

NOTE E DISCUSSIONI

SAPERE DIALETTICO E SAPERE TECNICO. IN MARGINE A DUE RECENTI PUBBLICAZIONI

di Emanuele Maffi,
con una risposta di Mario Vegetti

A cavallo tra gli anni 2005 e 2006 hanno visto la luce due importanti volumi dedicati alla filosofia di Platone, entrambi pubblicati dalla casa editrice Bibliopolis nella serie «Elenchos»: il *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, opera postuma di Gabriele Giannantoni, curata da Bruno Centrone, ed il sesto volume (relativo ai libri VIII e IX) della traduzione e commento della *Repubblica* diretto da Mario Vegetti¹.

Prima facie i due testi potrebbero non avere nulla in comune. Essi differiscono sia per natura (il primo è una monografia il secondo un lavoro miscelaneo) che per contenuto. A mio avviso, però, esiste tra loro un *trait d'union* che ha, per così dire, una radice "vlastosiana". Pur se più marcata ed immediata nelle riflessioni di Giannantoni², essa è presente anche nell'interpretazione dell'etica platonica fornita da Vegetti. Si deve soprattutto a Gregory Vlastos³, infatti, l'idea (che ancora oggi gode di grande fortuna in ambiente anglosassone) per cui in Platone ci sarebbero due filosofi di nome Socrate: il primo, quello dei dialoghi giovanili, sarebbe il Socrate storico; il secondo, dei dialoghi della maturità, sarebbe il portavoce della filosofia del discepolo. Va quasi da sé che, accanto a questo motivo, prenda corpo la cosiddetta ipotesi evolucionista. Secondo questo paradigma ermeneutico esiste, all'interno del pensiero dello stesso Platone, un progressivo sviluppo della sua posizione che, col passare del tempo, lo condurrebbe ad abbandonare il suo iniziale socratismo. I due libri in questione intendono certificare questa presunta "svolta platonica".

A mio giudizio, invece, dai dialoghi giovanili di Platone non si può dedurre, neppure sulla scia delle approfondite analisi di Vlastos, «una base sicura per ricostruire la genuina filosofia del Socrate storico»⁴, ma unicamente l'esistenza di un solo Socrate,

1. Gabriele Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Edizione postuma a cura di Bruno Centrone, Bibliopolis, Napoli 2005; Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, vol. VI (libri VIII-IX), Bibliopolis, Napoli 2006.

2. La "simpatia" di Giannantoni per le posizioni di Vlastos è testimoniata dallo stesso studioso italiano in *Il Socrate di Vlastos*, in «Elenchos» XIV (1993), pp. 55-63.

3. Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, trad. it. *Socrate il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Firenze 1998.

4. G. Giannantoni, *Il Socrate di Vlastos*, cit. p. 63.

«il Socrate di Platone»⁵, che, seppur caratterizzato da aspetti propri del Socrate realmente esistito, è e rimane un *personaggio filosofico* creato da Platone. Per giunta, se questo Socrate è uno strumento teoretico funzionale al pensiero di Platone, risulta ancor più complesso immaginare i motivi per cui egli ce ne offra, nei testi, due raffigurazioni tanto contrastanti tra loro. Vorrei qui dunque argomentare che negli ambiti della dialettica ed etica non si trova nessuna radicale presa di distanza di Platone da Socrate, ma piuttosto un continuo ed incessante approfondimento delle sue istanze, e che le variazioni operate da Platone sul suo Socrate sono come variazioni su di un medesimo tema, cioè sul socratismo di fondo che accompagna tutta la sua opera.

1. Come ricorda Bruno Centrone, il problema della transizione dal dialogo socratico alla dialettica platonica fu uno dei temi più cari e più studiati da Giannantoni, che, dopo essere giunto ad una redazione sostanzialmente definitiva del testo (che avrebbe dovuto vedere la luce nel 2002), lo rivede assiduamente fino al giorno della scomparsa, per garantire all'opera unità strutturale. Il risultato fu un volume eccellente, ricco di interessanti spunti interpretativi e di elementi innovativi sulla genesi della dialettica nei cosiddetti "dialoghi giovanili" di Platone. Fin dall'*Introduzione* Giannantoni spiega che il problema in gioco è certamente il rapporto Socrate-Platone, ed aggiunge ch'egli non vuole seguire «i vari tentativi di distinguere l'elemento "socratico" e l'elemento "platonico"» (p. 35), bensì indagare «la prima fase del pensiero platonico, il Socrate "platonico" o, se si preferisce, il "Platone socratico", cioè il modo peculiare in cui Platone assimilò, fece proprio ed interpretò l'insegnamento del Maestro e poi via via, proseguì nel farlo oggetto di riflessione e di riesame» (p. 34). Lo scopo della ricerca è dunque quello di definire più precisamente il rapporto tra il "Platone socratico" e il Platone della maturità. Nel solco tracciato da Guido Calogero, Giannantoni è convinto che si debba partire dall'analisi, nei "dialoghi giovanili", della forma del *dialeghesthai* socratico, come «si determina in opposizione all'oratoria e al *μικρὸς λόγος* sofisticati e nel concreto attuarsi dell'*ἔλεγχος*» (p. 38), mostrando che in queste riflessioni sull'esperienza filosofica di Socrate emergono già gli elementi che condurranno Platone al superamento del dialogare e del soggettivismo etico alla scienza dialettica e all'idealismo oggettivo.

La contrapposizione "soggettivismo etico-idealismo oggettivo" muove una prima volta a dissentire dall'interpretazione proposta. Secondo Giannantoni, in quanto contemplazione e possesso della verità, la dialettica platonica perderebbe alcuni caratteri peculiari del *dialeghesthai* socratico per costituirsi come sapere esaustivo e definitivo. Ma, continua, anche in questa veste la scienza dialettica di Platone non potrebbe sottrarsi all'inevitabile critica del maestro: a qualsiasi conclusione giunga, «non può non configurarsi come una delle possibili risposte e non come la risposta definitiva e ultima, in quanto soggetta, come tutte le altre, alla doverosità di quel "dare conto" di sé» (p. 39) nel *dialevegēsai*. Così la riflessione socratica segnerebbe la genesi e al contempo la morte del pensiero platonico, che, nato come meditazione su problemi che «intrinseci al "dialogare" socratico e che, per altro, non potevano trovare adeguata soluzione in quella filosofia» (p. 415), proporrebbe un sapere assoluto e conclusivo quale risposta alle domande del maestro, ma resterebbe ancora vittima del metodo di Socrate: il suo incessante *exetazein* (interrogare) costringerebbe qualsiasi conoscenza che

5. Devo questa convinzione alle argomentazioni fornite in proposito da Franco Trabatoni in *Alcune considerazioni generali sul Socrate di Platone*, in «Rivista di Storia della Filosofia», LI (1996), pp. 895-906. Qui cito da p. 897.

volesse presentarsi come definitiva a rendere pienamente e continuamente ragione della sua presunta validità, in un circolo che instaura «la condizione trascendentale di ogni esperienza filosofica» (p. 39).

Queste affermazioni sono pertinenti ed esplicative non solo del dialogare socratico (secondo Giannantoni), ma anche della dialettica platonica. Platone non solo eredita dal *modus philosophandi* del maestro, ma anche non abbandona mai, a mio giudizio, la convinzione che non esista, almeno nel mondo sensibile, una risposta ultima e definitiva alle domande socratiche (basti qui ricordare i brani del *Fedro* o della *VII Lettera* in cui esprime diffidenza per la "immobilità" e "definitività" proprie di qualsiasi testo scritto). Così, proprio quell'aspetto di Socrate che, secondo Giannantoni, Platone rinnega nella costruzione della sua scienza dialettica è, a mio avviso, un importante *Leitmotiv* utile a segnalare, almeno in questa prospettiva, la persistente affinità tra il pensiero del discepolo e quello del maestro. Secondo Giannantoni, invece, il Platone della maturità propone una filosofia che, pur nascendo da istanze proprie del Platone socratico e sempre conservandole, ha in realtà un carattere completamente diverso rispetto alla filosofia del maestro, e dunque un'altra cosa rispetto ai primi scritti.

A mio giudizio, le origini della filosofia di Platone sono da ricercarsi nel metodo dialogico di Socrate, ma tenendo allo stesso tempo fermo che già nei primi dialoghi sia all'opera il Socrate platonico e non il Socrate storico (anche se questo non esclude che tra i due vi possa essere più di un legame). In questa prospettiva, è poco plausibile che Platone sia andato progressivamente perdendo il suo "socratismo" e trasformando il *logon didonai* (dare ragione) dal socratico discorso, fatto dagli interlocutori «per giustificare il proprio punto di vista» in un «discorso che si fa sulla cosa stessa, l'oggettività del quale riposa sull'oggettività della cosa stessa» (p. 411), conclusione inaccettabile, perché, pur negando l'esistenza di un esplicito periodo socratico, autorizza a pensare che esistano due fasi distinte e separate del pensiero di Platone; e perché non rappresenta l'esito della filosofia di Platone.

L'indizio che funge da "cartina di tornasole" contro la proposta di Giannantoni emerge implicitamente nelle sue conclusioni, quando da un lato afferma che «la filosofia espressa nei dialoghi [è] lontana da quella successiva», ma, tra parentesi, aggiunge subito «che pure resta ad essa legata da una fitta trama di rapporti». Possibile che le due posizioni, legate da tale "fitta trama di rapporti", siano così differenti l'una dall'altra? La tesi dello studioso italiano è infatti inconfutabile solo se si dipinge Platone come il padre di una dialettica forte ed esaustiva sorretta da una metafisica altrettanto dogmatica. Non potrebbe invece l'esistenza di un legame tutt'altro che labile tra i dialoghi scritti in età più matura e quelle opere aporetiche ed apparentemente inconclusive indicare un'unità di fondo fra tutto il *corpus platonicum* e il pensiero del maestro?

Perché questa domanda abbia risposta positiva bisogna però trovare riscontri nei testi. Proverò qui a concentrarmi su quello che mi sembra il nodo teoretico principale del volume, che dedica molto spazio all'analisi del *Protagora*, testo paradigmatico della concezione socratica del *dialeghesthai* come "sommo bene" e come sommo ideale morale; in forza dell'equazione *ἀγαθόν-ἡδὴ* che sintetizza l'idea dell'"attraenza del bene" cioè il principio cardine (insieme all'involontarietà di fare il male) dell'etica (cfr. *infra*) di Socrate, il dialogare si costituisce come il supremo atto della ragione che diviene il criterio giudicante di ogni situazione. Va così da sé, in questo contesto, che il problema dell'unità della virtù sia affrontato soprattutto in chiave socratica (nel senso che ogni singola virtù è indistinguibile dalle altre, perché essa al fondo è l'esercizio di una valutazione di ciò che è bene e male) piuttosto che in un'ottica più matura ed

“idealistica”, dove l’unità rappresenta l’archetipo di quella sintesi uno/molti che designa il concetto di *eidos*. Eppure le due prospettive sono perfettamente conciliabili: l’insistenza del *Protagora* sull’unità della virtù non nega affatto la prospettiva etica di Socrate, ma piuttosto la inquadra in un contesto che essa lasciava implicito, invitando il lettore a rendersi conto che la ricerca deve sempre avere come scopo ciò che è più generale e comune. E inoltre la tenacia con cui Platone ripete che «la giustizia è giusta» e «la santità è santa» (330c ss.) non tradisce l’originaria domanda socratica, il cui scopo è quello di ricercare un punto d’accordo tra gli interlocutori, ma implica che la parola “giustizia”, ogni volta che viene utilizzata, sottenda sempre un unico significato, cui costantemente fanno riferimento i tanti esempi empirici del giusto. Se si accetta l’ipotesi che il primo (e principale) obiettivo dei dialoghi non sia trovare la corretta definizione dell’idea (del bello, del giusto, del santo...) ma persuadere chi discute della necessaria esistenza di un significato universale che viene continuamente implicato in ogni dibattito, allora si può comprendere come il passaggio dal *τί λέγεις* socratico al *τί ἐστὶ* platonico sia molto meno violento e netto di quanto di quanto lo abbia immaginato buona parte della critica.

Per Giannantoni nel Platone socratico «l’identità di *τί ἐστὶν* e di *τί λέγεις* [...] conferma la sostanziale congruenza – spontanea ed immediata – della sfera linguistica, logica e ontologica che ancora permane in questa età» (p. 328); viceversa nel Platone della maturità il motivo dell’*eidos* come oggetto di una “visione” (*ὀπιοβλέπειν*) [...] contribuisce decisamente alla svalutazione dell’aspetto dialogico della ricerca della verità, aprendo quel contrasto tra logica contemplativa e logica dialogica che si radicalizza come secca alternativa nell’ulteriore sviluppo della filosofia platonica» (p. 340).

In primo luogo giova notare che la domanda di Platone rimane formalmente identica in tutti i dialoghi a quella del Socrate storico, perché, esattamente come il maestro, egli, per risalire alle essenze universali, vuole partire soltanto dalle *doxai* dei suoi interlocutori, e non c’è una prima domanda ontologicamente innocente e una seconda domanda ontologicamente impegnata. Platone, fin dall’inizio, scorge nella domanda socratica *qualcosa di più* rispetto a quanto vi vedesse il maestro. Ma questo *qualcosa di più* non è un elemento totalmente estraneo al filosofare socratico, ma è piuttosto il riconoscimento che la ricerca di un accordo delle diverse opinioni rende necessariamente esplicita l’esistenza di verità trascendente capace di emergere, come punto di fuga, tra le pieghe di ogni pensiero. Per Giannantoni, dal motivo socratico per cui la permanenza nel tempo di una certa convinzione è requisito del parlante, si passa al presupposto platonico, secondo cui ciò che rimane identico (*menein tauton*) nel tempo è il *logos* oggettivo, capace di rappresentare sempre l’identità e l’eternità dell’idea, egli intende il *menein tauton* solo in relazione al contenuto noetico dell’idea: dopo averla contemplata il *sophos* descriverebbe sempre allo stesso modo l’essenza dell’universale. Questo *menein tauton*, invece, potrebbe riferirsi non tanto al contenuto noetico delle forme intelleggibili, ma alla loro esistenza ed identità con se stesso, come nell’affermazione “la giustizia è giusta” del *Protagora* è un esempio di *menein tauton*. Ciò che in tutta la riflessione platonica rimane identico, allora, non è il contenuto noetico delle idee, ma la consapevolezza della loro esistenza e della loro necessaria identità con se stesse. In questo mondo, tanto per Socrate come per Platone, la verità ha sede non nella cristallizzazione di un discorso esaustivo e conclusivo, ma nell’anima di chi, senza pregiudizi, intraprende la via del *dialeghesthai*. Questa prospettiva è costantemente in atto in tutto il *corpus platonicum*, perché altrimenti non si spiegherebbe né la continua presenza di un personaggio tutt’altro che dogmatico quale Socrate, né l’esistenza, anche in età matura, di dialoghi aporetici come il *Teeteto* né, infine, l’insistenza con cui

Platone continua ad utilizzare il dialogo come unico mezzo di comunicazione del sapere e come forma originale del nostro stesso pensare (*Teeteto* 189e-190a, *Sofista* 263e)⁶.

2. La traduzione e il commento dei libri VIII-IX costituisce il sesto e penultimo volume che un’*equipe* di studiosi, guidata da Mario Vegetti, ha dedicato all’analisi della *Repubblica*. La struttura dell’opera è identica a quella dei precedenti cinque tomi: all’introduzione generale e alla traduzione dei due libri (fornita di un apparato di note leggero, ma molto prezioso sul piano filologico), entrambi redatti dal curatore, fa seguito una serie di studi monografici relativi ad argomenti e questioni presenti nel testo. Così dopo il saggio di Vegetti, *Il tempo, la storia, l’utopia*, (pp. 137-168), troviamo quelli di Godefroid de Callatay (*Il numero geometrico*, pp. 169-188), Silvia Campese (*L’oikos e la decadenza della città*; pp. 189-262); Francesca Calabi (*Timocrazia*, pp. 263-294); Lucio Bertelli (*Platone contro la democrazia (e l’oligarchia)*, pp. 295-396); Fabio Roscalla (*La città delle api*, pp. 397-422). Il capitolo di Giovanni Giorgini (*Il tiranno*, pp. 423-470) inaugura l’indagine sulla figura del tiranno, cui dedica un saggio anche Silvia Gastaldi (*L’infelicità dell’ingiusto: il caso del tiranno*, pp. 499-538), che in un secondo saggio tratta il tipo umano opposto al tiranno, cioè l’uomo giusto (*L’immagine dell’anima e la felicità del giusto*, pp. 593-633); troviamo poi Marco Solinas (*Desideri: fenomenologia degenerativa e strategia di controllo*, pp. 471-498), Fulvia de Luise (*I piaceri giusti e l’esperienza del filosofo*, pp. 539-591) e Francisco Lisi (*Repubblica VIII e Leggi III*, pp. 635-666). Tutti i contributi, seppur affrontati a partire da aspetti differenti, delineano la medesima prospettiva ermeneutica di fondo, affidata al saggio di Vegetti.

Per Vegetti, «la disposizione dei quadri tipologici degli assetti psichici e delle forme costituzionali in una sequenza genetica anziché tassonomica statica» (*Introduzione*, p. 23) mostra chiaramente che «le *metabolai* costituzionali formano [...] una sequenza fenomenologico-dialettica, che non si dispone tuttavia in una temporalità storica di tipo lineare» (*Il tempo, la storia, l’utopia*, p. 151). Questa felice intuizione della «sequenza fenomenologico-dialettica», intesa come «storia dell’anima», unita alla tesi che non esista «una sovrapposizione lineare e puntuale fra *politeiai*, rispettivi gruppi dirigenti e tipi psicologici individuali» (p. 18), costituisce la linea interpretativa che pervade i vari studi dell’opera. Secondo Vegetti, il tempo lineare (orizzontale) è il tempo storico-umano, che «inizia con l’esplosione della crisi, del disordine, del conflitto» ed è, a sua volta, sia la dimensione strutturata «dal movimento dialettico delle contraddizioni latenti nelle forme politiche da un lato, e nei tipi psicologici dall’altro» (p. 154), sia il tempo dell’esigenza dell’ordine, del tentativo di frenare la degenerazione verso la tirannide. Su questo tempo aleggia l’ombra della città ideale descritta nei libri IV-V, che rappresenta la perfetta armonia della società governata dall’uomo giusto (cioè il filosofo). L’attuazione e la realizzazione della città ideale sono consegnate al «tempo dell’*utopia*», che non appartiene al corso *normale* della storia, ma potrebbe generarsi «dall’inserzione subitanea di un asse verticale di valore sul movimento orizzontale di

6. Si vedano a questo proposito le riflessioni di Franco Trabattoni in *Scrivere nell’anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia Firenze 1994, pp. 245-261, e quelle di Monique Dixsaut in *What is it Plato calls “thinking”?*, in «Proceedings of Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy» 13 (1997), pp. 1-27, ora riproposto in lingua francese col titolo *Qu’appelle-t-on penser? Du dialogue intérieur de l’âme selon Platon*, nella sua raccolta *Platon e la question de la pense. Études platoniciennes I*, Vrin, Paris 2000.

questa dialettica» (p. 154). Queste condizioni «eccezionali» di realizzabilità sembrerebbero però dare ragione a quei critici che, sulla scia delle battute finali del libro IX, tendono a ridimensionare il valore politico del dialogo accentuandone invece l'interesse per la morale interiorizzata. Vegetti, invece, a partire dalla reinterpretazione del verbo *katoikizein* (insediare/trasferire) in 592b2, ben documentata come Platone lasci aperta la possibilità che il filosofo decida di agire nella patria storica «solo in vista ed in funzione dell'avvento dell'altra città» (p. 161), quando, anziché limitarsi a «plasmare soltanto se stesso», abbia l'opportunità di trasformare il mondo umano secondo «l'ordine che vede lassù» (500d5-8). Vegetti conclude poi interrogandosi sul silenzio della *Repubblica* riguardo la possibile trasformazione del tiranno in «docile strumento per il filosofo»; nel libro IX, infatti, la tirannide sembra la più stabile delle forme costituzionali. Se da un lato quel silenzio può essere attribuito a motivi legati alla struttura dia-logico-argomentativa del testo (l'esigenza di mostrare che la città tirannica è quella più infelice), dall'altro la *Repubblica* lascia intendere che Glaucone si sia persuaso della convenienza della *kallipolis* a guida filosofica.

L'ipotesi conversione del tiranno (esplicitata in seguito nelle *Leggi*) può essere considerato l'esito di una precisa educazione filosofica (come sembra emergere anche dallo studio di Giorgini; p. 454). Di che genere di educazione si sta parlando? Giorgini fa un riferimento alla scienza medica, laddove sostiene che per Platone la differenza tra il re-filosofo ed il tiranno consiste nel possesso da parte del primo della «scienza politica» esattamente nello «stesso modo in cui il vero medico viene definito dal possesso della scienza medica» (p. 469). Perché, per spiegare il carattere di questa «scienza politica», l'autore (come Platone in *Pol.* 293a-e) fa riferimento al sapere medico, ossia ad un sapere di natura tecnica? Egli non approfondisce questo specifico tema, probabilmente perché era già stata esaminata durante l'analisi dei libri I e IV, interamente dedicati ai problemi che comporta il modello tecnico come paradigma della giustizia, e alle tripartizioni della *polis* e della *psiche*. Ma sarebbe stato molto utile riformulare la questione, perché mi sembra che l'educazione necessaria per far fronte alla degenerazione dell'anima qui presentata abbia una natura del tutto analoga al sapere tecnico, alla *techne* tradizionalmente intesa⁷. Il problema è che nel commento ai primi libri Vegetti, al contrario, sostiene che questa concezione «tecnica» dell'etica sarebbe un retaggio socratico di cui Platone si sarebbe liberato, dopo averne mostrato i limiti nel libro I, a partire dal secondo libro della *Repubblica*. In quella sede, infatti, Vegetti afferma che ciò che il primo libro mette in crisi è «la concezione della giustizia sul modello delle *technai*», che si rivela incapace di definire «l'*ergon* specifico che dovrebbe contraddistinguere la giustizia»⁸: così l'analogia tra l'etica e il sapere tecnico non poteva essere «più considerata da Platone sufficiente a svolgere il ruolo di modello di pensabilità di un sistema di sapere-potere giusto»⁹. Allo stesso modo, nell'*Introduzione* al li-

7. Cfr. anche Franco Trabattoni, *Sull'etica di Platone. In margine a un nuovo commento alla Repubblica*, in «Rivista di Storia della Filosofia», LV (2000), pp. 607-618; secondo Trabattoni, tanto per Socrate quanto per Platone (pur con differenze) «il modello tecnico è strettamente connesso all'eudemonismo, e rimane valido fino a che quello resta in vigore» (p. 614).

8. Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a c. di Mario Vegetti, vol. I. (libro I), Napoli 1998, p. 202.

9. Ivi, p. 203. Di questo parere è anche Terence Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1995. Lo studioso ritiene che il passaggio dal primo al secondo libro della *Repubblica* segni la fine dell'analogia socratica tra virtù e tecnica (cfr. ad es. p. 199).

bro IV egli nota come Platone prenda le distanze anche da un altro caposaldo dell'etica del maestro, cioè il suo «estremo intellettualismo, con la sua riduzione dell'errore morale ad ignoranza»¹⁰, dando luogo così ad una vera e propria «svolta platonica» rispetto alle posizioni di Socrate.

Questa critica al modello tecnico sarebbe assolutamente pertinente se i libri VIII e IX costituissero la conclusione della suddetta «svolta platonica», mostrando che i tipi d'uomo ingiusti, dominati dalle parti non-razionali dell'anima, perseguono un fine diverso, in campo morale, rispetto a quello scelto dall'uomo giusto, e limitando fortemente l'intellettualismo etico del maestro, sì da consentire una molteplicità di fini da conseguire per ciascuna delle varie parti dell'anima. Nei due libri però nessuna di queste ipotesi sembra trovare riscontro; al contrario, Platone pare impegnato ad articolare in maniera ancor più dettagliata (si pensi per esempio alla tripartizione della *psyche*) il modello tecnico ereditato da Socrate. L'obiettivo del timocratico, dell'oligarchico e del tiranno rimane sempre la felicità, che costituisce lo scopo dell'agire dell'uomo giusto. La differenza fra i primi ed il secondo non sta nel differente fine che muove l'azione, bensì nel fatto che l'uomo giusto ha le competenze necessarie per sapere che la felicità non consiste nella soddisfazione immediata degli impulsi più bassi e sfrenati. Il problema è dunque saper riconoscere che cosa procura la felicità, e proprio nel libro IX (589a-b) Platone utilizza la metafora del contadino «che nutre e cura le piante domestiche ma estirpa quelle selvatiche», e così esprime il *logistikon*, cioè quella componente razionale dell'anima che sa quali desideri curare e quali invece dominare ed estirpare. Ora, quello del contadino non è un sapere tecnico funzionale alla salute del campo o del suo bestiame? E il sapere dell'uomo giusto non è un sapere della stessa natura ma rivolto al conseguimento della felicità?

Si può giungere alla medesima conclusione applicando alla nozione di *techne* la distinzione operata da Vergez in un articolo¹¹ ripreso da Cambiano¹². Secondo lo studioso francese Platone distingue fra tecniche di fabbricazione e tecniche d'uso, attribuendo a queste ultime il ruolo predominante di «régulateur de la fabrication»¹³. Cambiano espone un sistema di questo genere: per Platone «l'uso è la ragione della produzione, cioè è la condizione di utilità degli oggetti prodotti e, a sua volta, il sapere tecnico è la ragione o condizione della correttezza dell'uso»¹⁴. Ad esempio: un artigiano costruisce, a regola d'arte, un letto, che ha per uso e ragione di far dormire bene, «la tecnica del dormire» è invece la condizione della correttezza dell'uso, e consiste nel conoscere quali sono i modi e le condizioni grazie a cui l'uomo riesce a riposare meglio. Se anche avessi un letto di ottima fattura, ma cercassi di prendere sonno in una stanza dove ci sono altre dieci persone che mangiano e bevono guardando una partita di calcio in televisione, molto difficilmente riuscirei nel mio scopo. Per Vergez, questo modello vale anche sul piano dell'etica, ed egli ritiene che un aspetto dell'originalità di Platone consista nel considerare la morale un sapere tecnico¹⁵. Per Platone (così come per Socrate) la virtù non è un bene in sé e per sé; è un bene (ha valore) se permette all'uomo

10. Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, vol. III. (libro IV), Napoli 1998, p. 33.

11. André Vergez, *Technique et Morale chez Platon*, in «Revue philosophique», LXXXI (1956), pp. 9-15.

12. Giuseppe Cambiano, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971.

13. A. Vergez, *Technique et Morale chez Platon*, cit. p. 12.

14. G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, cit. p. 160.

15. A. Vergez, *Technique et Morale chez Platon*, cit. p. 13.

di raggiungere la felicità. In questo modo la felicità è la ragione dell'essere virtuosi, mentre la morale è la condizione della correttezza dell'uso della virtù. Così intesa la morale è quel sapere tecnico che garantisce il corretto uso della virtù. La difficoltà ad accettare questo paradigma etico non sta nel suo aspetto di tecnica, ma risiede nella difficoltà di fornire un contenuto positivo ai concetti di bene e di felicità. E riguardo al possibile contenuto informativo della nozione di felicità, i libri VIII e IX formulano una prima ipotetica risposta mostrando, e negativo, che la dipendenza dell'anima dalle sue parti non-razionali conduce l'uomo ad un sempre più profondo e terribile stato di infelicità. E qui giova forse notare che, sotto questo aspetto, il Socrate della *Repubblica* non è molto distante dal Socrate dell'*Apologia* (non intendo affermare che il Socrate della *Repubblica* non sia in possesso di un sapere etico molto più elaborato e complesso rispetto al Socrate dell'*Apologia*, ma solo che in entrambi i casi la concezione di fondo, la struttura etica di base, rimane la stessa). Costui, pur sospendendo il giudizio sulla morte, afferma che, anche senza avere una precisa definizione di felicità, si possa comunque sapere con la necessaria sicurezza che il compiere ingiustizia è un male ed uno stato foriero solo d'infelicità.

Sembra allora plausibile ipotizzare che Platone approfondisca una concezione "tecnico-eudaimonistica" dell'etica, tratta quasi interamente dal maestro. D'altro canto che l'eudemonismo (proprio dell'etica socratica) sia carattere peculiare dell'etica di Platone è testimoniato sia dallo stesso Vegetti nell'*Introduzione*, quando dichiara che «i nostri due libri [VIII e IX] sono destinati ad offrire una risposta definitiva alla sfida lanciata da Trasimaco nel I» fornendo una rigorosa «dimostrazione che "la giustizia paga", in termini di felicità e anche di piacere» (pp. 14-15), sia dalla Gastaldi, quando afferma che «mostrare che solo l'uomo giusto è felice rappresenta la posta in gioco di tutta la seconda parte del libro IX» (p. 593). Ma, se questo è vero, bisognerà anche dire che l'uomo pratica la giustizia non perché essa sia un bene in sé, ma perché (come le virtù in generale) non è altro che il mezzo per arrivare alla felicità¹⁶. Si veda anche l'articolo di Solinas, che documenta come la potenza degenerativa dell'*epithymetikon* non possa essere controllata con la sola forza repressiva della volontà, ma solo attraverso la canalizzazione razionale dell'energia pulsionale di questi desideri verso quella parte erotica, cioè quell'amore per il sapere, che contraddistingue il filosofo e lo distanzia dal tiranno. Difficile pensare che questa educazione del "desiderio", per dirigerlo verso mete più nobili, non abbia una natura del tutto simile a quella di una *techné*: che altro fa il filosofo, se non usare tutte le conoscenze (da quelle teoriche a quelle pratiche) di cui dispone per raggiungere un determinato risultato?

Se dunque c'è una differenza rispetto al Socrate storico, questa non va nella direzione dell'abbandono del modello tecnico, ma casomai nella direzione opposta, vale a dire nel rafforzamento di tale paradigma, e concordo con Fulvia de Luise nel dire che in queste ultime parti del dialogo Platone voglia «restituire al bene l'intera sua attrazione», attraverso «il recupero del più prezioso costruito eudaimonistico racchiuso nell'impostazione socratica» (p. 565): quel nesso *ἀγαθόν-ἡδύ* – acutamente messo in luce

16. L'etica platonica può allora essere considerata una forma di "edonismo", nel senso che il vero piacere consiste nel conseguimento della felicità, cioè nella conoscenza del bene. Come notato da Trabattoni, *Sull'etica di Platone. In margine a un nuovo commento alla Repubblica*, cit. p. 612, l'etica di Socrate e Platone è, sotto questo aspetto, molto più vicina a quella di Epicuro che a quella degli stoici. Invece Julia Annas (*Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca-London 1999, pp. 137-161) ritiene che si possa desumere una certa "consanguineità" tra Platone e gli stoici riguardo alla tesi per cui la virtù è, di per se stessa, un valore sufficiente a garantire la felicità.

da Giannantoni – che si pone quale garanzia della buona riuscita in campo morale di chi esercita la virtù¹⁷.

Per concludere si può dire che alla prospettiva "fenomenologico-dialettica" tra forme costituzionali e tipi d'uomo corrispondenti che i due libri della *Repubblica* presentano, si affianca il compimento di una prospettiva "eudaimonistica" (iniziata nel libro II) che vuole certo dimostrare l'indispensabile assunto per cui "la giustizia paga", ma che vuole al contempo documentare come questo giovamento non consista tanto nel suo possesso come bene in sé quanto piuttosto nel suo esercizio come strumento razionale capace di condurre l'anima intera nella sua migliore condizione. Che poi Platone sia riuscito in questo arduo compito senza far ricorso a miti o a conoscenze di carattere escatologico è un altro ed impegnativo punto di discussione, tuttora aperto e tutt'altro che facilmente risolvibile. Per qualche risposta a quest'ultimo problema non resta che aspettare l'analisi e il commento del libro X.

* * *

Non è mia consuetudine replicare alle recensioni critiche vertenti su miei lavori. Se ho deciso di approfittare della possibilità cortesemente accordatami dalla Direzione della Rivista, è perché la nota di Emanuele Maffi – interessante e ben documentata – mi invita al tentativo di dissipare qualche equivoco, e di delimitare il campo in cui la discussione può invece proseguire in modo a mio avviso più proficuo.

1. Mi scopro dunque arruolato, con l'onorevole compagnia di Gabriele Giannantoni, nelle file dei *vlastosians* (per i non addetti ai lavori, va precisato che l'influenza di Gregory Vlastos negli studi socratico-platonici fu tanto vasta fino a qualche decennio fa quanto oggi, specialmente in ambiente anglosassone, è invece oggetto di universale riprovazione).

Dogmi di questa corrente sono, nella ricostruzione di Maffi, i seguenti: (1) il Socrate dei dialoghi giovanili e aporetici di Platone è il Socrate "storico", quello dei dialoghi della maturità invece il Socrate "platonico"; (2) c'è una "evoluzione" di Platone dall'iniziale socratismo a una filosofia autonoma, di stampo più assertivo-dogmatico.

Maffi contrappone a questi assunti in primo luogo la convinzione, oggi largamente condivisa, che il Socrate dei dialoghi, «seppur caratterizzato da aspetti propri del Socrate realmente esistito, è e rimane un personaggio filosofico creato da Platone».

Devo subito dire che sono perfettamente d'accordo con questa tesi. Socrate era stato il testimone di un *bios* più che l'autore di una dottrina, e perciò la sua figura intellettuale era largamente disponibile a Platone, come a tutta l'immensa produzione di *logoi sokratikoi*¹⁸, per una vasta gamma di interpretazioni alternative tenute a rispettare solo un vincolo piuttosto lasso di riconoscibilità pubblica del personaggio (per esempio la pratica del dialogo e dell'*elenchos*). A proposito dei dialoghi giovanili di Platone, parlavo nel primo volume del mio commento alla *Repubblica* di problemi posti dalla «prima configurazione del personaggio» Socrate, e della *Repubblica* stessa come di «una sorta di *Bildungsroman* del personaggio Socrate»¹⁹. Quanto basta, credo, per me-

17. Ovviamente l'ultimo studio di Giannantoni al riguardo è proprio il volume prima considerato.

18. Su questo mi permetto di rinviare al mio scritto *La letteratura socratica e la competizione fra generi letterari*, in *L'autore e l'opera*, a cura di F. Roscalla, ETS, Pisa 2006, pp. 119-131.

19. Cfr. Platone, *Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. I, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 30, 103.

ritare l'approvazione di Maffi e l'espulsione dalla setta vlastosiana (se qualche volta ho parlato di Socrate anziché del suo personaggio, è stato per brevità, che può aver determinato qualche equivoco, oppure perché mi riferivo a quanto effettivamente possiamo sapere sul Socrate storico).

Posso anzi dire che a tratti Maffi sembra più *vlastosian* di me: quando egli afferma che non si trova nei dialoghi maturi «una radicale presa di distanza dalle tesi del maestro», e che Platone non cessa di approfondire le istanze che «aveva appreso da Socrate», egli mostra una sicurezza circa il contenuto di quelle «tesi» e «istanze» che io non condivido, preferendo parlare, come si è visto a proposito dei dialoghi giovanili, di una «prima configurazione del personaggio».

2. Questo basta, spero, a chiarire un equivoco. Sul secondo dogma vlastosiano (il cosiddetto evolucionismo) tornerò più avanti. Vengo ora ai due punti critici sollevati da Maffi: la questione del «paradigma tecnico» e quella dell'eudaimonismo platonico. Sul primo punto, Maffi ha certamente ragione nel sostenere che il modello delle tecniche non viene mai drasticamente «abbandonato» da Platone, e il *Politico* da un lato, il *Timeo* dall'altro sono lì a testimoniare. Si tratta di vedere quali trasformazioni questo paradigma subisce nei diversi dialoghi, in quali ambiti e per quali finalità viene via via declinato: ma è fuori di dubbio che il fondamentale *artificialismo* platonico (tanto in campo storico-politico quanto in campo cosmogonico) non può fare a meno del riferimento costitutivo al modello proposto dalle tecniche.

Condivido anche la tesi di Maffi sulla persistenza dell'eudaimonismo platonico, cioè dell'assunzione della felicità come fine di ogni condotta. Non è però vero che la giustizia «non sia altro che il mezzo per arrivare alla felicità». Nella classificazione dei beni discussa in *Resp.* II 357c sgg., la giustizia è considerata fra quei beni che vengono perseguiti «sia di per se stessi sia per ciò che ne deriva», a differenza di altri, come le terapie mediche; che vengono subito solo in vista della salute: probabilmente Platone pensa ad una unità sintetica fra pratica della giustizia e conseguimento della felicità, che è certamente lo scopo della prima ma che ne consegue immediatamente. Ma che la felicità sia il fine ultimo della condotta morale è confermato dalla stessa supremazia del «buono» nel libro VI, dove *agathon* conserva a mio avviso il valore semantico originario di «buono per qualcosa, efficace in vista di uno scopo», dunque per la felicità²⁰.

3. Vengo ora al punto che mi sembra più interessante per un approfondimento della discussione, e cioè al secondo assunto «vlastosiano», relativo alla «evoluzione» del pensiero di Platone: un assunto oggi fatto oggetto di una ancor più universale esecrazione di quanto lo sia la tesi dei «due Socrate»²¹. Qui mi pare opportuno un chiarimento. Se per «evoluzione» si intende uno sviluppo lineare dai dialoghi giovanili («socratici») ai dialoghi della «maturità» (platonici), eventualmente con una connotazione assiologica del punto d'arrivo, ritengo questa tesi ormai ampiamente confutata e non condivisibile²². Altrettanto non condivisibile mi pare però anche la tesi «unitarista» op-

20. Per questa tesi cfr. *ivi*, vol. V, 2003, pp. 255 sg.

21. Si vedano, fra i tanti esempi possibili, molti dei saggi raccolti in *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, a cura di J. Annas e Ch. Rowe, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass.-London 2002.

22. Cfr. da ultimo in questo senso le equilibrate considerazioni di F. Fronterotta, *The Development of Plato's Theory of Ideas and the "Socratic Question"*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 32 (2007), pp. 37-62.

posta, secondo la quale Platone avrebbe professato le stesse dottrine senza variazione alcuna lungo tutto l'arco della sua produzione. A parte l'ovvia considerazione che una tesi simile è poco plausibile per un'attività filosofica estesa durante cinquant'anni (e in questa forma non si applica a nessuno dei filosofi delle cui opere ci è nota la cronologia), ci sono due ragioni di principio che la contraddicono: il carattere dialogico dei testi platonici (che mette lo sviluppo teorico in situazione, cioè a confronto con il variare di problemi, di interlocutori, di finalità argomentative), e il contesto del dibattito accademico che la filosofia platonica promuove e con il quale si confronta.

Solo per limitarmi a qualche esempio. Se è vero che anche nei dialoghi «socratici» compare una versione della teoria delle idee, essa non è identica all'elaborazione che la teoria conosce in dialoghi come il *Fedone* e la *Repubblica*, e questa elaborazione – o sue possibili interpretazioni – vengono a loro volta sottoposte a discussione per esempio nella critica rivolta nel *Sofista* agli «amici delle idee»²³ o nella prima parte del *Parmenide*. Allo stesso modo, la concezione dell'anima esposta nel *Fedone* non è identica a quella di *Repubblica* IV, e quest'ultima differisce a sua volta dalla posizione di *Repubblica* X. Ancora: la teoria politica di *Repubblica* V è al tempo stesso richiamata e dichiarata impraticabile in *Leggi* V, ed entrambi i dialoghi presentano notevoli differenze rispetto al *Politico*. Tutto questo non ci autorizza a parlare di evoluzione di Platone (da dove? e verso dove?), ma neppure di concepire il suo pensiero come un blocco monoliticamente unitario. Fra *developmentalism* e *unitarianism* c'è la via dell'interpretazione dialogica, che consente approfondimenti, analisi teoriche che sviluppano per così dire l'inerzia implicita in posizioni precedenti non adeguatamente tematizzate, e possono giungere a soglie di criticità accentuata, spostamenti dovuti alla peculiare situazione dialogica, e anche, soprattutto ma non solo in campo politico, al mutare delle situazioni reali, nella società o nella cultura. Ritengo anch'io che ci sia una linea di continuità nello stile filosofico (incluso il «socraticismo» problematico) e in alcuni fondamentali teoremi platonici²⁴, ma trovo fuorviante (e anche filosoficamente poco interessante) lo sforzo di unificare forzatamente il pensiero di Platone riducendolo a una sorta di «letto di Procuste» di solito disegnato dalle preferenze esegetiche dell'interprete²⁵. Di gran lunga più proficuo mi sembra lo sforzo di comprendere volta per volta le ragioni teoriche e/o il senso argomentativo che possano spiegare spostamenti teorici, variazioni tematiche, tensioni concettuali.

Su questo ordine di problemi credo che la discussione possa risultare più proficua, utilizzando se è il caso anche Vlastos al di là di schieramenti pro o contro che mi sembrano decisamente appartenere a un'altra epoca dei nostri studi.

Mario Vegetti

23. Cfr. *Soph.* 248a sgg.; nel suo commento al dialogo, lo stesso Fronterotta scrive: «Ne segue pertanto che, se è la stessa teoria platonica, almeno nei suoi termini fondamentali, ad essere sottoposta a esame, dovremo intendere l'analisi delle dottrine idealiste condotta qui come una sorta di revisione, da parte di Platone, delle sue precedenti posizioni oppure (o contemporaneamente) come la possibile eco di un dibattito accademico intorno alla corretta versione dell'ortodossia platonica» (cfr. Platone, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007. p. 374 n. 193).

24. Ho proposto alcune indicazioni di metodo per individuare questi tratti costanti nelle mie *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, pp. 77-84.

25. Ancora importanti in questo senso le considerazioni di Ch. Griswold, *E pluribus unum? On the Platonic "Corpus"*, in «Ancient Philosophy» 19 (1999) pp. 361-397.