



Mario Vegetti



**È sul piano noetico-eidetico che si deve intendere il cielo in cui è posto il «paradigma» della *kallipolis*. Non si tratta di un passaggio dalla politica alla morale, ma di un riorientamento (morale) dei fini dell'azione politica.**

«Ἄλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὄραν καὶ ὀρῶντι **ἑαυτὸν κατοικίζειν**. διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται· τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, **ἄλλης δὲ οὐδεμιάς**» (Platone, *Repubblica*, IX, 592 b; Platone afferma che il modello della *kallipolis*, indipendentemente dalla sua esistenza o realizzabilità storica, è un «paradigma in cielo» proposto a chi intenda *heauton katoikizein*). A partire da J. Adam, questo sintagma è stato interpretato come «found a city in himself», o «refound himself» (J. ANNAS); il senso del paradigma della *Repubblica* consisterebbe dunque non in un progetto in senso lato politico, ma nell'autoriforma morale del soggetto. Nel mio commento al passo, ho cercato di mostrare che si tratta di un'interpretazione errata del costrutto *katoikizein*+accusativo, che significa in greco, e in Platone, “trasferire, insediare” qualcuno in qualche luogo (per es. una colonia). Ho quindi proposto questa traduzione del passo:

**«[la *kallipolis*] è posta in cielo come un modello offerto a chi voglia vederlo, e avendolo di mira insediarsi se stesso. Ma non fa alcuna differenza se essa esista da qualche parte o se esisterà in futuro: *egli* [il filosofo] *potrebbe agire solo in vista di questa città, e di nessun'altra*».**

Non si tratta quindi di un passaggio dalla politica alla morale, ma di un riorientamento (morale) dei fini dell'azione politica: il filosofo non mirerà in alcun caso al potere nella città storica, ma agirà solo in funzione dell'instaurazione della *kallipolis* (un'azione, come si sa, possibile e fruttuosa solo in presenza di circostanze eccezionalmente propizie, indicate da Platone come *theia moira* o *theia tyche*).

A differenza di M.F. Burnyeat, non intendo il “cielo” in cui è posto il paradigma come il cielo visibile, ma come il **piano noetico-eidetico**.

Occorre prendere sul serio la destinazione politica del pensiero di Platone, e non farne solo una vaga metafora della morale personale. Comporta inoltre l'accettazione di un certo grado di organicismo politico nel suo pensiero, che prevede la subordinazione dell'individuo alle esigenze della comunità [...].<sup>33</sup> Tutto questo rende senza dubbio Platone estraneo alla tradizione del pensiero liberale, e non è gradito quindi agli interpreti che si richiamano a questa tradizione, ma può difficilmente venire sradicato dai testi. Va detto, tuttavia, che l'organicismo platonico non è certamente del tipo che gli è stato attribuito dalla sua interpretazione in senso “totalitario”. Il rapporto fra corpo e anima della città in Platone non corrisponde a quello fra *Volk*, *Staat* e *Geist* delle letture post-hegeliane e naziste. La comunità politica cui si riferisce Platone non ha nulla a che fare con la mitologia razzista del popolo vincolato dal sangue e dalla terra; la sua organizzazione unitaria non è mai impersonale o sovrapersonale come lo “Stato”, un concetto moderno ignoto ai Greci; infine, l'anima cui pensa Platone è un principio psichico articolato e conflittuale, strettamente vincolato alla corporeità, e non uno “Spirito” unitario il cui destino sia separabile dalle concrete vicende politiche degli uomini in società. E, per finire, Platone non è stato insensibile alla problematicità del rapporto fra tutto (sociale) e parte (individuale). Lo testimoniano l'ampia discussione sulla felicità dei *phylakes* con cui si apre il libro IV e il difficile problema dell'obbligo a governare per i filosofi analizzato nel libro VII. Ciò che differenzia Platone dal pensiero liberale non è il grado di dipendenza dell'individuo dalla comunità politica o della sua integrazione in questa comunità. La differenza sta nella consapevolezza platonica che l'individuo, lo si voglia o no, appartiene comunque a questa comunità. La questione è allora di sapere se è accettabile l'appartenenza a una comunità conflittuale, lacerata fra opposti interessi di persone e di gruppi, nella quale il potere agisce come strumento di conformazione e di omologazione agli interessi dominanti; oppure, al contrario, se non sia desiderabile l'appartenenza a una comunità unificata, che consente il miglioramento e la felicità dei singoli come ricaduta del benessere collettivo, e che agisca da fattore collettivo di educazione per la formazione di individui giusti e collaborativi. In altri termini, se il “dito” appartiene comunque a un “corpo” politico, si tratta di sapere se è nell'interesse del dito che questo corpo, e l'anima che lo dirige, siano sani o malati, godano di un comune benessere o siano travagliati dalla *stasis*. L'organicismo platonico non consiste nella assoluta supremazia dello Stato o dello Spirito, ma nella convinzione che il benessere di ognuno dipende da quello collettivo di tutti coloro che appartengono alla *koinonia politike*. In questo, non c'è certo liberalismo, ma neppure totalitarismo; ci sono certamente problemi, il cui repertorio è stato per l'essenziale tracciato da Aristotele nel II libro della *Politica*.

MARIO VEGETTI, *Politica dell'anima e anima del politico nella “Repubblica”*, «Études platoniciennes», 4, 2007, pp. 343-350.