia tuttavia qui inesplicita¹⁶.

Ma in secondo luogo, e soprattutto, Platone non associa mai, né potrebbe comunque associare, a questa relazione causale fra il sensibile e l’intelleggibile (o fra il Sole e l’idea del bene) la nozione di analogia, che abbiamo visto non esprimere altro che un’identità di rapporto o di funzione, orizzontale o verticale, fra termini appartenenti ad ambiti anche eterogenei, e ciò nella misura in cui la relazione causale fra i due piani del reale implica una ben più impegnativa comunanza ontologica che rimane estranea alla definizione e all’impiego dell’analogia, benché sia naturalmente del tutto plausibile che, stante la relazione di dipendenza causale del sensibile dall’intelleggibile, ogni stato di cose, e dunque ogni genere di rapporto, anche analogico, fra termini appartenenti all’ambito sensibile o, distributivamente, all’ambito sensibile e all’ambito intelleggibile, sia in qualche modo connesso a tale relazione. Si può inoltre attribuire a Platone un argomento supplementare contro l’associazione della nozione di analogia alla relazione causale fra il sensibile e l’intelleggibile, vale a dire il fatto che non occorre

¹⁵ Cfr. in ultimo, su questa forma di “dualismo” che caratterizza la prospettiva onto-cosmologica del *Timeo*, FRONTEROTTA 2014.

¹⁶ Si veda in questo senso l’esemplare conclusione di VEGETTI 2003, p. 269.

introdurre uno strumento apposito - appunto l'analogia - per illustrare i termini di questa relazione, e risalire così, in virtù della relazione stessa, alla conoscenza della causa intellegibile a partire dal suo effetto sensibile, perché l'ambito dell'intellegibile appare di per sé, nella riflessione di Platone, pienamente conoscibile in tutte le sue regioni e in tutte le sue parti, compreso il bene, che è infatti successivamente descritto, nel libro VI della *Repubblica*, come oggetto di μάθημα (504e4), cioè di una conoscenza, per quanto somma, però accessibile, quindi come sapere concretamente posseduto dai filosofi governanti (506a), infine come realtà che, nonostante la sua assoluta eminenza, risulta tuttavia conoscibile e conosciuta (ὡς γιγνωσκομένης ... διανοοῦ, 508e3). Come è ben messo in evidenza, per esempio, dalla dottrina della reminiscenza, la relazione causale fra il sensibile e l'intellegibile è infatti sufficiente a garantire la presenza, nel sensibile, di "tracce" dell'intellegibile, a partire dalle quali si rende senza dubbio possibile giungere alla piena conoscenza delle idee, che si configura precisamente, per ricorrere alla formulazione del *Fedro*, come un movimento ascendente dalla molteplicità del sensibile verso l'unità colta con il ragionamento, cioè verso l'idea intellegibile (εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον, 249c1; εἰς μίαν ιδέαν, 265d3)¹⁷ - e lo strumento dell'analogia può intervenire in questo contesto limitatamente all'esigenza di stabilire dei rapporti funzionali fra i due piani, prima o indipendentemente dall'effettiva conoscenza di essi¹⁸; mentre non si tratta certamente di concepire le cose sensibili come prodotti generati o integralmente derivati dalle idee intellegibili, per ottenere, attraverso la conoscenza di essi, un parziale accesso alle idee intellegibili, da considerare inoltre, in tal caso, di per sé inconoscibili, in base a un movimento discendente per cui la conoscenza dell'intellegibile si fonda soltanto sulla conoscenza del sensibile in quanto generato o derivato a partire dall'unità intellegibile, cioè secondo un rapporto ἀφ'ένός - e solo a queste condizioni lo strumento dell'analogia potrebbe assumere i tratti che gli sono riconosciuti nella tradizione scolastica,

¹⁷ Introdotta nel *Menone* (81a-86c), quindi più ampiamente illustrata nel *Fedone* (74a-76a) e nel *Fedro* (246e-249d), la dottrina della reminiscenza fa coincidere la conoscenza con il ricordo di ciò che si è già appreso in un tempo precedente o, più esattamente, di ciò che l'anima immortale ha appreso quando, prima di fare ingresso nel corpo mortale, rivolgeva il suo sguardo alle realtà intellegibili. Ogni volta che entra in un corpo, l'anima dimentica ciò che ha appreso, per ricordarsene in seguito, nel corso della vita mortale, in virtù della percezione delle cose sensibili la ricerca della verità consistendo precisamente nel recupero di tale ricordo. Si veda solo in proposito, sulla reminiscenza nel suo insieme e sul suo significato filosofico, SCOTT 1995.

¹⁸ In altre parole, se nel libro VI della *Repubblica* Socrate dicesse cosa sia il bene e quali le sue relazioni con l'intelletto e gli intellegibili, non occorrerebbe stabilire nessuna analogia con il figlio del bene, con il Sole. Il fatto che si riconosca che tale conoscenza è possibile, e appartiene effettivamente ai filosofi, indica che l'analogia può essere utile solo nel caso in cui essa sia, per qualche motivo, attualmente indisponibile.

nella forma di una relazione che, in virtù dell'assunto della generazione o della derivazione del sensibile a partire dall'intelligibile, permetterebbe di trarre dalla conoscenza del sensibile una conoscenza parziale e indiretta dell'intelligibile.

Mi pare che un esito così estremo sia raggiunto piuttosto, *mutatis mutandis*, nel corso della tradizione platonica antica, la cui trattazione oltrepassa gli obiettivi del mio contributo e che richiamerò soltanto, come pura suggestione, a mo' di conclusione. La prima tappa di questo processo è rappresentata verosimilmente dall'identificazione, diffusa fra gli autori medioplatonici tra I e II secolo d.C., dell'idea del bene della *Repubblica* con il demiurgo cosmico del *Timeo*, variamente concepito come una divinità plurale che esercita competenze intellettuali e produttive¹⁹; ma è notoriamente Plotino a compiere la decisiva mossa esegetica, collocando l'esposizione platonica dell'idea del bene in parallelo con la discussione intorno all'uno oltre l'essere contenuta nella seconda parte del *Parmenide*, e così individuando un principio primo del reale, appunto l'uno o il bene, che trascende l'οὐσία intelligibile e che si pone perciò al di là dell'essere, della conoscenza e del discorso, in una condizione di assoluta inattingibilità che può essere solo indirettamente avvicinata a partire dai suoi prodotti, che, pur restandogli inferiori, conservano tuttavia un'impronta della sua potenza generatrice. Si comprenderà come, in una interpretazione che trasforma il dualismo platonico in un monismo radicale, facendo dell'idea del bene della *Repubblica* un principio primo che genera tutte le cose, l'unico accesso possibile a tale principio assolutamente trascendente consista nella conoscenza dei suoi prodotti, innanzitutto, per attenersi all'immagine della *Repubblica*, a partire dal Sole, la cui analogia con il bene assume necessariamente i tratti di una relazione derivativa integrale ἀφ'ένος, che procede verticalmente attraverso livelli successivi di esistenza e di realtà la cui omogeneità è garantita dalla comune provenienza e generazione²⁰.

¹⁹ Questa è senza dubbio la posizione di Attico e di Plutarco, ma anche Alcino e Numenio identificano l'idea del bene con la divinità, nella quale distinguono però un livello puramente contemplativo (effettivamente coincidente con l'idea del bene, di cui per esempio Numenio, fr. 16 des Places, afferma che è δημιουργός τῆς οὐσίας) e un livello propriamente operativo. Cfr. solo in proposito OPSOMER 2005 e FERRARI 2015, specie pp. 325-333.

²⁰ È impossibile riportare o anche solo citare i numerosissimi passi che testimoniano dell'articolata operazione esegetica che Plotino compie nella sua lettura del testo platonico; mi limito dunque a indicare tre fra i più celebri: *Enneadi* V 1 (10) 8; VI 7 (38) 16; e VI 9 (9) 3-6. Nel secondo di essi, in particolare, Plotino si sofferma precisamente sull'analogia fra il Sole e il bene, attribuendo a quest'ultimo il potere di produrre, insieme con la realtà intelligibile nel suo complesso, anche la "luce" intelligibile necessaria a conoscerla, esattamente come il Sole che produce, insieme con la realtà sensibile nel suo complesso, anche la "luce" sensibile necessaria a vederla, sicché l'analogia è qui strettamente connessa alla derivazione dal bene, fino a consistere in tale derivazione, perché il Sole riproduce a un livello inferiore la stessa azione del bene in quanto da esso deriva e ne è una traccia. Vastissima è pure la letteratura critica su questo punto: ricorderò soltanto perciò, con una scelta tanto parziale quanto arbitraria, il *seminal paper* di DODDS 1928; quindi l'opera fondamentale di BEIERWALTES 1985; infine il penetrante

Bibliografia

- Abbate, M. (2003), «Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo», in M. Vegetti (ed.), Platone, *La Repubblica*, V, Libri VI-VII, Napoli, 625-678.
- Aubenque, P. (1978), «Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens», *Les Etudes Philosophiques*, 103, 2-13.
- Aubenque, P. (2013), *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1962 (2013⁶).
- Beierwaltes, W. (1985), *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Mein.
- Berti, E. (1984), «L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista», in *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia*, Contributi al XXXIII Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate, Brescia, 13-33.
- Berti, E. (1987), «L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi», in G. Casetta (ed.), *Origini e sviluppi dell'analogia*, Roma, 94-115.
- Calabi, F. (2003), «Il sole e la sua luce», in M. Vegetti (ed.), Platone, *La Repubblica*, V, Libri VI-VII, Napoli, 327-354.
- Courtine, J.-F. (2005), *Inventio analogiae. Métaphysique et onto-théologie*, Paris.
- Dixsaut, M. (2000), «L'analogie intenable: le Soleil et le Bien», in *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris, 121-151.
- Dodds, E.R. (1928), «The *Parmenides* of Plato and the origin of the neoplatonic One», *Classical Quarterly*, 22, 129-142.
- Ferber, R. (2015), *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin 2015³.
- Ferrari, F. (2003a), «Conoscenza e opinione: il filosofo e la città», in M. Vegetti (ed.), Platone, *La Repubblica*, IV, Libro V, Napoli 2003, 393-419.
- Ferrari, F. (2003b), «L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale», in M. Vegetti (ed.), Platone, *La Repubblica*, V, Libri VI-VII, Napoli, 287-325.
- Ferrari, F. (2015), «Metafisica e teologia nel medioplatonismo», *Rivista di Storia della filosofia*, LXX, 321-337.
- Fronterotta, F. (2001), *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa.
- Fronterotta, F. (2006), «Questioni eidetiche in Platone: il sensibile e il demiurgo, l'essere e il bene», *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXXV 3, 412-436.
- Fronterotta, F. (2007), «ΕΙΝΑΙ, ΟΥΣΙΑ e ON nei libri centrali della *Repubblica*», in F.L. Lisi (ed.), *The Ascent to the Good*, Sankt Augustin, 115-160.
- Fronterotta, F. (2014), «Modello, copia, ricettacolo: monismo, dualismo o triade di principi nel *Timeo*?», *Methexis*, XXVII, 95-118.
- Fronterotta, F. (2016), «ΑΝΑΛΟΓΙΑ in Platone: occorrenze e significato», *Archivio di Filosofia*, LXXXIV, 49-64.

saggio di SZLEZAK 1979. Ampia discussione, con riferimento alla bibliografia pertinente, in ABBATE 2003.

- Krämer, H.-J. (1967), *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1967².
- Lyttkens, H. (1952), *The Analogy between God and the world: an investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino*, Uppsala.
- Melchiorre, V. (1996), *La via analogica*, Milano.
- Opsomer, J. (2005), «Demiurge in Early Imperial Platonism», in R. Hirsch-Luipold (hrsg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder*, Berlin-New York, 51-99.
- Scott, D. (1995), *Recollection and experience. Plato's theory of learning and its successors*, Cambridge.
- Szlezák, Th.A. (1979), *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel-Stuttgart.
- Vegetti, M. (2003), «Meghiston mathema. L'idea del "buono" e le sue funzioni», in M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, V, Libri VI-VII, Napoli, 253-286.

Natura e costrizione nel paragone della caverna

Nature and constraint in the cave comparison

FRANCO FERRARI
Università di Salerno
fr.ferrari@unisa.it

Recibido: 06/06/2017 - Aceptado: 25/09/2017
DOI: <https://doi.org/10.20318/fons.2017.3464>

Riassunto. Con il mito della caverna, Platone riprende uno dei motivi centrali del VI libro della *Repubblica*, ossia i pericoli ai quali si espongono le nature filosofiche se alle loro qualità naturali non viene affiancato un corretto percorso educativo. Con la liberazione dei prigionieri dalla caverna Platone rappresenta la volontà di preservare il “filosofo naturale” dai rischi ai quali lo espone il contatto con le dinamiche sociali e politiche della città malata; soltanto la costrizione educativa permette che il processo di liberazione sia interamente positivo.

Parole chiave: mito della caverna, natura filosofica, liberazione, educazione

Abstract. With the myth of the cave, Plato resumes one of the central motives of the Book 6 of the *Republic*, the dangers to which the philosophical nature is exposed, if its qualities are not accompanied by a proper educational pathway. With the liberation of the prisoners from the cave Plato represents the will to preserve the “natural philosopher” from the risks to which he is exposed by contact with the social and political dynamics of the sick city; only the educational constraint allows the liberation process to be entirely positive.

Keywords: myth of the cave, philosophical nature, liberation, education

I

Il paragone della caverna con il quale si apre il VII libro della *Repubblica* rappresenta secondo molti commentatori «Plato's most famous image, dominating many people's

interpretation of what Plato's most important ideas are»¹. La notorietà di queste pagine e la circostanza che ad esse siano stati consacrati innumerevoli contributi non ha però garantito la soluzione di tutti i problemi che vi sono implicati e lo stesso significato complessivo di questa immagine non può considerarsi del tutto acquisito.

In questo saggio mi propongo di affrontare alcune questioni connesse al tema del rapporto tra natura (φύσις) e costrizione (βία) e al ruolo che esso gioca nella struttura generale dell'immagine platonica².

Come è noto, Socrate inizia il racconto invitando il suo interlocutore Glaucone a paragonare la nostra natura in rapporto all'educazione e alla mancanza di educazione (παιδείας τε περί και ἀπαιδευσίας) alla condizione nella quale si trovano alcuni uomini imprigionati nel fondo di una caverna (514a1-2). Dopo avere esposto la sua celebre immagine, Socrate spiega che essa va collegata con ciò che si era detto in precedenza (προσαπτέον τοῖς ἔμπροσθεν), va cioè riferita alla discussione (o a una parte di essa) svolta fino a quel punto del dialogo (517a8-b1). Sebbene la maggior parte dei commentatori sia incline a interpretare le parole platoniche come un riferimento alla sola immagine della linea, che precede immediatamente il racconto della caverna, per parte mia sarei invece propenso a ritenere che il richiamo di Socrate sia in realtà molto più ampio e abbracci l'intera discussione successiva alla formulazione della "terza ondata", la quale stabiliva l'opportunità (e la necessità) che i filosofi prendano il comando delle città (473c11-e4). Ciò significa, dunque, che il paragone della caverna va messo in rapporto alla descrizione della figura del filosofo e del tipo di sapere di cui esso è in possesso, all'analisi del suo profilo antropologico, ossia all'insieme delle caratteristiche morali e delle capacità intellettuali che ne determinano la natura, al motivo della sua estraneità alle dinamiche politiche e culturali delle città attuali, e naturalmente all'esposizione delle analogie del sole e della linea con le quali si chiude il VI libro.

Si potrebbe dunque dire che il paragone della caverna riprende e presenta in forma di immagine e racconto, ossia in modo icastico e coinvolgente, i principali temi sviluppati tra la fine del V e la fine del VI libro. La capacità di produrre nel lettore e nell'ascoltatore un coinvolgimento maggiore rispetto a quello garantito dall'argomentazione razionale è provato, per esempio, dal modo in cui nel racconto della caverna viene presentato il celebre motivo della costrizione a governare operata sui filosofi

Ringrazio Irmgard Maennlein-Robert per avermi consentito di leggere un suo saggio dal titolo "*Unsere Physis*" im Höhlengleichnis Platons, al momento in corso di pubblicazione.

¹ Così ANNAS 1981, p. 252. Giudizio ancora più netto esprime BRUNSCHWIG 2003, p. 145, il quale considera il paragone della caverna come «one of the most famous texts in the whole history of Western philosophy, perhaps the most famous one» (corsivo originale).

² Sul paragone della caverna la letteratura critica è praticamente sterminata. Mi limito qui a segnalare alcuni dei contributi più recenti: GAISER 1985, FERBER 1989, pp. 115-148, SZLEZÁK 1997, CAMPESE 2003, CASERTANO 2005 e MAENNLEIN-ROBERT 2013.

(519c8-d7): anche nel paragone si accenna al tema della costrizione (ἀναγκάσαι: c9), ossia al fatto che coloro che hanno contemplato il mondo al di fuori della caverna devono venire in qualche modo obbligati ad affrontare la κατὰβασις, cioè a tornare tra gli antichi compagni di prigionia; ma questo motivo viene inserito in un contesto nel quale risulta valorizzata la componente etica, con il risultato che la costrizione si trasforma in una sorta di “dovere morale” (cf. anche 540b4-6)³.

L'ipotesi interpretativa che agisce sullo sfondo delle riflessioni che seguono è dunque che il contenuto del paragone della caverna vada messo in rapporto con lo sviluppo del dialogo a partire dalla fine del V libro.

II

La prima occorrenza del termine φύσις si trova proprio in apertura del racconto, quando Socrate stabilisce un paragone tra la nostra natura e la condizione dei prigionieri della caverna. Che cosa intende Platone con l'espressione “nostra natura”? Che cosa ha in mente quando equipara questa natura alla condizione dei prigionieri? Poco oltre, dopo avere descritto la vita dei prigionieri incatenati nel fondo della caverna, all'osservazione di Glaucone, che considera “strani” (ἄτοποι) questi uomini, Socrate risponde che essi sono simili a noi (515a5). A chi si riferisce qui il pronome “noi”?

L'interpretazione più diffusa e anche la più naturale del testo induce a ritenere che Platone si stia riferendo agli uomini in generale. Egli sta descrivendo la condizione nella quale gli esseri umani, o la maggioranza di essi, si trovano “sempre o per lo più”. Forse non tutti gli uomini sono simili ai prigionieri della caverna, ma senza dubbio lo sono tutti quelli che risultano privi di un'educazione “platonica”, cioè la stragrande maggioranza⁴.

La situazione dei prigionieri è molto nota: essi sono legati nel fondo di una caverna, impossibilitati a muoversi, e con lo sguardo costantemente rivolto in direzione di una parete sulla quale sono proiettate le ombre di oggetti artificiali; questi ultimi vengono trasportati da altri uomini lungo la sporgenza di un muretto, dietro il quale si trova una fonte luminosa, la quale fa sì che le ombre degli oggetti siano proiettate sulla parete. Il dominio ontologico con il quale i prigionieri si rapportano è dunque costituito

³ Come ha opportunamente osservato DE LUISE 2016, specialmente p. 89, la quale scrive che «da dedizione del filosofo [...] svolge il tema della costrizione sotto il segno della responsabilità morale (socratica), costi quel che costi». Sul motivo della costrizione a governare si veda CAMBIANO 2016, pp. 14-41 (il capitolo “Platone e i filosofi costretti a governare”).

⁴ Cf. le ragionevoli osservazioni di FRANCO REPELLINI 2010, specialmente alle pp. 566-567. Non trovo invece convincente l'ipotesi, avanzata per esempio da Smith 1997, di intendere il “noi” di cui parla Socrate come un riferimento a Socrate stesso e ai suoi interlocutori, in particolare quelli attivi nel I libro, ossia Cefalo, Polemarco e Trasimaco. Contro quest'ipotesi, non priva di un qualche interesse, si può osservare, per esempio, che i prigionieri della caverna sono tali ἐκ παιδῶν (514a5), ossia “fin da piccoli”, cosa che non si può certamente dire dei partecipanti al dialogo riportato nella *Repubblica*.

solo di ombre, sia quelle relative a se stessi e agli altri prigionieri, sia quelle degli oggetti artificiali che si trovano dietro al muretto (515a5-8)⁵.

La prima questione che si pone all'interprete è di comprendere se attraverso l'immagine della caverna Platone stia descrivendo una condizione *naturale*, dipendente dal *deficit* epistemico che accomuna tutti gli individui privi di educazione filosofica, cioè incapaci di accedere alla contemplazione della sfera più alta della realtà, oppure *artificiale*, vale a dire determinata dai meccanismi perversi della società e della politica.

A ben vedere entrambe le risposte hanno una certa plausibilità teorica e possono vantare qualche sostegno nel testo platonico. In effetti, la condizione dei prigionieri è certamente artificiale, nel senso che il mondo della caverna rappresenta un sistema complesso, ordinato e in una certa misura consistente, che non si dà semplicemente in natura. Da questo punto di vista, la vita all'interno della caverna assomiglia molto al mondo della *polis*, costituisce cioè il frutto dell'ordinamento umano. Essa non è priva di una qualche forma di sapere (e probabilmente di dominio), e implica anche una certa *paideia*, sebbene non si tratti certamente della *paideia* in senso platonico⁶.

È tuttavia ugualmente vero che quella dei prigionieri legati nel fondo della caverna è anche una condizione di *deficit* epistemico. Essi considerano "essenti" (ὄντα) e "vere" cose che non rappresentano che proiezioni di altre realtà, le quali rispetto alle prime risultano effettivamente μᾶλλον ὄντα, vale a dire "più essenti" (515d2-7).

Del resto, che la condizione dei prigionieri non possa venire considerata solo come il prodotto di un sistema politico perverso, ma attenga in qualche misura anche alla natura degli uomini, ossia alla loro diffusa incapacità di contemplare la realtà autentica, sembra provato dalla circostanza che anche dopo l'instaurazione della *kallipolis*, vale a dire all'interno di una città giusta, i filosofi devono discendere nella caverna, dove sono costretti a governare (ἀναγκαστέοι ἄρχειν): ciò non può che significare che la caverna non simboleggia solo il prodotto di una politica perversa, ma anche l'intrinseca perversione dell'anima della maggior parte degli individui (539e3-540a2). Se i prigionieri rimangono tali anche dopo che i filosofi hanno ottenuto il comando e dunque hanno eliminato (o limitato) le cause della corruzione politica e sociale, si deve concludere che, almeno in parte, la condizione di "prigionia" dipende dall'inca-

⁵ Si deve allo stimolante saggio di BRUNSCHWIG 2003, *passim*, il richiamo all'importanza della distinzione tra *A-shadows*, ossia le ombre mosse degli oggetti artificiali, e *B-shadows*, vale a dire le ombre immobili dei prigionieri stessi.

⁶ Meritevole di segnalazione mi sembra l'osservazione di FRANCO REPELLINI 2010, p. 557, il quale identifica i prigionieri con «i cittadini medi della *polis*, dotati di un pacchetto di conoscenze e di credenze che si acquisisce in base alla formazione culturale media che la *polis* promuove».

pacità della maggioranza degli esseri umani di contemplare il mondo intelligibile, ossia di uscire dai vincoli imposti dalla loro anima, che è egemonizzata dalle componenti irrazionali⁷.

Non c'è dubbio, in ogni caso, che la descrizione della vita dei prigionieri legati al fondo della caverna abbia soprattutto una valenza politica e si riferisca alla condizione delle città greche del tempo, e in particolare di Atene: da questo punto di vista la caverna simboleggia un'ordinaria città greca mal governata. Del resto, la descrizione del mondo della caverna fa emergere un sistema complesso e strutturato, caratterizzato in qualche modo da relazioni di dominio. L'insieme delle credenze nel quale vivono gli uomini incatenati sembra in effetti il prodotto di una "macchinazione" operata da altri uomini, ossia da coloro che trasportano gli oggetti artificiali le cui ombre vengono proiettate sulla parete.

Sebbene non manchino proposte alternative, in alcuni casi davvero brillanti⁸, l'ipotesi che i prigionieri incatenati vadano identificati con i cittadini comuni, mentre coloro che portano gli oggetti artificiali simboleggino le figure intellettuali e sociali che

⁷ Si veda in proposito MURPHY 1932, in particolare p. 94, e MURPHY 1934. Un'approfondita discussione relativa a questo ordine di problemi si trova in HALL 1980.

⁸ Mi riferisco in particolare al saggio di WILBERDING 2004. Lo studioso propone di rovesciare il rapporto tra i prigionieri e i portatori di statuette assunto nell'interpretazione ortodossa, e di identificare i prigionieri con i politici, i sofisti, gli oratori ecc., e coloro che manovrano gli oggetti artificiali con il *demos*, ossia con la massa dei cittadini. Secondo lo studioso, il paragone della caverna, e in particolare il rapporto tra i prigionieri e i portatori dei pupazzi, presenta una struttura analoga a quella descritta all'interno dell'immagine della nave (VI 488a1-489c6), in cui il *demos* viene equiparato a un armatore dotato di forza ma ottuso e privo di conoscenze nautiche, i politici attuali a marinai che si contendono il diritto di dirigere la nave, senza però essere in possesso dell'autentica tecnica della navigazione, mossi dall'unico obiettivo di persuadere l'armatore ad affidare loro il comando, mentre i filosofi sono equiparati a coloro che avrebbero le conoscenze meteorologiche e astronomiche adatte per guidare la nave, ma sono sopraffatti dagli altri marinai e risultano incapaci di persuadere il padrone della nave, cioè il *demos*, unico padrone della *polis*. Dal momento che, secondo Platone, l'autentico "primo sofista" è il *demos*, e che l'unico obiettivo di retori e politici è quello di persuadere il popolo e di guadagnarne i favori, nelle città "democratiche" non sono i politici a influenzare il popolo, ma è quest'ultimo a orientare il comportamento dei politici, la cui azione risulta unicamente finalizzata a ottenere il favore popolare. Secondo Wilberding, dunque, dietro ai manovratori dei pupazzi si nasconde il popolo, mentre i prigionieri, influenzati dalla pressione di coloro che danno origine alla rappresentazione delle ombre, ossia dal *demos*, rappresentano i politici, i sofisti e i retori. Quando Socrate afferma che i prigionieri gareggiano cercando di prevedere la successione delle ombre (516c8-d7), egli sta alludendo, secondo Wilberding, alla contesa che vede impegnati i politici per guadagnarsi il favore popolare. Dunque lo stato mentale dell'*eikasia* nel quale vivono i prigionieri incatenati corrisponderebbe alle procedure cognitive di tipo congetturale alle quali i politici affidano la possibilità di comprendere e assecondare i desideri del popolo. Una lettura di questo genere, alla quale bisogna riconoscere originalità e profondità, si scontra tuttavia con l'affermazione di Socrate che i prigionieri sono tali fin dall'infanzia (514a5); cf. *supra* n. 4.

influenzano l'opinione delle masse, ossia politici, retori, sofisti, oratori, legislatori, poeti, continua ad apparirmi come la più plausibile⁹.

Dunque la natura, ossia la diffusa incapacità degli uomini di valorizzare la componente razionale della loro anima e di volgere lo sguardo verso la sfera intelligibile, e la società, vale a dire i meccanismi perversi che regolano la vita associata degli individui, convergono a determinare la condizione di prigionia descritta nel paragone della caverna.

III

Dopo avere esposto la situazione “statica” nella quale si trovano i prigionieri, Socrate propone ai suoi interlocutori di condurre una sorta di esperimento mentale. Egli immagina che improvvisamente (ἐξαίφνης) uno di questi prigionieri venga liberato e costretto ad alzarsi e a girare il collo, rendendosi così conto che ciò che prima vedeva non rappresenta che un'ombra di qualcosa che possiede più essere e più verità. Questa nuova condizione determina nel prigioniero liberato un vero e proprio *shock* cognitivo ed esistenziale, che rende inevitabile un doloroso processo di assuefazione (515c4-e3).

Le prime parole di questa sezione (515c4-6) contengono la seconda occorrenza del sostantivo φύσις. Dunque Socrate, rivolto a Glaucone, dice: Σκόπει δὴ [...] αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἷα τις ἂν εἴη, εἰ φύσει τοιάδε συμβαίνοι αὐτοῖς: (“Considera, ora, che cosa rappresenterebbe lo scioglimento da questi legami e la guarigione dalla follia, se *per natura* accadesse loro qualcosa di questo genere”).

L'evento al quale Socrate si riferisce è rappresentato dal fatto che uno di questi prigionieri viene liberato (λυθείη) e costretto (ἀναγκάζοιτο) improvvisamente ad alzarsi, a girare il collo, a camminare ecc. Che cosa significa che ciò avviene “per natura”?

Nel suo epocale commentario alla *Repubblica* James Adam sosteneva che il complesso degli eventi che scandiscono lo scioglimento dai legami e la liberazione del prigioniero rappresenta il ripristino di una condizione naturale, che era stata violata all'interno della caverna, dove gli uomini vivono in uno stato παρὰ φύσιν¹⁰. Più re-

⁹ Per questo tipo di interpretazione cf., per esempio, CROSS, WOOZLEY 1964, pp. 220-222 e ANNAS 1981, p. 255. Dal momento che a proposito dei personaggi che portano gli oggetti artificiali Socrate afferma che alcuni parlano mentre altri stanno in silenzio, DORTER 2006, p. 204 propone di identificare i primi con poeti, sofisti e retori, e i secondi con legislatori, pittori e scultori.

¹⁰ ADAM 1902, p. 91 n. 18. Egli muoveva dalla constatazione che «the condition of the prisoners, shut out as they are from light and truth amid the darkness of the Cave, is unnatural». Il che significa che “their release is therefore a return to their true nature, and may for this reason be described as natural”. Sulla “innaturalità” della condizione dei prigionieri è tornato anche HALL 1980, pp. 78-80, secondo

centemente Mario Vegetti suggerisce di interpretare l'accenno alla φύσις in senso *normativo*, vale a dire nei termini di un riferimento a come le cose dovrebbero essere e di fatto non sono, dal momento che «la condizione *naturale* degli uomini è quella in cui essi raggiungono il massimo livello di perfettibilità, la liberazione dalla prigionia»¹¹.

Entrambe queste spiegazioni mi paiono ragionevoli. Credo tuttavia che si possa tentare di proporre un'altra, non necessariamente in conflitto con esse. Occorre prima di tutto osservare che la liberazione e la guarigione vengono presentate da Socrate come qualcosa di misterioso, sul quale l'individuo che ne è coinvolto non sembra esercitare una vera influenza¹². Da questo punto di vista, non si tratta di un'auto-liberazione dell'uomo, ma di un evento che sembra sfuggire in larga misura al suo controllo. Come si dirà meglio sotto, Platone sottolinea a più riprese il ruolo che gioca la componente della costrizione esterna, ossia della violenza (βία), probabilmente sotto la forma dell'imposizione di un complesso percorso educativo. Resta però da chiarire il significato del riferimento alla natura.

L'ipotesi che mi propongo di sostenere parte appunto dal carattere misterioso e per molti aspetti imprevedibile di questa liberazione. Platone sembra voler comunicare l'idea che la "liberazione" dalle catene sociali e dai vincoli epistemici e antropologici rappresenti un evento istantaneo, non programmabile e, come detto, in qualche modo indipendente dallo stesso individuo che vi è coinvolto. Nel corso del VI libro, cioè all'interno di una sezione di testo alla quale il racconto della caverna dovrebbe venire messo in relazione, almeno a mio parere, emergono due motivi che possiedono le caratteristiche che qui Socrate ascrive alla liberazione dalle catene e alla guarigione dalla follia. Si tratta per la precisione dell'instaurazione del governo dei filosofi e della nascita del filosofo naturale, ossia di un individuo che presenta qualità antropologiche, morali e intellettuali del tutto diverse da quelle che sarebbe lecito attendersi da chi è cresciuto immerso nel sistema sociale ed educativo in vigore nella città malata.

Credo che il riferimento al "filosofo naturale" possa costituire un buon termine di paragone per comprendere l'accenno alla "natura" contenuto nel passo che stiamo esaminando. Esattamente come l'esistenza di filosofi "naturali" nelle città malate rappresenta un evento imprevedibile e non programmabile, ossia una sorta di rottura del *continuum* storico e sociale, la liberazione del prigioniero avviene "per natura", vale a dire al di fuori e contro i meccanismi sociali della caverna, ossia della *polis* malata.

Ciò che Platone intende sostenere è che l'abbandono della condizione nella quale gli uomini si trovano "sempre o per lo più" avviene in maniera impreveduta, come impreveduta e non programmabile è la nascita di un filosofo "naturale" all'interno di una

il quale il mondo della caverna è innaturale, in quanto le tenebre che lo dominano si oppongono alla naturalità della luce solare, che solo l'uscita dalla caverna può ripristinare.

¹¹ VEGETTI 2003, p. 98 n. 2.

¹² Si veda in proposito ANNAS 1981, p. 253.

città ingiusta. Si tratta di un evento “naturale”, ossia disomogeneo rispetto ai meccanismi sociali ed educativi dominanti, ma nello stesso tempo si tratta anche dell’attuazione di una condizione normativa, perché per Platone la nozione di φύσις incorpora anche un significativo prescrittivo.

Nel corso del VI libro della *Repubblica* Platone aveva richiamato l’attenzione del lettore sull’eccezionalità della φιλοσόφου φύσις (ο φιλόσοφος φύσις): essa ama la conoscenza e il sapere (485a10-b3, 490b1-7), risulta incompatibile con la falsità (485c3-4), presenta un profilo aggraziato e misurato (486d9-e3), è coraggiosa, magnanima, capace di apprendere (490c8-d6), coniuga caratteristiche che solitamente si presentano inconciliabili, come la facilità di apprendere e la buona memoria, da una parte, e la stabilità, l’affidabilità e la calma, dall’altra (503b6-d4) ecc.¹³ L’intera presentazione della figura del filosofo ruota intorno alla nozione di φύσις, dal momento che tutte le sue caratteristiche e qualità si trovano ἐν τῇ φύσει (485b10-c1). Con ciò Platone intende sottolineare come una simile figura si origini *nonostante* la città e in larga parte *contro* di essa. Ma egli intende anche sostenere che essa è antropologicamente così eccezionale da presentarsi solo in rarissimi casi (491a6-b2).

L’imprevedibilità della liberazione e della guarigione del prigioniero della caverna, che accadono “per natura”, richiama dunque l’eccezionalità “naturale” del filosofo che nasce e vive nella città malata. Ma, come anticipato, esiste almeno un altro evento che sembra presentare caratteristiche simili. Si tratta dell’assunzione da parte dei filosofi del governo della *polis* (499b1-d6): Socrate presenta questa circostanza come una ἀνάγκη τις ἐκ τύχης (b5-6) e ancora come una τις ἀνάγκη (c7); inoltre, egli concepisce il caso subordinato, che può considerarsi una sorta di *second best*, ossia la conversione alla filosofia da parte di chi detiene il potere o dei suoi figli, come il risultato derivante ἐκ τινος θείας ἐπινοίας (b8). E in effetti entrambi questi eventi, che si profilano come il prodotto di una sorta di θεία μοῖρα, segnano una radicale discontinuità nei confronti del *continuum* storico e antropologico, come del resto conferma l’uso dei due aoristi περιβάλη (b6) ed ἐμπέση (c1), i quali segnalano la puntualità extra-temporale di simili accadimenti¹⁴.

Platone sembra dunque concepire la liberazione del prigioniero incatenato nel fondo della caverna, la nascita del “filosofo naturale” in una città corrotta e l’instaurazione di un governo filosofico, come il prodotto di un caso divino e fortuito, di una θεία μοῖρα non programmabile e sostanzialmente imprevedibile. La φύσις che regola

¹³ Sulle caratteristiche del “filosofo naturale”, sul suo profilo antropologico e sui rischi ai quali si espone il suo contatto con la città pervertita, restano fondamentali le pagine di DIXSAUT 2003. Sulla nascita di un individuo dotato di un’anima filosofica all’interno di una città non filosofica, si rinvia anche a DE LUISE, FARINETTI 2003.

¹⁴ Cf. per questo THEIN 1998, in particolare pp. 70-71. Su questo passo rinvio anche al commento di FERRARI 2014, p. 174 n. 89.

la liberazione del prigioniero non è dunque diversa da quella che definisce l'eccezionalità del filosofo naturale (e da quella che scandisce l'instaurazione del governo dei filosofi)¹⁵.

IV

Secondo Socrate nel processo di liberazione dalle catene e di guarigione dalla follia, e nell'ascesa verso l'uscita della caverna, alla natura si accompagna la costrizione. I due "momenti" vengono segnalati rispettivamente dai verbi λυθείη e ἀναγκάζοιτο (515c6): con il primo Platone allude al *naturale* scioglimento dei legami, ossia al fatto che un prigioniero presenta "naturalmente" un'anima diversa da quella di tutti gli altri¹⁶; con il secondo egli si riferisce alla costrizione imposta dalla forza (βία: 515e5), che si sostanzia in un lungo e articolato processo educativo.

Quest'ultimo si deve necessariamente accompagnare alle qualità naturali dell'individuo eccezionale. Solo la convergenza di questi due fattori consente l'uscita dalla caverna, vale a dire l'abbandono delle "catene" sociali, culturali e cognitive che impediscono all'uomo di accedere all'unica condizione che gli consentirebbe di acquisire l'*eudaimonia* individuale e collettiva (541a4-b5).

La costrizione ha dunque a che fare con l'educazione, vale a dire con l'insieme degli *step* che dovrebbero condurre il prigioniero al di fuori della caverna, garantendogli l'ingresso in un dominio che simboleggia il mondo intelligibile. Il primo passo della "liberazione" consiste nell'acquisizione della consapevolezza che il sistema di credenze nel quale egli era solito vivere costituisce in realtà il prodotto di un'illusione. Si tratta di un processo tutt'altro che semplice e indolore, tanto è vero che esso ingenera sia incredulità, sia uno stato di autentica *aporia* (515c6-d7), perché il prigioniero liberato inizialmente si rifiuta di riconoscere che la "realtà" alla quale prima credeva non è che una proiezione di qualcosa di più essente (μᾶλλον ὄντα) e di più vero.

Se sul piano "politico" questo primo *step* segnala l'acquisizione della consapevolezza che le credenze della maggioranza degli uomini costituiscono il prodotto di un meccanismo perverso imposto da altri uomini (i politici delle città democratiche), rimane da stabilire che cosa comporti questo passo dal punto di vista epistemico e ontologico. Che cosa rappresentano gli oggetti artificiali le cui ombre vengono proiettate sulla parete della caverna?

Non è possibile in questa sede riprendere in mano il complesso dossier concernente l'identificazione dei vari stadi ontici ed epistemici simboleggiati nel racconto della caverna, e la questione, ancora più complessa, del loro rapporto con i livelli di cui si

¹⁵ Una connessione tra questi tre ambiti viene suggerita anche da SCHUR 2013, p. 324 n. 524.

¹⁶ È probabile che l'eccezionalità della natura filosofica abbia anche a che fare con il motivo della affinità (συγγένεια) della sua anima con il mondo delle idee (*Resp.* VI 490a8-b7, X 611d8-e2, *Phd.* 79d3, *Phdr.* 248b7-c1, *Tim.* 90a2-b7, *Epist.* VII 343e1-3). Sul motivo della συγγένεια si rinvia a FER-RARI 2016, pp. 44-51. Preziose indicazioni si trovano anche in ARONADIO 2002, pp. 221-244.

parla nell'analogia della linea. Si può tuttavia osservare che, se si assume - come credo sia ragionevole fare - un parallelismo (più o meno flessibile) tra l'analogia della linea e il paragone della caverna, si può supporre che la nuova condizione epistemica che permette di riconoscere le ombre per ciò che in realtà sono, ossia proiezioni di oggetti artificiali, corrisponda allo stato mentale della πίστις descritto nella "linea" (510a5-10).

A differenza di quanto solitamente si crede, gli oggetti della *pistis* non si identificano con quelli del "senso comune", perché quest'ultimo stadio è rappresentato dall'εἰκασία, che corrisponde alla condizione dei prigionieri incatenati di cui si parla nel paragone della caverna. Ciò significa che la *pistis* comporta un primo "distacco" dalla condizione irriflessa della *eikasía* nella quale vive fin dall'infanzia la maggior parte degli uomini. Si tratta del primo passo dell'educazione platonica, consistente nell'abbandono di uno stato mentale irriflesso e nell'assunzione di una prospettiva "critica".

Sulla base di quanto appena osservato, credo che si possa concedere un certo credito all'ipotesi avanzata tempo fa da Vassilis Karasmanis, il quale proponeva di intendere gli oggetti della *pistis* - che nell'analogia della linea comprendono animali, piante ed enti artificiali, mentre nella "caverna" si identificano con le riproduzioni artificiali di realtà naturali - come "forme" (εἶδη) geometrico-matematiche, vale a dire come oggetti della matematica ancora collocati nel mondo sensibile¹⁷. In effetti, se la *pistis* rappresenta sia nella "linea" sia nella "caverna" il primo stadio in cui viene superata la condizione irriflessa nella quale gli uomini si trovano abitualmente, allora essa dovrebbe corrispondere a una forma di conoscenza più raffinata rispetto all'*eikasía*. Essa si serve di strumenti di misurazione finalizzati a ridurre i rischi prodotti dall'illusione dei sensi e da questo punto di vista è in grado di guardare all'esperienza al di là della sua semplice apparenza percettiva. Dal momento però che in entrambe le immagini la *pistis* appartiene al dominio doxastico e sensibile (nella "linea" occupa il segmento "visibile" e nella "caverna" si trova all'interno di quest'ultima), allora è ragionevole concepirla come una forma di conoscenza sensibile in cui sono incorporati elementi geometrico-matematici. Gli oggetti della *pistis* possono dunque venire identificati tanto nella "linea" quanto nella "caverna" con le *forme geometriche* delle cose collocate nello spazio.

Il dominio cognitivo della *doxa* si articola dunque in due distinti momenti: (1) il livello della *eikasía*, il quale corrisponde alla condizione irriflessa del senso comune, può essere superato attraverso il ricorso a una strumentazione matematica che consente di ordinare in qualche modo il flusso percettivo e (2) di accedere a uno stato

¹⁷ KARASMANIS 1988, in particolare pp. 159-164. Si veda anche l'importante saggio di BURNYEAT 1987, specialmente le pp. 227-228, il quale interpreta le statuette della "caverna" come *mathematical abstractions in Aristotle's sense*, vale a dire come oggetti sensibili considerati dal punto di vista della loro struttura geometrica. Rinvio in proposito a FERRARI 2014, pp. 36-37.

epistemico superiore, sebbene empirico e doxastico, rappresentato appunto dalla *pistis*.

Nel racconto della caverna il passaggio dalla *eikasia* alla *pistis* dovrebbe corrispondere dal punto di vista epistemologico all'acquisizione della capacità di riconoscere che le ombre, ossia la percezione sensibile (*aisthesis*), costituisce il prodotto di forme geometriche istanziate nello spazio. Queste forme geometriche rappresentano la vera natura degli oggetti, ciò che sta dietro al livello della pura percezione. Il prigioniero liberato si rende conto che alle spalle delle ombre, ossia di ciò che percepisce, esiste una dimensione geometrica in base alla quale le cose del mondo sono strutturate (in conformità allo schema esposto nel *Timeo*). Da questo punto di vista, la matematica applicata o sensibile rappresenta il primo stadio di un processo educativo e conoscitivo che dovrebbe portare il prigioniero al di fuori della caverna. Essa, come Socrate spiega nel corso del VII libro della *Repubblica*, è una matematica ancora *empirica*, ossia rivolta al mondo sensibile, ma dotata di una componente astratta, che rinvia in qualche modo alla sfera intelligibile vera e propria¹⁸.

Sulla base di quanto appena detto si può concludere osservando che la vita nella caverna corrisponde in generale alla condizione doxastica di chi si adegua al sistema di credenze, di valori e di conoscenze irriflesso e acritico nel quale gli uomini si trovano sia per la loro incapacità di attivare la componente razionale dell'anima, sia per i vincoli imposti dalla società. Tuttavia anche all'interno della caverna, ossia nel mondo sensibile, è possibile avviare un percorso "virtuoso", che consiste nella messa in discussione delle apparenze, tanto morali che cognitive. Si tratta del primo *step* della *paideia* platonica, destinata a svilupparsi al di fuori della caverna, vale a dire nel mondo intelligibile.

V

La costrizione evocata da Socrate simboleggia dunque il processo educativo nel quale prende forma la *paideia* platonica. Essa presenta un profilo marcatamente matematico, soprattutto in virtù del fatto che l'insieme di queste discipline ha la capacità di orientare l'anima verso la sfera intelligibile. Da questo punto di vista le matematiche esercitano una funzione propedeutica e introduttiva alla dialettica, ossia alla conoscenza filosofica vera e propria (522c5-8, 523a1-3, 524d8-525e3, 526d6-e5, 527d5-528a3, 531c9-d8 ecc.)¹⁹.

¹⁸ Un'ipotesi di questo genere avrebbe il merito di spiegare il curioso fenomeno dell'uguaglianza dei segmenti centrali della "linea", che rappresenterebbero entrambi entità matematiche: nel caso del segmento superiore della sezione visibile, si tratterebbe di forme geometriche istanziate nella materia (corrispondenti agli oggetti artificiali della "caverna"), mentre nel caso del segmento inferiore della sezione noetica, di entità matematiche intelligibili, studiate per mezzo della procedura dianoetica.

¹⁹ Cf. in proposito MITTELSTRASS 1997.

Riferendosi esplicitamente alla λύσις τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ μεταστροφή ἀπὸ τῶν σκιῶν ἐπὶ τὰ εἶδωλα καὶ τὸ φῶς καὶ ἐκ τοῦ καταγείου εἰς τὸν ἥλιον ἐπάνοδος, vale a dire alla liberazione dalle catene, alla conversione dalle ombre verso i simulacri e all'ascesa dalla caverna verso il sole, Socrate ribadisce la funzione esercitata dalle discipline matematiche, sottolineando come esse siano in possesso della capacità di elevare la componente migliore dell'anima verso la contemplazione di ciò che è migliore tra gli enti (ταύτην ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι θέαν), vale a dire verso l'idea del bene (532b6-c7).

Proiettando la πραγματεία τῶν τεχνῶν (532c4-5), ossia il *curriculum* matematico esposto nelle pagine precedenti, sull'intero percorso di liberazione del prigioniero, compresi i primi step interni alla caverna, Platone conferma che le discipline matematiche nella loro componente empirica intervengono anche nella sfera della *doxa*, nel cui ambito consentono il passaggio dallo stadio della *eikasia* a quello della *pistis*.

In conclusione si può osservare come, promuovendo la necessità di accompagnare la φιλόσοφος φύσις con la costrizione (βία) della *paideia* matematica, Platone riprenda uno dei motivi centrali del VI libro, vale a dire il tema dei pericoli ai quali si espongono le nature filosofiche, se alle loro qualità naturali non viene affiancato un corretto percorso educativo (495a4-b6 ecc.). Egli intende preservare il “filosofo naturale” dai rischi ai quali lo espone il contatto con le dinamiche sociali e politiche della città malata²⁰: la liberazione “naturale” del prigioniero richiede di essere accompagnata dalla costrizione educativa.

Bibliografia

- Adam, J. (1902), *The Republic of Plato*, edited with critical notes, commentary and appendices, II, Cambridge.
- Annas, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.
- Aronadio, F. (2002), *Procedure e verità in Platone* (Menone Cratilo Repubblica), Napoli.
- Brunschwig, J. (2003), «Revisiting Plato's Cave», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 19, 145-177.
- Burnyeat, M. (1987), «Platonism and Mathematics: A Prelude to Discussion», in A. Graeser (ed.), *Mathematics and Metaphysics*, Bern, 213-240.
- Cambiano, G. (2016), *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Roma-Bari.
- Campese, S. (2003), «La caverna», in M. Vegetti (ed.), Platone, *La Repubblica*, V, Libri VI-VII, Napoli, 435-472.

²⁰ Sulla cosiddetta “sindrome di Alcibiade” cf. VEGETTI 2001, in particolare le pp. 280-283 e GASTALDI 2003, specialmente pp. 204-207.

- Casertano, G. (2005), «La caverne: entre analogie, image, connaissance et praxis», in M. Dixsaut (éd.), *Études sur la République de Platon*, II. *De la science du bien et des mythes*, Paris, 39-70.
- Cross, R.C., Woosley, A.D. (1964), *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London.
- De Luise, F. (2016), «La scienza del potere ovvero il potere dei tecnici: la questione dei 'migliori' tra *Repubblica* e *Politico*», in F. De Luise (ed.), *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico*, Trento 2016, 75-105.
- De Luise, F., Farinetti, G. (2003), «Il filosofo selvatico», in M. Vegetti (ed.), *Platone, Repubblica*, V, Libri VI-VII, Napoli, 217-251.
- Dixsaut, M. (2003), *La natura filosofica. Saggio sui dialoghi di Platone*, trad. it., Napoli.
- Dorter, K. (2006), *The Transformation of Plato's Republic*, New York-Toronto-Oxford.
- Ferber, R. (1989), *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin.
- Ferrari, F. (ed.) (2014), *Platone, Il governo dei filosofi (Repubblica VI)*, Venezia.
- Ferrari, F. (ed.) (2016), *Platone, Menone*, introduzione, traduzione e commento, Milano.
- Franco Repellini, F. (2010), «Il posto della linea nell'immagine della caverna», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 91, 553-574.
- Gaiser, K. (1985), *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi*, Napoli.
- Gastaldi, S. (2003), «L'allegoria della nave», in M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, V, Libri VI-VII, Napoli, 187-216.
- Hall, D. (1980), «Interpreting Plato's Cave as an Allegory of the Human Condition», *Apeiron*, 14, 74-86.
- Karasmanis, V. (1988), «Plato's Republic: The Line and the Cave», *Apeiron*, 21, 147-171.
- Maennlein-Robert, I. (2013), «Katabasis und Höhle: Philosophische Entwürfe der (Unter-)Welt in Platons *Politeia*», in N. Natomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*, Sankt Augustin, 242-51.
- Mittelstrass, J. (1997), «Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen. (Buch VI 510b-511e und Buch VII 521c-539d)», in O. Höffe (Hrsg.), *Platon, Politeia*, Sankt Augustin, 229-249.
- Murphy, N.R. (1932), «The Simile of the Light in Plato's Republic», *Classical Quarterly*, 26, 93-102.
- Murphy, N.R. (1934), «Back to the Cave», *Classical Quarterly*, 28, 211-213.
- Schur, B.T. (2013), «Von hier nach dort». *Der Philosophiebegriff bei Platon*, Göttingen.
- Smith, N.D. (1997), «How the Prisoners in Plato's Cave are Like Us», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 13, 187-204.
- Szlezák, Th.A. (1997), «Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a-521b und 539d-541b)», in O. Höffe (Hrsg.), *Platon, Politeia*, Sankt Augustin, 205-228.
- Thein, K. (1998), «The Foundation and Decacy of Socrates' Best City (*Republic* VI 499b-c, and Books VIII-IX)», in A. Havlicek, F. Karfik (eds.), *The Republic and the Laws of Plato. Proceedings of the First Symposium Platonicum Pragense*, Praha, 65-75.
- Vegetti, M. (2001), «Le règne philosophique», in M. Fattal (éd.), *La philosophie de Platon*, Paris, 265-297.
- Vegetti, M. (ed.) (2003), *Platone, La Repubblica*, V, Libri VI-VII, Napoli.
- Wilberding, J. (2004), «Prisoners and Puppeteers in the Cave», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, 117-139.

A fisiologia do prazer no livro IX da *República* e os seus problemas

The physiology of pleasure in *Republic IX* and its problems

JOÃO GABRIEL CONQUE
Universidade Federal de Minas Gerais
joaogabrielconque@gmail.com

Recibido: 07/06/2017 - Aceptado: 15/09/2017
DOI: <https://doi.org/10.20318/fons.2017.3856>

Resumo. Este artigo tem o objetivo de apontar alguns dos problemas decorrentes da concepção fisiológica do prazer apresentada por Platão no livro IX da *República*. Inicialmente, apresentarei como Platão lida com o tema do prazer no *Górgias*, destacando o papel de uma certa fisiologia nutricional em tal contexto. Em seguida, veremos que Platão lida com o tema do prazer no penúltimo livro da *República* de um modo mais amplo, uma vez que este diálogo fornece exemplos além da esfera nutricional. Apesar da abrangente discussão sobre o prazer na *República* mencionar os prazeres intelectuais, não encontramos uma acurada descrição dos mesmos nesse diálogo. Um dos obstáculos para a compreensão de tais tipos de prazeres diz respeito à controversa concepção fisiológica do prazer psíquico como um processo de preenchimento. Assim, chamaremos atenção na última seção para a frequente analogia entre corpo e alma no pensamento de Platão com o intuito de contribuir para as discussões sobre o prazer na *República*.

Palavras-chave: Platão, prazer, *Górgias*, *República*, fisiologia

Abstract. This article intends to point out some problems arising from the physiological conception of pleasure presented by Plato in *Republic* Book IX. Initially, I will show how Plato addresses the theme of pleasure in the *Gorgias*, highlighting the role of a kind of nutritional physiology in such context. Next, we will see Plato returns to the theme of pleasure in the penultimate book of the *Republic* in a more comprehensive way since this dialogue provides examples beyond nutritional sphere. Although the extensive discussion on pleasure in the *Republic* mentions intellectual pleasures, it does not provide us an accurate description of them. One of problems for the correct understanding of such types of pleasures concerns the controversial conception of psychic pleasures as a process of replenishment. Thus, in the last section, I will draw attention

to frequent analogy body/soul in Plato's thought in order to contribute to the discussions on pleasure in the *Republic*.

Keywords: Plato, pleasure, *Gorgias*, *Republic*, physiology

1. Considerações gerais acerca do tema do prazer em Platão

A posição de Platão frente ao hedonismo é um tema que suscita muitas discussões entre os intérpretes. Os problemas relativos à determinação do exato lugar do prazer no pensamento platônico advêm, principalmente, das posições aparentemente divergentes referentes a esse tópico presentes nos *Diálogos*¹. Tais divergências podem ser verificadas quando se confronta passagens nas quais o prazer é objeto de discussão. No *Protágoras*, por exemplo, o personagem Sócrates identifica o prazer com o supremo bem (358a-b) enquanto no *Górgias* ele condena essa mesma identificação em uma atitude, pelo menos à primeira vista, anti-hedonista (497a). Já no penúltimo livro da *República*, Sócrates parece reconsiderar o prazer ao defender que a vida justa, isto é, a vida filosófica, é desejável na medida em que ela também nos fornece os melhores e os mais verdadeiros prazeres (586e).

O prazer não é examinado apenas nos três diálogos platônicos citados acima. Este tema também aparece com certo destaque em outras obras, dentre as quais podemos citar as *Leis*², ampliando ainda mais as possibilidades de interpretação das teses relacionadas ao prazer no conjunto do *Corpus Platonicum*. Porém, qualquer discussão que envolva o hedonismo na filosofia de Platão deve, acima de tudo, levar em consideração o *Filebo*. Nesse diálogo, o personagem Sócrates discute, principalmente com Protarco, qual é o lugar do prazer na vida Boa de um modo bastante abrangente e complexo³.

Com intuito de atenuar a complexidade com a qual Platão lida com o prazer e, conseqüente, fornecer uma melhor compreensão do que, de fato, encontra-se em discussão, consideramos que seja válido analisar determinadas teses que embasam

Agradeço as valiosas sugestões oferecidas pelos avaliadores desse periódico. Tenho que agradecer também pelas questões levantadas durante a minha participação em um encontro do *Grupo de Filosofia Antiga* (UFMG) e em um outro realizado pelo *Básanos* (UFF), ocasiões nas quais tive a oportunidade de apresentar uma versão incipiente desse texto que, vale mencionar, corresponde ao meu projeto de doutorado.

¹ Um panorama geral das principais questões levantadas pelos intérpretes, principalmente a partir da segunda metade do século passado, pode ser encontrado em SANTAS 2010.

² PRADEAU 2008, por exemplo, oferece-nos uma discussão a respeito da relação do prazer com as noções de virtude e de felicidade nas *Leis* levando em consideração algumas reflexões éticas propostas por pensadores posteriores a Platão.

³ Para uma apresentação geral do diálogo e do seu respectivo conteúdo, ver, por exemplo, MUNIZ 2012, pp. 7-19.

algumas das posições enunciadas por Sócrates no que tange a esse tema. Acreditamos que tal análise não deve desconsiderar as especificidades das diferentes abordagens⁴ empregadas por esse filósofo em sua reflexão sobre o prazer.

Neste artigo, daremos destaque à abordagem fisiológica⁵ utilizada por Platão para tratar do prazer. Quando analisado por essa perspectiva em determinados diálogos, o prazer é concebido como um processo de preenchimento de uma falta⁶. Nas páginas a seguir, lidaremos principalmente com a presença de tal abordagem no livro IX da *República*. A principal razão para tal escolha reside no fato de que, como bem observa Warren⁷, uma leitura do penúltimo livro da *República* que leve em consideração a concepção do prazer intelectual como um processo de preenchimento torna problemática a defesa feita nesse mesmo diálogo de que a vida justa, isto é, a vida filosófica é o tipo de vida mais prazeroso que existe.

Porém, antes de examinarmos a concepção fisiológica do prazer presente na *República*, vale mencionar a discussão sobre o prazer no *Górgias*, diálogo no qual tal concepção se apresenta no *Corpus Platonicum* supostamente, pela primeira vez⁸.

2. O prazer como processo de preenchimento no *Górgias*

A severa crítica oferecida por Cálicles ao modo de viver representado por Sócrates no *Górgias* inclui, dentre outros pontos, o fato de que a filosofia torna os seus seguidores inexperientes em relação aos apetites (*epithymiai*) e aos prazeres (*hêdonai*)

⁴ Seguiremos aqui a proposta de BRAVO 2009 que distingue a abordagem platônica ao prazer em quatro “níveis”: físico, fisiológico, psicológico e ontológico.

⁵ No verbete sobre os termos gregos *physiologeîn, physiologia e physiologos*, URMSON 2001, p. 134 destaca que «None of these words occur in Plato». Apesar de Platão não utilizar o termo *physiologia* em seus diálogos, não vemos como um anacronismo identificar uma espécie de fisiologia do prazer na obra desse filósofo. De maneira geral, estamos compreendendo fisiologia como uma espécie de explicação acerca da dos processos de funcionamento do corpo.

⁶ Para uma análise dos problemas derivados da definição do prazer como um processo de repleção no *Filebo*, ver VAN RIEL 1999. O *Timeu* é outro diálogo no qual a noção do prazer como uma espécie de processo restaurativo também é mencionada. Para mais detalhes sobre a fisiologia do prazer nesse diálogo, ver WOLFSDORF 2012, pp. 50-63.

⁷ «Book 9 of the Republic contains the longest sustained account of the pleasure associated with a life of philosophy and also presents the most difficult problems for anyone trying to claim that the life of a fully-fledged philosopher is pleasant while holding firm to the analysis of pleasure - including intellectual pleasure - as the process of filling some kind of lack» (WARREN 2014, p. 29).

⁸ GOSLING, TAYLOR 1982, pp. 177-178. Seguiremos ao longo do artigo uma leitura, tal qual aquela proposta por GOSLING, TAYLOR 1982, p. 82, que concebem o *Górgias* como «a transitional dialogue, in which appear, in comparatively undeveloped form, themes which assume importance in Plato's later treatments of pleasure». Todavia, reconhecemos que a concepção do *Górgias* como um diálogo de transição e da *República* como um diálogo da segunda fase, marcado pela presença da “teoria das formas”, assim como qualquer posição a respeito da provável ordem cronológica dos diálogos platônicos não estão imunes a questionamentos. Sobre as controvérsias acerca da cronologia das obras de Platão, ver, por exemplo, NAILS 2012, pp. 289-292.

dos seres humanos (484d-e). Apesar de o prazer e o apetite serem mencionados nessa passagem do diálogo, uma discussão mais aprofundada acerca desses dois temas só será desenvolvida um pouco mais adiante.

O aprofundamento da discussão que envolve tanto o tema do prazer quanto o do apetite tem início no momento em que Cálicles qualifica o homem superior como inteligente em relação aos problemas da cidade (491c). Logo em seguida, Sócrates o questiona se cada um desses homens, governantes por natureza, também teria a capacidade de controlar a si mesmo, ou mais precisamente, de dominar seus apetites (*epithymiai*) e prazeres (*hêdonai*). A resposta negativa de Cálicles somada ao posicionamento hedonista⁹ do mesmo (495a) produz uma discussão entre ele e Sócrates sobre a relação entre o prazer e o bem.

Ao longo da discussão sobre o hedonismo (495e-499e), podemos indentificar dois argumentos cujas conclusões demonstrariam a incoerência da identificação entre o prazer e o bem, defendida por Cálicles. Um desses argumentos é o “argumento dos contrários” (495e-497a), o qual tem uma de suas premissas apoiada em uma espécie de fisiologia do prazer. Tal fisiologia se baseia, de modo geral, em uma noção da falta que é associada à ocorrência de dor e em uma concepção do prazer como um processo de preenchimento dessa carência dolorosa. Os exemplos utilizados pelo personagem Sócrates são a fome, a sede e o processo de saciá-las.

A origem dessa concepção fisiológica do prazer que, diga-se de passagem, não é estranha aos personagens do *Górgias*¹⁰ é, provavelmente, médica¹¹. O tratado pertencente à coleção hipocrática no qual podemos identificar uma descrição da fisiologia do prazer muito semelhante àquela oferecida por Platão tem o título de *Doenças IV*¹². Nesse tratado, encontramos, de modo geral, uma descrição do apetite (*himeros*) como uma carência que é gerada pela falta de algum nutriente e pela perda do equilíbrio entre os fluidos que compõem o organismo. Já o prazer é entendido no

⁹ Estamos compreendendo hedonismo como a identificação do prazer com o bem.

¹⁰ TAYLOR 1952, pp. 120-121 destaca que «The immediate assumption of Callicles that *hêdonê* and *plêrosis* may be equated shows us that this doctrine was a commonplace in cultivated circles of the age of Socrates». Tal comentário, no entanto, não diminui a importância da realização de uma pesquisa sobre a origem dessa “doutrina”.

¹¹ Ao comentar a crítica que Platão faz ao hedonismo no *Górgias*, GAUTHIER, JOLIF 1970, p. 776, defendem, entre outros pontos, que para fazer essa crítica «Platon l'appuie sur l'analyse hippocratique des phénomènes de la nutrition: la faim et la soif sont des sortes de maladies consistente em um vide de la nature, , vide qu'on guérit em mangeant et en buvant, c'est-à-dire em combattant le vide par son contraire, la réplétion».

¹² Cf. WOLFSDORF 2013, pp. 35-45. Ver também CONQUE, *A fisiologia do prazer na medicina hipocrática: modelos e reverberações*, in *Archai - As origens do pensamento ocidental*, publicação em breve.

contexto médico como a restauração de tal equilíbrio que pode ocorrer através da ingestão do nutriente e do preenchimento daquilo que se encontra em deficiência¹³.

Mais interessante, no entanto, é a questão sobre quais tipos de prazer essa concepção, provavelmente importada por Platão, abarca. Por mais que os exemplos utilizados no *Górgias* sejam os da fome, da sede, das comidas e das bebidas, o próprio personagem Cálicles chama atenção para o fato de que a discussão entre ele e Sócrates não está estritamente relacionada aos prazeres proporcionados por esses tipos de apetites¹⁴. Na parte final do diálogo, Cálicles menciona, inclusive, desejos que vão além dos apetites nutricionais¹⁵. Vale ressaltar também que os prazeres advindos da satisfação da fome e da sede são descritos no *Górgias* como relativos ao corpo e não como exclusivamente do corpo¹⁶.

Pode-se especular que um exame no *Górgias* do aspecto semântico dos termos utilizados por Platão para discutir o prazer auxiliaria no esclarecimento da questão mencionada no parágrafo anterior. Neste diálogo, encontramos dois termos relativos ao prazer nesse diálogo: *hêdonê* e *charis*. O primeiro é tradicionalmente associado aos prazeres dos sentidos corporais, enquanto o segundo é associado aos prazeres da alma, tais como o fato de ficar alegre ou de ter a satisfação de encontrar um amigo que aparece de surpresa¹⁷. Contudo, a busca por uma rigidez terminológica em relação aos termos utilizados por Platão para se referir ao prazer, ao menos no *Górgias*, parece ser um esforço em vão. Um exemplo da ausência de rigidez terminológica no que tange ao prazer nesse diálogo é o passo 496e1-3. Nele Sócrates pergunta: «E beber não é tanto saciedade da carência quanto prazer?»¹⁸ (*To de pinein plêrôsis te tês endeias kai hêdonê;*). A resposta afirmativa de Cálicles produz um outro

¹³ *Hp. Morb.* IV 39.

¹⁴ “CAL: Tu falas de bebidas, comeres, médicos e tolices, mas eu não me refiro a isso.” (*Grg.*, 490c8-d1, trad. Daniel Lopes, ed. Burnet)

¹⁵ Conforme RUDEBUSCH 1999, p. 37: «There are many other passages which likewise show that Callicles' notion of appetite is not limited to the bodily. If Calliclean appetites were necessarily bodily, Socrates' restriction, 'pleasures of the body' (*Grg.* 499d4-5) would have no point. Again, the lack of discipline, and hence the appetites (referred to at *Grg.* 507c-508c) are plainly meant to extend beyond the bodily. And Callicles speaks of a tyrant 'wishing' to put a man to death (*Grg.* 511a); presumably he would have no scruples about describing such a man as having a non-bodily appetite to kill. Moreover, citizens are described as having an appetite for ships, walls, dockyards, revenues, harbors, and the like (*Grg.* 518e3 with 517c2-3 and 519a2-3): such appetites are impossible to construe as bodily. Also, most people 'find pleasure in' honors (*Grg.* 526d5-6): such a satisfaction is not of a bodily appetite».

¹⁶ “Soc: Acaso te referes a tais prazeres, como por exemplo, aos prazeres da comida e da bebida referentes ao corpo (*kata to soma*), sobre os quais falamos há pouco?” (*Grg.*, 499d4-5, trad. Daniel Lopes). No *Fédon*, Segundo um comentário de Rowe 1993, p. 142 a possibilidade do corpo exclusivamente ter prazer também parece estar descartada: «*día tou sômatos* (cf. 65a7, 65d11); there is no suggestion that the body can literally desire (or enjoy, or sense) anything by itself, apart from the soul».

¹⁷ De acordo com BRAVO 2009, pp. 31-39.

¹⁸ Trad. D. Lopes.

questionamento de Sócrates: «Não afirmas, então, que há deleite em beber? (*Oukoun kata pinein chairein legeis;*)»¹⁹. Como podemos notar, Platão altera o termo, mas, ao que tudo indica, o tipo de prazer que ele menciona é o mesmo, a saber, o prazer de beber algo quando se tem sede²⁰.

A imprecisão sobre quais tipos de prazeres estão sendo discutidos no *Górgias* é atenuada no debate sobre o hedonismo no livro IX da *República*. No segundo, diferentemente do primeiro, os prazeres relativos à alma, especialmente aqueles advindos da obtenção de conhecimento, são mencionados de um modo mais preciso e, ao mesmo tempo, são classificados como “puros”, isto é, livres de dores. Como veremos a seguir, se por um lado a menção aos prazeres de ordem psíquica torna a distinção entre os diferentes tipos de prazer mais clara, por outro, produz alguns problemas para a compreensão das teses que embasam certas posições proferidas por Sócrates no penúltimo livro da *República*.

3. O prazer na República²¹

No início do livro II da *República*, o personagem Sócrates aceita o desafio proposto por Glauco, a saber, o de demonstrar que a justiça é desejável por si mesma e também por suas consequências (357a-358a). A primeira parte desse desafio parece ter sido cumprida no livro IV quando Sócrates propõe uma analogia entre justiça e saúde e defende que a primeira é desejável por ela mesma. A segunda parte, no entanto, parece ser cumprida somente no livro IX²². Para mostrar que a justiça produz boas consequências, Sócrates procura defender no penúltimo livro da *República* que os prazeres da pessoa justa são mais reais e mais verdadeiros que os da pessoa injusta. Nesse cenário, vemos que a vida justa passa a ser entendida não apenas como a melhor e a mais desejável, mas também como a mais prazerosa. Consequentemente, o prazer passa a ser o tema decisivo para o cumprimento no livro IX do desafio aceito no livro II²³.

¹⁹ Trad. D. Lopes.

²⁰ Para mais detalhes sobre a terminologia acerca do prazer empregada por Platão, ver GOSLING, TAYLOR 1982, pp. 175-176.

²¹ A importância do tema do prazer na *República* foi notada por mim através da comunicação “Prazer e Ontologia na República de Platão” apresentada por Pablo Harduin durante o XV Encontro de Pesquisa em Filosofia da UFMG.

²² Para mais detalhes, ver ANNAS 1981, p. 314: «At the beginning of Book 2, Socrates undertook to show that justice should be put in Glaucon's second class of goods, things desirable for themselves and for their consequences. By the end of Book 4 justice was shown to be worth having for itself, desirable as health is desirable, that is, whether or not it has any further good consequences. [...] After the 'digression' of the central books, which as we have seen introduced a major problem into the argument, Books 8 and 9 have taken up the second half of the challenge: to show that justice has good consequences».

²³ Todavia, a presença de questões relativas ao prazer pode ser notada desde o primeiro livro deste diálogo: «Desde el comienzo [de la *República*] podemos apreciar que el tema do placer tiene un lugar destacado puesto que Céfalo hace referencia directa a él al saludar a Sócrates y rogarle que venga más

A relevância do referido desafio pode ser dimensionada pela constatação de que a maioria dos homens (*polloi*) concebe a justiça de um modo inverso, qual seja, como algo doloroso (*epiponos*) (358a). Ainda no livro II, o caráter paradoxal do desafio enfrentado por Sócrates é ratificado quando observamos que a concepção dos leigos (*idíoi*) e dos poetas (*poiêtai*) acerca da justiça parece ir de encontro à concepção que o protagonista do diálogo pretende defender. Nesse contexto, leigos e poetas são definidos como aqueles que veem a injustiça (*adikia*) como algo prazeroso (*hedys*) e a justiça (*dikaiosyne*) como algo doloroso (*epiponos*) (364c). A sugestão no livro V (413d-e) de que a seleção dos guardiães inclui uma espécie de “teste de resistência” aos prazeres somada à crítica ao homem democrático e, por conseguinte, ao próprio regime democrático no livro VIII (561a-d) baseada, entre outras coisas, na ausência de discriminação dos prazeres que aí se observa, indica o amplo alcance que o prazer tem no pensamento platônico. Já o livro X, no qual a desavença entre filosofia e poesia alcança o seu ponto mais alto, o fato de que a poesia imitativa (*mimêsis poiêtikê*) seja descrita como voltada ao prazer (*pros hêdonên*) (607c) aponta a presença desse tema também nas discussões sobre a educação²⁴ ideal para a *kallipolis*, ratificando a necessidade de uma investigação acerca da natureza do prazer na *República*.

Para cumprir completamente a promessa feita a Glauco, Sócrates oferece no livro IX três demonstrações (*apodeixeis*). A primeira delas advém da tese de que a vida do tirano é infeliz e que as cidades se tornam mais infelizes na medida em que elas se tornam mais injustas (580b-c).

Já a segunda demonstração se baseia, inicialmente, na tese de que cada parte da alma²⁵ tem o seu próprio prazer (580c-e) e cada prazer corresponde a um tipo de vida. Os prazeres próprios de cada parte da alma são (1) o prazer pelo dinheiro, relacionado à parte apetitiva da alma (*to epithymetikon*), (2) o prazer pela honra que diz respeito à parte irascível (*to thymoeidês*) e (3) o prazer pela sabedoria que correspondente à parte intelectual (*to logistikon*). A partir disso, Sócrates e seu interlocutor definem três tipos de vida: (1) a vida do amante do dinheiro ou a do interesseiro (*philokerdês*), (2) a vida do amante da honra ou a do ambicioso (*philonikos*) e (3) a vida do amante da sabedoria, isto é, a do filósofo (*philosophos*) (581c).

assiduamente a verle [...] y puesto que al disminuir su interés por los placeres físicos, crece su deseo de disfrutar de los placeres de la conversación» (BOSSI 2008, p. 187).

²⁴ Conforme o comentário de MEYER 2008, p. 33, o prazer aparente ter um lugar importante no pensamento platônico no que tange à educação: «‘Musical’ training aims at cultivating a person’s feelings of pleasure and pain (*Laws* 653a-c; cf. *Rep.* 403c, *Laws* 636d-e, 643d-645b). It begins in earliest childhood, with the stories about gods and heroes that children are told and sung (*Rep.* 377a-378b, 395c; *Laws* 664b-c), even the games they play (*Laws* 643a-d)».

²⁵ Cf. *R.* IV 436b-441c.

A partir dessas definições, emerge uma questão. Como julgar qual dos três tipos de vida é o tipo de vida mais prazeroso? Para responder a essa questão são estabelecidos os seguintes critérios: experiência (*empeiria*), sabedoria (*phronêsis*) e raciocínio (*logos*). Dos três tipos de vida, o filósofo seria aquele que teve experiência em todos os tipos de prazeres (582b). Os outros dois (o interesseiro e o ambicioso), por mais que tentassem, não poderiam alcançar os prazeres do filósofo (582a). O filósofo é também, dentre eles, aquele que agrega experiência à inteligência (582d). Soma-se a isso o fato de que o amante da sabedoria seria aquele que tem o raciocínio como instrumento da atividade que lhe é própria (582d). Ao passo que somente o filósofo satisfaz os três critérios previamente estabelecidos, o julgamento dele passa a ser aquele que tem mais autoridade (581e-583c) e assim, ele é único capaz de julgar qual das três formas de vida é a mais prazerosa. E qual seria o parecer do filósofo? Já que ele prefere a vida da sabedoria, a vida filosófica é definida, então, como o tipo de vida mais prazeroso (583a).

Passemos agora para a terceira demonstração (583b-586) ou para a terceira vitória do justo sobre o injusto. Essa demonstração pode ser concebida como a mais importante uma vez que o personagem Sócrates a denomina como argumento olímpico e a consagra a Zeus (583b)²⁶. Com ela, Sócrates busca demonstrar que os prazeres do filósofo são mais puros e mais verdadeiros do que os prazeres das outras vidas.

O referido argumento olímpico é formulado a partir de um erro, o qual segundo Sócrates é bastante comum: tomar como prazer o que é mero alívio da dor (583c-584a). Para a compreensão deste equívoco, Sócrates descreve uma linha vertical imaginária com três pontos. Um ponto no “alto”, onde teríamos, de fato, a ocorrência de prazer e outro no “baixo”, o qual representaria a ocorrência da dor. Um terceiro estado de igual distância um do outro, representado pelo ponto no “meio”, não traz prazer e tampouco dor. Esse terceiro estado passa a ser considerado como o estado de repouso (*hēsychia*) (584a). Segundo Sócrates, se levarmos em conta a realidade do prazer (584a) ou o prazer enquanto prazer, os alívios de dores que comumente nos ocorrem quando saciamos a fome ou a sede passam a ser apenas fantasmas (*phantasmaton*) de prazer e enganos (*goêteia*). O prazer puro e verdadeiro, nesse sentido, deve ser outra coisa do que uma mera ausência de dor.

A terceira demonstração, no entanto, ainda não está concluída. O argumento consagrado a Zeus só é consolidado quando Sócrates e seu interlocutor estabelecem que aquilo que tem relação com que é imutável e imortal (alma) é mais real e verdadeiro do que o que está ligado ao que é mutável e mortal (corpo) (585c-d). Na sequência, constata-se que vida do filósofo é a mais prazerosa. Essa constatação se deve ao fato de que o filósofo tem a sua alma governada pela parte racional da mesma

²⁶ Para mais detalhes ver GUINSBURG 2014, p. 358 n. 35.

e, em virtude disso, ele pode usufruir dos prazeres próprios de cada parte da alma, tanto os prazeres menos reais quanto os mais reais e os mais verdadeiros (586e)²⁷. A vida daquele que é governado pela parte apetitiva seria totalmente diferente. Este, por não ter experiência alguma da sabedoria e da virtude e tampouco dos prazeres puros e verdadeiros, conhece apenas os prazeres mesclados com o dor²⁸ e as sombras dos prazeres verdadeiros.

4. *Os limites da noção do prazer como preenchimento*

A paráfrase de parte do livro IX *República* exposta acima nos permite perceber que questões relacionadas ao tema do prazer são trabalhadas nesse diálogo de um modo muito mais abrangente do que no *Górgias*. A amplitude da discussão envolvendo o hedonismo na *República* pode ser identificada no momento em que Sócrates busca tornar a sua terceira demonstração mais compreensível. No decorrer da última e decisiva chamada “vitória do justo sobre o injusto”, são citados tanto o prazer da antecipação (*proêsthêsis*)²⁹ quanto o prazer olfativo, não mencionados explicitamente no *Górgias*.

E é justamente o prazer do olfato o exemplo que Sócrates toma como paradigma para descrever o que pode ser entendido como prazer puro, verdadeiro e não misturado com dor. Tal escolha se justifica pelo fato de que nós podemos ter prazer com um cheiro agradável sem ter experimentado previamente uma necessidade dolorosa por ele e tampouco sentir dor depois de parar de sentir esse prazer. Assim, indícios de um rompimento de Platão com a concepção do prazer como um processo

²⁷ Como já foi dito anteriormente, além da *República*, o *Filebo* é outro diálogo muito importante no tocante ao prazer e, para alguns intérpretes, decisivo em certos aspectos. Na visão de FREDE 1999, p. 354, destaque no original, por exemplo: «the concept of true and false pleasures in *Rep.* 9 is tied up to the ‘degrees of reality’ theory and needed revision when Plato revised that, together with a revision of the meaning of the criteria ‘true’, ‘pure’, etc. What remains open is whether Plato noticed at time that he had used ‘true’ in three different ways, namely, as in (1) what *really* is a pleasure and not merely liberation from pain, (2) *pure* (in what it consists in), and (3) *unmixed* with pain. Whether he did or only realized it later, the *Philebus* clearly shows that Plato saw this as a loose end which needed to be tied up. What seems to be missing in *Rep.* 9 is the propositional sense of ‘true’».

²⁸ Não devemos esquecer da presença do tema do prazer no diálogo *Fedro*. De acordo com FRÖHLICH 2012, p. 270, «o belo (*to kallos*; *Fedro* 249d-252b), no *Fedro*, serve como referência para a mais elevada forma de *hêdonê*». Ainda sobre esse diálogo, DIËS 1993, p. XXXIX afirma que «Entre *République* et *Philèbe*, notons une phrase du *Phèdre* sur les plaisirs de l’esprit (258e). Ces plaisirs ne sont pas de ceux qui ne peuvent naître qu’à la suite d’une souffrance (ὡν προλυπηθῆναι δεῖ ἢ μηδὲ ἡσθῆναι), tels tous ceux du corps, ou peu s’en faut (ὀλίγου πάσαι), qu’à cause de cela on a raison d’appeler serviles. C’est un rapel de *République* 584 b/c, aussi bien qu’une annonce de *Philèbe* 51-52».

²⁹ Os prazeres da antecipação são mencionados no *Filebo* (32bc) tendo, segundo MUNIZ 2012, p. 14, papel de destaque nesse diálogo: «Dentre os prazeres mistos [...], os de antecipação - aqueles prazeres em que mesmo estando vazia a pessoa tem esperança de preenchimento - são os que merecem atenção especial na discussão sobre os prazeres falsos».

de preenchimento de uma deficiência dolorosa ficam em evidência, uma vez que a descrição da experiência de degustação uma fragância não se encaixa diretamente no modelo, provavelmente de origem médica, utilizado no *Górgias*³⁰.

Outro fator que coloca em dúvida a validade da concepção do prazer como repleção é a descrição oferecida por Platão daqueles que desfrutam apenas dos prazeres mesclados com dores, ou seja, das sombras de prazeres. Ao apresentar aqueles que desconhecem os prazeres puros - não misturados com dores -, Platão diz que essas pessoas:

...jamais foram realmente preenchidos pelo ser e desfrutaram do prazer sólido e puro. Vivendo como gado, com os olhos sempre voltados para baixo, a cabeça pendida para a terra e para a mesa, pastam na engorda e acasalam-se; e visando a maior porção (*pleonexias*) desses prazeres, escoceiam, batem-se a cornadas e golpes de ferraduras, e se matam uns aos outros no furor de seu insaciável apetite ... (586a5-b4, trad. J. Guinsburg, ed. Burnet)

De modo geral, a descrição dos intemperantes³¹ é problemática porque aquele que não tem a alma dominada pela parte racional, aparentemente, sacia seus apetites e desfruta de prazeres que produzem necessidades cada vez maiores. Tal relação entre prazer e apetite, é muito diferente daquela sugerida pela fisiologia do prazer utilizada por Platão no *Górgias*. Como vimos na segunda seção deste texto, de acordo com a aquela concepção do prazer, o apetite é entendido como uma carência e o prazer como a satisfação ou eliminação dessa deficiência³².

Apesar da descrição de tipos de prazeres que vão além da esfera nutricional indicarem um abandono por parte de Platão da teoria fisiológica, tal descarte não é tão evidente. Ao lermos a terceira e última demonstração da discussão sobre o prazer

³⁰ «The scent is wafted through the open window, the view is disclosed at the crest of the hill, the pleasant memories simply occur to me, all without any antecedent longings. Here the phenomenology gives no support to the replenishment theory» (TAYLOR 2008, p. 246). SANTAS 2010, p. 299 reforça a aparente incoerência do elo entre esses tipos de prazeres e a concepção do prazer-repleção dizendo que «Platão não pensa que todos os prazeres que nascem na alma por meio do corpo devem ser entendidos segundo o modelo depleção/repleção. Ele explicitamente menciona os prazeres do olfato como prazeres puros que podem ser intensos (R. 584b6-9) e, no *Filebo* (51d7-10), ele acrescenta que os prazeres de escutar (digamos, escutar música) e ver (p. ex. contemplar um pôr-do-sol ou ver uma bela pintura) na verdade, todos os prazeres estéticos, literalmente todos os prazeres da percepção sensível - podem ser deste tipo».

³¹ Para mais detalhes sobre a crítica feita por Platão aos intemperantes, ver R., IV, 442a-b.

³² «This assimilation of gluttony to hunger ought to result in the abandonment of the original model, for now hunger is not restorative but a destructive force» (GOSLING, TAYLOR 1982, p. 120). As limitações da concepção prazer-preenchimento se tornam ainda mais evidentes se aplicarmos tal raciocínio aos prazeres e desejos relativos à atividade sexual. Taylor 2008, p. 244, por exemplo, ressalta que «sexual desire cannot plausibly be seen as a response to a physiological deficiency which impairs bodily functioning; either it is simply a response to a lack of sexual pleasure, in which case the physiological model loses its explanatory force, or else it is a response to a lack of sexual activity».

presente no livro IX da *República* até o fim, percebemos que Platão não desconsidera absolutamente a concepção do prazer baseada em uma fisiologia. O verbo *plêroô*, por exemplo, continua a ser utilizado para descrever o modo pelo qual o prazer ocorre, a saber, um processo de preenchimento³³.

No passo 585a3, por exemplo, Sócrates afirma que aqueles que não conhecem o que está acima (o prazer), no meio (o estado neutro) e abaixo (a dor), equivocadamente “*creem firmemente que atingiram a plenitude e o prazer (plêrôsei te kai hêdonêi)*”³⁴, quando, na verdade, apenas aliviam as suas dores ou alcançam um estado indolor. Mais à frente, o protagonista do diálogo parece ratificar a sua concepção sobre o prazer ao dizer que “*é prazeroso encher-se (plêrousthai) de coisas conformes à própria natureza*”³⁵ (585d11-12).

Outra evidência da conservação, ao menos do aspecto conceitual, da noção do prazer como processo de preenchimento pode ser observada quando Sócrates estabelece, em meio a uma correlação entre corpo e alma, uma espécie de “gradação ontológica”³⁶ com o intuito de demonstrar que a vida filosófica é a mais prazerosa. Em 585d7-8, ele afirma, dentre outras coisas, que “*o que se enche (to plêroumenon) de coisas mais reais, e que é em si mesmo mais real, é preenchido (plêroutai) mais realmente*”³⁷. Nesse contexto, grosso modo, é sugerida uma relação entre a realidade do prazer, a realidade de seu sujeito e a realidade do seu objeto, dando a entender que o prazer é mais real quanto mais realmente preenche seu sujeito e o sujeito se preenche tanto mais realmente quanto mais real é o objeto com o qual se preenche³⁸.

A partir das questões levantadas acima, o esclarecimento do modo pelo qual a fisiologia do prazer é desenvolvida por Platão no penúltimo livro da *República*, assim como a determinação do exato papel que concepção do prazer como preenchimento desempenha nesta obra como um todo se tornam essenciais pois uma leitura da *República* que leve em consideração a noção do prazer repleção de uma deficiência expõe algumas contradições internas ao diálogo. Uma dessas aparentes contradições consiste no elo entre tal concepção acerca do prazer em geral (incluindo os prazeres intelectuais) e a tese de que a vida do filósofo, ou seja, a vida justa, é a mais prazerosa de todas. Nesses termos, os prazeres do conhecimento, próprio do filósofo, seria

³³ GOSLING, TAYLOR 1982, pp. 122-126 levantam uma relevante questão baseada em uma possível ambiguidade da noção de preenchimento presente no âmbito da discussão acerca do prazer. Tais intérpretes questionam se, nesses termos, o prazer seria um processo de preencher ou o estado final de estar totalmente preenchido. Em relação a esse tópico, seguimos ERGINEL 2011, pp. 496-501 e, portanto, não vemos razão para duvidar do caráter processual do prazer dentro da concepção platônica.

³⁴ Trad. Guinsburg, ligeiramente adaptada.

³⁵ Trad. Guinsburg, ligeiramente adaptada.

³⁶ A coerência entre os argumentos oferecidos nos passos 583b-585a e 585a-587a é fruto de muito debate entre os intérpretes. Para maiores detalhes, ver ERGINEL 2011 e WOLFS DORF 2012, pp. 63-74.

³⁷ Trad. Guinsburg.

³⁸ Cf. BRAVO 2009, pp. 405-406.

desfrutado apenas quando o conhecimento sobre algo até então desconhecido é obtido. Em suma, o raciocínio a partir de ideias já conhecidas segundo Sócrates na *República* não seria capaz de produzir nenhuma sensação prazerosa e, conseqüentemente, a superioridade “hedônica” da vida filosófica não poderia ser mais considerada legítima.

Alguns intérpretes têm buscado atenuar os imbróglios relativos a esse tema no pensamento de Platão³⁹. Com o intuito de contribuir para o debate, buscarei, na próxima seção, destacar a necessidade de um aprofundamento da investigação acerca da tentativa proposta por Platão de compreender os prazeres relativos à alma à luz daqueles oriundos da alimentação baseado, muito provavelmente, em uma espécie de paradigma da saúde⁴⁰.

5. *Da fisiologia nutricional à psicologia?*

No passo 585b1-3 da *República*, Sócrates chama de vazios (*kenôseis*) as necessidades do corpo tais como a fome e a sede, e em seguida, conduz o seu interlocutor a concordar que a ignorância e a insensatez seriam uma espécie de vazio (*kenotês*) na alma. Na sequência, ambos os personagens estabelecem que ao adquirir inteligência, estaríamos preenchendo os referidos vazios na alma (585b6). Apesar da sutil mudança no vocabulário e no sentido⁴¹, não seria inadequado observar aqui um transporte de noções relativas a uma “fisiologia corporal” para o âmbito de uma espécie de “psicologia”⁴².

Dentre outras razões, a realização de um estudo mais aprofundado a respeito dessa provável adaptação platônica na *República* deve ser levado em consideração porque,

³⁹ WARREN 2014, pp. 37-51 apresenta uma alternativa para esse problema revisitando a alegoria da caverna no livro VII e recorrendo à teoria das formas assim como à discussão sobre o prazer no *Filebo*. Já DELCOMMINETTE 2006, p. 447 busca solucionar a questão, de maneira geral, postulando uma identificação entre a aprendizagem e o conhecimento: «En réalité, tant dans la *République* que dans le *Philèbe*, le plaisir pur résulte bien du processus d'apprentissage, mais entant précisément qu'il est identique à la connaissance».

⁴⁰ «Platão deve ter pensado que aqui [R.585e, 586e] ele [Sócrates] está avaliando o prazer de modo não hedonista, mas por algo outro que o próprio prazer - por exemplo, a saúde» (SANTAS 2010, p. 300). MORAVCZIK 2007, p. 126 sugere que a concepção de saúde já estaria sendo utilizado por Platão nas discussões sobre o hedonismo no *Górgias*: «How do we know which pleasure is better than the other? Can the evaluation be subjective? How do we know whether what we judge as the highest value is indeed this? Plato does not give systematic reply for that here [in *Gorgias*]. Instead, he brings in his favorite example, health (*Grg.* 499d)».

⁴¹ «Socrates indicates the fact that the formula [repletion/depletion] does not really quite fit the pleasures of 'mental' origin. He is careful not to call absence of knowledge and wisdom *kenôseis*, depletions; he merely says that they are *kenotês*, states of being unfilled. This is important, because on the theory it is the process of depletion which is painful, but we all know that mere absence of knowledge is not painful» (TAYLOR 1928, p. 451).

⁴² Como já apontara Muniz 2011, pp. 233-234.

supostamente, ela estaria presente também em outros diálogos⁴³. Vale ainda acrescentar que um estudo dessa natureza deveria ser norteado pelo conceito de analogia⁴⁴ pois não nos parece ser por acaso que os dois diálogos platônicos com mais analogias são, justamente, *Górgias* e *República*⁴⁵. Este intérprete ainda destaca que dentre os tipos de analogias presentes de forma mais enfática nesses diálogos, aquela que se baseia na equação entre saúde/corpo = justiça/alma.

Apesar de o ponto de chegada do uso de uma analogia que envolve tópicos relacionados à saúde ser reconhecidamente a discussão ética⁴⁶, no que diz respeito ao tema do prazer em Platão, ainda parece ser preciso esclarecer mais detalhadamente de forma ocorre com o filósofo uma espécie de «somatização das funções psíquicas que leva a uma espécie de ‘medicação’ da desordem moral»⁴⁷. Assim, poderemos compreender melhor como Platão teria buscado «adaptar a tendência objetiva do corpo em direção à sobrevivência para descrever nossas ações como uma natural atração ao bem»⁴⁸.

As imagens de uma alma que se “alimenta de conhecimentos”⁴⁹ associadas às referências ao diálogo filosófico como um “banquete de discurso”⁵⁰ só reforçam a importância de uma análise da construção analógica operada por Platão que tenha como ponto de partida uma concepção fisiológica do corpo baseada no par

⁴³ Ao comentar o *Filebo*, HACKFORTH 1945, p. 59, grifo nosso, especula que «Although Plato in the present passage applies (31b-32b) it only to pleasures (and pains) originating in the body, we shall find later that pleasures of purely mental origin also are “replenishments”».

⁴⁴ MUNIZ 2011, p. 180 identifica a inauguração desse procedimento no *Górgias*: «O paralelismo entre as atividades intelectuais e a experiência dos prazeres está, claramente, estabelecido aqui, mas não há nenhuma referência à analogia que o *Górgias* constrói entre os dois processos. Esse procedimento analógico - que o *Górgias* inaugura - permitirá a criação da finalidade própria da inteligência a partir do modelo alimentar». ERGINEL 2011 examina muito bem as principais questões relativas ao tema do prazer no livro IX da *República*, mas trata o tópico em questão no mais das vezes como «the filling metaphor» (*ibid*, 501 e 516). Mesmo quando aborda esse ponto como analogia (*ibid*, 513-14), Erginel não traz o conceito de analogia que estaria sendo empregado por Platão, o que poderia enriquecer ainda mais o seu interessante artigo. Sobre o conceito de analogia em Platão, ver, por exemplo, TORNAU 2012, pp. 45-49.

⁴⁵ Segundo ROBINSON 1941, pp. 217-218.

⁴⁶ «Analogies or similarities between bodily states and states of the soul are a constant feature of Socratic ethics. [...] Socrates used the analogies as a powerful argument in support of his view that virtue brings happiness and vice misery. These analogies are therefore central both in trying to understand the states of soul that Socrates called virtue and happiness and in trying to assess his view that virtue brings happiness and vice misery» (SANTAS 1999, p. 286).

⁴⁷ DONINI, FERRARI 2012, p. 182.

⁴⁸ HOLMES 2010, p. 367, tradução nossa.

⁴⁹ «Toda alma que se preocupa com receber o conhecimento que lhe convém, alegra-se quando chega o tempo de voltar a perceber a realidade, e se nutre (*trephe tai*) com as delícias da contemplação da verdade» (*Phdr.*, 247d2-4, trad. C. A. Nunes).

⁵⁰ «The notion of the verbal banquet is a favourite one with Plato: cf. *Phdr.* 227b6, *Lysis* 211c, *Rep.* 352b, 354ab, *Tim.* 17a, 27b» (DODDS 1990, p. 189).

preenchimento (*plêrôsis*)/esvaziamento (*kenôsis*), presente com destaque na explicação da medicina hipocrática acerca do funcionamento do aparelho nutricional do corpo humano⁵¹. As alusões a uma má educação como uma espécie de má alimentação (*trophê kakê*)⁵² também evocam o papel fundamental que um certo modelo dos apetites nutricionais desempenha na *República*.

Por fim, com a realização minuciosa do empreendimento mencionado nessa seção, certamente, seremos capaz de elucidar de modo mais apropriado de que forma a «transposição do modelo da dietética do corpo para a alma permitia a Platão conceber a filosofia como uma técnica educativa de prevenção e terapia indispensável a todas as idades» (Cambiano 1993, 96) e, conseqüentemente, entender, de fato, porque o personagem *Sócrates* na *República* (582c7-8) defende que «o prazer (*hêdonên*) que a contemplação do ser proporciona, ninguém mais, exceto o filósofo, é capaz de saborear (*gegeusthai*)⁵³».

⁵¹ Na introdução ao tratado hipocrático intitulado *Sobre o regime*, Gual 1986, p. 10 destaca que «los procesos fundamentales en el cuerpo son los de repleción (*plêsmônê*) y vaciamiento (*kênôsis*); todo exceso es perjudicial; los alimentos presentan varias *dynaméis* (cualidades naturales, influencias, efectos) que el buen médico ha de conocer para ponerlas al servicio de su tratamiento».

⁵² Durante seus comentários acerca da *República*, JAEGER 1995, p. 792 diz que «Por mais que a tendência a espiritualizar a educação se acentue, o Grego nunca deixa de perceber que se trata de um processo de crescimento. As palavras correspondentes, “educação” [*paideia*] e “nutrição” [*trophê*], que a princípio tinham um significado quase idêntico continuam [na *República*] a ser termos gêmeos». Tomei conhecimento desse tópico através da comunicação “Mimêsis na *República* (com ênfase no livro X)” apresentada por Rafael Silva durante o Seminário de Pesquisa organizado pelo Grupo Filosofia Antiga/UFMG.

⁵³ Trad. J. Guinsburg.

Bibliografia

- Annas, J. (1981), *An introduction to Plato's Republic*, Oxford.
- Bossi, B. (2008), *Saber Gozar: estudios sobre el placer en Platón*, Madrid.
- Bravo, F. (2009), *As ambiguidades do prazer: ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*, Trad. E. Calloni, São Paulo.
- Cambiano, G. (1993), «Tornar-se homem», in J. Vernant (ed.), *O homem grego*, Trad. M. Figueiredo, Lisboa.
- Delcomminette, S. (2006), *Le Philèbe de Platon: introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden-Boston.
- Diès, A. (ed.) (1993), *Philèbe*, Paris.
- Doods, E.R. (1990), *Gorgias: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford.
- Donini, P., Ferrari, F. (2012), *O exercício da razão no mundo clássico: Perfil de filosofia antiga*, Trad. M. da Graça de Pina, São Paulo.
- Erginel, M. (2011), «Inconsistency and ambiguity in Republic IX», *The Classical Quarterly*, LXI 2, 493-520.
- Fröhlich, G. (2012), Prazer, in C. Schäfer (ed.), *Léxico de Platão*, Trad. M. Camargo Mota, São Paulo, 268-271.
- Frede, D. (1999), «Rumpelstiltskin's pleasures: true and false pleasures in Plato's *Philebus*», in G. Fine (ed.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford, 151-180.
- Gauthier, R.A., Jolif, J.Y. (1970), *Aristote. L'Étique à Nicomaque. Introduction, Traduction, et Commentaire*, I-II, Louvain.
- Gosling, J., Taylor, C. (1982), *The Greeks on pleasure*, Oxford.
- Gual, C.G. (ed.) (1986), «Sobre la dieta», in *Tratados Hipocráticos*, III, Madrid.
- Guinsburg, J. (2014), *A República de Platão. Tradução e organização*, São Paulo.
- Hackforth, R. (1945), *Philebus: Plato's examination of pleasure*, Cambridge.
- Holmes, B. (2010), «Body, Soul and Medical Analogy in Plato», in K. Bassi, J.P. Euben (eds.), *When Worlds Elide: Classics, Politics, Culture*, London, 345-385.
- Jaeger, W. (1995), *Paidéia: a formação do homem grego*, Trad. A. Parreira, São Paulo.
- Lopes, D. (ed.) (2011), *Górgias de Platão*, São Paulo.
- Meyer, S. (2008), *Ancient ethics: a critical introduction*, London-New York.
- Moravcsik, J. (2007), «Goodness Trumps pleasure-loving in the *Gorgias*», in L. Brisson, M. Erler (eds.), *Gorgias-Menon: selected papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Agustin, 122-127.
- Muniz, F. (2011), *A potência da aparência: um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão*, São Paulo.
- Muniz, F. (ed.) (2012), *Filebo*, Tradução, apresentação e notas, São Paulo.
- Nails, D. (2012), «Compositional chronology», in G. Press (ed.), *The Continuum Companion to Plato*, London, 289-292.
- Pradeau, J. (2008), «Tous les plaisirs du philosophe: l'hédonisme platonicien considéré rétrospectivement», in *La communauté des affections. Études sur la pensée éthique et politique de Platon*, Paris, 13-32.
- Robinson, R. (1941), *Plato's earlier dialectic*, New York.
- Rowe, C. (1993), *Phaedo*, Cambridge.

- Rudebusch, G. (1999), *Socrates, pleasure and value*, Oxford.
- Santas, G. (2010), «Platão e o prazer como bem humano», in H. Benson (ed.), *Platão*, Trad. M. Zingano, São Paulo, 289-302.
- Santas, G. (1999), *Socrates: the arguments of the philosophers*, London-New York.
- Taylor, A.E. (1952), *Plato: The man and His work*, London.
- Taylor, A.E. (1928), *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford.
- Taylor, C.C.W. (2008), «Pleasure: Aristotle's response to Plato», in *Pleasure, Mind and Self: Selected papers in Ancient philosophy*, Oxford, 240-264.
- Tornau, C. (2012), «Analogia», in C. Schäfer (ed.), *Léxico de Platão*, Trad. M. Camargo Mota, São Paulo, 45-49.
- Urmson, J. (2001), *The greek philosophical vocabulary*, London.
- Van Riel, G. (1999), «Le plaisir est-il la réplétion d'un manque? La définition du plaisir (*Philèbe* 32a-36c) et la physiologie des plaisirs faux (42c-44a)», in M. Dixsaut (ed.), *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon*, I, Paris, 299-314.
- Warren, J. (2014), *The pleasures of reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic hedonists*, Cambridge.
- Wolsdorf, D. (2013), *Pleasure in ancient philosophy*, Cambridge.

La *Repubblica* di Platone nell'esegesi simbolica, e metafisico-teologica di Proclo

Plato's *Republic* in Proclus' symbolic and metaphysico-theological exegesis

MICHELE ABBATE

Università degli Studi di Salerno
mabbate@unisa.it

Recibido: 16/05/2017 - Aceptado: 20/11/2017
DOI: <https://doi.org/10.20318/fons.2017.3853>

Riassunto. Delle diverse tematiche affrontate da Proclo nella sua articolata interpretazione della *Repubblica* di Platone, il saggio propone una disamina di alcune fra quelle che appaiono particolarmente significative per comprendere in quale direzione proceda complessivamente l'esegesi procliana del dialogo platonico: lo σκοπός (ossia l'argomento principale) e l'impianto simbolico della *Repubblica* (dissertazione I); la natura, la funzione e il ruolo della giustizia secondo l'esegesi procliana (dissertazioni III e VII-VIII); l'esame e la critica delle obiezioni mosse da Aristotele alla *Repubblica* di Platone (dissertazione XVII).

Parole chiave: Proclo, Platone, Aristotele, *Repubblica*, *skopós*, giustizia

Abstract. Among the various themes faced by Proclus in his articulated interpretation of Plato's *Republic*, this essay offers an examination of some of those that appear particularly significant in order to understand what direction Proclus' exegesis of this dialogue takes: the σκοπός (the main argument) and the symbolic system of the *Republic* (dissertation I); the nature, function and role of justice according to Proclus' exegesis (dissertations III and VII-VIII); the examination and criticism of the objections raised by Aristotle to Plato's *Republic* (dissertation XVII).

Keywords: Proclus, Plato, Aristotle, *Republic*, *skopós*, justice

Nell'ambito della tradizione filosofica neoplatonica, la *Repubblica* rappresenta certamente un testo fondamentale soprattutto in vista della complessiva sistematizzazione

del pensiero platonico, alla quale la gran parte dei pensatori appartenenti a tale tradizione aspira. Un ruolo essenziale è attribuito dagli autori neoplatonici soprattutto alla metafora solare contenuta nel VI libro di questo dialogo platonico, ove, come noto, viene esposta l'analogia tra il Bene e il sole: la così detta "metafora solare" rappresenta un punto di riferimento esegetico essenziale per una delle tematiche fondamentali su cui si basa gran parte della riflessione metafisica neoplatonica, vale a dire l'identificazione dell'Uno, il Principio Primitivo, con il Bene¹. D'altra parte la *Repubblica*, in considerazione della vastità e ampiezza delle questioni in essa affrontate, fornisce agli autori neoplatonici anche molteplici spunti di riflessione relativi a tematiche di varia natura, dall'etica all'ontologia, dalla teoria esegetica all'analisi dei differenti livelli entro cui risulta articolato il reale nel suo insieme, fino ad arrivare anche alla riflessione di tipo teologico che caratterizza in particolare la prospettiva neoplatonica di Proclo e la "Scuola (platonica) di Atene" di cui egli fu Diadoco.

Certamente è soprattutto in considerazione della sua vastità che quest'opera di Platone non poteva essere inserita nell'ordine canonico - stabilito originariamente all'interno della scuola giamblichea - dei dialoghi platonici che dovevano venire letti e commentati nella scuola². La natura della *Repubblica* rendeva impossibile un commento sistematico, articolato e completo: troppo numerose e al contempo troppo ampie e complesse apparivano le tematiche ivi affrontate perché questo dialogo platonico potesse venire inserito tra le opere del *curriculum* formativo neoplatonico. Tuttavia ciò non significa ovviamente che esso venisse in qualche modo trascurato all'interno dell'intera tradizione neoplatonica, anzi sappiamo che la *Repubblica*, se non nella sua interezza, almeno in alcune sue parti ritenute più significative e centrali nella prospettiva esegetico-filosofica neoplatonica, è stata certamente oggetto di analisi puntuali e specifiche e quindi in varie forme commentata e discussa³. Ad ogni modo, tra i diversi testi antichi neoplatonici che avevano per oggetto specifico l'interpretazione della *Repubblica* è giunto sino a noi solo il così detto *Commentario alla 'Repubblica'* di Proclo, che risulta in realtà costituito da diciassette distinte dissertazioni, di varia natura e dedicate a tematiche specifiche che, più o meno direttamente, vengono sviluppate

¹ Su ciò si veda ABBATE 2016. Sulla centralità dell'interpretazione concernente la natura dell'Idea del Bene nella concezione plotiniana del Principio si veda inoltre GERSON 2016.

² Su tale questione si veda O'MEARA 1999. L'autore sottolinea peraltro come la non inclusione della *Repubblica* nel canonico ordine di lettura delle opere di Platone sia da attribuire a motivi di carattere pedagogico: «if the *Republic* was read in the Neoplatonic schools, why was it not included in the standard *curriculum*? The simplest answer to this would seem to be that it was simply for reasons of pedagogic convenience» (p. 194). Cfr. inoltre MANSFELD 1994, p. 34: «the *Republic* [...] does not belong with the ten dialogues of the canon of Iamblichus». Per un'analisi dettagliata del *curriculum studiorum* giamblicheo si veda anche O'MEARA 2003, pp. 61-68. Sul canone di lettura dei dialoghi platonici si veda inoltre Abbate 2012, in particolare pp. 27-30.

³ Per una rassegna d'insieme degli autori neoplatonici che si occuparono, in varia misura, della *Repubblica* si vedano DORRIE, BALTES 1993, pp. 206-208.

nel dialogo platonico⁴: non si tratta, dunque, di un commento omogeneo, ma di un insieme di scritti raccolti in modo da formare un *corpus* di disparati testi esegetici accomunati dal fatto di essere tutti dedicati a questioni e tematiche affrontate nella *Repubblica*⁵. Tale *corpus* esegetico, quindi, ci è pervenuto in una forma sostanzialmente diversa rispetto a quella degli altri commentari procliani, come quello all'*Alcibiade I*, al *Timeo* e al *Parmenide* che possono essere considerati come effettivi *ὑπομνήματα*, ossia “commenti” in cui le diverse parti del testo vengono direttamente citate e commentate in dettaglio. Delle diciassette dissertazioni che compongono il *Commentario alla 'Repubblica'* solo la XVI può essere considerata come un ampio e organico *ὑπόμνημα* al mito di Er nel X libro della *Repubblica*⁶. In ogni caso, oltre a questa raccolta di scritti di Proclo, noi non possediamo altre opere neoplatoniche interamente e specificamente dedicate a questo dialogo platonico. Si potrebbe dunque più esattamente parlare di *Commentari* procliani a parti e tematiche singole e specifiche trattate nella *Repubblica*. Tali testi, che in origine erano certamente separati e distinti tra loro e considerati tali dal nostro commentatore, sono stati con ogni probabilità raccolti successivamente in un'unica opera non dallo stesso Proclo, ma, verosimilmente, da qualche suo allievo o altro membro della scuola.

La particolare natura del non unitario e disomogeneo commentario procliano va certamente ricondotta proprio all'ampiezza e alla ricchezza delle tematiche affrontate nella *Repubblica*, senza dubbio considerata dagli autori neoplatonici come un'opera

⁴ Per un'analisi articolata della natura dei diversi e disomogenei testi che formano questo commento procliano si può vedere ABBATE 2004, pp. XLV-LIV. Sullo stesso tema si rinvia inoltre al fondamentale studio di GALLAVOTTI 1971. L'edizione di riferimento del *Commentario alla 'Repubblica'* è ancora quella in due volumi curata da KROLL 1899-1901.

⁵ Tra le diverse dissertazioni che fanno parte del commentario procliano è opportuno segnalare che la VI è l'unica il cui argomento appare solo tangenzialmente riconducibile a temi concernenti la *Repubblica*. Tale testo, infatti, è un lungo ed assai ampio trattato autonomo, diviso in due libri ed articolato in vari capitoli. L'intero trattato potrebbe essere indicato con il titolo, riportato nel codice, del suo primo capitolo: *Sulle considerazioni di Platone nella 'Repubblica' contro Omero e l'arte poetica*, KROLL 1899-1901, I, pp. 69-205. Tale testo è stato con ogni probabilità inserito all'interno del commento poiché prende le mosse dalla critica mossa alla poesia da Platone nel III libro della *Repubblica*. In esso Proclo mostra come ciò che afferma Omero a proposito della dimensione divina risulta, se interpretato nella corretta prospettiva simbolico-allegorica, perfettamente in sintonia con la riflessione teologica di Platone. Secondo l'interpretazione di Proclo, in realtà Platone nella *Repubblica* condannerebbe la poesia omerica perché essa non è adatta all'educazione dei giovani: per comprendere i significati simbolici ed allegorici nascosti nelle opere omeriche per il nostro commentatore è necessaria, infatti, una imprescindibile e complessiva conoscenza teologica. L'autentico messaggio teologico di Omero, secondo Proclo, può essere colto solo se si è “iniziati”. In questo modo il nostro commentatore riconduce ad una sostanziale armonia e concordanza la teologia platonica e la poesia omerica divinamente ispirata. Su questo trattato di Proclo e sul ruolo dell'interpretazione allegorica della poesia omerica nella speculazione teologica procliana si veda il volume di SHEPPARD 1980, in particolare pp. 145-161. Per l'uso della poesia omerica e per la sua interpretazione allegorico-simbolica in Proclo si veda PICHLER 2006, in particolare pp. 46-95.

⁶ Tale testo occupa per grandissima parte il II volume di KROLL 1899-1901, pp. 96-359.

sui generis che difficilmente poteva essere oggetto di un commento sistematico, esaustivo e completo da fissare nel *curriculum* della scuola.

Tra le diverse dissertazioni di questo *corpus* di scritti, è comunque possibile individuare un gruppo di testi che può venire considerato come il “commentario di base” dedicato da Proclo alla *Repubblica*, il quale costituisce una sorta di “introduzione” a questo dialogo platonico: si tratta delle dissertazioni I-V (la II è andata completamente perduta), VII-XII e XIV, nelle quali vengono prese in esame alcune delle problematiche fondamentali del dialogo⁷: in particolare il suo tema principale congiuntamente all’analisi della sua struttura e impianto narrativo (dissertazione I), la concezione teologica (dissertazione IV e anche IX), quella etico-politica (dissertazioni III, VII-VIII) e quella relativa alla natura del filosofo (dissertazione X) che emergono da quest’opera platonica. Sono proprio queste le tematiche centrali affrontate da Proclo nella sua interpretazione, che devono essere esaminate per comprendere quale sia, in linea di massima, il senso complessivo dell’esegesi procliana insieme alla finalità che viene da lui attribuita a questo dialogo. A tali testi occorre aggiungere anche quanto viene affermato nella dissertazione XVII (così come altre dissertazioni di questo commentario, conservata solo parzialmente), la quale può essere intesa come una sorta di significativa appendice all’intero *corpus*, in quanto in essa vengono esaminate e criticate le obiezioni mosse da Aristotele nel II libro della *Politica* alla *polis* ideale di Platone.

Delle diverse tematiche affrontate da Proclo nella sua articolata interpretazione della *Repubblica*, intendo qui di seguito prenderne sinteticamente in esame alcune, le quali appaiono particolarmente significative per comprendere in quale direzione proceda l’esegesi procliana di questo dialogo⁸:

1. Lo *σκοπός* (ossia l’“argomento principale”) e l’impianto simbolico della *Repubblica* (dissertazione I);
2. La natura, la funzione e il ruolo della “giustizia” in questo dialogo secondo l’esegesi procliana (dissertazioni III e VII-VIII);
3. L’esame e la critica delle obiezioni mosse da Aristotele alla *Repubblica* di Platone (dissertazione XVII).

⁷ Sulla dissertazione XI del commentario procliano, incentrata sull’interpretazione dell’analogia solare si può vedere ABBATE 1999; cfr. inoltre ABBATE 2003 e 2007.

⁸ Per un’efficace e utile sintesi della prospettiva esegetico-filosofica di Proclo e delle strategie ermeneutiche da lui impiegate nell’affrontare le questioni fondamentali discusse nella *Repubblica* si veda VEGETTI 2009, pp. 34-38.

1. *Lo σκοπός e l'impianto simbolico della Repubblica nell'interpretazione procliana*

Nell'ambito della tradizione esegetica, propria specificamente del tardo neoplatonismo, vengono stabiliti alcuni "punti capitali" (κεφάλαια) fondamentali che devono essere investigati prima di affrontare la lettura di ogni dialogo platonico o anche di altre opere filosofiche⁹: essi avrebbero permesso ai discenti, allievi della Scuola, di orientarsi in relazione all'argomento affrontato nell'opera che viene commentata dal maestro. L'insieme dei κεφάλαια costituisce quella che potremmo definire a tutti gli effetti come una griglia ermeneutica fondamentale: i commenti dei testi filosofici, infatti, dovevano rispondere a precise domande e specifici criteri elaborati all'interno della Scuola. Tali criteri hanno una chiara funzione esegetica e didattica in quanto sono tesi ad individuare gli elementi strutturali di una determinata opera. Tra i diversi "punti capitali" che devono essere presi in esame prima della lettura di un'opera di Platone un ruolo assolutamente decisivo è attribuito allo σκοπός, letteralmente lo "scopo" o "obiettivo" principale, ossia il tema fondamentale del dialogo (o anche di qualsiasi altro testo filosofico) commentato. Insieme a questo, una fondamentale funzione nel caso specifico della *Repubblica* è riconosciuta all'intreccio narrativo e alla particolare ambientazione del dialogo.

Relativamente alla trattazione dei κεφάλαια, la *Repubblica* sembra venire considerata da Proclo come un testo assolutamente esemplare in grado di fornire una sorta di riferimento paradigmatico per l'esegesi di tutti i dialoghi platonici. Proprio all'inizio della *I Dissertazione*, infatti, il nostro commentatore, proponendosi di illustrare come debbano essere articolati i discorsi introduttivi (πρόλογοι) ai dialoghi, sottolinea come la *Repubblica* rappresenti un "banco di prova" per l'individuazione delle questioni preliminari che costituiscono le linee portanti dell'esegesi dei testi platonici¹⁰. Entro tale prospettiva è possibile comprendere come l'individuazione dei κεφάλαια e in particolare dello σκοπός (o anche πρόθεσις, vale a dire "tema principale"), costituisca per gli interpreti neoplatonici uno schema isagogico che permette di inquadrare le diverse opere commentate sulla base del loro specifico oggetto e della loro struttura argomentativa. Infatti è proprio lo σκοπός a costituire il fulcro dello schema isagogico da seguire per la lettura, in particolare, dei dialoghi platonici. Tutti gli altri κεφάλαια devono, in qualche modo, essere orientati e convergere nella direzione dello σκοπός e, quindi, essere in perfetto accordo con quest'ultimo. Come sottolinea Proclo ancora all'inizio della *I* dissertazione, i discepoli dovranno seguire questo schema di fondo anche per gli altri dialoghi¹¹. Solo in questo modo, infatti, i πρόλογοι alle opere di

⁹ Sui κεφάλαια e la loro funzione esegetica si veda il già citato volume di MANSFELD 1994, in particolare pp. 30-37. Si veda inoltre ABBATE 2012, in particolare pp. 84-87; per quanto riguarda specificamente il *Commento alla Repubblica* si veda ancora ABBATE 2004, in particolare pp. LXIV-LXX.

¹⁰ Su ciò cfr. *Commento alla 'Repubblica'* [d'ora in poi *In R.*], dissertazione I, vol. I, p. 5, 6 segg.

¹¹ Cfr. *In. R.*, I, p. 5, 9-12, ove, in sostanza, Proclo afferma che gli allievi devono seguire le indicazioni

Platone risulteranno completi, rivelando la struttura interna dei dialoghi ed il loro significato di fondo. Nella *Repubblica* in effetti, precisa ancora il nostro commentatore, la centralità dello σκοπός riveste un valore assolutamente paradigmatico: in tale dialogo, infatti, è possibile cogliere in modo chiaro e perspicuo come i tutti “punti capitali” nella loro struttura d’insieme risultino convergere armonicamente verso un unico e medesimo “argomento/obiettivo di fondo” (σκοπός)¹².

Qual è, dunque, per Proclo il tema fondamentale, lo σκοπός della *Repubblica*?

Come egli stesso osserva affrontando tale questione, v’è un profondo disaccordo tra i suoi interpreti: alcuni ritengono che esso consista nella giustizia (δικαιοσύνη), altri invece, sottolineando che la discussione concernente la giustizia è preliminare e introduttiva, considerano come suo principale obiettivo/argomento la “forma di governo”/“costituzione” (πολιτεία)¹³. La soluzione proposta da Proclo è sostanzialmente di compromesso: in quanto sia la giustizia sia la forma di governo rappresentano i due argomenti fondamentali del dialogo¹⁴. Essi, d’altra parte, convergono e vengono a coincidere in un unico e medesimo obiettivo d’insieme: non si tratta dunque di due σκοποί effettivamente distinti, bensì essi vanno considerati come coincidenti tra loro¹⁵. Come infatti spiega Proclo, in una medesima opera non ci possono essere due differenti scopi, ma l’argomentazione (ὁ λόγος) deve risultare simile ad un essere vivente (ζῶον), perfettamente armonica e coordinata in tutte le sue parti in base ad un’unica e medesima forma di accordo conforme (κατὰ μίαν ὁμολογίαν)¹⁶. Lo σκοπός, dunque, nel microcosmo del dialogo rinvia per analogia alla strutturale unità

del maestro come delle tracce (ἵχνη); essi, inoltre, dovranno seguire le medesime linee esegetiche anche per gli altri dialoghi. Si tratta di una chiara, precisa e consapevole indicazione di metodo. Nell’introduzione all’edizione dello scritto anonimo *Prolegomeni alla filosofia di Platone* WESTERINK 1990 ha dimostrato che i capitoli II-XI di quest’opera risalgono probabilmente ad un’introduzione alla filosofia di Platone scritta da Proclo. Tali capitoli contengono i dieci punti canonici in cui era articolato lo schema isagogico alla filosofia di Platone. Per un chiaro e preciso commento di quest’opera si rinvia al recente volume, con saggio introduttivo, curato da MOTTA 2014. Circa l’ipotesi che sia stato Proclo a dare un ordinamento canonico agli schemi introduttivi delle opere di Platone ed anche a quelle di Aristotele - schemi che ritroviamo, in effetti, anche nei commentatori posteriori - si veda HADOT 1987.

¹² Su ciò cfr. *In R.*, I, p. 7, 1-4: ἐν γὰρ ταύτῃ τῇ διεξόδῳ καὶ τὸ πλῆθος τῶν κεφαλαίων ἔσται γνώριμον, καὶ ἡ ἐν αὐτοῖς εἰρομένη τάξις κατὰδηλος ὀφθήσεται, καὶ ὅπως εἰς τὸν ἓνα βλέπει πάντα σκοπόν.

¹³ Cfr. *In R.*, I, p. 7, 5-11, 4.

¹⁴ Su ciò ci veda MANSFELD 1994, pp. 31-33.

¹⁵ Cfr. *In R.*, I, p. 11, 7-9, ove Proclo afferma che la πρόθεσις della *Repubblica* riguarda sia la forma di governo (περὶ τε πολιτείας) sia quella che è veramente giustizia (καὶ τῆς ὡς ἀληθῶς δικαιοσύνης), non come due obiettivi distinti (οὐχ ὡς δύο τῶν σκοπῶν ὄντων), bensì come coincidenti fra loro (ἀλλ’ ὡς τῶν δύο τούτων ἀλλήλοις τῶν αὐτῶν ὄντων).

¹⁶ Su ciò cfr. *In R.*, I, p. 7, 9-12.

del macrocosmo costituito dal reale¹⁷, la cui integrità d'insieme, nella prospettiva neoplatonica procliana, è garantita dal suo fondamento originario, ossia l'Uno-Bene. Analogamente a quest'ultimo, lo σκοπός rappresenta il fulcro e il fattore unificante dell'intera struttura dell'opera: nel caso specifico della *Repubblica*, esso è dunque rappresentato al contempo dalla riflessione sulla giustizia intrinsecamente congiunta a quella sulla forma di governo. Si comprende allora come questo dialogo, nella sua strutturale ed al contempo intrinsecamente unitaria complessità e ampiezza, rappresentasse per Proclo un significativo esempio di come la coerenza e armonia di un testo sia garantita dalla funzione unitaria e unificante svolta dallo σκοπός. In effetti, se si considera il complessivo impianto argomentativo di questo dialogo, esso pare svilupparsi proprio intorno alla riflessione sulla giustizia alla quale è intrinsecamente connessa quella riguardante la forma di governo ideale che deve costituire la struttura della καλλίπολις. Come infatti precisa Proclo poco più avanti, ciò che è la giustizia in una singola anima, lo stesso è, certamente, nella città ben governata la sua specifica forma di governo¹⁸. È proprio in questa prospettiva, del resto, che Proclo interpreta il senso fondamentale dell'analogia fra parti dell'anima e struttura tripartita della città ideale nella *Repubblica*¹⁹: un'analogia che agli occhi di Proclo non è solo argomentativa e, per così dire, concettuale, bensì anche assolutamente concreta ed effettiva, in quanto rinvia alla strutturale analogia che connette fra loro i vari livelli entro cui si articola tutto il reale nella sua interezza e complessità.

A fornire un ulteriore argomento a sostegno della perfetta coerenza, unitarietà e consequenzialità argomentativa della *Repubblica*, è, in base all'esegesi procliana, anche l'impianto narrativo e simbolico che permea l'intero dialogo. In effetti, se si considera che secondo gli esegeti appartenenti alla tradizione tardo-neoplatonica la comprensione dei codici allegorici e simbolici dei dialoghi è alla base di una corretta interpretazione delle dottrine platoniche, è possibile comprendere come la *Repubblica*, in modo sempre esemplare agli occhi di Proclo, con la sua particolare ambientazione e il suo articolato impianto narrativo si offra ad un'unitaria interpretazione simbolica che si fonda su una particolare lettura allegorica del luogo e delle circostanze specifiche che vengono indicati proprio all'inizio del I libro del dialogo platonico. Secondo Proclo, l'impianto simbolico-narrativo che sorregge la *Repubblica* appare incentrato proprio sulla particolare ambientazione del dialogo, alla quale Platone accenna già con le primissime parole del I libro con le quali Socrate inizia la narrazione della discussione da lui sostenuta al Pireo²⁰. Il porto di Atene è metaforicamente inteso da

¹⁷ Sull'analogia tra macrocosmo reale e microcosmo testuale nell'esegesi del tardo neoplatonismo, si veda l'ancora fondamentale volume di COULTER 1976.

¹⁸ Cfr. *In R.*, I, p. 11, 13 seg.: ὁ γὰρ ἐστὶν ἐν μιᾷ ψυχῇ δικαιοσύνη, τοῦτο ἐν τῇ εὐ οἰκουμένη πόλει πάντως ἢ τοιαύτη πολιτεία.

¹⁹ Su ciò cfr. *In R.*, I, p. 11, 13 segg.

²⁰ Su ciò cfr. Platone, *Repubblica* I, 327a1, ossia le parole con cui Socrate inizia la propria narrazione

Proclo come luogo simbolico e dimensione della confusione e dell'eterogeneità oltre che dell'incertezza e dell'instabilità proprie del mondo fenomenico. In questa dimensione di incertezza e confusione, simbolizzate, secondo quanto afferma Proclo, nei dialoghi platonici da tutto ciò che si trova nei pressi del mare²¹, Socrate, all'inizio della *Repubblica*, è costretto a combattere contro quella figura che, invece, è perfettamente a proprio agio nella dimensione in cui regnano l'incertezza e la confusione: è il sofista, al quale Proclo sembra attribuire una sorta di consistenza metafisica, come se si trattasse di un particolare livello ipostatico del reale; in questo contesto, infatti, il nostro commentatore afferma che Socrate lotta in difesa della giustizia (ὕπερ τῆς δικαιοσύνης) contro la "vita policefala sofistica" (πρὸς τὴν πολυκέφαλον σοφιστικὴν ζωὴν)²², affrontando quelli che Proclo chiama "agoni sofistici" (σοφιστικοὶ ἀγῶνες)²³. La "vita policefala sofistica" è quella che caratterizza la dimensione simbolizzata dal Pireo, nella quale regnano la confusione, l'incertezza e lo smarrimento epistemico, al quale Socrate sembra soccombere per quasi tutto il I libro della *Repubblica*. Il riferimento è ovviamente al sofista Trasimaco, sostenitore di un radicale nichilismo etico, contro il quale Socrate, appunto nel I libro, deve fare i conti per poter difendere la propria concezione eticamente positiva della giustizia. Trasimaco viene così a simbolizzare per Proclo la natura particolare del sofista, ossia di quell'essere proteiforme che, come viene detto nel *Sofista*, si difende nascondendosi e attacca rendendosi inafferrabile e sfuggente. Come le teste dell'Idra, gli argomenti del sofista, "custode" della dimensione salmastra e confusa del Pireo²⁴, sembrano così capaci di rigenerarsi e attaccare ogni argomentazione che non risulti poggiare su basi teoretiche sicure: lo scontro con il sofista nel I libro della *Repubblica* sembra in effetti assumere il carattere della disputa argomentativa nella quale si viene catapultati in un labirinto epistemico dal quale non sembra possibile trovare una via d'uscita. Il Pireo si delinea così come il mondo della generazione e del divenire (γένεσις)²⁵, nel quale nulla rimane stabile, ma tutto viene trascinato alla deriva in un'incessante fluire: nel mare gonfio di tempesta del divenire anche le anime che vivono secondo ragione, come Socrate, corrono il pericolo di venire sommerse e travolte dalle ondate più pericolose²⁶. Proclo in questo modo sembra cogliere uno degli aspetti assolutamente decisivi per comprendere la particolare funzione che il I libro riveste nell'impianto generale di questo dialogo: l'iniziale difficoltà e incertezza in cui sembra trovarsi Socrate

del dialogo: κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ κ.τ.λ.

²¹ Su ciò cfr. *In R.*, I, p. 17, 3-5.

²² Proclo riprende questa espressione da Platone, *Sofista* 240c4: ὁ πολυκέφαλος σοφιστής.

²³ Cfr. *In R.*, I, p. 17, 17-19.

²⁴ Cfr. *In R.*, I, p. 17, 17, ove Proclo parla propriamente di ἐπιθαλαττιδιοὶ τύποι, ossia "luoghi sulla riva/in prossimità del mare".

²⁵ Cfr. *In R.*, I, p. 17, 23.

²⁶ Su ciò cfr. *In R.*, I, p. 17, 25 segg.

di fronte alle argomentazioni di Trasimaco la cui tesi principale è, come noto, che “il giusto è l'utile del più forte”. Del resto, è proprio in risposta a tale affermazione che si sviluppa l'intero dialogo, in tutti i suoi dieci libri.

Nell'interpretazione procliana, anche la circostanza specifica nella quale avviene la discussione narrata nella *Repubblica*, acquista un particolare e centrale significato simbolico-allegorico: tale circostanza è costituita dalla celebrazione delle feste rituali dedicate alla dea Bendis²⁷. In effetti, da ciò che Proclo afferma a proposito del luogo in cui è ambientato il dialogo, sembra emergere, in modo implicito, una decisiva domanda: per quale ragione Socrate è disceso in questa dimensione instabile ed in continuo mutamento, all'interno della quale si corre il rischio di venire travolti ed essere spinti alla deriva? La risposta a questa implicita domanda si cela nell'articolata interpretazione simbolico-allegorica della circostanza specifica in cui avviene il dialogo della *Repubblica*.

L'inizio del I libro, in effetti, è per gran parte incentrato sulla festa in onore della misteriosa dea tracia Bendis, festa che si tiene al Pireo. Socrate è spinto a rimanere proprio dalla curiosità che in lui suscita tale festa. Anche in considerazione di ciò, Proclo dà grande importanza alla circostanza specifica del dialogo, ossia le Bendidie, la festa in onore di Bendis, interpretate dal nostro commentatore in connessione con la festa delle Panatenee cui si accenna nel *Timeo* e che rappresenta la circostanza specifica di tale dialogo. Non è qui possibile affrontare in dettaglio in tutte le sue articolazioni la complessa interpretazione simbolica proposta da Proclo, per il quale, occorre comunque precisare, la circostanza specifica nella *Repubblica*²⁸, le Bendidie appunto, appare in perfetto accordo con il luogo, il Pireo, in cui si svolge il dialogo²⁹. Pertanto il nostro commentatore si sofferma a considerare la natura della dea Bendis: essa sarebbe il corrispettivo tracio di Artemide ed inoltre “Bendis”, continua Proclo, è uno dei molti nomi che il teologo trace Orfeo attribuisce alla dea Selene³⁰. In considerazione di ciò, Bendis sembrerebbe rappresentare, secondo l'interpretazione procliana, una divinità encosmica che fornisce luce, anche se tenue e non splendente come quella del sole, alla dimensione fenomenica. Entro tale prospettiva, Bendis si delinea come la dea, per così dire, simbolo della dimensione di cui fa parte il Pireo: luogo emblematico dello smarrimento epistemico, ma nel quale è possibile trovare un orientamento attraverso la discussione dialettica e la riflessione filosofica. Perciò Proclo afferma che nell'incontro del Pireo l'anima viene raffigurata nell'atto di dare un ordine, seppure non senza difficoltà e confusione, alla dimensione stessa del divenire³¹.

²⁷ Su ciò cfr. Platone, *Repubblica*, I 327a2 segg.

²⁸ Per un'analisi dettagliata dell'interpretazione simbolica della circostanza specifica della *Repubblica* cfr. ABBATE 2004, pp. LXX-LXXXVII.

²⁹ Su ciò cfr. *In R.*, I, p. 18, 7 segg.

³⁰ Cfr. *In R.*, I, p. 18, 10-16.

³¹ Su ciò cfr. *In R.*, I, p. 19, 3 segg.

Questo sembra in conclusione il senso complessivo dell'interpretazione procliana del luogo e della circostanza specifica del dialogo: Socrate *deve discendere* nella dimensione chiaroscurale simbolizzata dal Pireo, regno del sofista, per trovare la via d'uscita dall'intricato labirinto del divenire e dall'iniziale smarrimento epistemico dovuto alle argomentazioni sofistiche di Trasimaco. In tal modo il filosofo, dopo aver affrontato il sofista e avendolo sconfitto sul suo stesso terreno, potrà trovare il proprio orientamento, comprendendo in quale direzione egli debba volgere la sua ricerca. La *κατάβασις* di Socrate al Pireo si delinea così come la discesa nell'*universo ambiguo e oscuro* di Bendis, donde l'indagine filosofica deve prendere le mosse per potersi trasformare da paralizzante contesa eristica in autentica impresa dialettica volta a raggiungere, in ultima istanza, quel fondamento epistemologico ultimo che è in grado di dar luce ad ogni reale ed autentica conoscenza.

2. *Natura, funzione e ruolo della "giustizia" nella Repubblica secondo l'esegesi procliana: l'armonia della città come imitazione dell'armonia divina del Tutto*

Nella VII dissertazione vengono prese in esame le teorie, esposte nel IV libro della *Repubblica*, sulla tripartizione dell'anima e sulle sue virtù. In questo testo Proclo, riprendendo la concezione aristotelica contenuta soprattutto nel I libro dell'*Etica Nicomachea*, precisa quale sia l'effettiva natura della "virtù" (ἀρετή): essa è innanzitutto ciò che rende perfetta la condizione dell'elemento cui essa inerisce. Proclo, tuttavia, precisa che la "virtù" in senso proprio è quella che ha a che fare con la vita: infatti l'autentica virtù è "perfezionatrice" della vita cui essa appartiene: per suo effetto chi la possiede è nella condizione di esercitare al meglio le proprie potenzialità³². Inoltre, precisa il nostro commentatore, si deve distinguere la perfezione e l'attività di un essere considerato in se stesso rispetto alla perfezione e all'attività del medesimo essere considerato in relazione con altro.

Tale presupposto è per Proclo decisivo per l'esame della concezione platonica relativa alle tre parti dell'anima e ai tre generi politici che costituiscono l'insieme della città. Sia l'anima che la città, così come ogni altra realtà particolare che, in quanto tale, è soggetta ad un'intrinseca molteplicità e divisione, devono venire a formare unità organiche: di conseguenza, l'analisi delle loro rispettive perfezioni ed attività deve tener necessariamente conto soprattutto del rapporto reciproco, per quel che concerne l'anima, tra le sue diverse componenti e, per quel che concerne la città, tra i diversi generi politici. Infatti è solo in virtù di questa relazione reciproca tra le loro diverse parti che si può realizzare l'*armonia* all'interno dell'anima e all'interno della città.

Proclo passa allora a considerare il ruolo che nell'anima deve ricoprire la parte razionale, la quale ha in essa il compito di governare le componenti irrazionali: la sua

³² Su ciò cfr. *In R.*, I, dissertazione VII, p. 206, 10-16.

attività dunque va posta necessariamente in relazione alle altre parti dell'anima. Di conseguenza l'attività della componente razionale che è in noi non può essere limitata alla mera contemplazione, che pure costituisce il suo fondamentale compito in considerazione della sua propria essenza, poiché la sua funzione all'interno dell'anima è quella di governare³³. Se si limita alla pura attività contemplativa, la parte razionale viene meno al compito che essa deve svolgere *in relazione* alle altre parti. Infatti compito di chi governa è quello di procurare a ciò che è governato il bene. Disattendendo a questo compito, che consiste nel garantire il bene a tutto l'insieme dell'anima, essa finirebbe per incrinare la necessaria unità organica delle parti con il tutto³⁴. Si potrebbe dire dunque, facendo riferimento alla concezione metafisica neoplatonica di Proclo, che nell'elemento razionale, nel caso in cui esso si limiti all'attività contemplativa e si disinteressi del bene delle altre parti, prevarrebbe la sua natura di realtà particolare e parziale, il che impedirebbe all'anima nel suo complesso di costituire un tutto unitario e organico. Tuttavia anche le altre componenti dell'anima, se agissero in modo assolutamente autonomo e non venissero dirette in relazione alla funzione che esse devono svolgere rispetto alle altre, finirebbero per essere causa di divisione e disgregazione per la totalità unitaria dell'anima³⁵.

Nell'anima, dunque, le virtù delle sue tre componenti, che sono necessariamente collegate fra loro, costituendo un'unica e medesima vita (μία ζωή), vanno considerate in base all'attività di relazione (σχετική ενέργεια) propria di ciascuna componente, e nella stessa prospettiva si deve considerare anche il vizio (κακία), il quale si configura così come quella condizione che distrugge la reciproca relazione vitale conforme a natura (ή κατὰ φύσιν πρὸς ἄλληλα ζωτική σχέσις) fra le parti dell'anima: Proclo definisce così "virtù politica" (πολιτική ἀρετή) quella condizione specifica che porta a perfezione la vita di relazione (σχετική ζωή) propria delle tre componenti dell'anima, mentre il vizio rappresenta la condizione opposta a questa³⁶.

Entro tale prospettiva, la virtù politica viene così intesa come la fonte e la garanzia dell'armonia e dell'unità interna dell'anima. A un primo livello essa sembra venir complessivamente unificata nella nozione di σωφροσύνη, cioè "temperanza", la quale, estendendosi a tutte e tre le parti e facendo sì che ciascuna svolga solo quel preciso compito che ad essa è assegnato in vista del bene di tutto l'insieme, fornisce

³³ Cfr. *In R.*, I, p. 208, 5 segg., ove viene messo in luce come la parte razionale, se viene considerata in se stessa e non in rapporto alle altre, svolga il suo compito specifico attraverso la pura attività contemplativa; infatti tale attività nell'ambito dell'anima è conforme alla specifica natura ed essenza della componente razionale. D'altra parte, poiché l'anima razionale ha pure il compito di governare le altre componenti, essa deve essere considerata anche in rapporto a tale attività di relazione.

³⁴ Cfr. *In R.*, I, p. 208, 11 segg.

³⁵ Su ciò cfr. *In R.*, I, p. 208, 14 segg.

³⁶ Cfr. *In R.*, I, pp. 208, 25-209, 2.

un'armonia complessiva³⁷. D'altra parte è necessaria e fondamentale un'ulteriore virtù con la specifica funzione di mantenere e conservare l'accordo e l'armonia complessiva e unitaria delle tre parti. Proprio in questo senso Proclo interpreta la funzione che Platone nel IV libro della *Repubblica* attribuisce alla δικαιοσύνη ("giustizia"): tale virtù, afferma Proclo, attiene a tutte le parti e fa sì che ciascuna agisca sulla base del proprio specifico rango (κατὰ τὴν αὐτοῦ τάξιν)³⁸. Solo così può essere conservata e mantenuta la relazione armonica e reciproca tra le parti: è proprio grazie a essa che ogni singola anima, benché sia una realtà particolare ed in quanto tale intrinsecamente soggetta alla divisione, viene a costituire un'unità complessiva e organica.

Occorre a questo punto prendere in esame la prospettiva entro la quale Proclo interpreta la concezione platonica relativa al rapporto tra le parti dell'anima ed i generi politici (πολιτικά γένη) che formano la città. Per Proclo la relazione fra anima e città non è semplicemente analogica, ma come egli afferma esplicitamente, le virtù o i vizi delle parti dell'anima preesistono come paradigmi (παραδείγματα) alle virtù o ai vizi insiti nei generi politici³⁹. In effetti, secondo la prospettiva neoplatonica procliana, rispetto alla città l'anima appartiene a un livello di realtà entro cui regna una maggiore semplicità: si deve, infatti, tenere presente che, secondo uno dei principi e presupposti concettuali fondamentali dell'intera riflessione metafisica neoplatonica, le realtà più semplici appartengono ad un livello superiore rispetto a quelle più complesse e caratterizzate da un livello di molteplicità maggiore. Così, nell'interpretazione procliana del rapporto fra anima e città è possibile intravedere quella concezione di base propria, in particolare, del tardo neoplatonismo, secondo cui il Tutto, pur essendo in se stesso articolatamente molteplice, costituisce comunque un insieme organico e un'unità perfettamente armonica sempre in virtù del fondamento supremo della totalità unitaria del reale, l'Uno-Bene.

Secondo Proclo, dunque, l'anima, che è alla base della ben più complessa e articolatamente molteplice dimensione costituita dalla città, rappresenta il modello rispetto al quale l'insieme della città è l'immagine. Di conseguenza, conformemente a tale prospettiva, quella che è *autenticamente politica* (ἡ ὡς ἀληθῶς πολιτική) riguarda le parti dell'anima, mentre quella che appartiene ai generi politici deve essere a sua volta considerata come immagine (εἰκῶν) dell'autentica politica⁴⁰. Si viene così a configurare una generale simmetria fra i vari piani entro i quali è articolata la struttura complessiva dell'intero cosmo: in base all'esegesi procliana, tra le diverse parti dell'anima e tra i diversi generi politici che costituiscono nel suo insieme la città si deve

³⁷ Su ciò cfr. *In R.*, I, p. 212, 11-26. Per un'analisi più dettagliata di quanto viene affermato in questo passo cfr. ABBATE 2006, in particolare pp. 188 segg.

³⁸ Cfr. *In R.*, I, p. 214, 3-7.

³⁹ Cfr. *In R.*, I, p. 210, 10-12: λέγειν [scil. δεῖ] τὰς τῶν ψυχικῶν μερῶν τῶν ἐν τοῖς πολιτικοῖς γένεσιν ἀρετῶν ἢ κακῶν οἷον παραδείγματα προυπάρχειν.

⁴⁰ Su ciò cfr. *In R.*, I, p. 210, 27-30.

rispecchiare quella più generale armonia che pervade il Tutto. Dunque, in ultima analisi, come l'anima, anche la città, per divenire, pur nelle sue molteplici componenti, un'unità autenticamente armonica, deve rispecchiare nella sua struttura l'ordine del cosmo, che, a sua volta, deriva e dipende dai livelli più alti del reale: questi ultimi, sulla base della complessiva teologizzazione della realtà⁴¹ elaborata da Proclo, corrispondono a specifici livelli divini.

Di conseguenza, alla luce di quanto sin qui si è detto, si potrebbe sintetizzare la prospettiva esegetica di Proclo riguardante la tripartizione dell'anima e le tre classi che formano la città con l'espressione cui egli ricorre in un passo della VIII *Dissertazione*: «questa è la cosa veramente più utile per le parti, imitare il Tutto, e per le forme di governo umane, divenire simili a quelle divine»⁴².

Secondo Proclo, in effetti, anche dal punto di vista della dottrina teologica platonica l'anima implica in se stessa un originario legame con i livelli divini più elevati del reale. Per dimostrare come l'anima, benché tripartita, contenga in se stessa un principio di unità e armonia, Proclo si rifà alla dottrina esposta da Platone nel *Timeo*, secondo la quale le componenti irrazionali sono introdotte dagli «dèi giovani»⁴³, che per Proclo corrispondono agli dèi encosmici, mentre la ragione, che rappresenta la componente immortale dell'anima, è introdotta dal solo e unico Demiurgo⁴⁴, identificato dal nostro commentatore con lo Zeus intellettuale⁴⁵. Di conseguenza, il Demiurgo è la causa autenticamente originaria della totalità dell'anima, in quanto è da questo dio che dipendono anche gli dèi giovani ai quali è demandato il compito di plasmare i corpi mortali e con essi le componenti irrazionali dell'anima; inoltre sempre il Demiurgo, fonte dell'ordine e dell'armonia universali che permeano il cosmo, risulta, in ultima istanza, anche il fondamento dell'armonica unificazione delle parti dell'anima.

Come risulta evidente da queste ultime considerazioni, anche in riferimento alla tripartizione dell'anima e ai tre generi politici che costituiscono la città, Proclo trova il modo per ricondurre la questione all'ambito della riflessione teologica.

A questo punto appare inevitabile chiedersi quali possano essere allora, entro la prospettiva ermeneutica procliana, il ruolo e la funzione attribuiti alla figura del filosofo-guardiano. Anche l'attività di quest'ultimo, così come quella della parte razionale dell'anima, se viene considerato in se stesso e non in relazione agli altri individui o ai generi politici che costituiscono la città, è confinata alla pura contemplazione:

⁴¹ Sul concetto di «teologizzazione del reale» in Proclo si può vedere ABBATE 2008, in particolare pp. 11 segg.

⁴² Cfr. *In R.*, I, dissertazione VIII, p. 247, 24-27: τοῦτο γὰρ ὡς ἀληθῶς ὠφελιμώτατον τοῖς μέρεσιν, μιμεῖσθαι τὸ ὅλον, καὶ ταῖς ἀνθρωπίναις πολιτείαις, ἀπεικάζεσθαι ταῖς θεαῖς.

⁴³ Cfr. Platone, *Timeo* in particolare 42d2 segg.

⁴⁴ Cfr. *In R.*, I, dissertazione VII, p. 234, 24-26.

⁴⁵ Sulla natura intellettuale di Zeus Demiurgo e sulla sua funzione all'interno della prima triade intellettuale cfr. ancora ABBATE 2008, pp. 129-134.

egli, si potrebbe dire, contempla le realtà intelligibili e alla luce di queste giunge ad elevarsi fino al Bene. Ma l'attività del filosofo-guardiano non può limitarsi a ciò, altrimenti egli viene meno a quel ruolo di governo che gli è affidato⁴⁶. Questo è il motivo per cui Socrate non permette che costui si limiti alle vette della vita contemplativa, ma lo fa ridiscendere da queste affinché si prenda cura della città. Solo se si dedica, oltre che alla riflessione filosofica, alla vita di governo e dunque all'attività di relazione che gli compete, egli può essere considerato autenticamente guardiano⁴⁷.

Il filosofo-guardiano appare così fungere da intermediario fra la dimensione intelligibile e il mondo sensibile. La sua attività di governo si realizza come un prendersi cura della città in modo tale che essa rifletta, a livello di immagine, l'ordine e l'armonia che regnano nei livelli più alti della realtà. Egli risulta così in grado di rendere la città, che è pur sempre intrinsecamente molteplice e corruttibile, un'unità organica nella cui armonia viene rispecchiata la perfetta e divina organizzazione che governa e permea l'universo.

Il versante teologico appare, a più riprese, decisivo nell'esegesi procliana della *Repubblica* e in questo senso il nostro commentatore interpreta anche quanto viene affermato in un noto passo con cui si conclude il libro IX del dialogo: se, come afferma Platone⁴⁸, la Forma paradigmatica della costituzione (τὸ τῆς πολιτείας ταύτης εἶδος) elaborata nella *Repubblica* è celeste (οὐρανίον), gli uomini e le donne devono imitare, secondo Proclo, gli esseri divini⁴⁹. Ciò sarà possibile solo una volta che tanto gli uomini quanto le donne siano stati predisposti ad imitare attraverso l'opportuna educazione quell'ordine e quell'armonia che regnano nella dimensione divina. Nella prospettiva procliana, infatti, se, come si è detto⁵⁰, la cosa assolutamente più utile e giovevole per le parti è imitare il Tutto, allora ne consegue necessariamente che per le forme di governo umane la cosa più utile e giovevole sia rendersi simili a quelle divine.

Con una sfumatura di matrice teologica Proclo interpreta anche la concezione di Platone sull'uguaglianza di educazione e compiti per uomini e donne nella città ideale. L'armonia dell'intera città, afferma infatti il nostro commentatore, sarà maggiore se in essa vi sarà uniformità e se in tutti gli individui che la compongono, uomini e donne, regnerà la virtù: infatti, conclude Proclo, il Padre di questo nostro universo, ossia il Demiurgo, del quale il legislatore e, in generale, l'uomo autenticamente politico sono la copia, ha fatto sussistere l'universo, in modo che, nella misura del possibile, in esso ogni cosa fosse buona e nulla fosse cattivo⁵¹. È, dunque, l'opera demiurgica, in ultima

⁴⁶ Cfr. *In R.*, I, dissertazione VII, p. 209, 6-9.

⁴⁷ Cfr. *In R.*, I, p. 209, 10-13.

⁴⁸ Cfr. per questo riferimento Platone, *Repubblica*, IX 592b3 seg.

⁴⁹ Su ciò cfr. *In R.*, I, dissertazione VIII, p. 247, 21 segg.

⁵⁰ Cfr. *supra* n. 42.

⁵¹ Cfr. *In R.*, I, p. 247, 15-19: καὶ γὰρ ὁ τοῦδε τοῦ παντός πατήρ, <ὄν> ὁ νομοθέτης καὶ ἀπλῶς

istanza, a costituire il fondamento originario di quell'armonia che nel mondo sensibile si delinea come imitazione ed immagine della perfetta e assoluta armonia che governa e permea il cosmo per intero. Inoltre nella città per il tramite del legislatore, imitatore del Demiurgo, uomini e donne hanno il compito di imitare, a loro volta, attraverso le virtù e con l'ausilio dell'educazione l'ordine divino dell'universo.

3. La difesa della politeia platonica contro le critiche di Aristotele: l'unità come bene

Come si è detto, la dissertazione XVII rappresenta una sorta di appendice al *corpus* di testi che costituiscono il commentario di Proclo alla *Repubblica*. In questa dissertazione, che ci è giunta mutila, egli ha come obiettivo quello di difendere la *polis* ideale di Platone dalle critiche che ad essa sono mosse Aristotele. Quest'ultimo, infatti, nel II libro della *Politica*, elabora un serrato attacco ai punti fondamentali del progetto politico platonico, ossia la comunione di averi, la comunanza di donne e di figli e, consequenzialmente, l'unità, più completa possibile, della città. In effetti proprio l'unità è secondo Aristotele il vero obiettivo che Platone si propone laddove espone le sue teorie sulla comunanza⁵².

Proclo affronta le critiche aristoteliche proprio alla luce della nozione di "unità", la quale, del resto, rappresenta il fondamentale concetto metafisico su cui poggia, come è noto, la gran parte dell'impianto teoretico della filosofia neoplatonica. In risposta alle critiche di Aristotele, il nostro commentatore elabora una generale e strenua difesa della nozione astratta di unità, anche se in questo contesto egli di fatto si riferisce specificamente all'unità in senso politico. La risposta di Proclo ad Aristotele sembra così fornire una sorta di "pretesto" per dimostrare che in ogni ambito del reale, compresa la politica, il bene coincide con l'unità: tale principio fondamentale va inteso alla luce della speculazione metafisico-teologica neoplatonica e in particolare a partire dall'assunto teoretico fondamentale secondo il quale *il Bene si identifica con l'Uno*, ovvero con il Principio Primissimo di tutto il reale. Da ciò, al contempo, consegue necessariamente che il male è originato da ciò che è opposto all'unità, vale a dire dalla molteplicità non ricondotta a ordine e unità.

Nella dissertazione XVII viene messo in luce come l'insieme delle critiche di Aristotele sia riconducibile al presupposto che nella *polis* non vi può essere una comunanza totale implicante una forma di unità integrale e assolutamente organica. La critica aristotelica al concetto di "unità" della *polis*, in effetti, muove dalla constatazione secondo cui non è possibile (ἀδύνατον) rendere effettivamente *una* la città e

ὁ πολιτικός ὄντως ἀνὴρ ἀπεικονίζεται, τὸ πᾶν ὑπέστησεν ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι βουλόμενος κατὰ δύναμιν. Qui Proclo si riferisce implicitamente a *Timeo* 30a2 seg.

⁵² Per un'analisi dell'argomentazione aristotelica si veda VEGETTI 2002, in particolare pp. 183 segg. Si tenga altresì presente che la parte superstite della dissertazione XVII arriva solo a prendere in esame le obiezioni mosse da Aristotele nei primi tre capitoli del II libro della *Politica*.

ciò non rappresenterebbe per essa neppure un bene: infatti per Aristotele la città è per sua natura una pluralità molteplice (πληθος)⁵³. Alla luce di tale prospettiva, il punto di vista aristotelico viene sintetizzato nei seguenti termini: quanto più la città viene ad essere *una*, tanto più per essa verrà meno proprio il fatto stesso di essere una *città*⁵⁴. Per Aristotele, infatti, la città non può essere ridotta a quell'unità ed omogeneità che sono proprie della famiglia e, in primo luogo, del singolo individuo. La città, come afferma Proclo per illustrare e chiarire la posizione aristotelica, verrebbe distrutta da un "livello eccessivo" di unità e, con ciò, quello che viene considerato come il sommo bene per essa, cioè che diventi quanto più è possibile *una*, le sarebbe assolutamente fatale. Se dunque l'unificare (τὸ ἐνίξειν) la città risulta per essa distruttivo, mentre il bene di ciascuna cosa tende a conservare e non a distruggere ciò per cui è bene, l'unica conclusione possibile è che l'unificazione della città non è in realtà un bene per essa, poiché ciò sarebbe di fatto contrario alla sua stessa natura, in quanto sarebbe come renderla un singolo essere umano (ἕνα ἄνθρωπον) invece di ciò che effettivamente essa è, ossia una *polis*⁵⁵.

Per rispondere a questa articolata obiezione, che, come si è detto, rappresenta per Proclo il punto centrale della critica aristotelica, il nostro commentatore precisa in quale senso deve essere intesa l'*unità* alla quale Platone, nel V libro della *Repubblica*, intende ricondurre la *polis* ideale. La questione viene affrontata da Proclo attraverso un'analisi ad un tempo logica e semantica del concetto di *unità*. In questo modo, egli, per certi versi, sembra voler sfidare e criticare Aristotele con le sue stesse armi e sul suo medesimo terreno. Proclo sottolinea come l'"unità" cui si riferisce Platone non sia quella intesa da Aristotele nella sua critica: non si deve intendere, spiega Proclo, l'unità come indivisibile e solo numerica; così concepita l'*unità* assumerebbe ruolo di *materia* (λόγον ὕλης) in riferimento alla totalità della città⁵⁶. Ciò equivale a dire che Aristotele, secondo Proclo, intende l'*unità* della *polis* di cui parla Platone, in senso puramente concreto e materiale: poiché la città è costituita da una molteplicità di individui, Aristotele avrebbe allora, in questo caso, ragione nel criticare la concezione platonica. In realtà, Platone intende riferirsi a quell'*unità* che è superiore alle parti (κρείττον τῶν μέρων) e che è fonte di coesione per ciò che è intrinsecamente molteplice. In questo senso l'*unità* viene a rappresentare il superamento della divisione tra le parti e si delinea come una causa finale (τελικὸν αἴτιον), grazie alla quale la molteplicità, secondo la prospettiva neoplatonica procliana, viene ricondotta ad un'armonica unitarietà omogenea. Non si tratta dunque di una qualche causa concomitante e mate-

⁵³ Su ciò cfr. Aristotele, *Politica*, II 2, 1261a13 segg.

⁵⁴ Su ciò cfr. *In R.*, II, dissertazione XVII, p. 361, 18 segg.

⁵⁵ Cfr. *In R.*, II, p. 361, 20-29.

⁵⁶ Su tutto ciò cfr. *In R.*, II, p. 361, 29 segg.

riale (συναίτιον τι καὶ ὑλικόν), quale, invece, è quella oggetto della critica di Aristotele⁵⁷.

La differenza che, in riferimento alla natura della *polis*, intercorre fra queste due differenti nozioni di *unità* - cioè tra quella alla quale si riferisce Platone e quella che è oggetto della critica di Aristotele - viene illustrata da Proclo ricorrendo all'esempio del "corpo", ampiamente utilizzato, come noto, nell'ambito del pensiero politico antico. Il corpo, spiega Proclo, è composto da molteplici parti, ciascuna delle quali è di per se stessa una *unità*: questo tipo di *unità* è tale nel senso di *materia dell'intero* (ὡς ὕλη τοῦ ὅλου). È in quest'ultima valenza che, a suo avviso, va inteso il concetto di *unità* cui si riferisce Aristotele nella sua critica. Invece la forma di *unità* che è per eccellenza tale è quella che mantiene insieme la totalità del corpo; a prescindere dalla specifica natura di questa *unità*, essa per Proclo svolge una funzione fondamentale, in quanto è in grado di ricondurre un'indistinta molteplicità di entità individuali all'armonia ed omogeneità proprie di un insieme unitario e ordinato. È proprio quest'ultima forma di *unità* che Proclo definisce *finale* (τελικόν) e che deve essere distinta dall'*unità* di natura *materiale* (ὕλικόν) alla quale fa invece riferimento Aristotele nella sua critica⁵⁸.

L'*unità finale*, in virtù della quale ciò che è molteplice viene a formare un insieme unitario e armonicamente strutturato, è ricondotta da Proclo al *Bene in sé* (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν), in virtù del quale e a partire dal quale tutte le cose hanno la loro unificazione e *unità* (δι' ὃ καὶ ἀφ' οὗ πᾶσιν ἡ ἔνωσις)⁵⁹. Anche se nel presente contesto con l'espressione "Bene in sé" il nostro commentatore forse non intende riferirsi direttamente al Bene-Uno (il Primitivo Principio assolutamente trascendente), bensì alla Forma intelligibile del Bene che, secondo la prospettiva procliana, si delinea come principio di perfezione e di *unità*, è evidente che qui Proclo intende comunque alludere all'identificazione neoplatonica fra Bene ed Uno. L'*unità*, entro questa prospettiva, si configura come bene per qualunque ente, nella misura in cui essa ne preserva l'integrità e la natura; all'opposto, invece, la molteplicità e la disomogeneità rappresentano i mali, proprio perché, invece di unire e armonizzare, sono causa di divisione e di disgregazione. Entro tale prospettiva Proclo interpreta anche il concetto di *comunità* (κοινωνία) di cui parla Platone in riferimento alla struttura della *kallipolis* della *Repubblica*: la *koinonia* ha proprio la funzione di unificare la città ed è causa di *concordia* e, perciò, mantiene la città libera dal pericolo delle sedizioni⁶⁰.

⁵⁷ Per quanto qui affermato cfr. *In R.*, II, pp. 361, 29-362, 6.

⁵⁸ Sull'esempio del corpo e sulla distinzione tra *unità finale* e *unità materiale* in riferimento all'argomentazione procliana in difesa di Platone cfr. *In R.*, II, p. 362, 6-11.

⁵⁹ Cfr. *In R.*, II, p. 362, 11-14. Sul tema centrale dell'"unità finale" rispetto a quella "materiale" nella dissertazione XVII si veda NARBONNE 2003. Sulla dissertazione XVII di Proclo si veda anche lo studio di STALLEY 1995. Sulla critica che Proclo muove ad Aristotele per aver confuso l'*unità* "materiale" con quella "finale" si veda inoltre STALLEY 1999, in particolare pp. 43 segg.

⁶⁰ Cfr. *In R.*, II, p. 362, 15 segg.

Partendo da tali assunti, Proclo passa ad analizzare le tre ulteriori critiche che Aristotele muove a Platone:

- 1) il problema relativo all'“autosufficienza” (αὐτάρκεια) della *polis* platonica;
- 2) la critica all'abolizione della proprietà privata in connessione al problema dell'autosufficienza della città;
- 3) le implicazioni negative della “comunanza” di figli, donne e proprietà.

Proclo risponde ad ogni singolo punto ricorrendo sempre alla medesima strategia argomentativa fondata sulla superiorità, in senso metafisico-assiologico, di ciò che è *uno* ed *unitario* rispetto a ciò che è *molteplice* e dunque soggetto intrinsecamente a *divisione*.

Il problema dell'autosufficienza della *polis* viene posto da Aristotele, secondo la parafrasi che ne propone Proclo, nei seguenti termini: il fatto di unificare eccessivamente la città comporta l'annientamento dell'autosufficienza che essa deve possedere⁶¹. In effetti, continua il nostro commentatore esponendo fedelmente il punto di vista aristotelico, una famiglia (οἰκία) è più auto-sufficiente (αὐταρκέστερον) di un singolo uomo (ἐνὸς ἀνδρός) e, a sua volta, una città risulta più autosufficiente di una famiglia. Quindi secondo Aristotele, chiarisce Proclo, se ciò che è in misura minore un'unità è più autosufficiente, come appunto una città rispetto a una famiglia e una famiglia rispetto a un singolo uomo, ne consegue che, in modo inversamente proporzionale, quanto maggiore è l'unità tanto minore in essa sarà l'autosufficienza⁶². Proclo risponde a questa obiezione riprendendo la distinzione fra i due diversi modi di intendere l'*unità*: da un lato l'*unità materiale* che è *indivisibile* (ἄτομον) in quanto è connotata in senso individuale, dall'altro quella *finale* che garantisce armonica unità a ogni realtà intrinsecamente composita. Anche in questo caso, chiarisce Proclo, Aristotele sbaglia poiché egli critica il progetto politico di Platone sulla base di una nozione di *unità* non corrispondente a quella cui si intende riferire Platone. Se infatti si considera l'intera questione a partire dalla prospettiva di quella che è autenticamente *unità*, la quale si identifica con ciò che è perfetto, in quanto ha di mira l'unità dell'intero, si deve concludere che la città è in misura maggiore *unità* rispetto al singolo individuo e che al contempo essa risulta in misura maggiore autosufficiente⁶³. Secondo Proclo, dunque, Aristotele è in errore poiché egli con la sua argomentazione *separa* e *distingue* il concetto di *unità* da quello di *intero* e di *perfetto* (τοῦ ὅλου καὶ τελείου), ma così facendo, finisce per considerare l'*unità* come *parte*, dunque come qualcosa di intrinsecamente *imperfetto* (ἄτελής)⁶⁴. Dato che nulla possiede la prerogativa di legare fra loro gli enti e di tenerli uniti insieme allo stesso modo del bene (ὡς τὸ ἀγαθόν), esso

⁶¹ Cfr. *In R.*, II, p. 362, 25 seg. Proclo qui si riferisce a quanto Aristotele afferma in *Politica*, II 2, 1261 b 10-15.

⁶² Cfr. *In R.*, II, p. 362, 27 segg.

⁶³ Su ciò cfr. *In R.*, II, p. 363, 10 seg.

⁶⁴ Cfr. *In R.*, II, p. 363, 15-17.

si configura autenticamente come *ciò che lega* (αὐτὸ τὸ δέον ὄντως ὑπάρχον)⁶⁵. La città, dunque, come tutto ciò che partecipa in misura maggiore del bene, è più autosufficiente del singolo individuo in quanto essa partecipa in misura maggiore del bene e, di conseguenza, di ciò che è *autenticamente unità*: infatti il carattere dell'autosufficienza è una componente (στοιχεῖον) del bene⁶⁶. Questa è la conclusione di Proclo in risposta alla critica aristotelica sulla non-autosufficienza della polis platonica. È evidente che anche in questo contesto il nostro commentatore sviluppa la sua argomentazione alla luce della prospettiva metafisica neoplatonica, secondo la quale l'*unità*, in quanto deriva e dipende dall'Uno-Bene, è di per se stessa garanzia dell'armonia di qualsiasi entità intrinsecamente caratterizzata da composizione. Proprio nella misura in cui la città è *unita*, essa riflette in sé l'armonia e l'ordine che, come si è più volte ribadito, permeano, secondo la filosofia neoplatonica, i vari livelli entro cui si articola il reale. Da questo punto di vista il discorso procliano è in perfetta sintonia con quanto è affermato nelle *Dissertazioni* VII e VIII a proposito dell'analogia tra anima e città.

Ancora una volta, nella prospettiva esegetica procliana si delinea un rapporto perfettamente armonico tra anima-città e città-Tutto. È proprio sulla base di tale concezione di fondo che nella *Dissertazione* XVII Proclo afferma che, come la città è più *autosufficiente* del singolo individuo, così l'universo è più autosufficiente di ciascuna delle componenti che si trovano in esso⁶⁷. La città (microcosmo) e l'universo (macrocosmo) partecipano infatti in misura maggiore dell'*unità-bene* rispetto alle loro componenti. In base a tale prospettiva l'*unità* e *ciò che è autosufficiente* vengono a coincidere. Allo stesso modo, *il bene* si configura a sua volta come *unità* e l'*unità* si delinea come *bene*⁶⁸, proprio in base al presupposto dell'identificazione metafisica originaria fra il *Bene* e l'*Uno*. In questo modo la difesa della città ideale viene ricondotta da Proclo al principio fondamentale della concezione metafisico-teologica propria del neoplatonismo. Anche in questo contesto, dunque, emerge con chiara evidenza la coerenza sistemico-esegetica del nostro commentatore.

Per rispondere alla critica aristotelica relativa all'abolizione della proprietà privata, Proclo sottolinea come sia proprio in virtù dell'abolizione della proprietà e dei vincoli familiari privati che il bene della città viene a coincidere anche con quello del singolo individuo, in quanto quest'ultimo risulta così completamente assorbito nella collettività, allo stesso modo in cui la parte - per fare ricorso ad un esempio, come si è visto, caro a Proclo e in generale agli autori neoplatonici - è perfettamente compresa nell'intero. In tale maniera il singolo individuo ritiene di possedere come unico bene quello

⁶⁵ Cfr. *In R.*, II, p. 363, 20 segg.

⁶⁶ Cfr. *In R.*, II, p. 363, 26 segg.

⁶⁷ Cfr. *In R.*, II, p. 364, 15 seg.

⁶⁸ Cfr. *In R.*, II, p. 364, 21 segg.

che è tale anche per la città⁶⁹.

Dunque nella prospettiva procliana, come del resto in quella platonica, la comunanza di donne, figli ed averi - che nella concezione di Platone, occorre ricordare, riguarda solo le prime due classi, vale a dire quella dei filosofi-governanti e quella del gruppo militare - garantisce l'unità strutturale della città che in questo modo si delinea effettivamente come un "tutto" perfettamente armonico e omogeneo. Quest'armonia unitaria fa sì che tutti quanti, nella misura del possibile, abbiano un'unica e medesima vita (μίαν ζωήν) e un'unica e medesima forma di esistenza (ἓνα βίον), cioè quella che è propria della città⁷⁰. La *koinonia* insita nella città ideale rende assolutamente *unitaria* la vita dell'intera comunità, al punto che l'esistenza del singolo individuo viene a coincidere a tutti gli effetti con quella della città: in sostanza, si tratta nuovamente del medesimo rapporto che lega in modo pressoché inscindibile la *parte* con il *tutto*.

A questo punto, Proclo passa infine ad analizzare la critica che Aristotele rivolge alla comunanza di donne, di figli e di averi, secondo la quale gli esseri umani non si curerebbero delle cose che sono in comune, bensì solo delle loro personali proprietà: ciò per Aristotele implica, come conseguenza dell'abolizione della dimensione e del possesso privati, che *tutti* trascurino *tutte le cose* proprio perché sono considerate *in comune*⁷¹. Purtroppo quest'ultima parte della *Dissertazione XVII* è assai lacunosa. È tuttavia possibile ricostruire almeno parzialmente il senso della risposta di Proclo contro questa critica di Aristotele. Sembrerebbe che Proclo basi la sua argomentazione sulla particolare educazione cui devono essere sottoposti tutti i cittadini nella *polis* platonica⁷². L'*iter* educativo riservato da Platone ai cittadini della *polis* ideale, agli occhi del nostro commentatore, sembrerebbe così rappresentare lo strumento in virtù del quale ciascun individuo viene educato su un aspetto fondamentale e decisivo per l'integrità e l'unità complessiva della *polis*, cioè il non considerare nulla di proprio interesse, se questo differisce dal bene della città. Ciò significa che i membri della città ideale, allevati e educati secondo l'*iter* platonico, devono vivere antepo- nendo l'interesse comune, cioè della *polis*, a quello privato: in tal modo i cittadini sono portati a disinteressarsi del proprio personale vantaggio e a occuparsi solo ed esclusivamente del bene della comunità. Come sottolinea Proclo, il disprezzo dell'interesse privato farà rivolgere verso la totalità, mentre la tensione verso la totalità, a sua volta, farà rivolgere verso l'unità⁷³. Si tratta ancora una volta della trasposizione in ambito etico-politico del principio fondamentale su cui si regge l'intera metafisica neoplatonica: la

⁶⁹ Su ciò cfr. *In R.*, II, p. 366, 27 seg.

⁷⁰ Cfr. *In R.*, II, p. 367, 8 seg.

⁷¹ Su questa critica cfr. Aristotele, *Politica*, II 3, 1261, b 32 segg. Per la sintesi procliana di tale critica cfr. *In R.*, II, p. 367, 14 segg.

⁷² Su ciò cfr. *In R.*, II, p. 367, 17 segg.

⁷³ Su ciò cfr. *In R.*, II, p. 368, 8-14.

totalità e l'unità sono assiologicamente superiori a ciò che è molteplice, frammentario e particolare.

Il concetto di *unità in senso finalistico* viene così a rappresentare per il nostro commentatore il fondamento "politico-metafisico" su cui si regge la *polis* ideale di Platone. Anche se gli esseri umani tendono, come afferma lo Stagirita, a prendersi cura del loro interesse personale e a trascurare quello comune, ciò non significa - sembra argomentare Proclo - che tale condizione sia immodificabile: il superamento della dimensione dell'individuale e del particolare viene a rappresentare l'unica possibilità per rendere la città, intrinsecamente caratterizzata dalla molteplicità, un insieme unitario e armonico. In essa possono così rispecchiarsi quell'armonia e quella perfetta integrità strutturale che permeano, governano e mantengono unito l'universo, pur nelle sue molteplici articolazioni. La città ideale di Platone si delinea così come la migliore delle città proprio perché in essa si riflette la perfetta unità che caratterizza la natura del Tutto.

Per mettere ulteriormente in luce l'inconsistenza delle critiche aristoteliche, Proclo, nell'ultima pagina della parte di testo della dissertazione XVII che è giunta sino a noi, parafrasa il celeberrimo passo del libro X dell'*Etica Nicomachea* ove viene affermato da Aristotele che, a prescindere da quanto dicono i più, bisogna rendersi, per quanto è possibile, immortali⁷⁴. Come ha ben messo in luce Stalley nel commento alla sua traduzione della dissertazione XVII⁷⁵, in tal modo Proclo intende muovere una decisiva obiezione ad Aristotele: quest'ultimo, allorché espone le sue critiche alla *polis* platonica, parte dall'assunto che la vita felice va ricercata nell'ambito della proprietà privata e delle relazioni con gli altri privati cittadini; tuttavia proprio alla fine dell'*Etica Nicomachea* egli afferma che una vita veramente felice consiste nella contemplazione filosofica in virtù della quale l'esistenza umana si rende immortale⁷⁶, cioè si fa simile a quella divina. Dunque sarebbe lo stesso Aristotele, in base all'osservazione procliana, che invita a superare ciò che appare come connaturato all'indole umana, ad esempio, per l'appunto, la cura dell'interesse personale e privato. D'altra parte, nell'interpretazione di Proclo, chi è stato allevato secondo il percorso educativo delineato da Platone nella *Repubblica* è in grado di oltrepassare la dimensione del privato e del particolare, per rivolgersi all'interesse comune della città. Proclo sembrerebbe così voler sottolineare che i cittadini della *polis* ideale di Platone, in virtù della loro tensione verso la totalità, a cui fa eco il disprezzo per l'interesse personale, si rendono immortali e dunque simili agli dèi. Si tratta forse di un accenno a un tema fondamentale per l'intera tradizione neoplatonica, vale a dire quello della *ὁμοίωσις θεῶν*, l'assimilazione a dio. Stando però a quanto ci rimane di questo testo procliano, non è possibile affermare

⁷⁴ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, X 7, 1177 b 31 segg. Per la parafrasi procliana di tale passo cfr. *In R.*, II, p. 368, 4 segg. Sul tema del rendersi immortali nella filosofia greca si veda VEGETTI 2001.

⁷⁵ Cfr. STALLEY 1995, p. 149.

⁷⁶ Per inciso vale la pena sottolineare che nella parafrasi di Proclo, si legge *ἀπαθανατίζειν*, mentre in Aristotele *ἀθανατίζειν*.

ciò con certezza.

Comunque, anche dall'esame delle risposte di Proclo alle critiche aristoteliche emerge come egli tenda a ricondurre ogni questione, anche di carattere propriamente etico-politico, ai presupposti teoretici essenziali della metafisica e della teologia neo-platoniche.

4. *Il senso complessivo dell'interpretazione procliana della Repubblica*

Alla luce delle analisi qui condotte sui temi principali affrontati nel *corpus* di testi che costituisce il *Commento alla Repubblica* di Proclo, emerge una chiara ed unitaria visione d'insieme: l'intero e complessivo impianto esegetico procliano appare incentrato sulla relazione originaria tra la nozione di *unità* e quella di *tutto* e sull'identificazione del *Bene* con l'*Uno*. Tali presupposti concettuali, secondo la prospettiva ermeneutica procliana, permeano, in modo ed in misura di volta in volta differenti, i diversi ambiti di indagine entro i quali si articola questo imponente dialogo di Platone: dall'etica alla politica, dalla metafisica alla teologia. Quest'ultima, in particolare, si delinea come il centro focale in dipendenza ed alla luce del quale vengono affrontate tutte le altre tematiche filosofiche. In questo senso nell'esegesi procliana della *Repubblica* si riflettono in modo assai preciso e nitido i contorni e le caratteristiche fondamentali del complesso ed articolato sistema metafisico-teologico che contraddistingue, in modo essenziale e specifico, la tradizione filosofica tardo-neoplatonica di cui Proclo è senza dubbio uno tra i massimi rappresentati, forse il più grande e significativo.

Alla luce dell'interpretazione procliana è possibile altresì ricavare alcune considerazioni di carattere generale sul modo in cui anche gli altri autori della tradizione tardo-neoplatonica potevano aver inteso la *Repubblica* nel suo complessivo significato: essa si configurava, per molti aspetti, come una *summa* paradigmatica e generale della dottrina platonica in tutte le sue diverse articolazioni, ossia etica, politica, epistemologia, metafisica e teologia. Tale dialogo, così, fu probabilmente considerato come un microcosmo rispecchiante nella sua complessità le strutture e le gerarchie del reale: una finestra, potremmo dire, che si apre sull'autentica natura (intrinsecamente molteplice e articolata, secondo la prospettiva neoplatonica) del Tutto.

Agli occhi di Proclo e, probabilmente, degli autori neoplatonici a lui precedenti, la *Repubblica* appariva, per la sua ampiezza e complessità, come un testo che consentiva di spaziare su svariate questioni filosofiche decisive ed essenziali, ma troppo complesse per poter essere oggetto di una trattazione unitaria. Per un autore neoplatonico commentare parti della *Repubblica* poteva comunque fornire una via di accesso per giungere a quella *σύννοψις* - ossia a quella visione complessiva, unitaria e sistematica dei vari livelli in cui si articola il reale - che costituiva uno degli obbiettivi fondamentali dell'intera riflessione neoplatonica.

Bibliografia

- Abbate, M. (1999), «Gli aspetti etico-politici della *Repubblica* nel commento di Proclo (dissertazioni VII/VIII e XI)», in M. Vegetti, M. Abbate (eds.), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Napoli, 207-218.
- Abbate, M. (2003), «Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo», in M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica*, V, Napoli, 625-678.
- Abbate, M. (2004), «Proclo interprete della *Repubblica*», in M. Abbate (ed.), *Proclo. Commento alla Repubblica* (Dissertazioni I-V, VII-XII, XIV-XV, XVII), Milano.
- Abbate, M. (2006), «Metaphysics and Theology as Methodological and Conceptual Paradigms in Proclus' Ethico-Political Theory», in M. Perkams, R.M. Piccione (eds.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Köln-Leiden-New York, 186-200.
- Abbate, M. (2007), «L'interpretazione del Bene nella Dissertazione XI del *Commento alla Repubblica* di Proclo», in F.L. Lisi (ed.), *The Ascent to Good*, Sankt Augustin, 241-249.
- Abbate, M. (2008), *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Alessandria.
- Abbate, M. (2012), *Tra esegesi e teologia. Studi sul Neoplatonismo*, Milano-Udine.
- Abbate, M. (2016), «La fonte originaria della luce intelligibile secondo l'ermeneutica neoplatonica», in M. Borriello, A.M. Vitale (eds.), *Princeps philosophorum. Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, Roma 2016, 53-65.
- Coulter, A. (1976), *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonism*, Leiden.
- Dörrie, H., Baltus, M. (1993), *Der Platonismus in der Antike*, Bd. III. *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*. Bausteine 73-100, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Gallavotti, C. (1971), «Intorno ai commentari di Proclo alla *Repubblica*», *Bollettino del comitato per la preparazione dell'edizione nazionale dei classici greci e latini*, 19, 41-54.
- Gerson, L.P. (2016), «The 'Neoplatonic' Interpretation of Plato's *Parmenides*», *The International Journal of the Platonic Tradition*, X 1, 65-94.
- Hadot, I. (1987), «Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néo-platoniciens et les auteurs chrétiens», in E. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, 99-122.
- Kroll, W. (ed.) (1899-1901), *In Platonis Rem publicam commentarii*, I-II, Leipzig (rist. Amsterdam 1965).
- Mansfeld, J. (1994), *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden-New York-Köln.
- Motta, A. (ed.) (2014), *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma.
- Narbonne, J.-M. (2003), «De l'un matière à l'un forme. Le réponse de Proclus à la critique aristotélicienne de l'unité du politique dans la *République* de Platon (*In Rem*. II, 361-368)», in J.-M. Narbonne, A. Reckermann (éds.), *Pensées de l'Un dans la tradition métaphysique occidentale. Festschrift Werner Beierwaltes*, Paris-Montréal, 3-25.
- O'Meara, D.J. (1999), «Plato's *Republic* in the School of Iamblichus», in M. Vegetti, M. Abbate (eds.), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Napoli, 193-205.
- O'Meara, D.J. (2003), *Platonopolis. Platonic political Philosophy in late Antiquity*, Oxford.
- Pichler, R. (2006), *Allegorese und Ethik bei Proklos. Untersuchungen zum Kommentar zu*

- Platons Politeia*, Berlin.
- Sheppard, A. (1980), *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen.
- Stalley, R.F. (1995), «The Unity of the State, Plato, Aristotle and Proclus», *Polis*, 14, 129-149.
- Stalley, R.F. (1999), «Plato and Aristotle on Political Unity», in M. Vegetti, M. Abbate (eds.), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Napoli, 29-48.
- Vegetti, M. (2001), «“Athanaizein”. Strategie di immortalità nel pensiero greco», *Aut Aut*, 304, 69-80.
- Vegetti, M. (2002), «La critica aristotelica alla *Repubblica* di Platone nel secondo libro della *Politica*», in M. Migliori (ed.), *Gigantomachia. Convergenze e differenze tra Platone e Aristotele*, Brescia, 179-190.
- Vegetti, M. (2009), «*Un paradigma in cielo*». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma.
- Westerink, L.G. (ed.) (1990), *Prolegomènes à la philosophie de Platon*, Paris.

**Il testo poetico della giustizia.
Alberico e Scipione Gentili leggono la *Repubblica* di Platone**

**The poetic text of justice.
Alberico and Scipio Gentili reading Plato's *Republic***

FRANCESCA IURLARO
Istituto Universitario Europeo
francesca.iurlaro@eui.eu

Recibido: 06/06/2017 - Aceptado: 14/07/2017
DOI: <https://doi.org/10.20318/fons.2017.3858>

Riassunto. Il presente contributo cercherà di gettare luce sulla ricezione della *Repubblica* di Platone (e, insieme, della *Poetica* di Aristotele) nel dibattito sulla poesia che in Età moderna vide protagonisti, fra gli altri, due importanti giuristi: i fratelli Alberico (1552-1608) e Scipione Gentili (1563-1616). Come giustificano questi autori l'affinità fra poesia e diritto? A quali *auctoritates* del passato fanno riferimento? Si mostrerà, in primo luogo, in che modo concepiscano tale rapporto; poi, attraverso quali fonti del dibattito cinquecentesco sulla poesia ne articolino gli estremi concettuali e, infine, come la lezione della *Repubblica* platonica possa chiarire la natura di tale dibattito, generalmente definito di matrice aristotelica piuttosto che platonica. Si vedrà come il rapporto fra poesia e diritto sia articolato, da un lato, attraverso una qualificazione dell'atto poetico come analogo al procedimento retorico, proprio in aperta polemica con Platone; e dall'altro, come il rifiuto omerico espresso da Platone nella *Repubblica* apra una breccia ai due fratelli Gentili per affermare il primato di un altro poeta: Virgilio. Si concluderà suggerendo che l'analogia fra giustizia e poesia presente nella *Repubblica* costituisca una possibile chiave interpretativa del rapporto fra diritto e poesia, poiché è la presenza (non dichiarata) di un criterio platonico di giustizia a conferire validità normativa all'*exemplum* poetico.

Parole chiave: poesia, *ius gentium*, retorica, *Repubblica* di Platone, Alberico Gentili, Scipione Gentili

Abstract. The present contribution will shed light on the reception of Plato's *Republic* (as well as of Aristotle's *Poetics*) within the context of the early modern debate concerning poetry and poetic theory. Among the protagonists of this vivid debate, the two

brothers and jurists Alberico (1552-1608) and Scipio Gentili (1563-1616) played a significant role in vindicating the existence of a strong relationship between law and poetry. In order to address this question, it has first to be assessed to which *auctoritates* of the past they relied upon to justify this relationship (and how they conceive of it); secondly, this article will read this phenomenon within the context of the 16th century debate concerning poetic theory. In this respect, Plato's *Republic* plays a fundamental role in clarifying the conceptual stakes of such debate. In this perspective, I will argue that the relationship between law and poetry is addressed by both the Gentili brothers in terms of an analogy between poetry and rhetoric, and between rhetoric and law (in an anti-Platonic vein); on the other hand, the Gentilis seem to support Plato's rejection of Homeric poetry in order to assess the primacy of another poet: Virgil. To conclude with, I will suggest that the parallel between poetry and justice (drawn by Plato in his *Republic*) might provide a possible interpretation of the relationship between law and poetry in the thoughts of Alberico and Scipio Gentili, where an implicit platonic criterion of justice seems to validate the legitimacy of the poetic *exemplum*.

Keywords: poetry, *ius gentium*, rhetoric, Plato's *Republic*, Alberico Gentili, Scipio Gentili

Cosa hanno in comune diritto e poesia? Dal punto di vista di un giurista contemporaneo, il solo accostamento dei due termini provoca perplessità: il diritto è una scienza di autonomo statuto epistemologico, come vuole la dottrina positivista, e nessun avvocato riuscirebbe nell'impresa di convincere un giudice servendosi di un verso di Orazio. Semplicemente, le sue tecniche argomentative non ne hanno bisogno, né il formalismo della procedura giudiziaria contempla l'uso di evidenze poetiche come prova di un fatto - al massimo, come sfoggio di erudizione.

Tuttavia, gli studi di *law and literature* hanno segnato un vero e proprio «epistemological break»¹ mostrando non solo che fra il fenomeno giuridico e la letteratura esista una relazione, ma che il diritto positivo (inteso come scienza esatta di leggi positive e sentenze) non è che la punta di un iceberg di immaginari letterari e convinzioni più o meno cosce che informano la nostra comprensione del diritto stesso. Questa prospettiva teorica, decisamente più ampia e interdisciplinare, parte da un duplice assunto: da un lato che il giurista stesso, in quanto essere umano, non sia estraneo a tali preconcetti, e anzi ne sia condizionato culturalmente; dall'altro, che il metodo dell'argomentazione giuridica condivida una sostanziale affinità con quello dell'analisi letteraria. Addirittura White ha sostenuto che la sentenza del giudice somigli, per concisione stilistica e valenza retorica, a un componimento poetico².

¹ LHUILIER 2011.

² WHITE 1983-1984.

Altri studiosi hanno ricercato le ragioni storiche alla base della stringente affinità fra diritto e poesia, sostenendo che in epoca moderna tale rapporto sarebbe addirittura co-costitutivo³. Nella tradizione giuridica moderna la poesia è importante sia in sede di riflessione teorica (i nostri 'studi giuridici') sia nell'individuazione e applicazione concreta della legge (il nostro 'diritto stretto'). Si tratta di un periodo storico in cui il diritto attraversa una profonda trasformazione: la nascita degli stati nazionali, lo sviluppo di una società sempre più internazionale e i conflitti teorici e religiosi innescati dalla Riforma Protestante non solo mutano la fisionomia dell'Europa, ma ne trasformano radicalmente il linguaggio politico⁴. Da questo punto di vista, nel campo del diritto assistiamo alla elaborazione moderna di concetti antichi come quello - molto fortunato - di *ius gentium*, non solo alla luce degli sviluppi della teoria politica (si pensi ai contributi, fra gli altri, di Machiavelli⁵), ma anche delle sfide poste da un mondo sempre più «globale», in cui la diversità culturale rischiava di frantumare le fondamenta stesse dell'Europa, quella religiosa di compromettere l'unità della *respublica christiana* e l'allargamento dell'orizzonte geografico di pregiudicare le possibilità di comunicazione fra esseri razionali - ammesso che tutti gli uomini, anche gli abitanti del Nuovo mondo, avessero una natura razionale⁶.

Ma, contemporaneamente, l'Umanesimo forniva a questa Europa apparentemente impreparata un vero e proprio arsenale di concetti e testi del passato con cui era possibile reagire allo 'shock' del presente: non solo attraverso la reinterpretazione delle *auctoritates* del passato, ma anche, viceversa, mediante una potente e strumentale rilettura del passato attraverso le lenti del presente. È proprio nella tradizione della filosofia antica che gli intellettuali moderni trovano linfa vitale per rileggere i radicali mutamenti della società a loro contemporanea - così da spingerla, in un afflato che è il vero e proprio cuore degli insegnamenti degli *studia humanitatis*, da una condizione di particolarismo alla creazione di una *societas humanis generis*, cosmopolita, universale, inclusiva⁷.

In questo processo di rilettura delle fonti antiche sono impegnati alcuni intellettuali che Quagliani ha definito «questuanti dell'universale»⁸: si tratta in molti casi di giuristi che riflettono sullo *ius gentium*, il diritto che regola i rapporti fra popoli, allo scopo di

³ WARREN 2015, p. 34.

⁴ Sul tema si vedano: SKINNER 1978; PAGDEN 1986; PAGDEN 1987; TUCK 1999; BRETT 2011; PAGDEN 2015. Rimando a questi testi per ulteriori riferimenti bibliografici.

⁵ In particolare sull'influenza di Machiavelli su Gentili, vedi PANIZZA 1969; CAMERLINGO 2013.

⁶ È il problema, fra gli altri, di Francisco de Vitoria, il dominicano di Salamanca autore della *Relectio de Indiis* (1539). Per una estesa bibliografia a riguardo, e i problemi implicati dalla sua dottrina dello *ius gentium*, si vedano i già citati contributi di Pagden.

⁷ Sul cosmopolitismo di Gentili si rimanda a PANIZZA 2008; SCUCCIMARRA 2009.

⁸ Quagliani in QUAGLIONI-NENCINI-MARCHETTO-ZENDRI 2008, p. IX.

arricchirne la funzione normativa per il presente, aldilà dei titoli del *Corpus Iuris Civilis*⁹ a cui era confinato e di una incerta prassi internazionale che ancora risentiva dell'ordine politico medievale. Il concetto stesso di *ius gentium* - e il suo rapporto con il diritto naturale - viene così armonicamente integrato con fonti filosofiche, poetiche e storiografiche dal passato, allo scopo di conciliare la diversità culturale emersa dopo la scoperta del Nuovo Mondo con l'universalità del genere umano (si pensi, ad esempio, all'importanza assunta in Età moderna dalla tradizione stoica per la riflessione sul cosmopolitismo¹⁰). Tale è l'operazione dei giuristi Alberico e Scipione Gentili, oggetto di questa breve indagine. Sebbene il primo sia più conosciuto del secondo, in quanto contende con altri autori come Francisco de Vitoria e Ugo Grozio il titolo di «padre fondatore del diritto internazionale», i contributi del secondo (soprattutto in merito alla questione della poesia) non sono meno importanti. Entrambi i fratelli sono esuli di religione: con il padre Matteo lasciano il paesino natale di San Ginesio nella Marca di Ancona nel 1578. Alberico si stabilirà con il padre in Inghilterra, dove riesce a entrare nel circolo di intellettuali della corte di Elisabetta I e dunque a ottenere la cattedra di *Regius Professor* di diritto civile presso l'Università di Oxford; Scipione invece insegnerà diritto civile all'Università di Altdorf in Germania, intrattenendo rapporti con i più importanti protagonisti del *milieu* protestante dell'epoca, da Hugue Doneau a Giusto Lipsio. Mentre ricordiamo Alberico per il *De legationibus libri tres* (1585), ma soprattutto per il suo *De iure belli libri tres* (1598), uno dei testi fondativi del diritto internazionale contemporaneo¹¹, Scipione dimostra fin da subito una maggior propensione verso gli studi poetici: è autore di una traduzione in esametri dei primi due canti della *Gerusalemme Liberata* di Torquato Tasso (*Solymeidos Libri duo*, Londra 1584) e di un commento alla stessa opera (le *Annotazioni sopra le Gerusalemme Liberata*, Leida 1586)¹². Per questo motivo è forse più conosciuto fra gli studiosi di letteratura italiana¹³ che fra i giuristi, i quali hanno invece iniziato, a partire

⁹ Recentemente B. Straumann ha sottolineato l'importanza fondamentale svolta dalla tradizione del diritto romano nella concettualizzazione gentiliana dello *ius gentium* (STRAUMANN 2011).

¹⁰ STRAUMANN 2015.

¹¹ Sulla fortuna del *De iure belli* (e sul ruolo della *lectio* inaugurale a Oxford di T. Erskine Holland e come «momento» della «nascita» degli studi gentiliani) vedi PANIZZA 2008.

¹² Purtroppo, lo stato attuale degli studi su Scipione Gentili è alquanto carente: a parte il contributo di PALLANT 1984 e la voce biografica di De Benedictis sul *Dizionario Biografico degli Italiani* (2000), l'unico studio su Scipione Gentili lettore di Tasso è di PIRILLO 2013, pp. 135-154. Esistono poi delle edizioni commentate online da Dana Sutton dei due testi di Scipione citati, nonché delle sue parafrasi epiche dei Salmi di Davide (i *In XXV Davidis Psalmos Epicae Paraphrases*, in due edizioni, una del 1581 e una del 1584, consultabili sul sito: <http://www.philological.bham.ac.uk/psalms/> URL consultato il: 07/10/16). Per il resto, la figura di Scipione è rimasta perlopiù nell'ombra: uno studio sistematico dei suoi lavori non è ancora stato intrapreso. Esiste una tesi di laurea di PALLANT 1983, autrice dell'articolo citato, ma non è mai stata pubblicata.

¹³ La fortuna di Scipione fra gli studiosi di Tasso è dovuta al fatto che le *Annotazioni* di Gentili furono incorporate, insieme ai commenti di Guastavini, nella famosa edizione genovese del poema del

dallo studio seminale di Panizza del 1981, un vivace dibattito sulla figura e il pensiero di Alberico¹⁴. Tuttavia, la lettura integrata del pensiero dei due fratelli - ai cui rispettivi testi essi reciprocamente rimandano - è particolarmente utile se si vuole studiare proprio il rapporto fra diritto e poesia, a cui entrambi dedicano parte consistente della loro riflessione giuridica.

Secondo questi due autori, infatti, la poesia svolge un ruolo essenzialmente normativo con il suo repertorio «codificato» di comportamenti umani, ritenuti universalmente validi poiché hanno meritato l'elogio degli studiosi e il rispetto da parte degli attori internazionali attraverso i secoli¹⁵. Soprattutto nel campo del diritto di guerra, governato dalla consuetudine, i poeti antichi diventano fonte di diritto, nella misura in cui costituiscono un modello di comportamento per il presente. Ma come facciamo a esser certi che la poesia dica il vero, ed esserne così certi da regolare la prassi giuridica contemporanea in base ad essi? Questa domanda è tutt'altro che secondaria e implica due problemi, su cui Alberico e Scipione si confrontano. In primo luogo, che cos'è la poesia? Si tratta di una pratica imitativa, dicono Platone e Aristotele: ma proprio perché *imita* il vero (e non è il vero) come può essere considerata una fonte di conoscenza epistemologicamente valida? Ma è proprio qui il nodo teorico sviluppato dai Gentili, i quali sostengono con forza che la poesia faccia parte della retorica. Questa risistemazione dell'*arbor scientiarum*, lungi dall'essere un'innovazione di Gentili, come vedremo, è il frutto di un dibattito molto acceso nel XVI secolo. Sebbene l'umanesimo rinascimentale venga spesso associato alla tradizione neoplatonica, e l'aristotelismo legato alle oscurità del passato medievale¹⁶, in realtà la situazione era ben più articolata ed è difficile dire quale delle due filosofie abbia esercitato più importanza: il più delle volte, gli intellettuali umanisti sono impegnati in una conciliazione fra le posizioni di Aristotele e Platone. Lo stesso Alberico Gentili sostiene che «non bisogna procedere solo con il metodo di Platone, ma affrontare le controversie con quello di Aristotele»¹⁷, rivendicando dunque un'integrazione fra i due metodi filosofici.

I

Tuttavia, la questione di tale integrazione diventa particolarmente delicata per quanto concerne il tema della poesia: come conciliare la teoria della poesia come imitazione, di cui Aristotele scrive nella *Poetica*, oggetto di una riscoperta proprio negli anni in cui i Gentili scrivono, con la celebre critica della poesia espressa da Platone nella *Repubblica*? In quest'ultimo testo, nel celeberrimo libro X, Platone sostiene che

1590 (*La Gierusalemme liberata di Torquato Tasso, con le figure di Bernardo Castello e le annotazioni di Scipio Gentili, e di Giulio Gustavini*. In Genova, appresso Girolamo Bartoli, 1590).

¹⁴ PANIZZA 1981.

¹⁵ IURLARO 2017.

¹⁶ Alcuni titoli indicativi in proposito: KRISTELLER 1962, 1996; VASOLI 2002.

¹⁷ QUAGLIONI-NENCINI-MARCHETTO-ZENDRI 2008, p. 6.

la poesia, in quanto imitazione, è lontana di tre gradi dal reale: il poeta infatti imita ciò che è già stato creato, in copia, rispetto al mondo delle idee, perciò l'oggetto di imitazione poetica è distante di tre gradi dalla reale essenza delle cose e, pertanto, non può essere una fonte valida di conoscenza¹⁸. La questione della verità è strettamente legata, dunque, a quella dell'ontologia. In più il poeta non può essere esperto di tutto ciò di cui scrive¹⁹: pertanto, mentre un artigiano può fare affidamento sulla *pistis*, che è la retta fiducia che gli viene dalla pratica del mestiere, perché possiede conoscenza precisa di ciò che rappresenta, non è così per il poeta. Come è possibile che i poeti dicano il vero su argomenti di cui non sono esperti - non essendo loro stessi medici, strateghi militari, filosofi, ecc.? Per questo motivo, Platone emette la celebre condanna nei confronti dei poeti, sostenendo che la mancanza di verità della poesia può essere ingannevole, se usata impropriamente, e può deviare i cittadini della *Repubblica*. Pertanto, i modelli di comportamento dei poeti vanno giudicati col criterio della giustizia, onde evitare che un'imitazione scorretta si consolidi in forma di *ethos* nell'animo di un giovane che ne fruisca²⁰.

Aristotele, al contrario rivendica la verità (una verità speciale) della poesia. L'imitare è connaturato agli uomini fin da bambini²¹, pertanto l'imitazione non solo ha valore epistemologico ma è l'inizio stesso della conoscenza. Così Aristotele salva la verità della poesia operando uno slittamento del piano gnoseologico dal reale al possibile: compito del poeta è «non dire le cose che sono avvenute, bensì quali sarebbero potute avvenire». ²² La teoria del verisimile avrà delle importanti implicazioni «retoriche» negli autori che analizzeremo a breve. Inoltre, esiste una differenza fra storia e poesia: «la poesia è affare più filosofico e più serio della storia: giacché la poesia dice piuttosto le cose universali, mentre la storia quelle individuali»²³. Anche su questo aspetto torneremo in seguito.

Come possono questi due modelli teorici così antitetici convivere e addirittura essere assimilati, seppur a velocità diverse, dalla tradizione umanistica? Per rispondere a questa domanda, occorre ripercorrere brevemente la storia di questi due testi e della loro fortuna nel Cinquecento, così da comprendere meglio come la questione della poesia sia stata sviluppata a partire proprio da essi.

¹⁸ Plat., *Rep.*, 598b.

¹⁹ «Un poeta di valore, se davvero vuole comporre buoni versi sui temi di cui tratta, deve averne una perfetta conoscenza: in caso contrario non riuscirebbe a fare poesia». Perciò, o non ci si accorge che i poeti imitano le apparenze, o «non si sbagliano, in quanto i buoni poeti conoscono veramente quegli argomenti sui quali hanno fama di parlare con eleganza» (Plat., *Rep.*, 598e).

²⁰ Plat., *Rep.*, 392a-c; 395c-d.

²¹ Arist., *Poet.*, 1448b 5-8.

²² Arist., *Poet.*, 1451a: «in senso complessivo, si deve ricondurre l'impossibile alla poesia, o al meglio, o all'opinione comune. In rapporto alla poesia, infatti è preferibile un impossibile credibile che una cosa incredibile ma possibile».

²³ Arist., *Poet.*, 1451b.

La *Repubblica* di Platone ha avuto una fortuna incredibile nell'umanesimo,²⁴ soprattutto grazie alle prime edizioni di Uberto e Pier Candido Decembrio, Emanuele Crisolora e Antonio Cassarino²⁵; mentre la prima traduzione completa dei testi di Platone è a opera di Marsilio Ficino (1480)²⁶. L'edizione particolarmente interessante per il nostro lavoro è senz'altro quella di Henri Estienne, un protestante francese che edita gli *opera omnia* platonici in greco e latino (1578): mentre Estienne si occupa dell'edizione greca, Jean de Serres traduce Platone in latino con l'ambizione di sostituire la famosa traduzione di Ficino come testo di riferimento (e con successo: l'edizione diventa assai famosa e conosciuta con il nome di «*Plato Serranus*»). Ciò che è particolarmente interessante è che «with significance for Elizabethan England», che è l'ambiente culturale in cui Alberico Gentili visse, «the first volume of the Serranus was dedicated to Elizabeth in gratitude for her support of Huguenot exiles. Moreover, in a 1579 letter, written from Cologne, Hubert Languet wrote that, at Estienne's urging, de Serres had sent Sydney a complementary set of his Plato»²⁷.

Quanto alla *Poetica* di Aristotle, è incredibile notare, come è stato sostenuto, quanto poco decisiva sia stata la sua influenza sul pensiero medievale, nonostante una prima traduzione latina, a opera di William of Moerbeke, fosse già disponibile nel 1278²⁸. Tuttavia, un aspetto interessante di questa fortuna discontinua (e dei suoi esiti rinascimentali) è il fatto che il celebre commentario di Averroè alla *Poetica* (poi incorporato nell'edizione latina di Giorgio Valla del 1498) insistesse sulla natura «retorica» e morale del fenomeno, e cioè su come il poeta dovesse convincere a suon di *exempla* morali i suoi lettori. Ma fu l'edizione latina di Alessandro de' Pazzi nel 1536 a rendere la *Poetica* finalmente oggetto di maggiore attenzione. Il testo cominciò a essere oggetto di studio all'Università di Padova: è in questo periodo che si inizia a intendere *eikos*, che in Aristotele indicava la plausibilità dell'azione poetica, con il latino '*verisimilis*': così «a concept [*eikos*] which bears on the logical sequence and intelligibility of a plot» è modificato «into a requirement of verisimilitude, a notion that bears on the relation of what the poet represents to the beliefs of the audience»²⁹. Così:

[...] when Robortello elaborates on Aristotle's concepts of the probable and the necessary he too equates to *eikos* with 'secundum verisimile' which he ties to his all-important requirement of winning the credibility of the audience. To be fair to the sixteenth-century commentators, what Aristotle meant by probability was not totally unconnected with rhetorical ideas of the

²⁴ Sulla tradizione testuale di Platone, alcuni testi indicativi sono: GARIN 1955; BOTER 1989; HANKINS 1984, 1990; JAYNE 1995; VEGETTI-PISSAVINO 2005.

²⁵ HANKINS 1990, pp. 412-427.

²⁶ KRISTELLER 1996, III, pp. 135 ss.

²⁷ VANCE, WALLACE 2015, II, p. 506.

²⁸ BRAMS 1993, p. 108.

²⁹ NORTON 2006, III, p. 56.

credible and the plausible, but he wanted to bear chiefly on the logic and coherence of plot structure and it is that primary meaning that the commentators lose sight of³⁰.

Questo aspetto diventerà centrale nella nostra discussione, ed è strettamente collegato al nodo dell'imitazione, la cui qualità è a questo punto potenzialmente inficiata da un poeta che abbia poca credibilità. Un altro «pericolo» in tal senso è rappresentato dal tipo di oggetti imitati nella poesia: come può un componimento poetico che imiti azioni umane moralmente riprovevoli avere una funzione edificatrice? Non stupisce dunque che l'accento sulla natura retorica del fenomeno poetico tenti di risolvere proprio il problema morale introdotto da una poesia dall'oggetto riprovevole, col rischio che diventi anch'esso oggetto di imitazione da parte di chi fruisce della poesia. Nella prospettiva aristotelica il problema morale è messo alla porta dal fatto che l'azione è possibile e genera catarsi a prescindere dalla sua qualificazione morale: in più il verisimile ingenera una sorta di *communis opinio*, poiché non è verosimile solo ciò che è simile al vero, ma anche, diacronicamente per così dire, ciò che accade perlopiù³¹, cioè un comportamento umano che è generalmente accettato, e quindi se ne trova spesso traccia nelle azioni dei protagonisti delle opere d'arte.

II

Vediamo come queste intuizioni confluiscono in due testi, rispettivamente di Alberico e Scipione Gentili. Il primo è la *Commentatio ad L [egem] III C[odicis] de prof[essoribus] et med[icis]*, edito a Oxford nel 1593³², in cui Gentili affronta la seguente questione giuridica, a chiosa di un titolo del codice di Giustiniano (citato nel titolo del breve scritto): possono i poeti godere di immunità dalla tassazione? Secondo l'imperatore Filippo, autore della legge citata, la risposta sarebbe negativa. Ma Gentili nel confutare tale posizione va aldilà della mera questione di diritto e propone una sua originale interpretazione del fenomeno poetico (che scomoda le fonti che abbiamo sinora discusso, e ne mette in campo altre, come vedremo), allo scopo di sostenere che il diritto all'immunità sia garantito ai poeti. Affronta dunque la questione della verità della poesia:

Epictetus etiam, picturam esse fabulosam veritatem, dicebat. Quod optime, et significantissime expones et de poesi, quae nec veritas tota, nec tota falsitas est. Quod enim in poemate verum ullo modo, vel simpliciter, vel secundum opinionem, vel ex non refutabili, vel aliter non est, sed falsum aperte, et vulgo est, utique vitiosum est. Nam in mendacio hoc non est neque verisimilitudo, neque admiratio, duae virtutes poematis.³³

³⁰ NORTON 2006, III, p. 57.

³¹ Arist., *Ret.*, 1357a 34-b I.

³² Il testo è stato edito e tradotto in inglese da BINNS 1972. Si prenderà come riferimento questa edizione.

³³ BINNS 1972, p. 252.

La poesia non ha come oggetto né il vero, né il falso, bensì il verosimile. Questo implica che, sebbene il poeta possa ispirarsi a eventi realmente accaduti, non potrà mai descriverli con il realismo di un pittore (ma formalmente, in quanto all'*imitatio*, Gentili salva l'analogia platonica fra poeta e pittore). Perciò i seguaci di Aristotele non possono sostenere che la poesia possa vertere su argomenti storici, per la distinzione universale-particolare di cui sopra: Gentili concorda con questa posizione, che sarebbe quella di Zabarella - secondo cui è impossibile che si dia una «*ars*» *historica*³⁴. Il ruolo della poesia è infatti di raccontare eventi, a partire da fatti storicamente accaduti, che resterebbero altrimenti nell'oscurità dell'antichità³⁵. Al contrario, rifiuta le speculazioni di Fracastoro³⁶, Scaligero³⁷ e Patrizi³⁸. Si potrebbe qui ipotizzare la presenza di una influenza non dichiarata di Gentili: Pietro Ramo³⁹. Il filosofo francese, le cui opere erano note al Gentili probabilmente attraverso Sidney, come vedremo a breve, radicalizza ulteriormente il rapporto fra retorica e poesia, da un lato includendo *exempla* poetici nel suo manuale di retorica, che ebbe una gran fortuna nell'Inghilterra elisabettiana; dall'altro, rifiutando la dicotomia aristotelica fra scienza e opinione e sostenendo che la conoscenza, se guardata nel suo insieme, è una sola⁴⁰. Questo implica per la poesia, che su una così radicale distinzione si basava già a partire da Platone, che se deve essere equiparata alla retorica, allora deve dividerne in pieno la dialettica fra *inventio* e *factio*: nello specifico, con attenzione al primo aspetto, la poesia è un atto di *inventio ex nihilo* al pari di una creazione ontologica. Questa sovrapposizione fra discorso veritativo e ontologico, volto totalmente al positivo a vantaggio del processo poetico (con buona pace di Platone) ha una fondamentale implicazione, riconosciuta proprio da Sidney e dal suo commentatore, il suo segretario e ramista William Temple⁴¹: le categorie di vero o falso non si applicano più a una poesia intesa come atto creativo così radicale, che esiste in virtù della sua creazione dal nulla da parte di un poeta-retore. Quanto invece al termine *factio*, con cui Temple

³⁴ Zabarella, *De natura logicae*, Colonia 1597, II, p. XXIV.

³⁵ BINNS 1972, p. 231.

³⁶ PERRUZZI 2005.

³⁷ Scaligero, *Poetices Libri Septem*, I, 2, p. 5 «an Lucanum sit poeta. Sane es. Nugantur enim more suo Grammatici, quum obiciunt, illum historiam conscripsisse. Principio, fac historiam meram oportet eum a Livio differre. Differet autem versu. Hoc vero Poetae est. Deinde quis nescit omnibus Epicis Poetis historiam esse pro argumento, quam illi aut adumbratam aut illustratam, certe alia facie quum ostendunt, ex historia conficiunt Poema. [...] Quin ecquidem Livium potius Poetae nomen meruisse, quam Lucanum amisisse censeo».

³⁸ Patrizi, *Della Poetica. La Deca Disputata*, Ferrara 1586: «di istoria non può farsi poesia» (p. 87).

³⁹ GOEGLIN 1996, pp. 73-101. Gentili cita Ramo solo una volta nel suo *Lectionis Variarum Virgilianarum Liber ad Robertum Filium*, Hanau 1603, un commento giuridico-filologico alle *Ecloghe* di Virgilio. Gentili in questo testo cita proprio l'assai fortunato commentario di Ramo alle *Ecloghe* (*Bucolica Petri Rami praelectionibus exposita*, Francoforte 1582).

⁴⁰ Citato in GOEGLIN 1996, p. 82.

⁴¹ GOEGLIN 1996, p. 85.

sostituisce quello di *imitatio* in Sidney, esso esclude appunto che si imiti qualcosa di preesistente ma rivendica la creazione, seppure virtuale, dell'oggetto poetico - che appare così svincolato da qualsiasi regola logica, aldilà di quelle che il poeta *prescrive* a se stesso e che presiedono all'atto creativo. Così, come scriverà Sidney nella sua *Defense of Poesy*, «now, for the Poet, he nothing affirms»⁴²: verità e falsità sono indipendenti dall'oggetto poetico, che crea da se stesso le sue condizioni di verità logica, che abbiamo visto coincidere con quelle della retorica. Gentili non cita espressamente questi argomenti, ma il genere della sua *Commentatio* è chiaramente quello di una apologia poetica: e, conoscendo personalmente Sidney, a cui dedica il suo *De legationibus* nel 1585, non si può escludere fosse a conoscenza di questo dibattito (sebbene il testo di Sidney sia di due anni successivo alla sua *Commentatio*, ma fosse stato scritto già nel 1579⁴³), che lo colloca dunque in una zona grigia fra l'*imitatio* rinascimentale e la teoria della *fictio* propria del manierismo barocco⁴⁴.

Ma vediamo più in dettaglio in cosa consista la critica di Gentili a Platone: poiché Platone stesso nelle sue opere scrive di situazioni lascive, e tali sono secondo Gentili i banchetti del *Simposio*, lui stesso è considerato da molti, fra cui Fracastoro⁴⁵, un poeta più che un filosofo. Quanto alle ragioni per cui Platone espelle i poeti dalla città, Gentili crede che Platone non sia del tutto coerente quando da un lato sostiene che l'imitazione renda sempre gli oggetti peggiori di come sono in realtà, dall'altro che i poeti siano ignoranti anche su quelle cose di cui eccellentemente parlano. Quanto al primo punto, Gentili scrive che «ars est naturae imitatrix, vincit tamen illam saepe: quemadmodum in pictoria ipsemet observavit Plato fieri, [...] et vero sic poeta noster [corsivo mio]⁴⁶ vel viros repraesentat tantae virtutis, quanta capax humana natura non est»⁴⁷. Pertanto rivendica all'imitazione una capacità educativa che la riproduzione esatta dell'oggetto naturale non garantirebbe: e così, citando l'analogia platonica fra poesia e pittura, confuta la posizione del filosofo, secondo cui la pittura avrebbe una maggior capacità rappresentativa (e quindi di adesione al vero reale) della poesia. Per Gentili l'analogia invece è *tout court*: al contrario, la poesia migliora la natura.

Quanto al secondo punto, circa l'ignoranza dei poeti, Gentili risponde a Platone proponendo una ricollocazione della poesia nell'ambito della filosofia civile (piuttosto che in quello della filosofia contemplativa). Tale ricollocazione è strumentale: permette al fenomeno poetico di essere ricompreso entro quello retorico, e quindi, di fugare le possibili accuse di ignoranza del poeta - che diventa così padrone della sua arte

⁴² MALSEN 2002.

⁴³ MALSEN 2002, pp. 1 ss.

⁴⁴ RIZZOLI 2010. Su Sidney si veda anche il celebre studio di WORDEN 2006.

⁴⁵ PERRUZZI 2005, p. 286; troviamo la stessa analogia in Patrizi, *Della Poetica*, I 3, p. 67.

⁴⁶ Si tratta di Virgilio, come vedremo a breve.

⁴⁷ BINNS 1972, p. 240.

come un retore è esperto delle regole del discorso (poiché le stesse regole della composizione retorica si applicano a quella poetica). Gentili qui riproduce chiaramente la posizione di Iacopo Zabarella, l'umanista più volte citato nel corso della *Commentatio*. Vale la pena di riportare un passo del suo *De natura logicae*, in cui Zabarella spiega in che modo la poesia abbia una «vocazione» civile (e come si relaziona alla filosofia contemplativa):

Quod autem rhetorica, et poetica servae sint artis demonstrandi, et ad eam ut ad finem dirigantur, facile est ostendere, si concesserimus totam activam philosophiam dirigi ad contemplativam, qua de re non est in praesentia disputandum, sed sine ulla altercatione constituendum nobis est activam felicitatem tum apud Aristotelem, tum apud Platonem non esse ultimum hominis finem, sed contemplativam, quae praestantissimus finis hominis est, ac summa eius perfectio, ad quam homo pervenire non potest, nisi animum vitis, ac perturbationibus absolutum ac liberum habeat, quod ei praestat activa philosophia omnia haec impedimenta expurgans, quae hominem ad contemplationem animum attollere, et rerum cognitione potiri non sinunt. Itaque si tota activa philosophia ad contemplativam tanquam dominam et tanquam finem dirigitur, sequitur instrumenta quoque activae philosophiae modo quodam dirigi ad instrumenta contemplativa; [...] ipsa demonstrandi ars, haec igitur ad Rhetoricam et Poeticam habet enim rationem quam finis ad ea, quae sunt ante finem, et dominus ad servos⁴⁸.

Perciò, dice Zabarella, se il fine dell'uomo è la contemplazione, anche la filosofia pratica non può che essere diretta a questo stesso fine. Questo rende la poesia e la retorica strumenti della filosofia civile, volti al conseguimento delle più alte qualità intellettuali dell'essere umano: e, benché non si tratti di un'attività contemplativa, la poesia svolge tuttavia il ruolo importantissimo di fornire *exempla* morali che, da un lato, purificano l'animo umano, e dall'altro, aggiunge Gentili, si rivelano particolarmente significativi nell'identificazione delle norme di *ius gentium*. Troviamo questo aspetto confermato nel testo di Scipione Gentili (a cui Alberico rimanda espressamente nella sua *Commentatio*), i *Parergorum ad Pandectas Libri II* (Frankfurt, 1588). Scipione dedica un capitolo di questo testo, un commentario a varie questioni di diritto e filologia, alla questione dell'*adfinitas* fra diritto e poesia, proponendo un'interpretazione che molto si avvicina a quella di suo fratello: mentre critica coloro che considerano la poesia il frutto di un'ispirazione divina alla quale il poeta dà voce, richiama ancora una volta il pensiero di Zabarella per affermare la natura retorica del processo poetico:

Exemplum est enim inquit, acute, sed tamen si ita est, cur apud Aristotelem in libro de arte Poetica nulla fit exempli mentio, sed in Rhetorica, quae Rhetorica propterea Dialecticae pars est, quod fabricam et usum exempli, hoc est, Dialectici cuiusdam instrumenti doceat. Sed dicendum est, quod in arte Rhetorica exemplum, id in Poetica imitationem appellari. Imitatur enim poeta et effingit actiones humanas quas qui audit vel legit, iis tanquam exemplis utatur ad bene viven-

⁴⁸ Zabarella, *De natura Logicae*, II, p. 21.

dum. Cogitabit enim, si ipse ita egerit, ut proponitur a poeta is, cuius actiones moresque repraesentat, parem se cum illo exitum suarum actionum habiturum. Haec igitur auditoris tacita ratiocinatio exemplum est, cuius maior propositio pendet a poeta: caetera ab ipso. Quomodo autem hoc genus Dialectici instrumenti fabricari a poeta debeat, atque tractari, Poetica ars docet: dum et quas personas, et quibus moribus affectas, et quo genere imitari poetam oporteat, praecipit atque praescribit. Iis praeceptis usus poeta imitationem faciet: auditor ex illa imitatione exemplum sibi dum aptat tacitus. Unde oritur fuga vel persecutio rerum vitandarum vel expetendarum. Id autem summopere Reipublicae interest, quo animo cives affecti sint ad virtutes et vitia. Verus finis poetarum est, [...] homines in civitatibus efficere meliores. Id fit, si virtutes eorum animis inferant, evellant atque expurgent vitia, sive affectus.⁴⁹

Ci sono almeno due aspetti da sottolineare in questo lungo e denso passaggio di Scipione. In primo luogo vediamo in quel «*praecipit atque praescribit*» la capacità dell'arte poetica di indicare al poeta le sue regole di composizione, dunque al pari dell'arte retorica (Scipione qui mostra una incredibile vicinanza con la posizione che sarà poi di Sidney). Di quei precetti dell'arte retorica il poeta fa tesoro e li usa nelle sue composizioni: si noti come questa interpretazione radicale del fenomeno poetico risolve il problema platonico della «ignoranza» dei poeti, non tanto insistendo sulla verosimiglianza di ciò che raccontano (come avrebbe fatto Aristotele), ma rivendicando proprio la natura originaria dell'atto poetico, che li rende perfetti padroni della materia che trattano.

In secondo luogo, la poesia, proprio in virtù della sua capacità di fornire insegnamenti morali attraverso i suoi *exempla*, merita un posto fondamentale nell'architettura della *respublica*, come già sottolineato⁵⁰: e qui il recupero di Aristotele e, soprattutto di Platone, è particolarmente evidente, seppur espresso nella forma di una critica velata al dominio dei filosofi⁵¹.

Inoltre, e qui l'analogia retorica/poesia si spinge fino all'ultimo decisivo passo, per la sua natura «politica» il fenomeno poetico è affine al linguaggio della *iurisprudencia*. Ne consegue che anche il diritto sia inteso come procedimento retorico: un'intuizione

⁴⁹ Scipio Gentili, *Parergorum ad Pandectas Libri II*, Francoforte 1588, II, p. 2.

⁵⁰ Ivi: «Poeticam instrumentum quoddam esse civilis scientiae, quam Politicam dicunt: poetam instrumentum animatum eius, qui Reipublicae praest ac moderatur. [...] Proclus autem in Politiam Platonis scribens Poetam τοῦ μεγάλου πολιτικοῦ μέγαν συνεργεῖν, hoc est, magni Politici magnum ministrum».

⁵¹ Soprattutto è interessante che per i Gentili il poeta prenda il posto del filosofo nella *respublica*, rovesciando completamente la posizione di Platone a riguardo, secondo cui, come sottolinea HANKINS 1990, p. 9: «the philosopher alone could rule without discord, since discord was caused by injustice and he alone knew what true justice was. The philosopher alone could reform language and rhetoric, since he alone knew the realities, the true value of the coins the vulgar traded in. The philosopher alone (it was implied in the Laws) could distinguish morally edifying poetry from poetry that was harmful to piety and virtue».

che verrà sviluppata in modo più esteso da Alberico Gentili nel suo *De iure belli*⁵².

Tuttavia, Scipione rivendica la libertà del lettore di accogliere o no gli insegnamenti dei poeti - sebbene sia compito della *respublica* fare in modo che ciò avvenga. Questo aspetto è particolarmente interessante, perché non ci libera del tutto del problema morale della poesia: anche una volta scardinata la posizione platonica circa la natura ingannevole della poesia, identificandola con un procedimento retorico che è, per sua stessa natura, una *fictio*, permane il problema che, a prescindere dalla effettiva esistenza o meno di ciò che viene raccontato nella poesia, essa possa fornire insegnamenti errati. Ed è qui forse che i due Gentili traggono maggiore vantaggio dalla lezione di Platone, e cioè sfruttando il suo rifiuto della poesia omerica per aprire una breccia e affermare la superiorità di un altro poeta: Virgilio⁵³. Tale scelta ha implicazioni ideologiche diverse per Alberico e per Scipione, che cercheremo di delineare.

In Alberico, tale rifiuto di Omero è dato da due ordini di motivi: uno empirico, potremmo dire, e uno ideologico. Quanto al primo, Alberico nota, attraverso uno studio dei personaggi del passato e della loro condotta bellica, che Omero fornisce un modello morale ambiguo non del tutto affidabile: infatti, se è vero che Annibale fu così crudele proprio per non l'aver letto i poemi omerici⁵⁴, è altrettanto vero che Alessandro da tale lettura aveva imparato a profanare i corpi dei nemici morti, alla stregua di Achille con Ettore⁵⁵. E ciò conduce Gentili a scegliere Virgilio come repertorio di modelli morali:

An passim quae observat Scaliger de Virgilii virtutibus recito? Artes pacis omnes, et belli uno in Aenea cognitae, exponit in Idaea. Et haec in summa, *Nullis profecto philosophorum praeceptis aut melior, aut civilior evadere potes, quam ex Virgilii lectione*. Et ita Fulgentius olim librum praeceptionum moralium confecit ex uno Virgilio: quem poetam nomine, re philosophum moralissimum esse, voluit⁵⁶.

Questo ci conduce al secondo motivo, di carattere ideologico: Gentili preferisce Virgilio a Omero perché Virgilio incarna il suo ideale di giustizia repubblicana, e perciò può meglio fungere da «repertorio» di modelli di comportamento da seguire per il diritto di guerra.⁵⁷ A questo tema dedica un dialogo, il *De armis Romanis*, in cui un

⁵² Per un'analisi più dettagliata della natura «retorica» dello *ius gentium*, si veda ancora IURLARO 2017.

⁵³ Come già detto, alle *Bucoliche* di Virgilio Gentili aveva dedicato un commento: il *Lectiones Virgilianae Varias ad Robertum Filium* (Hanau 1603: un'edizione italiana è in corso di edizione, a cura di F. Iurlaro, A. Balbo).

⁵⁴ BINNS 1972, p. 233.

⁵⁵ QUAGLIONI-NENCINI-MARCHETTO-ZENDRI 2008, p. 416.

⁵⁶ BINNS 1972, p. 234: questa idea di Virgilio filosofo è speculare a quella di Platone poeta di cui si è detto alla nota 45.

⁵⁷ PANIZZA 2011.

Accusator di nome *Picenus* sostiene la causa della totale illegittimità dell'Impero Romano, che è il risultato di una serie di sanguinose guerre di conquista, dettate dalla sola *libido imperii*. Nella seconda parte, invece, il *Defensor* (personificazione di Gentili stesso) controbatte al suo avversario del primo libro facendo sfoggio di una pletera di argomenti e prove storiche volte a dimostrare che, al contrario, l'Impero Romano non è che il glorioso esito di una serie di guerre giuste e vittoriose. Bisogna ricordare, a tal proposito, che la natura dibattimentale-processuale del metodo adottato da Gentili nel *De armis Romanis* riflette, nella forma, la sostanza della teoria della guerra gentiliana, che è stata giustamente definita «para-giudiziaria»⁵⁸. Come scrive Gentili nel *De Iure Belli*, la guerra è infatti una sorta di processo fra principi: laddove il principio di sovranità nazionale impedisce che ci sia una corte internazionale preposta alla risoluzione delle controversie interstatali, è la guerra stessa a svolgere la stessa funzione accertativa del diritto di un qualsiasi tribunale civile. E, come in una causa civile non conosciamo l'esito del processo se non alla fine di esso, così nella guerra non sappiamo quale delle due parti avrà ragione delle pretese avanzate se non a guerra conclusa. È la vittoria della guerra, alla stregua di un giudice imparziale, a decidere chi abbia avanzato giuste pretese. Ciò, tuttavia, a condizione che il processo-guerra sia stato condotto in modo formalmente corretto. E la correttezza è data proprio dall'ideale di giustizia repubblicana implicato da Gentili. Questo ragionamento produce un'aporia nel pensiero di Gentili, che Kingsbury, in un celebre scritto, considera oscillare fra il pluralismo di uno *ius gentium* che si legittima da sé, utilizzando la guerra come strumento retorico di risoluzione delle controversie fra sovrani, e il normativismo implicato nella concezione della giustizia di Gentili, non ben espressa ma sempre sottesa, che gli deriva dalla «scelta» ideologica del mondo romano come modello di *virtus* da imitare⁵⁹.

Anche Scipione compie la medesima scelta ideologica del fratello, ma con ricadute giuridiche meno evidenti, a uno sguardo distratto: è nella sua attività di poeta e critico letterario che vediamo all'opera la sua preferenza per Virgilio. Si è già citata la sua traduzione latina dei primi due libri della *Gerusalemme Liberata*: non è un caso che l'incipit «canto l'arme pietose e 'l capitano / che del gran sepolcro liberò di Cristo» venga tradotto nel virgiliano «*arma ducemque cano / Solymae qui primus in oris*». Troviamo la motivazione di tale scelta interpretativa espressa chiaramente nelle sue *Annotazioni sulla Gierusalemme Liberata*: Scipione «corregge» Tasso con Virgilio perché ritiene che il suo «armi pietose» non sia in accordo con la ragione delle genti, ovvero lo *ius gentium*:

⁵⁸ L'espressione è di SCUCCIMARRA 2007; a sua volta l'autore lo mutua da SILVESTRINI 2007. Sul tema, più in generale, della guerra come strumento di risoluzione delle controversie, si veda l'ormai «classico» studio di WHITMAN 2012.

⁵⁹ KINGSBURY 1998.

Quantunque il Poeta, dicendo pietose, intenda solo dell'arme Cristiane, e non punto di quelle de' nemici, ove che Vergilio imitato da lui in questo luogo avea comunemente detto, *horrentia Martis arma*: nientedimeno, se con la ragione delle genti, come si dee, si vorrà questa cosa esaminare, pietose eziandio, e giuste si potranno addimandare l'arme di coloro, che a' Cristiani in quella impresa di opposero. [...] Ed è già stata rifiutata da quel celebre Giureconsulto Andrea Alciato la opinione di quei Leggisti, i quali volevano che la guerra fosse giusta solamente da una parte de' guerreggianti⁶⁰.

Qui Scipione richiama ancora la teoria di Alberico della guerra come procedimento giudiziario, di cui il verso virgiliano sembra essere il nume tutelare (e l'impero Romano il massimo *exemplum* storico). Inoltre, prosegue con un'ulteriore argomentazione a vantaggio dell'utilità della poesia per lo *ius gentium*: proprio perché i poeti «non fingono i medesimi uomini essere sempre vincitori e felici, anziché né gli stessi Dei, quando negli umani affari si mescolano: acciocché in veruna parte sia vano quello che genera stupore insieme e paura»⁶¹. In altre parole, è nella poesia che vediamo espressa al massimo la variabilità dei costumi umani, da cui traiamo beneficio, insegnamento e, non ultimo, un diritto per i popoli.

III

In questa breve indagine è emerso come l'acceso dibattito sulla questione della poesia in Età moderna faccia da sfondo alle (o, per meglio dire: informi le) speculazioni giuridiche di Alberico e Scipione Gentili. Vale la pena di tirare le fila di questo discorso sottolineando almeno due aspetti emersi dalla lettura combinata dei testi dei due fratelli.

In primo luogo, si vede come il dialogo critico con il passato svolga un ruolo fondamentale per questi due autori, che sono giustamente stati definiti, seppur con alcune opposizioni⁶², degli umanisti. La rilettura, spesso strumentale, del passato non è squisitamente filologica nel senso contemporaneo del termine, ma presenta una ricchezza ideologica che costituisce per noi un punto di vista privilegiato per comprendere il pensiero di questi autori, potendo contare sulla *nostra* «certezza» filologica che ci permette di ricostruire le tradizioni testuali nella loro interezza e, quindi, apprezzarne la

⁶⁰ Scipio Gentili, *Annotazioni sopra la Gerusalemme Liberata*, Leida 1586, p. 2.

⁶¹ Scipio Gentili, *Annotazioni sopra la Gerusalemme Liberata*, p. 2. Qui Scipione prosegue sostanzialmente ribadendo ciò che abbiamo letto nei *Parerga*: che lo scopo del poeta è pedagogico e politico insieme, e che la catarsi, la «purgazione», fu lodata e da Platone e da Aristotele.

⁶² Sull'umanesimo di Gentili, si vedano PANIZZA 2005 e TUCK 1999. Soprattutto in seguito alla pubblicazione dell'edizione inglese del *De armis Romanis* (LUPHER 2010), autori come Pagden, Straumann e Kingsbury hanno insistito sul carattere meno ideologicamente connotato dell'umanesimo gentiliano, al di là del suo celebre *silete theologi in munere alieno*. Infatti, molteplici (e non solo ascrivibili alla tradizione retorico-umanistica) sarebbero le influenze concettuali, anche teologiche, di Gentili. A proposito, si vedano i saggi del volume *companion* all'edizione inglese del *De armis Romanis* (KINGSBURY-STRAUMANN 2011).

ricezione nel contesto specifico dell'Età moderna. In altre parole, la scelta di determinati autori del passato (come in questo caso: Virgilio al posto di Omero) è essa stessa una scelta ideologica, volta al raggiungimento del maggior grado possibile di persuasione retorica del lettore. Così la mancanza di «oggettività» scientifica (come la intendemmo noi lettori contemporanei) è insieme fonte di informazione circa il mondo intellettuale dell'autore e frutto di una specifica concezione del diritto come fenomeno retorico in cui gli *exempla* poetici giocano un fondamentale ruolo normativo, come mostrato. Niente di più lontano dalla scienza del diritto contemporaneo.

Tuttavia, che la poesia diventi una fonte normativa per il diritto è, nelle sue implicazioni contemporanee, non del tutto peregrino. Autori come J. B. White hanno insistito sulla importanza del poema epico come luogo del possibile, e quindi dell'indeterminato, delle azioni umane: e ciò è importante per il diritto nella misura in cui offre al giurista il panorama (sempre incompleto) della variabilità insita nei comportamenti umani⁶³. Altri, più recentemente, fra cui C. Warren, hanno insistito sulla natura giurisgenetica dei precedenti letterari, che hanno contribuito storicamente a formare il diritto (specialmente internazionale) quale lo conosciamo oggi, col suo repertorio di soggetti, *topoi* e problemi ricorrenti⁶⁴.

Ma tornando alla nostra analisi, c'è forse un nodo ancora più stretto che lega i Gentili a Platone e, tramite lui, alla poesia antica. Quando Platone dice nel III libro della *Repubblica* che gli esempi poetici vanno giudicati con il criterio della giustizia, afferma anche che un tale criterio può conoscersi solo una volta colta la vera essenza della giustizia. Tale questione rimanda a un passaggio del libro II, in cui Platone spiega proprio come sia possibile iniziare un'indagine così complessa, quella riguardante la giustizia appunto:

La ricerca a cui mettiamo mano non è poca cosa ma, a quanto pare a me, da persone di vista acuta. Poiché non ne siamo dotati, direi di fare una tale ricerca come se qualcuno ordinasse a gente di vista niente affatto acuta di riconoscere lettere piccole da lontano, e poi uno considerasse che quelle stesse lettere sono anche da qualche altra parte, più grandi e su una superficie maggiore, e allora, penso, esaminare le più piccole, se per caso sono le stesse, avendo prima letto le grandi sembrerebbe un dono di Dio⁶⁵.

⁶³«Simone Weil speaks to this point in a famous essay celebrating what she calls the “extraordinary sense of equity” in the Iliad. Homer describes Achaean and Trojan deaths, she observes, in identical terms, expressive of identical feelings; and in doing this he enacts for us a central value of the poem - a value distinct from those expressed by any character in it: the recognition of the equal humanity of the people who must suffer on both sides. “One is barely aware that the poet is a Greek and not a Trojan...” the same language describes the same events... One consequence of this style is that there is on the surface of things a remarkable equality of treatment, a lack of hierarchy or priority» (WHITE 1973, pp. 39-40). Questo passo chiosa perfettamente la critica di Scipione a Tasso sulla questione delle «armi pietose».

⁶⁴ WARREN 2015.

⁶⁵ Plat., *Rep.* 368D.

La giustizia assomiglia dunque a un testo: esiste cioè una corrispondenza precisa fra la giustizia individuale (le lettere piccole da lontano) e quella politica (le stesse lettere, ma più grandi). Come è stato osservato «la giustizia, in quanto oggetto di teoria, pretende, a torto o a ragione, di essere una funzione d'ordine con un significato condiviso. Pertanto, persino in questo caso, è possibile immaginarla come un testo: un insieme di segni forse ingannevole, ma accessibile all'interpretazione di tutti coloro che hanno appreso la convenzione dell'alfabeto»⁶⁶.

Questa corrispondenza, esatta nella giustizia, non si ritrova altrettanto precisamente nel fenomeno poetico. Vale la pena comparare il già citato passo del II libro con quello del X in cui troviamo, rovesciata, la stessa immagine della lettura da miopi: ma se nel libro poetico della giustizia le lettere sono le stesse sia a un'analisi ravvicinata, sia a un'analisi frettolosa e apparentemente ingannevole, nella poesia, di per sé non c'è giustizia né corrispondenza fra la lettura individuale e modelli condivisi (motivo per cui dobbiamo ricorrere a un criterio normativo esterno a essa per giudicarne la validità degli *exempla*). Scrive Platone, per dimostrare che l'imitazione poetica faccia leva sugli istinti più irrazionali dell'uomo, che nell'imitazione la «stessa grandezza, vista da vicino o a distanza, a colpo d'occhio non ci appare più uguale». L'inganno della poesia ci fornisce solo l'illusione dell'oggetto, che non è più lo stesso se lo si guarda da vicino o da lontano, sia perché l'oggetto della poesia è lontano dal vero, sia perché questo lo relega nel dominio della *doxa*, in cui non c'è corrispondenza semantica fra lettura individuale e condivisa. È interessante notare come la poesia sia esattamente speculare alla giustizia; ed è proprio questo varco che i Gentili cercano di colmare, rendendo la poesia il testo stesso della giustizia, per riprendere liberamente la metafora platonica. Nei due giuristi la giustizia è data da un lato dai modelli della *virtus* repubblicana, e dall'altro dall'esistenza di un imperscrutabile diritto naturale che «se tu tentassi di dimostrarlo, lo renderesti oscuro»⁶⁷. In altre parole, l'indagine sul diritto non è un'indagine metafisica: il mondo delle idee, il cui equivalente è il diritto naturale, è precluso all'umana comprensione, scrive Alberico. Ciò non significa, tuttavia, che a quel modello indimostrabile di giustizia naturale non si possa tendere: e che, anzi, proprio quell'ideale deve ispirare il giurista. Tanto che, citando il *Protagora* di Platone, Gentili sostiene che giustizia e pudore siano stati mandati dal cielo «per sostenere gli uomini e conservarli nel loro dovere»⁶⁸. E se la giustizia è per Gentili un assioma indimostrabile, la misura di ciò che è vergognoso e ciò che è degno di approvazione ha invece un nome ben preciso: *poesia*.

⁶⁶ PIEVATOLO 1998, pp. 281-284.

⁶⁷ QUAGLIONI-NENCINI-MARCHETTO-ZENDRI 2008, p. 13.

⁶⁸ QUAGLIONI-NENCINI-MARCHETTO-ZENDRI 2008, p. 13.

Bibliografia

- Binns, J.W. (1972), «Alberico Gentili in Defence of Poetry», *Studies in the Renaissance*, 19, 224-272.
- Boter, G. (1989), *The Textual Tradition of Plato's Republic*, Leiden.
- Brams, J. (1993), *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Milano.
- Brett, A.S. (2011), *Changes of State. Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*, Princeton.
- Camerlingo, R. (2013), «Henry V and the Just War: Shakespeare, Gentili and Machiavelli», in A. Arienzo, A. Petrina (eds.), *Machiavellian Encounters in Tudor and Stuart England. Literary and Political Influences from the Reformation to the Restoration*, Farnham, 103-119.
- Contini, G. (ed.) (1960), *Poeti del Duecento*, I-II, Milano-Napoli.
- De Benedictis, A. (2000), «Gentili, Scipione», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LIII, Roma, 268-272.
- Garin, E. (1955), «Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del XV», in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, 339-374.
- Goeglein, T.W. (1996), «Wherein hath Ramus been so offensive? Poetic Examples in the English Ramist Logic Manuals (1574-1672)», *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 14, 1, 73-101.
- Hankins, J. (1984), *Latin translations of Plato in the Renaissance*, MA Dissertation, Columbia University, New York.
- Hankins, J. (1990), *Plato in the Italian Renaissance*, I-II, Leiden.
- Iurlaro, F. (2017), «The Burden of Reason. *Ratio probabilis, consensus omnium* and the impact of *humanitas* on Alberico Gentili's theory of customary international law», *History of Political Thought*, 38, 3, 409-438.
- Jayne, S. (1995), *Plato in Renaissance England*, Dordrecht.
- B. Kingsbury, «Confronting Difference: The Puzzling Durability of Gentili's Combination of Pragmatic Pluralism and Normative Judgement», *American Journal of International Law*, 92, 713-723.
- Kristeller, P.O. (1962), *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, Padova.
- Kristeller, P.O. (1996), *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma.
- Lhuillier, G. (2011), «Law & Literature (as an epistemological break in legal theory)», *Law and Humanities*, 5, 1, 3-9.
- Lupher, D. (ed.) (2010), Alberico Gentili, *The Wars of the Roman*, Oxford.
- Malsen, R.W. (ed.) (2002), P. Sidney, *An Apology for Poetry (or The Defense of Poesy)*, Manchester.
- Norton, G.P. (2006), *The Cambridge history of Literary Criticism*, Cambridge.
- Nuzzo, L. (2008), «Alberico Gentili 'internazionalista' fra storia e storiografia», in L. Lacchè (ed.), *Ius gentium, ius communicationis, ius belli. Alberico Gentili e gli orizzonti della mo-*

- dernità. *Atti del convegno di Macerata in occasione delle celebrazioni del quarto centenario della morte di Alberico Gentili (1552-1608)*, Macerata, 6-7 dicembre 2007, Milano, 75-99.
- Pagden, A. (1986), *The Fall of the Natural Man: The American Indian and the Origin of Comparative Ethnology*, Cambridge.
- Pagden, A. (ed.) (1987), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge.
- Pagden, A. (2015), *The Burdens of Empire. 1539 to the Present*, Cambridge.
- Pallant, A. (1984), «Scipio Gentili: A Sixteenth Century Jurist», *Kingston Law Review*, 14, 97-125.
- Panizza, D. (1969), «Machiavelli e Gentili», *Il Pensiero Politico*, 2, 476-483.
- Panizza, D. (1972), «Appunti sulla storia della fortuna di Alberico Gentili», *Il Pensiero Politico*, 5, 373-386.
- Panizza, D. (1981), *Alberico Gentili, giurista ideologo alla corte di Elisabetta*, Padova.
- Panizza, D. (2005), «Political Theory and Jurisprudence in Gentili's *De Iure Belli*. The great debate between theological and humanist perspectives from Vitoria to Grotius», *Working Papers. History and Theory of International Law Series*, 15 (online <http://www.iilj.org/wp-content/uploads/2016/08/Panizza-Political-Theory-and-Jurisprudence-in-Gentilis-De-Iure-Belli-2005-1.pdf>)
- Panizza, D. (2008), «I valori fondanti della *respublica magna* nel *De iure Belli*», in *Alberico Gentili. L'eredità di un classico della teoria internazionale moderna. Atti del Convegno Giornate Gentiliane del Centenario in occasione della pubblicazione dell'edizione italiana de Il Diritto di Guerra (Giuffrè, Milano 2008)*, San Ginesio 11-12-13 settembre 2008, II, Milano, 491-516.
- Panizza, D. (2011), «Alberico Gentili's *De Armis Romanis*: The Roman Model of Just Empire», in B. Kingsbury, B. Straumann (eds.), *The Roman Foundations of the Law of Nations: Alberico Gentili and the Justice of Empire*, Oxford, 53-84.
- Perruzzi, E. (ed.) (2005), G. Fracastoro, *Navagero. Della Poetica*, Firenze.
- Pievatolo, M.C. (1998), «I testi della giustizia, *La Repubblica di Platone*», in *Iper testi, Bollettino Telematico di Filosofia Politica*, consultabile al link: <http://btfp.sp.unipi.it/dida/resp/ar01s11.xhtml> (URL consultato in data 07/10/2016).
- Pirillo, D. (2013), «Tasso at the French Embassy: Epic, Diplomacy, and the Law of Nations», in J. Powell, W.T. Rossiter (eds.), *Authority and Diplomacy from Dante to Shakespeare*, Farnham, 135-154.
- Quaglioni, D., Nencini, P., Marchetto G., Zendri C. (eds.), A. Gentili, *Il diritto di guerra*, Milano.
- Rizzoli, R. (2010), «Fra Rinascimento e Barocco: Sir Philip Sidney e la teoria manierista dell'Ida», in G. Sertoli, C. Marengo Vaglio, C. Lombardi (eds.), *Comparatistica e intertestualità. Studi in onore di Franco Marengo*, Torino, 481-496.
- Scuccimarra, L. (2009), «*Societas hominum*. Cosmopolitismo stoico e diritto delle genti, in Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità: *ius gentium ius communicationis ius belli*», in L. Lacché (ed.), *Atti del Convegno di Macerata in occasione delle celebrazioni del quarto centenario della morte di Alberico Gentili (1552-1608)*, Macerata 6-7 dicembre 2007, Milano, 31-49.

- Skinner, Q. (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge.
- Silvestrini, G. (2007), «Diritti naturali e diritto di uccidere. Teorie moderne della guerra fra modelli teorici e tradizioni di pensiero», *Filosofia politica*, 21, 3, 425-452.
- Straumann, B. (2011), «The *Corpus Iuris* as a Source of Law between Sovereigns in Alberico Gentili's Thought», in B. Kingsbury, B. Straumann (eds.), *The Roman Foundations of the Law of Nations: Alberico Gentili and the Justice of Empire*, Oxford, 102-122.
- Straumann, B. (2015), *Roman Law in the State of Nature. The Classical Foundations of Hugo Grotius' Natural Law*, Cambridge.
- Tuck, R. (1999) *The Rights of War and Peace: Political Thought and International Order from Grotius to Kant*, Oxford.
- Vance, N., Wallace, J. (eds.) (2015), *The Oxford History of Classical Reception in English Literature*, Oxford.
- Vasoli, C. (ed.) (2002), *Le filosofie del Rinascimento*, Milano.
- Vegetti, M. (1998), «Grammata», in M. Vegetti (ed.), Platone, *La Repubblica*, Napoli, 281-284.
- Vegetti, M., Pissavino, P. (eds.) (2005), *I Decembrio e la tradizione di Platone fra Medioevo e Umanesimo*, Napoli.
- Warren, C.N. (2015), *Literature and the Law of Nations, 1580-1680*, Oxford.
- White, J.B. (1973), *The Legal Imagination*, Chicago.
- White, J.B. (1983-1984), «The Judicial Opinion and the Poem: Ways of Reading, Ways of Life», *Michigan Law Review*, 82, 1669-1699.
- Whitman, J.Q. (2012), *The Verdict of Battle*, Cambridge MA.
- Worden, B. (2006), *The Sound of Virtue. Philip Sidney's Arcadia and Elizabethan Politics*, New Haven CT.

TIMOTHY W. BURNS (ed.), *Brill's Companion to Leo Strauss Writings' on Classical Political Thought* ("Brill's Companions to Classical Reception" 4) Brill, Leiden-Boston 2015, pp. xiii + 480, ISBN 978-900-424-335-4.

Siguiendo el ejemplo de series como *Classical Presences* de Oxford University Press con alrededor de una década de historia y casi un centenar de volúmenes publicados, Brill hizo lo suyo para cubrir el estudio de la recepción de la antigüedad clásica y lanzó en 2014 la *Brill's Companions to Classical Reception*, justo el mismo año en el que saldría a la luz también la *Wiley Blackwell Handbooks to Classical Reception*. Con un ritmo de publicación superior a la anterior, la serie de Brill alcanzó en julio de 2017 un total de quince ediciones colectivas. Estos quince volúmenes asientan los fundamentos de un proyecto que pretende dar cobertura por entero al espectro temático de la recepción de la tradición clásica en el arte, la literatura, la arquitectura, la historia, la religión y el pensamiento, agrupando trabajos de especialistas de primer nivel que den cuenta exhaustiva y avanzada, y que ofrezcan síntesis completas, sobre el debate y estado de la cuestión en cada uno de los campos de estudio. Más de la mitad de los volúmenes publicados centran la cuestión en el desarrollo de la recepción de un solo autor de la antigüedad clásica, griega o latina (Esquilo, Sófocles, Aristófanes, Herodoto, Séneca, Eurípides, Cicerón...); otros se acogen a la perspectiva inversa y se aproximan a la influencia general de los clásicos en movimientos políticos, artísticos o intelectuales posteriores (el fascismo italiano y la Alemania nazi, el modernismo internacional y la vanguardia...); mientras que algunos combinan ambas orientaciones recogiendo las influencias de obras singulares en momentos históricos o corrientes culturales determinados (Aristóteles en la antigüedad, Platón en Alemania, el platonismo en el medioevo y en la primera modernidad...). Pero la inauguración de la serie, con un volumen dedicado a la obra de George Grote, indicaba que figuras relevantes en la recepción, interpretación y crítica de la tradición clásica también iban a copar la atención de algunos de los *Companion* de esta serie. Éste fue el caso no solo del primer volumen sino también del número 4 de la colección, dedicado a los escritos de Leo Strauss sobre el pensamiento político clásico.

Los últimos veinte años han visto crecer notablemente el interés por la obra de Leo Strauss (1899–1973). Antes de que el foco mediático le asignara una supuesta paternidad ideológica sobre el movimiento neoconservador americano, la obra del *scholar* alemán exiliado en los Estados Unidos había sido apercebida y había despertado la curiosidad de más bien pocos estudiosos, fuera del círculo de discípulos que él mismo fue forjando como profesor en la Universidad de Chicago. Por aquél entonces, la mayor parte de sus obras se encontraban descatalogadas y sin reeditar, y contaban con muy pocas traducciones a otras lenguas. Una vez pasado el revuelo del escándalo mediático y las batallas ideológicas interesadas acerca de su influencia política, el interés académico y filosófico sobre su obra ha ido tomando cuerpo hasta convertirlo en una figura de referencia contemporánea para los estudios en filosofía política y para la recepción de la tradición filosófica antigua y moderna. Hoy en día disponemos de sus obras completas en alemán, se han editado de nuevo gran parte de sus publicaciones americanas en distintos formatos, las traducciones al español, y sobretodo al francés y al italiano cubren la práctica totalidad de su legado, se ha desarrollado

un proyecto para transcribir sus seminarios de lectura y comentario de grandes obras de la tradición, y los trabajos académicos en forma de monografías, artículos o encuentros especializados acerca de su legado se han convertido en una constante en el panorama de la investigación filosófica. De este modo, el volumen que tenemos entre manos es una demostración más que los estudios straussianos han alcanzado una cierta madurez.

La *Brill's Companion to Leo Strauss Writings' on Classical Political Thought* además de demostrar la madurez de los estudios straussianos, viene a normalizar la figura discutida de Leo Strauss y a situarla entre las figuras más influyentes en el panorama contemporáneo de la recepción del pensamiento político clásico. El reconocimiento a la obra de Strauss en lo que afecta a la lectura de los clásicos de la tradición occidental, aunque no sea ni mucho menos generalizado, tampoco es nuevo. La atención que despertó inicialmente en los trabajos de Hans Georg Gadamer, Arnaldo Momigliano o Rémi Brague acerca de su especial manera de acercarse filosóficamente a las obras del pensamiento y del método de lectura aplicado para su comprensión, ha ido haciendo, no sin reservas, del Strauss lector y comentarista su principal sello de identidad y su más sólido influjo en el panorama filosófico. La obra de Leo Strauss reclama nuestra atención, principalmente, como enriquecimiento en la lectura de los textos de la tradición a través del comentario atento y delicado. Los trabajos de Strauss sirven fundamentalmente de guía o pauta para la releer a Platón o a Jenofonte, así como a Maimónides o a Hobbes. Prueba de ello es que el descubrimiento straussiano de lo generalmente desatendido por la recepción en la lectura e interpretación de estos y otros autores ha servido a la renovación de los estudios sobre cada uno de ellos. Pero aún más importante ha sido, lo que ésto ha comportado más allá del conocimiento singular de algunos de los grandes maestros, esto es, la revalorización del ejercicio del comentario, del comentario filosófico, como instrumento al servicio de la historia de la filosofía para seguir pensando con ellos y a través de ellos los problemas filosóficos fundamentales. La normalización de Strauss, a la que nuestra edición contribuye, como historiador del pensamiento político clásico facilita la ocasión para el ejercicio filosófico a través del comentario.

La edición colectiva de la que nos ocupamos aquí quiere ser, por así decirlo, un comentario a un comentario sobre el pensamiento político clásico. O lo que es lo mismo, quiere ser una guía para la comprensión de una obra, la de Strauss, que a su vez se constituye como guía para comprender mejor el pensamiento de los grandes maestros de la tradición. El objetivo principal de los editores querría ser el de facilitar el acceso a unos escritos que debido a su estilo y a la "jerga" propia del autor, pero también a la complejidad de las cuestiones tratadas y al conocimiento previo exigido sobre las fuentes originales, no resultan para nada fáciles al lector. Para ello, el compendio se vale de una larga serie de colaboradores que se han dedicado ellos mismos al estudio del pensamiento político clásico a través de diferentes autores, y que en su dedicación para intentar comprender el pensamiento de Platón, Jenofonte o Tucídides, entre otros, se han valido de las enseñanzas de lectura de Strauss sobre sus obras. En cabeza, el editor, Timothy W. Burns, profesor de ciencia política de la Baylor University y editor de *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, estudioso de Shakespeare, Jenofonte y Tucídides, y reconocido experto en el pensamiento de Leo Strauss. Burns además de contribuir con un trabajo sobre la reseña de Strauss a *The Liberal Temper in Greek Politics* de Eric Havelock y con otro sobre el comentario a la *Anábasis* de Jenofonte, firma la introducción general a la edición. El ensayo introductorio le sirve a Burns para situ-

ar el proyecto straussiano de recuperación de la filosofía política clásica como la única alternativa a la crisis de la modernidad. Destaca que Strauss insistiera en la difícil y peligrosa, si no insalvable, relación entre la filosofía y la comunidad política, como lo más distintivo del pensamiento político de la antigüedad clásica. Y subraya como ésto llevó a Strauss a descubrir que los antiguos practicaron un arte de escribir que permitía a la filosofía salvaguardarse de las amenazas de la ciudad. Para terminar, y para lo que le ocupa en el volumen, solo le queda a Burns preguntarse hasta qué punto Strauss no practicó él mismo, en algún sentido, un modo de escribir reticente. Puesto que tal cosa existe como posibilidad, qué mejor que entregarse al comentario de quienes mejor conocen algunas de sus obras, para ver facilitado nuestro acceso a su pensamiento.

El compendio consta de veinte capítulos repartidos desigualmente en seis secciones precedidas por la introducción del editor (véan el Índice completo al final de la reseña). Las cuatro últimas secciones son las más claramente definidas: centran la atención en los comentarios de Strauss sobre las fuentes principales para el conocimiento de Sócrates: Aristófanes, Jenofonte, Platón y Aristóteles. Las que cuentan con más aportaciones son “Xenophon” y “Plato”, justamente los pensadores clásicos a los que Strauss más leyó y comentó, y sobre los que más influencia ha ejercido en la actualidad de su recepción. En estas dos secciones, un solo trabajo trata la presentación general de Strauss de la filosofía política de uno de los socráticos, el resto se ciñen uno a uno a los comentarios del autor sobre algunas de sus obras. En su conjunto, los trece capítulos sobre la recepción de Jenofonte y Platón, cubren la práctica totalidad de comentarios de Strauss sobre sus escritos -no todos ellos socráticos. Lo que por un lado se constituye en una aproximación exhaustiva a casi todos sus escritos sobre Jenofonte o Platón, por otro arriesga en caer en la redundancia que supone tratarlos todos a la vez por separado. Hay que decir que hay pocas ausencias entre los trabajos que son objeto de análisis, aunque algunas son bastante significativas como el libro sobre el *Económico* (*Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus*) y el estudio sobre el *Banquete* (*On Plato's Symposium*) -a pesar de ser una transcripción, corregida y aprobada por el mismo profesor de Chicago, de uno de sus cursos. Mientras “Xenophon” y “Plato” son las secciones más abundantes en aportaciones, en el polo opuesto, “Aristophanes” y “Aristotle” son las más limitadas. Cada una de ellas cuenta con tan solo un capítulo. Y como sucedía con las secciones sobre los otros socráticos, cada uno de los trabajos se ciñe íntegra y exclusivamente al comentario de Strauss de las obras del comediógrafo en *Socrates and Aristophanes* y al comentario sobre la *Política* en *The City and Man*.

Si empezamos analizando las cuatro últimas secciones del libro fue porqué, como anunciamos, son a grandes rasgos las que quedan más claramente definidas por el objeto de estudio, eso es, comentarios de Strauss a las principales fuentes para el conocimiento de Sócrates. Pero estas secciones van precedidas de otras dos de objeto más confuso. La primera está dedicada a los escritos acerca del pensamiento político clásico no socrático y la segunda querría tratar cuestiones generales en el pensamiento de Strauss sobre filosofía política clásica. La primera sección recoge un trabajo sobre el comentario al poema de Lucrecio. Lucrecio no solo es tratado en el comentario al *De rerum natura*, sino también, y entre otros, en “The Origins of the Idea of Natural Right”, como forma más desarrollada de hedonismo y convencionalismo por oposición al convencionalismo vulgar de los sofistas. Quizá por esta razón los editores se aventuraron a titular esta primera sección “Pre-Socratic Thought”, acompa-

ñando el trabajo sobre el comentario de Strauss a Lucrecio de un capítulo dedicado a la tercera conferencia de *Natural Right and History*. A estos dos, se les añade un capítulo sobre los tres trabajos publicados por Strauss acerca de la obra y el pensamiento de Tucídides. Por último, la segunda sección del libro “Classical Political Philosophy” es la única que no incluye estudios sobre alguno de los comentarios de Strauss a un texto en concreto de la antigüedad clásica. Otro capítulo de *Natural Right and History* y tres reseñas críticas que Strauss dedicó a los libros publicados por sus contemporáneos Havelock, Collingwood y Wild son objeto de estudio de los tres capítulos contenidos en este apartado, y sirven para tratar el liberalismo y el derecho natural clásico así como las bases de una historia de la filosofía filosófica en la obra de Strauss.

Esta segunda sección, resulta especialmente reveladora de un problema acerca de la estructura general e intención final del volumen. En su conjunto, “Classical Political Philosophy” es presentada como una aproximación a la filosofía política clásica en general. Pero el estudio -prolijo y en algún caso totalmente novedoso- de los escritos de Strauss aquí escogidos, especialmente las reseñas críticas a otros libros, conduce a un análisis de tal complejidad y detalle que dificulta esclarecer y facilitar la presentación de las cuestiones que se propone tratar. El título de la sección, así como su presentación a cargo del editor, ponen de manifiesto la necesidad de incluir en el volumen apartados o capítulos en cada uno de ellos que nos abran al proyecto de Strauss de recuperación de la filosofía política clásica, que esclarezcan el carácter singular que éste halla en ella y que ayuden a situar y a interpretar el estudio concreto de obras y autores en una investigación más amplia sobre cuestiones fundamentales de filosofía política. Inicialmente, hubiera servido el haber dedicado una sección introductoria, o al menos un capítulo, al estudio de algunos de los ensayos del autor dirigidos a un público más general, como por ejemplo, los tres primeros de *What is political philosophy?* También hubiera servido, a modo de presentación de las cuatro secciones dedicadas a las fuentes para el conocimiento de Sócrates, como un solo proyecto, un estudio completo sobre el ciclo de conferencias “The Problem of Sócrates”. Estos trabajos son atendidos en el Capítulo 8, pero solo para presentar aisladamente el estudio de Strauss sobre Jenofonte. Hubiera sido interesante también, para situar el estudio de los clásicos en el recorrido intelectual de Strauss, dedicar algún capítulo a los hayazgos tanto sobre el arte de escribir, como sobre la recepción de Platón, especialmente de las *Leyes*, en la filosofía judía y musulmana medievales. Incluso hubiera operado como buen complemento a todo lo anterior el mismo diálogo de Strauss con algunos de sus contemporáneos sobre la recepción e interpretación de la filosofía política clásica y la función de la historia de la filosofía; el diálogo con Havelock, Wild o Collingwood bien pudiera servir, pero muy especialmente por su relevancia, el diálogo con Gadamer, Klein, Voegelin o Löwith.

Además de este inconveniente estructural, gran parte de los trabajos que recoge la *Brill's Companion to Leo Strauss Writings' on Classical Political Thought* demuestran que, incluso realizando valiosas aportaciones para el análisis de sus trabajos sobre el pensamiento político clásico, resulta realmente árido el combinar la voluntad de hacer la obra de Strauss lo más accesible posible al lector, con la dificultad propia de los textos y la reticencia de los propios comentaristas a excedirse en la revelación o solución de las cuestiones que se abren a partir de su interpretación. Eso es, los problemas que Strauss acostumbra a dejar abiertos en su ejercicio de investigación a partir de la lectura de los grandes autores de la tradición, nuestros

expertos raramente incurren en tratar de resolverlos. A menudo se detienen dónde Strauss se detiene, lo que deja sus trabajos entre el trabajo erudito que enriquece con notas el texto original y su paráfrasis. Esto, que pudiera parecer a muchos como algo insuficiente para lo que se propone el libro -asistirnos en la lectura de los escritos de Leo Strauss-, es, a nuestro parecer, algo inevitable y a su vez revelador del ejemplo seguido por el propio Strauss. El respeto a la autoridad del texto y la distancia interpuesta entre nosotros y el pensamiento del autor nos obliga a no forzar a cerrarlo donde no se puede cerrar, obliga a que, por muchas y excelentes aclaraciones que realicemos sobre él, mantengamos siempre abiertos los interrogantes que revela, y que sigamos en su investigación a partir de su letra y la de otros escritos. La normalización de la obra de Strauss, como figura clave en la recepción del pensamiento político clásico, no puede hacerse de otro modo. De lo contrario la dejaríamos caer en el obscurantismo y el dogmatismo a que la han expuesto buena parte de sus seguidores y detractores. Es por esta razón, y más allá de la exhaustividad del análisis que lo caracteriza, y de seu esquema general, que podría mejorarse, que recomendamos la lectura de *Brill's Companion to Leo Strauss Writings' on Classical Political Thought*.

Índice del volumen

Editor's Introduction

Leo Strauss' Recovery of Classical Political Philosophy (Timothy W. Burns)

Part One. *Pre-socratic thought*

Chapter 1. On "The Origin of the Idea of Natural Right" in *Natural Right and History* (Gregory A. McBrayer)

Chapter 2. Reading Thucydides with Leo Strauss (Clifford Orwin)

Chapter 3. On Leo Strauss' "Notes on Lucretius" (James H. Nichols, Jr)

Part Two. *Classical Political Philosophy*

Chapter 4. Leo Strauss' "The Liberalism of Classical Political Philosophy" (Timothy W. Burns)

Chapter 5. On "Classic Natural Right" in *Natural Right and History* (Devin Stauffer)

Chapter 6. "On Collingwood's Philosophy of History" and "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy" (Jonathan F. Culp)

Part Three. *Aristophanes*

Chapter 7. Learning to love Aristophanes: Reading Aristophanes with Strauss (Christopher Baldwin)

Part Four. *Xenophon*

Chapter 8. On Leo Strauss's Presentation of Xenophon's Political Philosophy in "The Problem of Socrates" (Richard S. Ruderman)

Chapter 9. "Through the Keyhole": Leo Strauss' Rediscovery of Classical Political Philosophy in Xenophon's *Constitution of the Lacedaemonians* (Richard S. Ruderman)

Chapter 10. A Guide to the Study of Leo Strauss' *On Tyranny* (Eric Buzzetti)

Chapter 11. Socratic Rhetoric and Political Philosophy : Leo Strauss on Xenophon's *Symposium* (Dustin Gish)

Chapter 12. Strauss on the *Memorabilia* : *Xenophon's Socrates* (Amy L. Bonnette)

Chapter 13. Strauss on Xenophon's *Anabasis*

a. Strauss on Xenophon's *Anabasis* : the difference between Socrates and Xenophon in Leo Strauss' account of Xenophon's *Anabasis* (Devin Stauffer)

b. Divine justice in Strauss' *Anabasis* (Timothy W. Burns)

Part Five. *Plato*

Chapter 14. Leo Strauss on the Politics of Plato's *Republic* (Linda R. Rabieh)

Chapter 15. Philosophy and Law: on the Gravest Question in Plato's *Minos* (Robert Goldberg)

- Chapter 16. An Introduction to Strauss' "An Untitled Lecture on Plato's *Euthyphron*" (Wayne Ambler)
- Chapter 17. Eristics, Protreptics, and (Dialectics): Strauss on Plato's *Euthydemus* (Michael Rosano)
- Chapter 18. Strauss on the *Apology* and *Crito* (John C. Koritansky)
- Chapter 19. The Argument and the Action of Plato's *Laws* (Mark J. Lutz)
- Part Six. *Aristotle*
- Chapter 20. Aristotle's Political Science, Common Sense, and the Socratic Tradition in *The City and Man* (Susan D. Collins)

Àngel Pascual Martín
Universitat de Barcelona

LAURA CANDIOTTO (ed.), *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni 2015, pp. 176, ISBN 978-88-5753-110-6.

Lo sforzo esegetico che il pensiero del Novecento compie nei confronti della tradizione filosofica trova nella questione del dualismo platonico una delle sue problematiche fondamentali. Derivato dalla profonda crisi teorica e politica che scuote l'autocomprensione del moderno, l'impeto decostruttivo del pensiero contemporaneo si accompagna all'esigenza di ripensare criticamente le categorie fondanti del pensiero occidentale. In questo contesto, il platonismo si trasforma in un oggetto di studio che deborda dai confini meramente filologici per acquisire centralità come vettore concettuale attraverso il quale la filosofia si interroga attorno al proprio statuto epistemologico, alla propria struttura teoretica e alle sue implicazioni politiche. Il problema del rapporto tra anima e corpo, tra sfera sensibile e intellegibile, tra teoria e prassi, tra vita attiva e vita contemplativa diviene così il punto di partenza di una riflessione circa la necessità di superare o la possibilità di attualizzare un'eredità intellettuale che continua a condizionare in maniera decisiva la nostra capacità di comprensione del reale.

Il pregevole volume curato da Laura Candiotto ha allora il merito di problematizzare un tema di assoluta rilevanza tanto dal punto di vista storiografico e filologico come da quello squisitamente filosofico. Riunendo una serie di contributi di alcune delle voci più autorevoli del panorama internazionale degli studi platonici, la curatrice dà vita a un punto di riferimento per quanti vogliono approfondire la questione del rapporto tra visibile e invisibile, tra sensi e ragione, tra epistemologia e politica nel pensiero di Platone. I partecipanti sono stati chiamati a rispondere nei rispettivi interventi a una serie di questioni volte a mettere in dubbio alcuni luoghi comuni consolidati della critica, in primo luogo sul significato della locuzione "dualismo platonico", con il fine di pensare collettivamente, secondo l'espressione utilizzata da Candiotto nell'*Introduzione* al volume, una «dualità senza dualismo» (p. 15). Lo scopo dell'opera è allora quello di sollecitare criticamente quella "negatività" del corpo, quella mortificazione o rimozione del "corporeo" che, come mette in luce Giovanni Casertano nella *Prefazione*, è la vera cifra distintiva di ciò che tradizionalmente si intende come dualismo di stampo platonico (p. 8). Di conseguenza, le domande che la curatrice sottopone ai collaboratori sono le seguenti: "quali sono le cause che hanno portato alla predominanza dell'interpretazione dualista?"; "perché Platone non è dualista nel senso di negatore delle cose sensibili?"; "quali sono i passi platonici che possono evidenziare una diversa interpretazione del rapporto idee-sensibili, anima-corpo, pensiero-azione?"; e, infine, "quali prospettive di ricerca si aprono grazie alla liberazione dall'interpretazione dualista?" Frutto di un progetto indipendente di larga durata portato avanti dall'ideatrice del volume, queste domande centrano l'obbiettivo di aprire una discussione volutamente plurale e multifocale attorno alla separazione (*chorismos*) tra idee e sensibili presente nei dialoghi platonici; una questione oggetto di disputa sin dalle prime acute osservazioni aristoteliche e arrivata, attraverso quel filtro, fino ai giorni nostri.

Sono Beatriz Bossi (capitolo 4) e Anca Vasiliu (capitolo 7) che si incaricano di decostruire criticamente il rapporto tra Platone e Aristotele, la prima arrivando a sostenere, sulla base di

un'attenta lettura del *Filebo*, la provocatoria tesi di un sostanziale monismo platonico, da lei definito "unitarismo onto-gnoseologico", la seconda proponendo nella parte finale del suo intervento un'inedita lettura del *Sofista* come luogo di una radicale critica dello stesso Platone al dualismo. Il volume si apre, invece, con un contributo di Emanuele Severino che ripercorre la storia della filosofia dai Greci a Hegel come *platonismo*, cioè come *episteme* volta ad affermare «al di sopra degli enti divenienti, l'Ente immutabile» (p. 24). Sarebbe allora da intendersi l'essenza della filosofia degli ultimi due secoli come il tentativo di mostrare l'inevitabilità del fallimento di un destino della verità così inteso, manifestando la nullificazione dei fenomeni come già all'opera fin dall'inizio del pensiero filosofico. Nel secondo capitolo, Mario Vegetti, tenendo insieme il livello etico-politico e quello epistemologico della riflessione platonica dà ragione della tendenza a una scansione del mondo in due livelli gerarchicamente ordinati, sottolineando al contempo come questa venga costantemente rettificata, e arricchita, dall'introduzione di figure della mediazione «che mirano ad evitare il rischio di un irrigidimento (di matrice parmenidea) dell'opposizione polare tra sfera superiore (ideale) e sfera inferiore (spazio-temporale)» (p. 31). A sottolineare la funzione della mediazione (*metaxy*) interviene anche Luc Brisson (capitolo 3) che si concentra, attraverso una penetrante analisi del *Timeo*, sul ruolo della matematica come intermediario tra intellegibile e sensibile. Maurizio Migliori (capitolo 5) evidenzia come l'orizzonte della filosofia platonica sia costituito da «un intero che comprende due dimensioni» (p. 62) composto dal mondo fisico della nostra esperienza e da una realtà ulteriore che fonda l'esistenza della prima e ne spiega l'articolazione, dando vita a un modello razionale che intreccia costantemente i vari livelli conoscitivi. Laura Candiotti (capitolo 6) offre una lettura del pensiero platonico alla luce della proposta di una di una epistemologia delle relazioni che consente di vincolare i testi di Platone alle più recenti acquisizioni attorno alla metafisica delle relazioni. Nel capitolo 8 Francesco Fronterotta evidenzia come sia proprio il dualismo ciò che, garantendo l'autonomia del sensibile, evade una sua riduzione all'intellegibile. Pertanto, questo tipo di dualismo non implica affatto una negazione o rimozione del mondo fisico, ma è preludio di una sua valorizzazione. Nel capitolo successivo Arnaud Macé propone un platonismo dell'immanenza, volto a cogliere la manifestazione dell'intellegibile nel sensibile attraverso la modalità della partecipazione. Salvatore Lavecchia (capitolo 11) insiste sulla svolta agatologica che consentirebbe l'eliminazione di ogni possibile dualismo tra etica e ontologia, permettendo di comprendere l'essere come un unico mondo che si articola in diverse sfere della realtà. Il contributo di Olivier Renaut (capitolo 10) sottolinea il ruolo del *thymos* come figura della mediazione interna all'anima ed evidenzia la necessità di pensare le relazioni come passaggi tra le parti di un intero. Nel capitolo conclusivo Luigi Vero Tarca affina la distinzione tra differenza e negazione, propiziando quello slittamento dal dualismo alla dualità che il volume configura come un fertile paradigma per pensare o ripensare non solamente la struttura del pensiero platonico ma anche una promettente ontologia delle relazioni capace di identificare, proprio nella relazione, il nesso originario che determina l'identità di ogni ente.

Cristina Basili
Università di Bonn

ARIANNA FERMANI, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 398, ISBN 978-88-372-2550-6.

El volumen de Arianna Fermani, publicado por la editorial Morcelliana, propone al lector un interesante itinerario a través de conceptos claves del pensamiento ético de Aristóteles que la Autora, por medio de las palabras del filósofo de Estagira, presenta en su complejidad y polivocidad.

En efecto, como Fermani declara en la *Premisa* del libro (pp. 11 s.), «la vera novità del pensiero aristotelico ... risiede nella capacità di offrire una ricchissima casistica di modelli esplicativi del reale non ordinabili e di offrirsi, nella sua straordinaria duttilità, come un poliedrico e, insieme, fedele calco del reale». Y eso, en la mayor parte de los casos, desemboca - como se demuestra ampliamente a lo largo del texto - en la ausencia de definiciones unívocas en los escritos aristotélicos y, en cambio, en la presencia de muchas definiciones variadas, a veces contrastantes, pero validas en relación con la perspectiva (ética, política, jurídica etc.) adoptada por el filósofo.

Para refutar la idea de que Aristóteles represente el campeón de una filosofía del *aut aut*, opuesto a un pensamiento del *et et*, Fermani concentra su atención en los escritos éticos: no solo en la más conocida *Ética a Nicómaco*, que una parte de los intérpretes considera el texto por excelencia en el que se expresa el pensamiento moral del filósofo, sino también en la *Ética Eudemia* y los *Magna Moralia*. La Autora lee estas tres obras, que tradujo al italiano en 2008 por la editorial Bompiani (Aristóteles, *Le tre Etiche*, a cura di A. Fermani, Milano 2008), según una perspectiva unitaria opuesta a la perspectiva evolutivo-genética inaugurada por Jaeger: todas ellas proporcionan al lector y al interprete las ideas fundamentales de Aristóteles sobre la ética y ninguna de ellas es el canal único y privilegiado para conocer qué opinase el Estagirita sobre la justicia, la virtud, el vicio, la vida feliz etc. Por eso, todas ellas entran como piezas de un *puzzle* que permite al lector atento ir reconstruyendo una imagen compleja.

Ese uso integrado de los escritos éticos aristotélicos es evidente en cada una de las tres partes que conforman el volumen y que se organizan como itinerarios por los territorios del vicio y la virtud, la pasión y la vida buena. Cada parte, a su vez, procede por etapas - los capítulos - en las que la Autora, con un uso razonado de citas aristotélicas en traducción italiana y referencias - en las notas al pie - a la bibliografía, revela al lector la manera de proceder del pensamiento del filósofo, su capacidad de analizar cualquier fenómeno y concepto desde perspectivas diferentes para llegar a su comprensión general.

Para limitarnos a un ejemplo, el capítulo 1 de la primera parte se centra en el tema de la justicia, analizando y comentando las afirmaciones del libro V de la *Ética a Nicómaco* y el libro IV de la *Ética Eudemia*, integradas por las opiniones que Aristóteles expresa en otros lugares de las mismas obras y en la *Retórica*. Con su discusión de los textos Fermani muestra paso a paso cómo el Estagirita proceda por medio de definiciones distintas de justicia, virtud, acción justa y hombre justo y de injusticia, vicio, acción injusta y hombre injusto, que alargan y complican los esquemas expositivos y que no permiten una simplificación del discurso sobre

esos temas. De ahí el título del capítulo, «Giustizia e giustizie», que se refiere a esa polivocidad, pero nunca contradicción, de los conceptos.

Lo mismo pasa con la amistad, la *philia* - objeto del capítulo 3, «Sui molti modi di dire “amicizia”», de la primera parte -, que comprende bajo el mismo nombre relaciones muy diferentes entre sí pero que, en su totalidad, proporcionan un cuadro variado y complejo, o con la felicidad - de la que se discute en el capítulo 5 de la tercera parte, «La felicità si dice in molti modi» -, que puede ser al mismo tiempo el elemento que proporciona sentido a la vida y representa su punto de partida, pero, bajo otra perspectiva, el *telos* de la existencia o, bajo una tercera perspectiva, la actividad del alma según la virtud etc.

El recorrido de Fermani se cierra con unas conclusiones donde la Autora hace un balance de los resultados logrados en los diferentes capítulos y, más en general, con respecto a la concepción de la filosofía moral aristotélica en su conjunto. Sigue una bibliografía amplia, organizada en secciones, que resulta muy útil también para estudiantes que quieran acercarse al pensamiento de Aristóteles en general a través de sus obras y de monografías y artículos dedicados a temas éticos.

A mi parecer el texto de Fermani representa una contribución extremadamente interesante que, centrándose en la ética, es capaz de acercar al lector a la «verdadera» filosofía de Aristóteles, una filosofía que «per essere davvero aderente al vero, deve saper parlare molti linguaggi, usare tutti i metodi di ricerca possibili, deve sapere attraversare in lungo e in largo ... i molteplici meandri e gli innumerevoli crocevia del proprio multiforme oggetto di indagine» (p. 357). Con ese volumen la Autora logra que aprendamos, una vez más y en relación con ideas que están en el centro del debate actual, muchas cosas de los antiguos.

Federica Pezzoli
Universidad Carlos III de Madrid

CARLOS GARCÍA GUAL, *El Sabio camino hacia la Felicidad. Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*, Ariel Filosofía Editorial Planeta, Barcelona 2016, pp. 175, ISBN 978-84-344-2379-4.

El epicureísmo es quizá la doctrina filosófica que más ha sufrido en la persecución que desató el cataclismo cultural conocido con el nombre de cristianismo. Es probable que no haya existido en Occidente ninguna destrucción sistemática del legado clásico más importante, ya que por una u otra razón la persecución y destrucción del legado clásico perduró durante siglos. La filosofía del Jardín fue en las diferentes épocas la diana perfecta para la destrucción de sus obras. Hasta el descubrimiento de la Villa de los Papiros en Herculano se lo conocía fundamentalmente de manera indirecta y por unos pocos testimonios directos que habían sido transmitidos por el biógrafo de filósofos Diógenes Laercio en el siglo III de nuestra era y por el poema de Lucrecio *De la naturaleza de las cosas*, la obra de Horacio, Séneca y otros autores romanos en los que se referían algunos puntos de la filosofía atomista.

La tradición indirecta es fundamentalmente polémica con la secta y sus testimonios deben ser analizados con especial acumen. De todas maneras, parece quedar fuera de toda duda razonable que el epicureísmo contaba con un razonable apoyo en capas acomodadas de la sociedad del imperio romano, tal como lo demuestran los hallazgos de Herculano y la costosa inscripción de Diógenes de Enoanda¹, a la que está dedicada este volumen que presenta Carlos García Gual, conocido especialista español en el pensamiento de Epicuro².

En el presente volumen ha colaborado Mireia Movellán Luis con un trabajo sobre las características de la inscripción y su descubrimiento (15-26). Tal como señala M.M.L., en esa época el epicureísmo se había expandido por la cuenca oriental del Mediterráneo y en la Península Itálica (18). Esto es, según el estado actual de nuestros testimonios.

Tal como pone de manifiesto G.G. ya en su prólogo (7-12), el epicureísmo se caracterizó fundamentalmente por la fidelidad de la secta a las enseñanzas del maestro, de manera tal que no se encuentran variaciones significativas tal como sucedía en otras escuelas como, por ejemplo, los estoicos o los académicos. Otra característica es el desdén que manifestaba el fundador del Jardín hacia la masa. En este punto también sus seguidores mantuvieron la fidelidad al maestro. Por ello, no deja de ser sorprendente el afán evangelizador que muestra Diógenes de Enoanda.

Hasta el momento se han descubierto más de 200 fragmentos de la inscripción que tenía alrededor de 80 metros de largo y, probablemente entre 25000 y 35000 palabras. G.G. presenta una selección muy completa del texto, de la que se han excluido sólo aquellos fragmentos que contienen sólo una palabra. Los 176 testimonios seleccionados incluyen los

¹ Ambos testimonios están cronológicamente muy cercanos, entre finales del primer siglo y mediados del segundo de nuestra era. Ambos reflejan la aceptación con la que contaba el epicureísmo en esa época en el Imperio.

² Véanse, p. ej. el volumen que publicó junto con Eduardo Acosta, *Epicuro. Ética*. La génesis de una moral utilitaria, Barcelona 1974 y, especialmente, su *Epicuro*. Madrid 1981.

últimos hallazgos. G.G. propone una ordenación (29-84). Un comentario que aclara diversos aspectos históricos y de contenido acompaña la traducción (85-108). La inscripción es de especial significación para el estudio del epicureísmo no sólo por los tratados de Diógenes (cf. su biografía, sus cartas o su tratado sobre la vejez), sino también porque numerosas máximas incluidas en la inscripción y la carta de Epicuro a su madre nos ponen en contacto con textos del maestro que sólo se conservan aquí. Un estudio sobre la inscripción (109-123), en el que G.G. subraya el carácter evangélico y filantrópico de la obra, basada en la creencia de la unidad del género humano, culmina esta parte.

A continuación, una selección de textos de Epicuro (la *Carta a Meneceo* y las *Máximas Capitales*) sobre el placer y la felicidad permite ubicar la ideología de Diógenes en el contexto epicúreo (125-149). Los textos son introducidos por un ilustrativo estudio de G.G. La sección se cierra con una ilustrativa traducción de la descripción del sabio epicúreo que realiza Diógenes Laercio³ (150 ss.).

Un estudio sobre la admiración que sentía Nietzsche por Epicuro y que contrasta con el menosprecio de Hegel por el filósofo del jardín pone un broche final a la presentación de la inscripción. Una útil bibliografía introductoria (173 ss.) finaliza el trabajo.

Este nuevo libro de G.G. es una aportación valiosa a la bibliografía en castellano y sirve no sólo de introducción, sino también de referencia al estudioso tanto por sus traducciones cuanto por las interesantes observaciones sobre el epicureísmo y su recepción.

Francisco L. Lisi
Universidad Carlos III de Madrid

³ X 117-121.

FAUSTO GIORDANO, *Lo studio dell'antichità. Giorgio Pasquali e i filologi classici* ("Biblioteca di testi e studi" 880. Lettere classiche), Carocci, Roma 2013, pp. 133, ISBN 978-88-430-7153-1.

«Definire il ruolo avuto dal Pasquali nella costituzione disciplinare della storia degli studi antichistici»: nella prima pagina della ricerca Fausto Giordano (d'ora in poi FG) presenta al lettore l'intento del libro, l'obbiettivo di un'indagine che da molti anni perlustra l'opera di Pasquali. Solitamente all'operato di studiosi del passato sono dedicati articoli o capitoli di libro, che necessariamente devono sintetizzare decenni di produzione scientifica e di riflessioni sul metodo; il volume di FG si allontana da questo tipo di contributi particolari, poiché è interamente dedicato al pensiero storico-critico di Pasquali, di cui offre una disamina analitica e molto ben documentata.

L'autore è rigoroso sin dall'*Introduzione* (pp. 9-16) nel non lasciare alcun dubbio sulle finalità e sull'ambizione della sistematica rilettura delle *Pagine stravaganti* o di *Filologia e storia* (della riedizione di quest'ultimo titolo FG fu curatore, Firenze 1988), giacché da tale operazione - in buona sostanza - prende forma il libro. Soltanto al termine, tuttavia, il lettore si accorge che il progetto si è di pagina in pagina notevolmente ampliato, fino a costituire una riflessione sulla scienza filologica e sulle sue vie di ricerca nel corso di tutto il XX secolo. Fortunatamente, FG si astiene dal trattare le *Pagine stravaganti* e gli altri titoli pasqualiani come una sorta di enciclopedia di storia della filologia classica, da cui trarre aneddoti ed episodi individuali; il maggior rischio - la velleità di tratteggiare giudizi stilistici su Pasquali prosatore - è scrupolosamente evitato, anche quando nell'*Appendice* la scrittura del filologo si fa oggetto di una serrata ricerca argomentativa, che vale piuttosto come modello di indagine (ma significativamente applicato alle pagine di apertura di *Filologia e Storia*, anziché a uno dei tanti ritratti personali, così tipici delle altre raccolte).

Il libro è articolato in tre parti: *Metodologie moderne per lo studio dell'antichità, Il classico come "intertesto"*, *La Storia dello spirito tedesco e l'ermeneutica delle metodologie filologiche*. Una breve *Appendice. Appunti su Pasquali scrittore* chiude il volumetto, unitamente all'*Indice dei nomi moderni*. La sezione più estesa si articola in paragrafi dedicati ad altrettanti studiosi o autori (nelle parti prima e seconda). Mai, però, FG cede all'impulso (che sarebbe forte in chiunque, soprattutto in chi conosca bene e ami la tradizione letteraria e filologica italiana) di schizzare un ritratto dell'interessato, ricalcando per esempio quel particolarissimo stile della scrittura di Pasquali. Detto altrimenti, FG resta fedele a un modello di indagine scientifica, con il suo proprio stile, e non si lascia ammaliare dalla mobilità vivacissima dell'autore di riferimento. Tale assunto formale è più importante di quanto appaia, poiché non si riduce affatto a una scelta soggettiva, ma deriva da un dissidio su cui Pasquali stesso aveva riflettuto a partire dai testi teorici di Friedrich August Wolf «su metodi e fini dello studio dell'antichità classica» e sulla «netta distinzione tra il "filologo-artista" e il "filologo-scienziato", differenza che determina i compiti dello studioso dei testi antichi e i risultati della sua attività» (p. 27). Più che da un valore letterario, la scrittura del filologo deve essere caratterizzata da uno scopo prevalente: «il tentativo di interpretare il suo impegno formale come lo sforzo di concorrere alla

“creazione” di una lingua intellettuale nuova rispetto alla scrittura degli studiosi di ispirazione positivistica» (p. 119). Grazie a passaggi di questo tipo FG permette di apprezzare e comprendere l’attenzione costantemente riservata da Pasquali a questioni stilistiche, lessicali e grammaticali tanto delle lingue antiche quanto delle moderne. L’uso, la funzionalità, l’intento espressivo della parola si configurano dunque per il filologo come oggetto di indagine e al tempo stesso pratica metodologica e professionale; il volume pasqualiano di riferimento, a questo proposito, è certamente il postumo *Lingua nuova e antica*, assemblato da Gianfranco Folena nel 1964 a partire da note e brevi articoli apparsi su svariate riviste italiane (prima fra tutte «Lingua nostra»). La frequentazione degli studi linguistico-storici di Alfredo Schiaffini e Bruno Migliorini corroborò una delle più importanti intenzioni di Pasquali, ossia aggiornare il lessico filologico e scientifico italiano rispetto allo *standard* del modello tedesco, ma nel pieno rispetto dell’autonomia - e anche della dignità - linguistica dell’idioma nazionale. Chi desidera un giudizio sintetico sugli esiti stilistici della scrittura di Pasquali può ricorrere alla relativa voce biografica stesa con grande equilibrio (sebbene non del tutto aggiornata nelle referenze bibliografiche) da Antonio La Penna per il *Dizionario Biografico degli Italiani* (vol. 81, apparso nel 2014, l’anno successivo alla pubblicazione del saggio di FG): «Prosatore sempre chiaro e scorrevole, Pasquali dà nelle *Pagine stravaganti* le sue prove migliori di scrittore: alieno da enfasi, da retorica, è sempre vivido e sapido, con aperture al *sermo cotidianus* che è, per lo più, quello della sua Firenze; anche quando la sua umanità è commossa, lo stile è frenato, di un’ammirevole misura, simile a quella della Toscana rinascimentale. Ancor più delle qualità dello scrittore emerge un aspetto fondamentale del suo metodo. Se un pilastro di esso è la collaborazione di varie discipline per risolvere un problema e, quindi, l’attenuazione dei confini fra le diverse discipline, l’altro principio è che da un singolo *philologhema*, che a prima vista appare isolato, una questione di critica del testo e di esegesi puntuale, si può o si deve arrivare a grandi problemi storici» (la voce è disponibile *online* sulla piattaforma www.treccani.it).

Uno dei molti pregi del libro di FG deriva dalla costante alternanza di analisi e di sintesi: impeccabile la prima - snodata attraverso il ricorso a molteplici sussidi - equilibrata, acuta e persuasiva la seconda, prudentemente collocata in coda a paragrafi densi di argomentazione. Per esempio, a proposito della difficile definizione dello storicismo del filologo, nel paragrafo dedicato a Pistelli si trova un’utile specificazione: «Non si tratta dello storicismo concepito come interpretazione degli eventi storici, sviluppato alla luce della concezione che lo storico ha del mondo contemporaneo, ma dell’attitudine a considerare i vari piani diacronici nei quali si formano gli strumenti espressivi degli autori. In questa prospettiva il Pasquali apprezza il rigore del filologo classico formatosi alla scuola del Vitelli, ma anche la sua competenza nel campo dei testi medievali» (p. 36). Oppure, a proposito della questione dell’*usus scribendi* e del suo riflesso in sede critico-testuale, così si legge nel paragrafo dedicato a Comparetti: «È evidente che il Pasquali nelle opere indicate del Comparetti apprezza l’applicazione del principio dell’*usus scribendi*, che era stato già praticato fin dai grammatici alessandrini, ma che nella teorizzazione del Pasquali non veniva limitato alla regola di misurare la validità di una congettura con la sua congruità rispetto alle abitudini linguistiche dell’autore il cui testo necessitava di correzione, ma veniva esteso all’intero sistema linguistico a cui il testo apparteneva» (p. 60). E di conseguenza, proprio in calce alla lunga memoria su Comparetti: «Il Pasquali ha ribadito qui uno dei contributi più significativi da lui offerti alla storia della filologia: il concetto che la conoscenza degli ambienti culturali con i quali un testo antico è entrato in

contatto durante la sua tradizione può essere determinante per l'individuazione e per l'emen-dazione delle corrottele alle quali esso è stato sottoposto» (p. 69). Le preziose sintesi argomen-tative di FG fanno comprendere non solo il giudizio sul lavoro degli antichisti studiati da Pa-squali, ma anche quello sull'opera poetica di autori a lui contemporanei, come D'Annunzio: «Si rimproverava al Nietzsche di cercare in una dimensione extratestuale i valori simbolici espressi dai vari miti [...]. Il Pasquali mise invece in risalto la capacità di compren-sione insita nella tendenza critica inaugurata dal Nietzsche e che, variamente rielaborata, ha ispirato nu-merosi studi nel corso del XX secolo e, nello stesso tempo, ebbe la felice intuizione di collegare l'idea dannunziana della greicità al modello interpretativo nietzschiano» (p. 89). Ma soprat-tutto FG fa emergere distintamente, in ogni paragrafo o capitolo, il pensiero dello stesso Pa-squali, in particolare quello riferito al problema maggioritario del rapporto tra filologia e stori-a: «La posizione teorica del Pasquali per molti versi si presenta pure come una confutazione non estemporanea della teoria della crisi della cultura umanistica prospettata, nei primi de-cenni del secolo, da Oswald Spengler. Essa costituisce, però, anche un'accusa di inconsistenza filosofica mossa al tentativo jaegeriano, il cosiddetto terzo umanesimo, di dare vita a una va-lorizzazione dello studio dei classici fondata principalmente sul recupero dei valori etici da essi veicolati. [...] Questo modo di teorizzare la validità dei classici, oltre a essere respinto da Pa-squali nel merito, urtava anche contro il concetto di storia a cui egli si rifaceva, che era di carattere culturale e non politico. Secondo lui, la scienza è, infatti, legata allo "spirito del tempo", è integrata con la cultura contemporanea, ma è indipendente dalle egemonie politiche e dalle strumentalizzazioni da loro imposte» (pp. 114 s., a conclusione della terza parte).

Indipendente dall'ambito politico, ma totalmente immerso nella storia e nelle sue proble-matiche: ecco il Pasquali che FG profila con nitidezza, senza mai semplificare la complessità di tale polarizzazione. Al contrario, dalle pagine del volume riaffiora tutta la difficoltà di de-finire i compiti del filologo: un problema che effettivamente Pasquali percepì con urgenza, non già in termini astratti, bensì in quelli dell'analisi biografica e scientifica. Scrivendo del venerato Jakob Wackernagel, Pasquali distingue tra gli indoeuropeisti «due categorie di stu-diosi: quelli con interessi descrittivi e quelli con interessi storici» (p. 47); ai primi attribuisce l'interesse per le forze di conservazione, mentre ai secondi quello per il luogo e il tempo dell'in-novazione linguistica. Una volta ricondotta la stessa linguistica, in quanto disciplina, all'am-bito universale della filologia, appare evidente come e perché i medesimi parametri - luogo, tempo, innovazione - finiscano per rappresentare in Pasquali i dati imprescindibili di un con-testo storico da indagare in parallelo al testo che in esso nasce e si diffonde. Per questo «costi-tuire un testo e interpretarlo sono, in fondo, tutt'uno», secondo la celebre equazione che Pa-squali coniò per il lavoro di Wilamowitz (riportata a p. 75); ma, come FG fa opportunamente notare, sulla base di un distinguo e di un rapporto gerarchico che Wilamowitz disattese, giac-ché la critica testuale (ricerca di lingua e stile) deve essere al servizio dell'interpretazione (che è prima di tutto comprensione della storia) e non viceversa.

FG dedica l'ultimo capitolo a un libro postumo di Pasquali, *Storia dello spirito tedesco nelle memorie d'un contemporaneo* (1953), una riflessione sul memoriale di Ludwig Curtius, *Deutsche und antike Welt. Lebenserinnerungen*, pubblicato nel 1950. Anche in questo scritto FG rileva come, al di là dei numerosi spunti biografici e aneddotici che animano molte pagine, l'intento centrale di Pasquali sia «definire un nuovo modello di ricercatore [...] in grado di

allargare le prospettive storiografiche che aveva additato la critica positivistica [...] nel suo eccessivo tecnicismo» (p. 104). Di qui FG avvia uno scavo molto analitico, soprattutto per evitare possibili fraintendimenti sulla concezione pasqualiana del “nuovo modello di ricercatore”: questi non ha nulla da spartire con lo studioso di età romantica e con le sue pretese antiscientifiche, e al tempo stesso non è un personaggio ideale nato dalla letteratura utopistica. Pasquali, saldamente radicato nello spirito del proprio tempo, non vagheggia un eventuale ricercatore del futuro, ma tratteggia il profilo di uno studioso aggiornato a tutte le nuove acquisizioni della scienza umanistica internazionale, soprattutto quelle metodologiche dell’investigazione storica, che egli stesso aveva misurato con equilibrio e rigore nel corso di tutta la sua vita. Il bel libro di FG guida così il lettore alla (ri)scoperta del Pasquali che non è l’usuale sommo erudito, il conoscitore perfetto delle letterature classiche e delle lingue moderne, quanto piuttosto del Pasquali interessato al rinnovamento degli studi umanistici per la società del proprio tempo, che è ormai l’Europa sopravvissuta alla guerra e agli orrori del Novecento; in altre parole, si tratta di un Pasquali che sostanzialmente parla all’uomo della seconda metà del XX secolo, quando non a quello del XXI. Qualunque studioso potrebbe oggi sottoscrivere il giudizio sintetico che FG propone per tale filologo: «Il primo requisito di uno studioso che intenda superare lo scientismo della critica positivistica è l’esigenza di far confluire diverse competenze nello sforzo di dare soluzione a un problema storico o filologico» (p. 109). Fedele al suo proponimento, FG non aggiunge considerazioni di carattere personale; eppure, a questo punto, il lettore vorrebbe giovare della sua competenza per domandargli se davvero, oggi, il tipo di studioso che Pasquali aveva auspicato si sia realizzato. Considerata la spaventosa parcellizzazione delle competenze impostasi nella ricerca scientifica delle ultime decadi, con la netta cesura tra prospettiva filologico-testuale e indagine storico-sociale che ne è seguita, molto probabilmente la risposta di FG sarebbe negativa. Il che suggerisce quanto, in ultima analisi, il modello additato da Pasquali continui a essere al tempo stesso problematico, difficile da conseguire e attuale nella discussione.

Gli studi e le riflessioni sull’opera di Pasquali si sono moltiplicati negli ultimi anni, e FG ne dà conto pienamente, sia all’interno del testo principale sia nelle fitte note bibliografiche a piè di pagina. Merita aggiungere almeno un contributo importante, relativo alla progettualità editoriale del filologo e al suo intento di creare una collana di titoli fondamentali della filologia classica europea; il progetto non approdò a nulla di concreto, ma si può inscrivere in quella stagione di ricostruzione delle istituzioni culturali che caratterizzò il secondo dopoguerra italiano grazie all’intraprendenza e alla lungimiranza di personalità come Mattioli e l’*entourage* della casa editrice Ricciardi: G. Benedetto, «Giorgio Pasquali, Raffaele Mattioli e una progettata collana di ‘Classici della Filologia’», in M. Bologna (ed.), *La Casa Editrice Riccardo Ricciardi. Cento anni di editoria erudita. Testi, forme e riusi del libro (Atti della giornata di studio, Università degli Studi di Milano - Centro Apice, 26-27 novembre 2007)*, Edizioni di Storia e Letteratura (“Sussidi eruditi” 79. Serie “Archivi del libro”), Roma 2008, pp. 183-205.

Michele Curnis
Universidad Carlos III de Madrid

LIDIA LANZA, *Ei autem qui de politia considerat ... Aristotele nel pensiero politico medievale* (“Textes et études du Moyen Âge” 71), Fédération des Instituts d’Études Médiévales, Barcelona-Madrid 2013, pp. 305, ISBN 978-2-503-55127-2.

All’interno del *Corpus Aristotelicum* la *Politica* non costituisce un caso eccezionale nel solo ambito greco, inteso quale unità di tradizione manoscritta ed esegetica tra mondo ellenistico ed età bizantina; analogo primato di peculiarità contraddistingue infatti anche la tradizione latina dei commentari medioevali dalla seconda metà del XIII secolo in poi. La ricerca di Lidia Lanza (d’ora in poi LL) documenta la fortuna e l’importanza della *Politica* a partire dalla tradizione tomistica, centrata com’è soprattutto sul commentario di Pierre d’Auvergne, allievo di Tommaso d’Aquino, che del maestro prosegue e completa il lavoro esplicativo sulla *Politica* (con lo *Scriptum super librum Politicorum*, commento letterale reperibile nella sua versione completa nel manoscritto Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 777, e con le *Quaestiones super libros Politicorum*, altro commentario organizzato in forma tematica sulla base di precise domande poste al testo, il cui miglior testimone è il manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 16089. Del testo critico dello *Scriptum* LL annuncia la prossima pubblicazione per sua propria cura nel *Corpus Philosophorum Medii Aevi* dell’editore Francke). Dato che il volume si compone di sette saggi, ognuno dei quali è contraddistinto da una propria autonomia e coerenza, sarà utile riportare l’indice dettagliato: 1. *Aspetti della ricezione della Politica aristotelica nel XIII secolo: Pietro d’Alvernia*, pp. 17-71; 2. *Il finis hominis nell’Etica e nella Politica di Aristotele. Note su alcuni commenti del secolo XIII*, pp. 73-114; 3. *I commenti medioevali alla Politica e la riflessione sullo stato in Francia (secoli XIII-XIV)*, pp. 115-137; 4. *‘Luciferianae pravitatis imago’. Il tiranno tra alto e basso Medioevo*, pp. 139-180; 5. *Guerra e pace in Aristotele: alcune riflessioni sui commenti medioevali alla Politica*, pp. 181-203; 6. *‘Ars acquirendi pecunias’. La crematistica nella Politica di Aristotele e nei suoi commenti medioevali*, pp. 205-231; 7. *La Politica di Aristotele e il De regimine principum di Egidio Romano*, pp. 233-292. Il volume si completa con un triplice indice - dei manoscritti; degli autori antichi, medioevali e rinascimentali; degli autori moderni e contemporanei - alle pp. 295-305. I vari capitoli riproducono testi già pubblicati tra 1994 e 2010 su riviste specialistiche dedicate alla filosofia e alla cultura medioevale o in atti di convegni; alternando aspetti strutturali centrati su singole personalità a indagini tematiche che scaturiscono dai contenuti stessi della *Politica*, la nuova presentazione offre senza dubbio un compendio organico che meritava di trasformarsi in volume, non solo per una più pratica accessibilità.

LL presenta i differenti aspetti della ricezione aristotelica nell’Europa degli *studia* universitari, rilevando più volte l’effetto dirimpante dell’apparizione della *Politica*; il testo aristotelico, nella traduzione di Guglielmo di Moerbeke e nei commentari di ambiente tomistico che sin da subito ne accompagnarono la diffusione, obbligò infatti a considerare da prospettive affatto differenti la cultura politica basata fino ad allora sugli *specula principis* e su una dialettica tra potere temporale e potere spirituale che costituiva il cardine sociale dell’Europa cristiana. Il testo dovette suscitare senza dubbio grande interesse ed entusiasmo negli esegeti e

studiosi che attendevano l'*auctoritas* aristotelica per porre ordine nella sfera della politica; di pari grandezza, d'altro canto, furono probabilmente le perplessità e lo sconcerto alla lettura del trattato, che quasi mai offre quella sistematicità scientifica tipica delle opere di logica, di scienza naturale o anche di indagine etica. In quanto regolata sull'esperienza della πόλις greca dei secoli VII-V a.C., l'analisi aristotelica all'interno della *Politica* necessitò di un robusto intervento esegetico ed esplicativo per tornare utile alle esigenze dei lettori dell'Europa medioevale; di qui le molteplici preoccupazioni di Pierre d'Auvergne, che - come LL dimostra in modo impeccabile - non fu soltanto il continuatore del lavoro di Tommaso nell'illustrazione della *Politica* a partire dal capitolo 6 del libro III, ma fu interprete originale, capace di *adattare*, quando non di *riscrivere* con somma abilità, le argomentazioni aristoteliche al contesto politico del proprio tempo.

Per chi considera la tradizione manoscritta latina dei secoli XI-XV come l'ultima fase della trasmissione e della rielaborazione dei classici greci in occidente, in parallelo e al tempo stesso in contrasto con lo spirito umanistico e rinascimentale, la questione dei commentari all'opera di Aristotele risulta estremamente utile, anche al fine di interpretare un'assenza prolungata e un apparente disinteresse da parte dei lettori che la *Politica* obbliga a registrare nel corso di tutto l'alto medioevo, sia greco sia latino. LL si fa sottile indagatrice ed acuta interprete dei dubbi di un Pierre d'Auvergne o di un Egidio Romano, titubanti addirittura se considerare il contenuto del nuovo trattato *scienza* politica in senso pieno o regesto empirico a scopo persuasivo, troppo collegato alla realtà del mondo greco antico. Non soltanto: il lavoro di LL, rilevando quale problema centrale della *Politica* in sede di commento sistematico la sua inattualità - per non dire inopportunità - storica, spiega indirettamente anche l'assenza di una tradizione di commenti greci, specie se per commentario non si intenda un insieme di *scholia* sporadici o di citazioni episodiche all'interno di altri testi, dotati di una loro propria tradizione (come i commentari all'*Etica Nicomachea*, in cui appaiono effettivamente passaggi e citazioni della *Politica*). Per lo studioso della tradizione aristotelica *tout court* il merito maggiore del libro di LL è forse proprio la ricostruzione del complesso significato di "commentario" nell'età della Scolastica, sia *per modum expositionis* (il commento perpetuo e letterale) sia *per modum quaestionis* (quello organizzato a partire da domande specifiche): perché, con quali strumenti e con quali finalità intraprendere il commento all'opera di un autore classico? Per di più, perché l'esigenza di esplicazione analitica di un ramo della filosofia pratica su cui la plurisecolare tradizione cristiana si era pronunciata in modo chiaro e articolato? A Tommaso e alla sua cerchia intellettuale si impose la necessità di integrare le nuove, inedite informazioni della *Politica* con il resto del *Corpus Aristotelicum*, già passato al vaglio dell'interpretazione scolastica. LL illustra perfettamente come in quel contesto nascessero interrogativi destinati a protrarsi per secoli: in primo luogo sul piano epistemologico, sulla politica come effettiva scienza; poi sul piano storico e pragmatico, sulla modalità di intendere e comprovare la ἀρίστη πολιτεία, ossia la *optima politia* di Aristotele quale valido modello di forma politica. La serrata analisi che l'autrice conduce attraverso il primo saggio, quello più specificamente dedicato alle forme e ai problemi del commento di Pierre d'Auvergne, dimostra come il continuatore di Tommaso inquadrasse quale termine fondamentale della propria *explanatio* l'individuazione di una tipologia di regime politico superiore, e che non ebbe alcun dubbio nell'identificarlo con il *regnum*, anche a costo di rilevare contraddizioni nel dettato aristotelico e per conseguenza modificare il senso originale sulla base di tale finalità. Nella tensione tra commento rigoroso e

contaminazione di teorie politiche eterogenee LL individua l'originalità del prodotto di Pierre d'Auvergne, nato dalla continuazione dell'opera di Tommaso ma molto presto emancipatosi dallo stile del maestro; anzi, la studiosa fa intendere come proprio in questa tensione - conciliabile a patto di sacrifici filologici e di procedimenti argomentativi scrupolosissimi - consistesse l'arte del commento in una delle più prestigiose università europee del XIII secolo. Ben al di là di una mera parafrasi, o peggio di una presentazione allegorizzata e semplificante dei contenuti testuali, il commento dell'Alverniense si afferma come modello di lettura di ambizione universalistica, ossia autenticamente scientifica secondo l'accezione medioevale, giacché l'allievo di Tommaso «introduce nella sua interpretazione dell'opera aristotelica categorie appartenenti al pensiero politico precedente alla riscoperta della *Politica*» (p. 48).

La ricomparsa del trattato aristotelico in occidente costituisce in effetti per il pensiero medioevale un punto di svolta («pur non avendo quei caratteri rivoluzionari che la critica della prima metà del secolo scorso le ha accreditato», p. 165), così come la ricomparsa della versione greca, agli inizi del XV secolo, avrebbe riaperto il dibattito politico su tutti quei punti a cui l'antica traduzione latina non aveva reso giustizia (e aperto la strada alla nuova e fortunatissima versione latina di Leonardo Bruni). LL illustra l'osmosi delle scritture prima e dopo la riscoperta della *Politica*, ma al tempo stesso, in più di un'occasione tematica, fa emergere come alcune opposizioni rilevate da Aristotele fossero già presenti nella letteratura occidentale anteriore alla seconda metà del XIII secolo. È il caso del tiranno, che nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury figura quale ipostasi diabolica, «*Luciferianae pravitatis imago*», poiché «per attuare un bene che è solo proprio, sovverte un ordine voluto da Dio, e da Dio gerarchicamente strutturato» (p. 145). Se il monarca è l'affidatario terreno del potere divino, incaricato di instaurare un regno strutturalmente ispirato a quello della giustizia celeste, il tiranno ne rappresenta l'antitesi, oltre che il tradimento; è agevole ricostruire come questo assioma del pensiero politico medioevale trovasse un proficuo riscontro all'interno della *Politica*, allorché Aristotele presenta la tirannide come la forma degenerata della monarchia. L'analisi del filosofo greco forniva così una base scientifica per un caposaldo del pensiero cristiano. Ma è anche il caso del *princeps* concepito come *gemina persona, publica et privata*, di cui parla lo stesso Giovanni; Tommaso d'Aquino riprende infatti tale terminologia quando discorre del monarca ideale (ossia del signore di una *optima politia*), in cui virtù politica e virtù morale - carattere etico duplice e distinto, come insegna Aristotele - coincidono al massimo grado. L'indagine di LL appare del resto orientata al reperimento di quegli elementi aristotelici che determinarono, più che un radicale rinnovamento, un arricchimento della discussione politica medioevale; a tale proposito Aristotele non solo vivifica il dibattito, ma ne risolve l'opposizione più secca e sterile, vale a dire la «fissità dei due termini reciprocamente escludentesi, degli *specula (regnum e tirannide)*; tra l'una e l'altra forma di governo Aristotele dissemina una quantità copiosissima di elementi intermediari» (p. 169). Più semplicemente, la tirannide cessa di essere l'espressione politica del male assoluto e viene considerata come una forma di governo tra le tante, perdendo quel ruolo co-protagonistico (accanto al *regnum*) di cui godeva nell'analisi precedente.

Più in generale, il lettore apprezza la pluralità di concezioni, tipica del mondo medioevale, relativamente all'idea stessa di politica; pur senza addentrarsi nella distinzione - già platonica - che la definiva di volta in volta come scienza, tecnica o virtù, LL dà conto dell'idea alternativa a quella di Aristotele, secondo cui la politica non fosse altro che la *scientia legis*, e suo unico testo di riferimento fosse il *Corpus iuris civilis* di Giustiniano, non certo un trattato teorico di

un autore pagano; a questo tipo di concezione della politica, tutta giuridica, fa ancora riferimento il primo commento di Alberto Magno all'*Etica Nicomachea*, vale a dire uno strumento esegetico che interpreta Aristotele con metodologia non aristotelica (per il semplice fatto che la *Politica* non era ancora riapparsa nella traduzione latina di Guglielmo). Il *De regimine principum* di Egidio Romano, al contrario, è presentato da LL nell'ultimo capitolo quale primo *speculum principis* interamente strutturato su base aristotelica, vale a dire come un prodotto dall'intelaiatura retorica tutta medioevale, ma sostanziato dai "nuovi" contenuti della riscoperta *Politica* (il modello, primo tentativo di *trait d'union* di tradizioni tanto diverse, era stato il *De regimine principum ad regem Cypri* di Tommaso, ma il testo di Egidio prescinde da qualsivoglia *auctoritas* scritturale o patristica, anche quando si tratta di confermare la validità delle posizioni di Aristotele nella storia cristiana).

Anche l'accostamento dei differenti capitoli fa sì che il libro di LL sia di lettura agevole e proceda gradatamente nel porgere i risultati dell'indagine, nel rispetto della cronologia così come della qualità e dell'ordine di grandezza delle problematiche. Un dato particolarmente pregevole, e costante, è l'impostazione filologico-documentaria, secondo la quale ogni argomentazione o fase del ragionamento è doviziosamente accompagnata da citazioni delle fonti originali, della *Politica* nella *vetus translatio* di Guglielmo e di tutti i commenti presi in esame; l'intercalarsi della voce documentale a quella dell'autrice permette di riscontrare immediatamente, nel corpo principale così come nelle frequenti note a piè di pagina, la plausibilità del procedere e delle sue conclusioni. È un peccato che manchi uno spazio unitario dedicato alla bibliografia complessiva, sia per le esigenze del lettore più curioso sia perché esso avrebbe evitato la ripetizione, nelle note iniziali di ciascun saggio, di numerose referenze fornite per esteso.

Un'indagine tanto articolata e ricca di risorse testuali come quella di LL offre naturalmente al lettore numerosi spunti di approfondimento e di discussione, di ambito sia filologico sia esegetico. Valga solo un esempio, minimo e provvisorio, in risposta a tante sollecitazioni: a p. 125 n. 23 LL riporta una questione testuale che scaturisce dalla versione di Guglielmo, giacché in *Pol.* V 3, 1303a 14 *verecundia* è problematica resa dell'originale ἐριθεία; l'autrice, ripercorrendo la spiegazione di Pierre d'Auvergne, commenta che «Guglielmo precludeva un'interpretazione del passo in questione in termini unicamente politici, autorizzando il richiamo a una nozione le cui caratteristiche e i cui effetti erano stati analizzati nel capitolo finale del IV libro dell'*Etica Nicomachea*». Ma «la scelta terminologica adottata dalla versione moerbeiana», cioè la traduzione *verecundia* per ἐριθεία (che in realtà significa 'inganno', nello specifico 'broglio elettorale') deve essere imputata a errore, o di traduzione (dal momento che Guglielmo, che evidentemente non conosce il termine tecnico, sembra associare ἐριθεία al verbo ἐρυθθαίνω, corrispondente ellenistico di ἐρεύθω, *erubesco*, molte frequente nella letteratura scritturale, specie nell'accezione morale che spiega l'arrossire come sintomo di *verecundia*) o di tradizione (cioè dovuto a un altro termine greco presente nel modello perduto che servì a Guglielmo per la traduzione: per esempio un inesistente ἐρυθθεία, ipotizzabile come esito di iotacismo); su ἐριθεία in Aristotele, specificamente nella *Politica*, e sui problemi della tradizione manoscritta si veda ora la nota di chi scrive in M.E. De Luna, C. Zizza, M. Curnis (eds.), Aristotele, *La Politica*, libri V-VI, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2017, p. 657. La particolarità lessicale, con tutta la famiglia verbale della "contesa politica" tra originale greco e resa latina, meriterebbe una trattazione analitica, come quella che LL dedica, tra le altre, al linguaggio della crematistica e delle attività economico-finanziarie, all'interno di un capitolo

tanto denso quanto interessante e innovativo nell'impostazione; l'autrice dimostra infatti le differenti accezioni di cui si caricano i termini tra il testo di Aristotele e i commenti medioevali, a causa dell'inevitabile adattamento alla lingua latina di fenomeni economici del mondo greco (è il caso della *καπηλική*, un livello di crematistica innaturale che nel trattato aristotelico designa la ricerca di lucro a partire dal commercio al minuto, ma che Guglielmo rende come *campsonia*, ossia attività di cambio della valuta: segno evidente del problematico impatto nel mondo latino del pensiero economico greco, per cui è sempre utile il rimando a L. Baeck, «Greek economic thought: initiators of a Mediterranean tradition», in B.B. Price (ed.), *Ancient economic thought*, Routledge, London-New York 1997, I, pp. 158-160).

Un'ultima osservazione deve riguardare il rapporto tra teorico (o commentatore) della scienza politica e storia in generale; LL rileva più volte l'imbarazzo o il disinteresse degli scrittori medioevali nei confronti delle esemplificazioni storiche che Aristotele inserisce abbondantemente nella *Politica*, in particolare nel blocco dei libri centrali IV-VI. Se le varie categorie di *exempla* e notizie risultano inattuali e di arduo utilizzo per i commentatori dei secoli XIII-XIV, va rilevato come già per lo stesso Aristotele si trattasse di materiale difficilmente conciliabile con la realtà politica in cui egli viveva e operava (che non era più quella della *πόλις* dei secoli VII-V) ma quella imperialistica dell'egemonia macedone. Per questo, non è del tutto condivisibile la notazione di un Aristotele attento a inserire «esemplificazioni e dettagli tratti dalla storia a lui contemporanea» (p. 26; la stessa espressione riappare anche alle pp. 116 e 128-129). L'Aristotele della *Politica*, che non si può certo definire uno «storico», considera sempre il materiale storiografico come ancillare rispetto all'osservazione e all'analisi della scienza politica, limitando queste ultime al mondo, ormai perduto quando egli scrive, della *πόλις* antica (con la lucidità e la chiarezza che gli sono tipiche Mauro Moggi si è recentemente dedicato al problema pubblicando nel 2013 «Aristotele e la storia: un punto di vista», ora in M. Moggi, *La polis e dintorni. Saggi raccolti in occasione del 75° compleanno*, ETS, Pisa 2017, pp. 189-208). Il filosofo antico descrisse la naturalità della città-stato e i compiti del buon cittadino con la metodologia che gli era propria, certamente nella consapevolezza di una crisi politica che era urgente superare; gli autori medioevali si misurarono con problematiche analoghe, in tempi di trasformazioni rapide e al tempo stesso di incertezze sull'identità del regnante: il testo della *Politica*, proprio perché non forniva risposte apodittiche né additava chiavi risolutive, dovette apparire come una lettura obbligata, affascinante, in ogni modo imprescindibile rispetto ai problemi del presente.

Michele Curnis
Universidad Carlos III de Madrid

ΠΗΓΗ/FONS
Revisores del n. 1 (2016)

Giuliana BESSO
Università degli Studi di Torino

Marcelo BOERI CARRANZA
Pontificia Universidad Católica de Chile

Michele CURNIS
Universidad Carlos III de Madrid

Immacolata ERAMO
Università degli Studi di Bari

Franco FERRARI
Università degli Studi di Salerno

Francesco FRONTEROTTA
Università degli Studi di Roma La Sapienza

Silvia GASTALDI
Università degli Studi di Pavia

Gian Franco GIANOTTI
Accademia delle Scienze di Torino

Filip KARFIK
Universität Freiburg

Mauro MOGGI
Università degli Studi di Siena