

# La doppia discesa del filosofo. Una lettura politica della caverna platonica

di Paulo Butti de Lima

Più di un lettore della *Repubblica* identifica l'immagine della caverna con il percorso che conduce alla scoperta della verità<sup>1</sup>. Accettare l'esigenza di un ritorno del filosofo verso il suo luogo di provenienza sembrava difficile già per gli interlocutori di Socrate – il dialogo fa pensare che siamo davanti a qualcosa di paradossale o ingiusto. Ma è evidente che il progetto politico platonico acquisisce il suo significato soltanto con la discesa verso il fondo della caverna, potendo allora essere svelata la natura di un discorso sulle «cose della città»: un discorso il cui oggetto è il mondo delle ombre, in sé stesse o ricondotte alle loro origini. Anche se l'individuo che ha contemplato la luce solare sente pietà per i suoi vecchi compagni di prigionia, non vi è nulla, nella sua nuova vita, che lo possa persuadere a dedicarsi pienamente alla conoscenza di un mondo inferiore. Perché questo avvenga, è necessario ridiscendere.

Platone riflette in diversi momenti della *Repubblica* sulla natura del sapere relazionato all'attribuzione del potere nella città, grazie al quale l'applicazione legittima della forza riceve il suo fondamento. Possiamo distinguere, nel dialogo, almeno tre posizioni, a partire dalle quali si esprime un discorso *politico*:

– anzitutto, abbiamo quanto proposto da Socrate in qualità di legislatore della città giusta, un ruolo fittizio che alle volte egli as-

<sup>1</sup> Da Aristotele (Cicerone, *De Natura Deorum*, II, 37, 95) a M. Heidegger (*Vom Wesen der Wahrheit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 34, Klostermann, Frankfurt am Main 1988), molti sembrano d'accordo sul fatto che il ritorno del filosofo verso il luogo di origine non è necessario, richiedendo, perciò, una giustificazione. H. Blumenberg, *Höblenausgänge*, ed. it. *Uscite dalla caverna*, Medusa, Milano 2009, p. 158, suppone che Aristotele avesse parlato anche del ritorno del filosofo verso il suo luogo di origine, ma che il passo sia stato soppresso da Cicerone. Contrariamente, H. Flashar, *Die Kritik der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles*, in *Eidola: ausgewählte kleine Schriften*, Grüner, Amsterdam 1989, pp. 260 s., pensa che in Aristotele soltanto l'ascesa venisse presa in considerazione. Cfr. anche K. Gaiser, *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone ad oggi*, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 35 s.; pp. 68 s.

sume esplicitamente, ma che più spesso attribuisce ai suoi interlocutori in quanto condividono la sua posizione;

– vi è poi l'espressione di un sapere di comando, relazionato al ruolo dei governanti e identificato con l'*euboulia*, grazie al quale la città nel suo insieme si rende saggia; si può pensare che i discorsi politici in questo caso abbiano oggetti diversi da quelli legislativi;

– si può, infine, osservare ciò che costituisce l'oggetto dei discorsi precedenti senza che, nel momento dell'osservazione, si eserciti alcun potere politico, in senso ampio o ristretto. Questa è la posizione di Socrate mentre dialoga a casa di Cefalo o quando, il giorno seguente, narra questo dialogo. Se l'oggetto del discorso, per chi si pone in questa posizione, può essere identificato con quello degli altri casi, il fine dell'osservazione è meno chiaro e richiede una giustificazione.

Con la definitiva attribuzione del potere al filosofo nel sesto libro della *Repubblica*, questi tre livelli di discorso politico – legislativo, di governo e critico – sono completamente rivisti. In realtà, una volta affermata l'esigenza di un governo filosofico, il dialogo si allontana dagli argomenti immediatamente politici mentre è analizzata la natura dell'educazione filosofica. La nostra attenzione è deviata verso l'occupazione principale dei filosofi, che non è l'esercizio del potere. Passiamo dalle realtà inferiori del mondo sensibile e del regno delle opinioni al mondo superiore delle idee. L'immagine della caverna è lo specchio di questo cambiamento di prospettiva. Nell'accompagnare un simile percorso di iniziazione alla filosofia, rimaniamo perplessi di fronte al necessario ritorno del filosofo al mondo delle ombre.

Questo saggio si propone di investigare in quale misura, nella *Repubblica*, la discesa del filosofo nella caverna altera il quadro prima delineato a proposito del *discorso politico* nelle sue tre accezioni: in quanto discorso del legislatore, del governante e dell'osservatore della politica. Uno dei punti centrali della riflessione platonica – l'attenzione del filosofo per il mondo della *polis*, e quindi le azioni del filosofo presso i non filosofi –, si arricchisce ora di nuovi elementi interpretativi, senza con ciò perdere il suo carattere paradossale. Cercheremo di considerare, inizialmente, la conoscenza politica propria di chi rimane in fondo alla caverna, prima e dopo l'attribuzione del potere ai filosofi. In secondo luogo, considereremo la conoscenza politica di chi è uscito dalla caverna quando rientra nel suo luogo di origine, ma è sprovvisto di potere politico. Infine, vedremo il ritorno del filosofo nella caverna dotato di questo potere. Nel momento in cui rappresenta il filosofo nella posizione di governante, Platone ci spinge a considerare la natura di un discorso poli-

tico svincolato dall'esercizio del potere. Questo è il significato stesso del dialogo intrapreso da Socrate a casa di Cefalo<sup>2</sup>.

## 1. La conoscenza di chi è in fondo alla caverna

Per Socrate, gli abitanti in fondo alla caverna sono «simili a noi»<sup>3</sup>: possiamo, quindi, supporre che tutto ciò a cui *abituamente* è conferito dagli uomini l'attributo di realtà converga in questo mondo oscuro. Le ombre viste e le riverberazioni ascoltate dai prigionieri corrispondono, di forma letterale, a ciò che vediamo e ascoltiamo; ma, secondo analogia, queste immagini e suoni rappresentano anche l'ambito delle nostre opinioni.

Queste sono le «conoscenze» dei prigionieri, ovvero, ciò che essi *credono* di conoscere. Qualcosa di più preciso a questo proposito è detto in seguito:

Quanto poi agli eventuali onori e lodi che i prigionieri si tributavano reciprocamente, quanto ai premi conferiti a chi scorgeva più acutamente le ombre che passavano, e meglio ricordava quali di solito venivano prime, quali ultime e quali contemporaneamente, e su questa base indovinava più efficacemente il futuro passaggio [...]<sup>4</sup>.

Se i prigionieri sono come noi, i loro interessi e le loro credenze sono simili ai nostri. Siamo nell'ambito di pensieri e attività di natura inferiore, ma a cui gli uomini conferiscono valore. La misura del valore è data dagli onori, lodi e premi. Socrate aggiunge subito dopo a tali riconoscimenti l'attribuzione del potere:

<sup>2</sup> T.A. Szlezák, *Das Höblengleichniss*, in O. Höffe (a cura di), *Platon: Politeia*, Akademie Verlag, Berlin 1997, p. 211 (che rinvia a J. Adam, *The Republic of Plato*, vol. II, University Press, Cambridge 1902, p. 90), ha avvertito dei rischi di conferire significato ad ogni dettaglio dell'immagine filosofica. In realtà, il problema è quello di determinare i *limiti* possibili di ogni interpretazione. Assumeremo, qui, due principi: *a*) il senso dell'immagine può essere cercato nei momenti in cui Socrate commenta il suo racconto; *b*) il senso dell'immagine può essere inoltre visto nella *direzione* seguita dagli argomenti. Con questo non si vuole assumere a priori una necessaria coerenza interna dell'immagine, bensì si cerca di cogliere «l'intenzione» dell'autore come rivelata dallo sviluppo del dialogo. In effetti, non tutto è ugualmente provvisto di significato all'interno del racconto. Non sembra lecito, ad es., speculare sulla natura dei burattinai, in quanto individui distinti dai prigionieri (cfr. J. Wilberding, *Prisoners and Puppeteers in the Cave*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 27, 2004, pp. 117-139), perché Socrate non sviluppa ulteriormente il tema: quei personaggi sembrano assumere soltanto un ruolo strumentale (essi peraltro non sembrano essere visti dal prigioniero durante l'uscita dalla caverna). Non è invece irrilevante notare che l'immagine si conclude con la considerazione della posizione politica del filosofo, mentre questo fine politico non appariva tra i motivi presentati all'inizio.

<sup>3</sup> *Repubblica*, VII, 515 A. Ripoteremo, qui, la traduzione della *Repubblica* a cura di M. Vegetti (Platone, *La Repubblica*, vol. V, libro VI-VII, Bibliopolis, Napoli 2003), alle volte modificandola leggermente.

<sup>4</sup> *Repubblica*, 516 C-D. Cfr. IV, 426 C, dove si parla di «previsione» (*progignoskon*), di abilità e di onori relativamente all'attività di uomini politici in una situazione esplicitamente indicata come ingiusta.

sarebbe [il filosofo] invidioso di quelli che ricevono onori e *potere* fra i prigionieri [...]?

Il fatto di ricevere potere dagli altri (il verbo utilizzato è *endynasteuein*) sembra derivare dalla «conoscenza» delle ombre descritta in precedenza. Non si tratta, perciò, della raffigurazione sovratica di saperi empirici o scientifici, criticamente considerati, nemmeno di conoscenze possedute da viaggiatori stranieri, come i sofisti, se non in quanto esse permettono ai cittadini di esercitare le proprie funzioni nella città e quindi di attuare in campo politico<sup>5</sup>.

Impariamo, in seguito, che oltre ad apprezzare conoscenze inferiori ed onorare coloro che le posseggono, i prigionieri sono anche capaci di esprimere derisione. Se fossero messi di fronte al filosofo ridisceso, essi lo direbbero ridicolo<sup>6</sup>. Considereremo più avanti questa situazione dal punto di vista del filosofo. Notiamo, per ora, che i prigionieri disprezzano, per le sue conoscenze, l'individuo ridisceso, il quale, a sua volta, disprezza quello che essi vogliono conoscere. Gli uomini non sanno che le loro opinioni sono semplici opinioni. Nel *Teeteto*, il filosofo, che appare maldestro mentre si muove negli spazi pubblici, «non sa di non sapere», perché è del tutto estraneo al mondo di coloro che opinano. Qui possiamo dire lo stesso dei prigionieri: non sanno che non sanno, immersi completamente nel mondo dell'opinione. Ma non considerano quello che dice il filosofo come un'opinione qualsiasi, perché anzitutto egli non pretende di avere solo una opinione e inoltre è ridicolo. Questa relazione tra il filosofo e gli altri non si restringe alle parole, ma si trasforma in azione: il filosofo cerca di liberare alcuni individui dalle catene delle false conoscenze e i prigionieri non soltanto ridono di lui, ma procedono con violenza e l'uccidono.

Abbiamo, quindi, in un primo momento dell'immagine della caverna, un mondo pacifico e di riconoscimento reciproco tra i prigionieri, sia pure immersi in false conoscenze, contrapposto al conflitto e alla violenza nati dalla relazione con l'individuo che conosce la verità e diventa perciò vittima altrui. Ma questo quadro è in seguito modificato: non sono nemmeno pacifiche le relazioni tra i prigionieri. Sono date le ragioni per cui il filosofo si rende ridicolo ed è oggetto di violenza:

[Il filosofo deve] contendere, nei tribunali o altrove, sulle ombre del giusto o sulle statuette che proiettano queste ombre, e a disputare sul modo in cui tutto ciò vien concepito da coloro che mai hanno visto la giustizia in sé<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Per un più probabile contesto politico si veda inoltre Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 1177 b 12-15: la vita politica è *ascholos*, e da essa derivano *dynasteia*, *timai* e felicità per sé e per gli altri, ma una felicità che si cerca in quanto *hetera ousa*, come diversa rispetto alla felicità stessa.

<sup>6</sup> *Repubblica*, 516 E-517 A. Per il *Teeteto*, cfr. 173 D-E.

<sup>7</sup> *Repubblica*, 517 D-E. «Statuette» traduce qui *agalmata*; all'inizio (514 D-515 A) si era parlato di statue, *andrias*.

Nel mondo delle ombre non vi è soltanto riconoscimento di falsi saperi, ma conflitti, visto che i tribunali non possono essere stati creati esclusivamente per chi è appena rientrato. In questi luoghi, i discorsi hanno per oggetto le ombre e le statuette. Ma queste statuette non sono viste, perché stanno dietro le spalle dei prigionieri, ed essi restano incatenati nel fondo della caverna con lo sguardo rivolto verso le ombre. Le statuette possono quindi essere soltanto immaginate<sup>8</sup>. La conoscenza che i prigionieri pretendono di avere si allontana doppiamente dalla verità: ha per oggetto le ombre che essi vedono e le statue che non sono viste, senza la consapevolezza che dietro le statue esiste il mondo della luce. Tutto ciò che conduce alle idee rimane, in questo caso, ancorato al campo dell'opinione. Non siamo più, come prima, nell'ambito di descrizioni di sequenze di ombre, in funzione delle quali si indovina il passato e il futuro. Nel caso delle ombre, vi sarà *sempre* opinione, anche per il filosofo. Tuttavia, i prigionieri, mentre discorrono sulle statuette, opinano su ciò che non può essere veramente colto per mezzo dell'opinione e di cui il filosofo avrà invece conoscenza vera.

In altre parole, vi sono oggetti di opinione che rimarranno sempre oggetti di opinione, e in questo caso si può discutere su come distinguere l'opinione vera del filosofo dall'opinione vera degli altri (la prima basata su un *logos*, per cui dovrebbe essere contraddistinta da una certa fermezza e costanza). D'altra parte, vi sono oggetti di opinione che non più lo saranno, quando considerati dal filosofo<sup>9</sup>. L'opinione ha un doppio oggetto: in un caso, esso può essere appreso soltanto dalla *dynamis* che le è propria, ovvero, dall'opinione stessa; nell'altro, è condiviso da chi possiede una capacità più forte, la sola che permette di cogliere ciò che realmente è. Il mondo della

<sup>8</sup> Cosa sarebbero in questo caso le statuette? Non è chiaro. Si è supposto che si trattasse delle leggi (cfr. J. Adam, *The Republic*, cit., *ad loc.*, citando Nettleship). Ma le leggi sono «viste» dagli uomini nella città, mentre le statue non lo sono. Nelle dispute giudiziarie ciò che non è visto dagli uomini e che è oggetto di disputa è l'azione passata e la sua corrispondenza con la giustizia. Per la definizione di ciò che non si vede, perché nel passato, cfr. *Teeteto*, 201 A-C, dove si tratta dell'opinione vera. Le ombre del passato stabiliscono una relazione tra noto e ignoto. Ma queste sarebbero le «ombre» già passate, non le statue di cui sono ombre. La spiegazione migliore per la natura di queste statue «opinate» resta quella di W.K.C. Guthrie, *Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, p. 516, a partire da Cornford: si tratterebbe di spiegazioni generali espresse senza la conoscenza delle idee (cfr. *Gorgia*, 501 A; *Fedro*, 249 B). Per la giustizia come argomento dei discorsi nei tribunali e altri luoghi di deliberazione pubblica si veda, ad es., *Gorgia*, 454 B.

<sup>9</sup> Questo era già implicito in VI, 506 C, dove si parla di opinioni che sono «senza *episteme*», ciò che implicitamente assume l'esistenza di opinioni accompagnate da *episteme*. Una gradazione tra opinione e scienza: *Repubblica*, VII, 533 D; in 534 C, si considera la possibilità di avere opinione di ciò che è oggetto di scienza. Anche nell'*Etica Nicomachea* aristotelica, che in vari aspetti stabilisce un dialogo diretto con la *Repubblica*, troviamo un campo più ampio dell'opinione, che comprende tutte le cose, anche quelle eterne (III, 1111 b 31-32), e il campo specifico delle opinioni relative agli oggetti i cui principi possono differire da quello che sono (VI, 1139 a 8); cfr. VII, 1146 b 24 s. Si veda anche *Analitici posteriori*, I, 33, 88 b s.

*doxa*, da questo punto di vista, ha un'estensione più ampia di quello della verità.

La narrazione socratica aggiungerà, in seguito, almeno due caratteristiche importanti relative a chi non è mai uscito dal mondo delle sensazioni e delle opinioni.

La prima riguarda la visione acuta delle ombre, che, come abbiamo visto, è fonte di onori, lodi, premi e potere. Questa visione è una *dynamis*, potere o capacità, la stessa posseduta da coloro che riescono a realizzare il percorso di salita:

Le altre cosiddette virtù dell'anima, del resto, è probabile che tendano ad avvicinarsi a quelle del corpo: in realtà infatti anche se all'inizio sono assenti possono esservi introdotte in seguito con l'abitudine e l'esercizio; ma quella dell'intelligenza sembra partecipare, più di ogni altra, di un elemento divino, che mai perde la propria facoltà, e che, a seconda dell'orientamento, può diventare utile e proficuo oppure inutile e dannoso. Non hai mai notato come l'anima meschina dei cosiddetti 'malvagi intelligenti' abbia la vista acuta, con quanta precisione discerna ciò verso cui è rivolta: infatti non ha la vista debole, ma obbligata a metterla al servizio del male, sicché quanto più acutamente vede, tanto maggiori sono i mali che produce.<sup>10</sup>

Grazie, quindi, ad una capacità superiore di visione, anche chi non diventa filosofo può osservare in profondità e vedere con acutezza, nonostante sia *costretto* a divenire un servo del male o del vizio. Quanto più intensa è la sua arguzia, più grandi sono i mali che produce con le sue azioni. Per analogia, questa visione acuta corrisponde al pensiero (o intelligenza: *phronesai*) in quanto capacità superiore e virtù, distinto dalle altre «cosiddette virtù dell'anima», vicine a quelle del corpo e acquisite con l'abitudine e l'esercizio. Possiamo, quindi, credere che vi siano almeno due tipi di virtù dell'anima: l'uno, per natura, l'altro, per acquisizione. La difficoltà del ragionamento è dovuta al fatto che nemmeno le virtù del corpo, a cui si allude qui come paragone, sono di facile comprensione, secondo gli stessi parametri platonici.

In effetti, Socrate aveva parlato, in momenti precedenti del dialogo, sia della virtù come l'eccellenza dell'organo di visione (indipendentemente dall'oggetto visto), sia della virtù come la salute dell'anima: non resta chiaro quanto sia dovuto, in questi due casi, all'abitudine e all'esercizio e quanto invece corrisponda ad una dote naturale<sup>11</sup>. Anche ora si parla di ciò che è una virtù e, al tempo stesso, una capacità naturale e divina; ma, contrariamente a quanto è divino, questa virtù e capacità può essere applicata al male e corrompersi. È necessario un processo educativo che liberi dalle catene l'uomo ben dotato di visione. La realizzazione dei desideri inferiori

<sup>10</sup> *Repubblica*, 518 D-E.

<sup>11</sup> *Repubblica*, I, 353 B; IV, 444 C-E.

conduce lo sguardo di tutti i prigionieri verso il basso, ma tra di essi alcuni hanno la capacità di guardare in alto. In un caso, almeno, quello per natura, ciò che è eccellente nel nostro corpo e anima potrebbe applicarsi al male. Gli altri individui, che non hanno la capacità migliore di visione, non sarebbero quindi prigionieri per corruzione, deviati da desideri inferiori, ma per natura, avendo la visione debole. Per essi, guardare in basso non rappresenta una deviazione rispetto a quello che sono.

Ciò che è detto da Socrate a proposito degli occhi sembra d'accordo con la nostra esperienza: la nostra visione può rivelarsi eccellente anche quando si rivolge ad oggetti non particolarmente luminosi. Ma si potrebbe dire lo stesso, per analogia, dell'occhio dell'anima? Nel caso dell'immagine del sole, le capacità di visione del corpo e dell'anima erano relazionate alla luminosità. Ora si mostrano entrambe, in qualche modo, indipendenti dalla luce; l'uscita dalla caverna non aggiunge una nuova *dynamis* in chi già la possiede, ma soltanto la direzione verso il bene<sup>12</sup>. Questo significa che alcuni individui di visione acuta rimangono al buio, dedicandosi alla conoscenza delle ombre. Socrate parla della «piccola anima» di uomini cattivi, ma saggi. Quando, in altre occasioni, nella *Repubblica* e in altri dialoghi, Platone considera la prossimità tra vera saggezza (*phronesis*) e abilità (*deinotes*), cerca in genere di mostrare che si tratta di un ravvicinamento solo apparente; qui, invece, esso rivela un fondamento concreto<sup>13</sup>. Di conseguenza, gli individui in fondo alla caverna, riconosciuti in ragione della conoscenza delle ombre, sono destinatari di onori, premi e lodi, ricevono potere e, di fatto, posseggono una abilità o capacità superiore, che produce (*ergazomenon*) azioni perverse.

<sup>12</sup> La precedente definizione di *dynamis* (v, 477 c) sembra condurre ad una spiegazione diversa da quella qui delineata da Socrate: non si tratterebbe tanto di direzionare la *dynamis* verso oggetti diversi, ma di applicare diverse *dynamis* a diversi oggetti, così come applichiamo ai suoni la *dynamis* delle orecchie e alle immagini quella degli occhi. In VI, 491 D ss., si parla della corruzione del seme, quando mancano cibo, clima e luogo adatti alla crescita; al seme di buona qualità, non fruttificato, si potrebbero opporre i semi di cattiva qualità, che *non possono* fruttificare. La corruzione è provocata dai luoghi di incontro della moltitudine (492 B-C). In VII, 533 C-E, si ricorda la conversione dell'«occhio dell'anima» dal buio verso la luce della scienza, con il passaggio graduale attraverso le varie «scienze».

<sup>13</sup> Socrate aveva parlato in precedenza (III, 409 C-D) del cattivo giudice, uomo sospettoso perché ha commesso egli stesso ingiustizia, che si crede saggio e perverso, e sembra abile (*deinos*), avendo il modello (*paradeigma*) in sé stesso. Per la parola «animuccia» (*psycharion*) cfr. *Teeteto*, 195 A. Per la *deinotes*, *Teeteto*, 176 C, quando era stata menzionata la *phronesis* (cfr. il commento nell'edizione del *Teeteto* a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 2011, *ad loc.*). Platone aveva presente la *possibilità* di attribuire la stessa capacità, intelligenza, alla realizzazione di azioni con fini buoni o cattivi. Per la menzione della *deinotes* nel contesto della caverna, rinviamo ad Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1144 a 23-28, cfr. M. Vegetti, *Repubblica* cit., *ad loc.* Si veda inoltre *Etica Nicomachea*, II, 1106 a 15 ss., dove il filosofo non nota che la «virtù» degli occhi non è data dall'abitudine, ma è secondo natura; inoltre, il vedere bene è riferito, anche qui, al vedere ogni oggetto, e non soltanto quelli buoni. Per la *phronesis* e le altre virtù si veda *Fedone*, 69 B.

L'altra caratteristica della «conoscenza» nel mondo delle ombre è introdotta nella parte finale dell'immagine. Impariamo allora che gli abitanti rimasti in fondo alla caverna (possiamo supporre che si tratti sia di chi ha la vista debole, sia di chi ha la vista acuta) «non hanno un unico scopo nella vita, verso il quale devono orientare tutte le loro azioni, e private e pubbliche»<sup>14</sup>. Si vede che questo fine non può coincidere con la soddisfazione dei desideri inferiori, che conduce il nostro sguardo verso il basso; nemmeno può coincidere con il potere, un bene apparente. Nelle città governate dai non filosofi, gli uomini «si battono fra loro per delle ombre (*skiamachounton*)» e fanno guerre intestine per il potere, «quasi fosse un gran bene»<sup>15</sup>. Come vedremo, la città abitata dai filosofi e da coloro che accettano il loro governo eliminerà la considerazione del potere come un bene (e forse come un'arte, perché sarebbe strano che un'arte non possa divenire oggetto di desiderio). In conclusione, le conoscenze dei prigionieri non sono soltanto la fonte di conflitti regolati, come nei tribunali, ma di vere guerre civili, vale a dire, di conflitti che portano al limite l'esistenza stessa della città.

Mancherebbe trattare degli individui che rimangono in fondo alla caverna nel momento in cui sono sotto il comando dei filosofi. Avrebbero, costoro, acquisito un vero *skopos* nella vita? La situazione deve essere del tutto diversa: non toccherà più a loro attribuire il potere; nemmeno saranno onorati gli uomini acuti, capaci di indovinare il passaggio futuro delle ombre. Onori grandi e piccoli, conferiti sotto il governo filosofico, non saranno il frutto dei piaceri o di una piena ammirazione da parte di chi non ha potere. Ma non si parla più di quegli individui acuti: probabilmente non troverebbero spazio nella nuova città e l'oggetto delle loro conoscenze non sarebbe dotato di alcun valore o significato. Sugli altri, dobbiamo credere che continui a valere quello che era stato detto in un momento precedente: la folla non avrà più la stessa *doxa* quando i filosofi si rivolgeranno ad essa senza spirito polemico, consigliandola, liberandola (*apoluomenos*) dalla calunnia contro l'amore per il sapere<sup>16</sup>. Allora i più capiranno la differenza tra il «filosofo» e la sua rappresentazione. Si tratta di un cambiamento di opinione che corrisponde ad una alterazione nei criteri di attribuzione del potere. Questa nuova *doxa* dei più in relazione ai filosofi corregge obbligatoriamente la loro *doxa* in relazione alle altre cose, pubbliche e private. Possiamo considerare così che nella città giusta vi sia una *koinonia* dell'opinione corretta e non soltanto dei sentimenti<sup>17</sup>. Ma non

<sup>14</sup> *Repubblica*, 519 C.

<sup>15</sup> *Repubblica*, 520 C-D.

<sup>16</sup> *Repubblica*, VI, 499 E-500 A.

<sup>17</sup> Per la comunanza di piacere e dolore, tra tutti i componenti della comunità, si veda *Repubblica*, V, 462 B ss. Per la comunanza d'opinione, *homodoxia*, relativa a chi deve svolgere il ruolo di comando, cfr. IV, 433 C; 442 D.

sappiamo se la persuasione della moltitudine precede l'attribuzione del potere ai filosofi (e la fundamenta) o se è il risultato stesso dell'attribuzione di questo potere.

Il potere nella città ingiusta è conferito dai cittadini sulla base di un'illusione. Il potere nella città giusta deve essere riconosciuto dai cittadini secondo un criterio di giustizia, ma non può essere conferito da chi è incapace di cogliere pienamente l'idea di giustizia.

## 2. La prima discesa del filosofo nella caverna

Il percorso ascendente dell'individuo liberato dalle catene si conclude con la visione della luce solare e il ricordo della vita precedente. È allora che, all'improvviso, Socrate ipotizza il ritorno involontario di quell'individuo verso il suo luogo di origine. Possiamo chiamare questa la «prima» discesa del filosofo nella caverna. Quando è fuori, il filosofo si ricorda della sua situazione precedente, prova felicità per il cambiamento e pietà per coloro che sono rimasti tra le ombre. Nel ricordarsi dei valori che appartenevano anche a lui, constata che non potrebbe più «opinare quelle cose e vivere quella vita».

Dovendo, per un motivo non specificato, ritornare nella caverna, il nuovo filosofo riprende il suo posto (*thakos*)<sup>18</sup>. Siccome questo mondo inferiore corrisponde a quello in cui viviamo, quale sarebbe il nostro «posto»? Non è facile capire, perché il filosofo non è più un prigioniero, è libero dalle catene. In questo momento, il filosofo ha lo sguardo «pieno di oscurità», in ragione del rapido passaggio dal mondo della luce. Quando, in precedenza, aveva parlato dell'immagine del sole, Socrate aveva constatato che la capacità di visione si adatta alla luminosità del suo oggetto: diventa luminosa in presenza della luce, oscura in sua assenza<sup>19</sup>. Ma, in questo caso, essa deve diventare ancora più oscura degli oggetti oscuri che cerca di distinguere. Fuori dalla caverna, il filosofo ricorre soltanto agli occhi dell'anima; in fondo alla caverna, opina e, di fatto, vede. Per questo, tornando al suo posto, il filosofo passa a vedere con gli occhi, e non soltanto con l'anima. Se l'oscurità conduce la mente ad osservare le ombre e ad opinare, lontana dalla verità, il filosofo si trova ad un livello più profondo di oscurità, perché non distingue le ombre e nemmeno può opinare adeguatamente.

<sup>18</sup> *Repubblica*, VII, 516 E.

<sup>19</sup> *Repubblica*, VI, 508 C-D; l'oscurità come luogo dell'opinione, relativo alla nascita e alla morte.

Nel dire che il filosofo riprende il suo «posto», Socrate considera il rapporto tra questo individuo e gli altri, dopo il suo contatto solitario con il mondo della luce:

Ma se dovesse di nuovo discernere quelle ombre e disputarne con quelli che son sempre rimasti in catene mentre vede male perché i suoi occhi non si sono ancora assuefatti, ciò che richiederebbe un tempo non breve, non si renderebbe forse ridicolo, non si direbbe di lui che, salito quassù, ne è tornato con gli occhi rovinati e dunque non val la pena neppure di tentare l'ascesa?<sup>20</sup>

Durante il suo ritorno, il filosofo passa quindi a dedicarsi alle ombre, distinguendo l'una dall'altra, e a disputare su di esse con i prigionieri. Non nasce, così, una situazione di dialogo, ma di conflitto, in cui l'uomo che sa, nel momento in cui fa delle ombre l'oggetto della sua attenzione e del suo discorso, si pone in una posizione inferiore, perché ha la vista momentaneamente pregiudicata. È necessario molto tempo prima che i suoi occhi possano abituarsi<sup>21</sup>. La visione della luce, per chi viene dall'ombra, e la visione dell'ombra, per chi viene dalla luce, richiedono tempo e abito (*synetheia*).

*Abituarsi alle ombre*: senza molta enfasi, Platone ci introduce in quella che sembra essere la *novità* dell'immagine della caverna quanto alla natura del sapere politico. Per ora, impariamo che, senza quest'abitudine, il filosofo non riesce a conoscere le ombre; egli si mostra ridicolo nel disputare su di esse e diviene oggetto di derisione. Gli altri individui, senza sapere della causa reale dell'offuscamento, disprezzano le parole che ascoltano e si allontanano dal percorso seguito da un simile interlocutore. Pensano che questo personaggio abbia rovinato definitivamente la sua capacità di visione, una buona ragione per evitare di salire. Potremmo obiettare che essi non riuscirebbero nemmeno a salire, essendo, di fatto o metaforicamente, incatenati. Capiamo, così, che l'opinione su chi non vede il mondo come loro è un anello delle catene.

Si presenta, tuttavia, una nuova ipotesi, che supera questa obiezione. Si suppone che qualcuno cerchi di liberare i prigionieri dalle catene e provi a condurre loro verso la luce:

e chi provasse a scioglierli e a guidarli verso l'alto, appena potessero afferrarlo e ucciderlo, non lo ucciderebbero?

Si noti il paradosso: chi è incatenato subisce una limitazione della propria libertà, contrariamente a chi è potuto uscire dalla ca-

<sup>20</sup> *Repubblica*, VII, 516 E-517 A. «Discernere» (le ombre) traduce *gnomateuein*, un verbo «platonico» che sembra applicato alla conoscenza di ciò che non può essere oggetto di *episteme*.

<sup>21</sup> *Repubblica*, VII, 517 A. Di quest'abito, *synetheia*, si era parlato prima e in direzione opposta (516 A).

verna e ha poi ripreso il suo posto. Tuttavia, l'uomo incatenato non vede i limiti della propria situazione, non si rende conto del suo stato di prigionia, e agisce come un uomo libero quando esercita violenza su uomini non liberi, tra i quali i condannati a morte.

Non si dice chiaramente che sarebbe il filosofo a tentare la liberazione, ma non sembra esserci un'altra possibilità. Probabilmente lo stesso personaggio provoca, all'inizio, il riso, e in seguito la violenza. Sono le due situazioni socratiche. Ma cosa succede tra il momento della commedia e la conclusione tragica? La prima situazione può essere evitata con l'abitudine alla visione delle ombre. E la seconda? Probabilmente è indipendente da quest'abitudine. Caso contrario, dovremmo pensare che agli ottant'anni, più di venti dopo essere stato la vittima del motteggio di Aristofane, Socrate non sarebbe stato capace di abituarsi alle ombre. Daremmo ragione a chi attribuiva al percorso di ascesa la causa dell'indebolimento irreversibile della capacità di vedere. È necessario, quindi, supporre che la derisione del filosofo non sia obbligatoriamente il preludio alla violenza. In effetti, dicendo che le ombre sono ombre, il filosofo non si mostra soltanto ridicolo, ma nega tutto quello in cui gli uomini credono: i loro valori politici, le ragioni per attribuire il potere, la fede negli dei. Il narratore non sente il bisogno di ricordare che, in fondo alla caverna, anche gli dei sono delle ombre.

Con la violenza provocata dal tentativo di liberare i prigionieri, possiamo apprezzare un nuovo aspetto dell'immagine: l'azione del filosofo tra i non filosofi. Fino a questo momento, la prospettiva di una conoscenza pratica e propriamente politica di chi ha conosciuto la luce rimaneva in secondo piano. Ora, nello spiegare l'immagine, Socrate non si mostra tanto interessato alla descrizione della forma più alta di *theoria*, ma piuttosto alle sue conseguenze per la *praxis*. Da una parte, per agire saggiamente (*emphronon praxein*), in pubblico e in privato, è necessario aver visto la luce solare; dall'altra, coloro che vedono questa luce non vogliono dedicarsi alle vicende umane (*ta ton anthropon prattein*), prendere parte alla vita politica<sup>22</sup>. L'uomo saggio desidera la saggezza<sup>23</sup>, ma a causa di essa si dedica ad un'azione che non desidera. La conseguenza di questa saggezza desiderata è la consapevolezza che non si deve praticare soltanto ciò che si desidera, anche se si tratta di desideri superiori. Impariamo che la politica è il destino del filosofo, ma non completa la sua felicità. Ci prepariamo così per la seconda discesa nella caverna: quando, grazie al suo potere, il filosofo non sarà più oggetto di vio-

<sup>22</sup> *Repubblica*, 517 C. Questa separazione tra desiderio e saggezza o bontà era già stata annunciata nel primo libro della *Repubblica*, 347 B-D.

<sup>23</sup> Se ogni menzogna nell'anima è involontaria, allora è secondo natura il desiderio di conoscere: cfr. *Repubblica*, II, 382 A; III, 413 A.

lenza. Ma è necessario ancora spiegare perché egli non può diventare un cittadino come gli altri.

Come abbiamo detto, la novità principale dell'immagine della caverna nella configurazione di un sapere politico è il riferimento all'*abitudine* che si deve acquisire con il mondo delle ombre. Quest'abitudine è ora esplicitata da Socrate:

E allora pensi che in questo ci sia qualcosa di sorprendente che un uomo, passato da divine contemplazioni alle umane sventure, agisca goffamente e appaia molto ridicolo se, quando ancora vede male perché non si è assuefatto abbastanza all'oscurità che lo circonda, viene costretto a contendere [...] <sup>24</sup>.

Il fine è quello di rendere comprensibile non soltanto lo stato del filosofo, dopo la discesa, ma la reazione violenta degli altri cittadini. Questa comprensione cancella il sentimento di sorpresa (*thau-maston*) che provocava la descrizione precedente. È naturale che il filosofo, sceso da contemplazioni divine, abbia la vista offuscata e diventi ridicolo mentre, prima di abituarsi (*synethes*) all'oscurità, è costretto a contendere (*agonizesthai*) nei tribunali e in altri luoghi sulle ombre del giusto o sulle statuette da cui provengono le ombre: questo è l'oggetto di disputa, nel modo in cui è considerato da chi non ha mai visto la giustizia in sé stessa. Abbiamo menzionato questo passo dal punto di vista delle conoscenze inferiori. Da un lato, queste conoscenze hanno per oggetto ciò che è ombra e lo sarà sempre, in ogni occasione; dall'altro, gli uomini che opinano considerano anche ciò che può non essere più un'ombra, quando visto da uomini liberi. Che l'opinione possenga, così, un doppio campo di applicazione non era finora chiaro. Diciamo che, in un caso, l'opinione si rivolge a ciò che è conforme alla sua natura; nell'altro, assume per oggetto proprio ciò che non le appartiene. La posizione del filosofo si rende veridica e comprensibile quando capiamo questa doppia natura dell'opinione. Il filosofo è davvero ridicolo, mentre non si abitua a ciò che serve di norma per le azioni umane. Ma la scena comica è trasposta in tribunale. Se Socrate si riferiva qui a sé stesso e al suo futuro, poteva ricordare che è stato deriso nel luogo proprio della commedia e che sarà oggetto di violenza dopo il giudizio in tribunale. Invece, con l'attuale considerazione, egli conduce a un solo luogo i due aspetti, comico e tragico. Sappiamo che l'abitudine evita la scena comica; probabilmente soltanto una nuova discesa verso il fondo della caverna può prevenire la scena tragica.

Il filosofo non è ridicolo soltanto per chi vede esclusivamente le ombre, egli *in realtà* «si comporta male ed è ridicolo», perché, non abituato all'oscurità, deve «disputare nei tribunali e in altri luoghi».

<sup>24</sup> *Repubblica*, VII, 517 D.

Possiamo immaginare che prima, nel suo ruolo di liberatore, ricorresse al dialogo; ora, invece, siamo in mezzo a discorsi di accusa e difesa, che cercano di stabilire la giustizia relativamente a fatti particolari.

La spiegazione socratica riguarda il doppio disturbo di visione:

Ma chi fosse dotato di ragione ricorderebbe che i disturbi agli occhi sono di due tipi e dipendono da due cause: il passaggio dalla luce all'oscurità e dall'oscurità alla luce. Pensando allora che lo stesso può accadere all'anima [...]»<sup>25</sup>.

Non si deve ridere irrazionalmente (*alogistos*) di chi ha l'anima turbata (*thoryboumene*: il rumore dei teatri e dei tribunali) ed è incapace di vedere, ma si deve osservare. È necessario giustificare l'incapacità politica del filosofo, che è al tempo stesso relativa a *pensare* la politica e ad *agire* nella città: si tratta della mancanza di abitudine alle tenebre. Né il riso, né la pietà sono appropriati in rapporto ad una situazione che dovrebbe essere considerata felice. Ad ogni modo, Socrate aggiunge che, volendo ridere, sarebbe meno ridicolo ridere di chi ha la vista offuscata dalla ascesa che dalla discesa. Non resta chiaro se egli si riferisce in questo modo alla possibile derisione dell'aspirante filosofo<sup>26</sup>.

Con la teoria dell'educazione come l'arte di rivolgere lo sguardo in una nuova direzione, entriamo in una diversa dimensione dell'immagine. Fino a questo momento si parlava con insistenza del contrasto tra i due estremi – fuori e dentro la caverna. D'ora in poi, si assume l'esigenza di passaggio e di comunicazione<sup>27</sup>. Impariamo, così, che la stessa capacità di visione può essere applicata ad oggetti diversi. Come abbiamo prima menzionato, trattando delle conoscenze dei prigionieri, alcuni uomini perspicaci osservano ciò che sta fuori della caverna, e sono uomini buoni; altri uomini ugualmente perspicaci osservano ciò che è in fondo alla caverna e sono, alle volte, uomini buoni, altre, perversi. L'esigenza di abituarsi alla luce e all'oscurità differenzia individui ugualmente acuti. Tempo e abitudine aggiungono qualcosa ad una capacità che si mostra sempre identica a sé stessa e che, in principio, sembra costituire una forma virtuosa, l'elemento divino nella nostra natura. Apparentemente, gli altri individui, non provvisti di questa capacità o virtù, continueranno a guardare verso il basso. Di fatto, Socrate sta dicendo che il cielo filosofico non sarà mai aperto ai poveri di spirito.

<sup>25</sup> *Repubblica*, 518 A-B.

<sup>26</sup> In modo forse più appropriato, nel *Teeteto* (175 D) si deridono non i giovani desiderosi di filosofia, ma i non filosofi, quando si ritrovano nelle zone più alte del sapere. Sul riso relazionato al «difetto» di visione cfr. M.F. Silva e M.G. Moraes Augusto, *Koinonia e Politeia*, in V.H. Méndez Aguirre e M.P. Irigoyen Troconis (a cura di), *Mujeres en Grecia y Roma y su Transcendencia*, Universidad Nacional Autónoma, México 2015, pp. 164-167.

<sup>27</sup> *Repubblica*, VII, 518 D ss.

### 3. La seconda discesa del filosofo

Arriviamo così alla seconda discesa del filosofo nella caverna. Senza sentire il bisogno di annunciarla, Socrate introduce una variazione relativamente alla situazione precedente, che raffigurava il filosofo maldestro nella vita mondana. Di modo surrettizio, e con un rinvio alla discussione ormai conclusa sulla necessità del governo filosofico, passiamo a vedere il filosofo nella sua nuova condizione, mentre scende verso il fondo della caverna rivestito del potere di governante:

E non è forse probabile, anzi necessario stando a quanto s'è detto prima, che non potrebbero adeguatamente governare la città né coloro che sono privi di educazione e inesperti della verità, né coloro cui si è consentito di dedicare tutta la vita all'educazione [...]?<sup>28</sup>

I fondatori della città giusta condurranno i migliori individui a percorrere l'ascesa verso l'esterno della caverna e, in seguito, li costringeranno a scendere per governare i prigionieri. Questo ritorno non è più segnato dall'isolamento del filosofo, dal disprezzo e dalla violenza. Non si parla più della reazione degli altri cittadini, gli uomini incatenati. Ma essi nulla potranno contro chi ha ricevuto il potere. Forza e persuasione indicheranno ad ognuno il suo luogo nel mondo delle ombre.

A partire da questo momento, il dialogo è condotto dai fondatori della città, distinti dai filosofi. Questi fondatori affermano che i filosofi non potranno dedicarsi completamente all'oggetto dei loro desideri, ovvero, all'atto di *theorein*, ma dovranno agire, *prattein*. Se la vita contemplativa è superiore, la vita attiva si sovrappone ad essa così come l'obbligo si sovrappone al desiderio. Ecco il compito dei filosofi quando saranno costretti a governare: si tratta di «ridiscendere presso quei prigionieri per dividerne le prove e gli onori, meschini o seri che siano»<sup>29</sup>. Questo compito non si addice alla natura del vero filosofo, dovendo essere lo stesso praticato dai suoi predecessori, i governanti di vista acuta nella città ingiusta. Ma l'obiettivo dei nuovi governanti è il bene (*eu praxein*) della città nel suo insieme. Per fare questo è necessario creare l'armonia tra i cittadini con la persuasione e la forza. Non si deve permettere che ognuno si dedichi a ciò che vuole, ma è necessario contribuire a ciò che è comune per quanto possibile, avendo in vista la coesione (*syndesmos*) della città<sup>30</sup>. Possiamo notare, con il termine *syndesmos* e la negazione dei desideri, che la nuova città non si è liberata dalle catene.

<sup>28</sup> *Repubblica*, VII, 519 B.

<sup>29</sup> *Repubblica*, 519 D.

<sup>30</sup> *Repubblica*, 519 E-520 A.

Toccherà, dunque, a filosofi che non potranno seguire ciò che desiderano costringere ugualmente i cittadini ad opporsi ai propri desideri. La città, ovvero, la caverna o prigione, si trasforma in un bene superiore, perché diventa il fine ultimo delle migliori azioni. Questo è l'*ergon* dei fondatori: portare i filosofi ad agire, contrariando i desideri di ognuno. Possiamo interpretare: i filosofi dovranno inizialmente realizzare l'*ergon* che è loro proprio, quello filosofico, per in seguito dedicarsi ad un *ergon* acquisito, quello di guardiani perfetti. È evidente che si tratta di una doppia funzione.

Come costringere chi conosce ciò che è il bene ad opporsi ai propri desideri<sup>31</sup>? In uno dei più curiosi momenti di tutta l'immagine della caverna, i fondatori della città rivolgono un vero *discorso di persuasione* ai futuri governanti, dimenticando che, in principio, il dialogo costituiva il genere adeguato per comunicarsi con loro<sup>32</sup>. Per convincere a dedicarsi alla prosa pubblica chi è abituato alle forme più alte di dialogo, i fondatori dovranno ricorrere alla stessa prosa pubblica. Il filosofo, che ha imparato correttamente a dialogare, sarà nuovamente guidato da discorsi non dialogici, che sono detti «giusti». Non è la prima volta in cui Socrate assume questo ruolo: in precedenza, egli raccontava ai governanti, e a tutti gli altri, una menzogna, sia pur nobile: il fine iniziale era quello di persuadere chi comanda (*tous archontas peithein*)<sup>33</sup>. Ora rivolge ai filosofi, *prima di diventare governanti*, ovvero, prima di comandare, un discorso, con lo stesso fine di persuasione. Come sappiamo, il percorso fuori della caverna esige la dialettica; la contemplazione della luce non trova espressione in discorsi lunghi e persuasivi. Si deve perciò supporre che questi discorsi dei fondatori ai filosofi si assomiglino di più a quelli a cui sono abituati gli uomini che rimangono in fondo alla caverna. L'oggetto dei discorsi sono i duri lavori (*ponoi*) richiesti per la gestione della vita nella città. Da un lato, il tono è di avvertimento e consiglio, come conviene a individui che sono una creazione dei fondatori<sup>34</sup>. Al tempo stesso, convive con questo tono una elocuzione visibilmente retorica, uno stile elevato, che ricorre ad allitte-

<sup>31</sup> Della questione si sono occupati molti interpreti della *Repubblica*. La difficoltà sarebbe quella di conciliare la nozione di giustizia e la realizzazione dei propri interessi: si vedano l'analisi e la bibliografia in R. Kraut, *Return to the Cave: Republic 519-521*, in G. Fine (a cura di), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 235-254; dal punto di vista della menzogna lecita, cfr. M. Schofield, *Plato: Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 306-309 (il quale sottolinea anche la forma retorica del discorso rivolto ai filosofi, mettendolo in rapporto alla nobile menzogna); Ead., *The Noble Lie*, in G.R.F. Ferrari (a cura di), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 162; D. Sedley, *Philosophy, the Forms, and the Art of Ruling*, in G.R.F. Ferrari, *The Cambridge Companion*, cit., pp. 256-283.

<sup>32</sup> *Repubblica*, 520 A-D.

<sup>33</sup> *Repubblica*, III, 414 D.

<sup>34</sup> Con lo stesso spirito si cercava prima di persuadere la moltitudine ad accettare il governo filosofico: *Repubblica*, VI, 499 E-500 A, menzionato sopra.

razioni ed assonanze. In effetti, i destinatari di questo discorso sono, al tempo stesso, figli dei fondatori e uomini di potere.

Dicono i fondatori che i filosofi sono stati creati per essere capi dell'alveare:

Quanto a voi però, noi vi abbiamo generato, per voi stessi e per il resto della città, perché siate quali i capi e i re negli alveari; vi abbiamo impartito un'educazione migliore e più completa di quella degli altri filosofi, e vi abbiamo resi più capaci di dedicarvi a entrambe le attività<sup>35</sup>.

È la prima volta in cui si presenta l'immagine della città come alveare, il cui lato negativo sarà esplorato durante la discussione della città corrotta (per ora, in quest'alveare non ci sono fuchi). Non basta elogiare i filosofi come re, ovvero, nel loro ruolo politico; è necessario reiterare che in quanto filosofi sono superiori agli altri (vale a dire, superiori ai filosofi privi di un'educazione pubblica). Consapevoli della loro particolarità e superiorità quanto al potere, essendo capi dell'alveare, e quanto al sapere, in quanto migliori dei loro colleghi di altre città, questi individui accetteranno il compito che è loro imposto:

Dovete dunque, quando è venuto il vostro turno, ridiscendere là dove vivono *gli altri* e abitarvi (*synesthisteon*) a osservare le immagini oscure: una volta abituati (*synethizomenoi*), le vedrete mille volte meglio di quelli di laggiù, e di ognuno dei simulacri (*eidola*) saprete che cos'è e che cosa rappresenta, grazie all'aver visto il vero intorno a ciò che è bello e giusto e buono.

Ovvero, il filosofo non ritorna, come prima, al suo posto, ma si introduce in una casa che non è sua. E passa a fare ciò che faceva prima di uscire dalla caverna: dedicare il suo tempo alla considerazione delle ombre. I filosofi riceveranno ora il privilegio del tempo e non solo del potere: «una volta abituati...». Superiori nel mondo della luce, i filosofi devono esserlo anche nel mondo delle ombre, e saranno capaci di conoscere le ombre e ciò da cui dipendono, perché, essendo ombre, sono ombre *di qualcosa*. Ragione di questa superiorità è, naturalmente, il fatto di avere visto la fonte della luce.

Quale la conseguenza di questa rivincita del filosofo nella caverna? Ricordiamo che prima si conferivano ai più abili elogi, onori e premi; ora, questi saranno concessi a chi ha compiuto la via d'ascesa. Ma non sono vantaggi che possono motivare un percorso di sofferenza a cui sono stati costretti, ancora di più trattandosi di onori concessi da chi è inferiore<sup>36</sup>. La città sarà così abitata secondo

<sup>35</sup> *Repubblica*, 520 A.

<sup>36</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1095 b 22 ss.: si desidera essere onorati dagli uomini eccellenti, superiori. Lo stesso Aristotele, però, constata, sempre nell'*Etica* (V, 1134 b 1 ss.),

la realtà (ovvero, da uomini desti) e non secondo il sogno: da uomini che distinguono ciò che è simile da ciò a cui si assomiglia, che scindono apparenza e verità<sup>37</sup>. Soltanto quando è governata da chi non desidera governare, la città rimane libera dalle lotte, dai conflitti civili e dalle dispute per il potere.

Questa è la conclusione del discorso dei fondatori ai filosofi. Siamo preparati, in questo modo, per la conclusione dell'immagine della caverna. È impossibile che convivano, nello stesso individuo, l'amore per il sapere e per il potere politico:

Ma certo bisogna che giunga al potere chi non ne è amante: altrimenti, vi sarà lotta fra amanti rivali<sup>38</sup>.

Se l'*ergon* del guardiano è la cura e l'attenzione per la città, e se il filosofo corrisponde a questo guardiano, allora dobbiamo pensare che il guardiano non desidera dedicarsi a ciò a cui è predestinato; l'arte pastorale, che più di tutto sembra esemplificare il suo lavoro, non può occultare l'indisposizione di pastori poco affezionati ai loro greggi. O ancora, riprendendo ciò che era stato detto in precedenza da Socrate, pastori la cui aspirazione è di vivere come animali che «pascolano in libertà»: ovvero, come animali che non hanno bisogno di pastori<sup>39</sup>.

Come si caratterizza il comportamento dei filosofi pastori nell'esercizio del potere, se lo confrontiamo con quello dei pastori guardiani? Iniziamo dall'interesse o desiderio. È la mancanza di desiderio ciò che permette di evitare conflitti per il potere. Affermare questo, però, non è sufficiente, perché altri motivi potrebbero, forse, allontanare un desiderio negativo<sup>40</sup>. Quello che permette il governo giusto è l'indifferenza o repulsa per il potere provocate dalla conoscenza. Quale conoscenza? Come sappiamo, la conoscenza che rende i filosofi tali – ciò che corrisponde alla loro natura e quindi alla loro funzione – non li conduce al governo. Alla conoscenza filosofica si deve aggiungere qualcosa perché si trasformi in capacità di governo. Socrate indicherà esplicitamente due elementi che dovranno essere aggiunti al bagaglio del filosofo perché costui si mostri pronto per l'uso giusto del potere: esperienza e abitudine. Dell'esperienza si parlerà alla fine del settimo libro e, come vedremo, non può confondersi con la conoscenza filosofica. Già l'abitudine si applica a questa conoscenza e la trasforma. È ovvio che, nel caso

che al governante «protettore del giusto» (*phylax tou dikaiou*) deve essere dato un *misthos*, consistente in *time* e *geras*, altrimenti diventano tiranni.

<sup>37</sup> *Repubblica*, VII, 520 C, che rinvia alla distinzione, stabilita in V, 476 C, tra chi sogna e chi è sveglio come l'uomo che opina e quello che conosce la verità.

<sup>38</sup> *Repubblica*, VII, 521 B.

<sup>39</sup> *Repubblica*, VI, 498 C.

<sup>40</sup> La mancanza di desiderio per il potere potrebbe essere attribuita a motivi non «filosofici»: ad esempio, il possesso sufficiente di ricchezze.

dell'esperienza, la discesa del filosofo con potere si distingue dalla sua discesa senza potere. E nel caso dell'abitudine, ci sarebbe qualche differenza nei due percorsi del filosofo verso il fondo della caverna?

Possiamo pensare che, anche in questo caso, l'abitudine del filosofo nella sua «seconda» discesa – il filosofo che scende *con potere* – sia diversa da quella acquisita nel caso precedente – il filosofo che scende *senza potere*. La conoscenza politica di chi realmente conosce, ma non possiede il potere, né lotta per ottenerlo, si differenzia dalla conoscenza politica di chi conosce, ma osserva con il fine di agire politicamente. Nel primo caso, l'individuo che cerca di liberare i prigionieri afferma probabilmente che gli altri vedono soltanto ombre, che i loro desideri, interessi e azioni sono rivolti a fini non autentici. Il filosofo può dire che le ombre sono ombre, indipendentemente dal fatto di riconoscerle singolarmente. Nel secondo ritorno, il filosofo conosce ogni ombra, meglio degli osservatori più perspicaci. Costoro, gli uomini saggi e perversi, probabilmente non ci saranno più, in questo mondo regolato dalla giustizia: perderemo allora un parametro importante delle nostre conoscenze della politica. Il filosofo con potere sarà capace di condurre ogni ombra non soltanto alla statua che la produce, ma alla luce dietro la statua. Per questo sarà onorato. Si noti che nel mondo *non* governato dal filosofo gli uomini sono onorati perché conoscono la sequenza delle ombre e ne indovinano la successione. L'onore si fonda sul *riconoscimento*, vale a dire, su una forma di conoscenza condivisa. Ora, il filosofo è onorato da chi *non* può conoscere ciò che egli conosce: il suo ascoltatore non potrà capirlo senza trasformarsi in filosofo. Due motivi possono portare i non filosofi a elogiare i nuovi governanti: o perché ciò che si mostra a loro oscuro (l'eccesso di luce) è oggetto di ammirazione; o perché, grazie alla conoscenza, i filosofi ricevono il potere (e il potere continua ad essere oggetto di ammirazione). D'altra parte, i filosofi accetteranno gli elogi di chi è inferiore; devono tollerare ciò che disprezzano allo stesso modo in cui sopportano il proprio lavoro e perdono il loro tempo con conoscenze in principio inutili (quando resta chiaro che solo la filosofia non è inutile, perché è condizione di felicità).

Quale sarebbe la natura dei discorsi politici dei filosofi governanti? Se hanno la città come oggetto, devono probabilmente essere rivolti a sé stessi, non in quanto discorsi filosofici, ma in quanto discorsi e azioni di governanti. Rivolti a interlocutori ristretti, questi discorsi si aprirebbero alla città sotto forma di leggi e decreti, norme di applicazione generale o specifica e passeggera. Avremmo un discorso pienamente filosofico quanto al suo autore e quanto al suo destinatario, ma non quanto al suo contenuto, costituito da oggetti inferiori e oscuri. Offrire norme alla comunità è il compito più

nobile di questi governanti quando non perfezionano la natura filosofica propria e altrui. Ma è una funzione limitata, perché una delle caratteristiche delle leggi formulate secondo saggezza è la stabilità. Non si deve credere che nuove generazioni di filosofi modifichino leggi saggiamente stabilite da chi in precedenza occupava i loro posti ed è stato il loro maestro.

Possiamo quindi supporre che nella città giusta il discorso politico si inserirebbe in due degli ambiti che abbiamo indicato all'inizio: quello legislativo e quello di governo. Non vi sarebbe più spazio o ragione per il discorso del filosofo senza potere. Non sarebbe necessaria la creazione in parole di una città giusta, quando questa città sarebbe lì, davanti a tutti, filosofi e non filosofi. I filosofi nella città giusta parlano della città a partire dal potere che ricevono: è questo potere che condiziona l'*abitudine* nell'osservazione delle realtà oscure e la *conoscenza* di queste realtà (successiva all'acquisizione di quest'abito). È un dovere del filosofo dotato di potere politico abituarsi al mondo delle ombre e dedicarsi a conoscerlo.

Ma il terzo livello del discorso politico, la semplice osservazione e critica del mondo delle ombre, non sarebbe dotato di nessun senso o valore. In altre parole, nella città giusta non ci sarebbe spazio per il Socrate della *Repubblica*. Per questo, per capire quello che fa Socrate in questo momento – l'illustrazione del governo filosofico da parte di qualcuno che non possiede il potere politico – è necessario qualcosa di più. Paradossalmente, sarà la conclusione dell'analisi dell'educazione filosofica, quando si descrive l'espressione massima del potere politico dei filosofi, a conferire significato al discorso politico indipendentemente dall'esercizio del potere.

#### 4. L'attività del filosofo in fondo alla caverna

Alla fine del settimo libro, Socrate ricorderà ancora una volta la discesa verso il fondo della caverna. Dopo avere dedicato cinque anni alla dialettica, i filosofi ritorneranno presso gli altri uomini, dovendo allora assumere la responsabilità del comando militare e di altre cariche, vale a dire, di tutte le forme intermedie di potere (*archai*)<sup>41</sup>. Si tratta di compiti propri dei giovani, «perché non siano inferiori agli altri neppure per esperienza (*empeiria*)». Ma quale esperienza? Non quella acquisita dagli altri abitanti della città giusta per mezzo delle varie arti (*technai*): né di quelle inferiori, praticate dal terzo gruppo di cittadini (perché questa esperienza non sarebbe

<sup>41</sup> *Repubblica*, VII, 539 E. Ho già trattato dell'esperienza politica nella formazione filosofica in P. Butti de Lima, *Un'archeologia della politica*, Mimesis, Milano 2012, cap. VI.

appropriata al filosofo e, in ogni modo, non sarebbe ottenuta con il comando militare), né di quelle superiori, come l'aritmetica, la geometria, l'astronomia e l'armonia (perché esse saranno esclusivamente nel curriculum filosofico). Esperienza politica? Ma nella città giusta soltanto i filosofi riceveranno il potere, ricoprendo incarichi di prima e di seconda categoria. Di conseguenza, i futuri filosofi governanti non dovranno essere inferiori in esperienza a coloro che passano la vita in fondo alla caverna *in altre città*, dove raggiungono posizioni di comando e diventano uomini abilissimi, indipendentemente dalle conoscenze filosofiche. Si riconosce, in questo modo, un elemento valido nell'esperienza altrui, quella del potere nelle città ingiuste, ciò che giustifica l'osservazione degli uomini che vi esercitano il comando. La vita militare e politica dei non filosofi offre una garanzia pratica che deve essere acquisita anche da chi è destinato a governare secondo giustizia. Questa deviazione del filosofo dalla sua strada verso le conoscenze più alte aggiunge qualcosa alla sua formazione che non era previsto nel percorso che gli è proprio, una aggiunta il cui *contenuto* riguarda la città, non potendo essere ottenuto soltanto con l'ascesa verso la luce.

Arriviamo infine all'attività più alta, nei due campi della competenza filosofica:

Giunti all'età di cinquant'anni, coloro che avranno superato tutte le prove mostrandosi in ogni caso i migliori – sia nelle opere sia nelle scienze – saranno ormai avviati al fine ultimo, e costretti a elevare la luce dell'anima per guardare verso ciò che a ogni cosa dà luce; quando abbiano visto il bene in sé, e siano in grado di valersene da modello, li si obbligherà a turno, per il resto della loro vita, a ordinare (*kosmein*) la città, i privati cittadini, sé stessi, trascorrendo la più gran parte del tempo nella filosofia, pronti però quando sia giunto il turno di ognuno, ad affrontare i travagli della politica e l'esercizio del potere nell'interesse della città, non perché considerino il potere come cosa bella, ma come un compito necessario<sup>42</sup>.

Non è questa la prima volta in cui Socrate avverte che il tempo della filosofia sarà preponderante nella vita dei filosofi<sup>43</sup>. Ora impariamo che questa vita sarà divisa tra il tempo lungo della filosofia e il tempo breve dedicato ad un triplo *kosmein*, relativo alla città, agli individui e a sé stessi.

Vediamo quali sono queste tre distinte attività del filosofo governante. La prima è certamente la più politica: si deve «ordinare»

<sup>42</sup> *Repubblica*, VII, 540 A-B. Si veda anche IV, 443 D: *archein* e *kosmein* insieme, come attività dell'anima dell'uomo giusto; in VI, 506 A-B, la *politeia* sarà «compiutamente ordinata» quando avrà un *phylax* con la conoscenza (*epistemon*) del bene.

<sup>43</sup> La prima volta era quando doveva persuadere gli altri che soltanto il filosofo poteva assumere il ruolo di guardiano perfetto: si diceva allora che le attività politiche e militari sarebbero per essi qualcosa di «marginale» (*parergon*) (VI, 498 C). La seconda volta, quando si trattava di tranquillizzare i futuri filosofi, constatando che la maggior parte del tempo essi vivranno «in ciò che è puro»: *Repubblica*, VII, 520 D.

o «abbellire» la città. Non si tratta di un'espressione originale e già Erodoto l'utilizzava per indicare ciò che il tiranno Pisistrato aveva fatto per Atene<sup>44</sup>. Dotare una città di porti, mura e templi, ecco quello che conferisce ad essa il suo *kosmos*. Aristotele dirà che si tratta di quello che devono fare i tiranni nel mondo delle apparenze, per non trasmettere l'apparenza di quello che veramente sono<sup>45</sup>. Questa sarà certamente la funzione del filosofo, in modo letterale – abbellendo la città con quello che sarà necessario nelle sue costruzioni e consolidando la sua forza militare – e secondo analogia, abbellendola quando crea l'armonia tra i cittadini.

Oltre la città, il filosofo si dedica a *kosmein* sé stesso. Avremmo qui il livello dell'etica, dopo quello della politica? Una tale lettura non potrebbe persuaderci. In effetti, la strada ascendente del filosofo già corrisponde al completo *kosmein* di sé; sarebbe assurdo che, nel momento in cui vede le realtà superiori, il filosofo non sia ancora capace di controllarsi, o meglio ancora, di desiderare ciò che deve essere desiderato. Non è necessario che scenda, per ottenere questo risultato. Nella lista delle qualità del filosofo era implicito il fatto che egli è *kosmios*<sup>46</sup>. Delle tre incombenze del filosofo nella vecchiaia, questa sembra essere inutile, perché già acquisita, o comunque la meno ardua.

Manca infine il compito di ordinare o di perfezionare gli altri individui (*idiotas kosmein*). Si deve notare che non si tratta di un compito esclusivo del filosofo al potere. Anche durante la prima discesa, il filosofo doveva dedicarsi agli altri. In fondo, cos'altro sarebbe il suo tentativo fallito di liberazione? In quel momento, egli aveva già preso cura di sé stesso, perché l'ascesa conduce, di per sé, al proprio perfezionamento. Allora, egli non poteva dedicarsi alla città, non avendo ricevuto il potere politico. Dei tre *kosmein*, due rimangono così esclusi, restando soltanto il *kosmein* relativo agli altri. Per dedicarsi agli altri individui nella prima discesa, il filosofo *senza potere* parla, insegna, scrive. Già nel percorso successivo, il filosofo *con potere* inizialmente comanda eserciti e assume incarichi destinati ai più giovani, dopo legifera e governa quando diventa pienamente filosofo.

Ecco la differenza: la prima discesa del filosofo, la discesa senza potere nel mondo delle ombre, non è un modello, nemmeno una speranza, bensì una realtà; possiamo pensare che rappresenti la situazione stessa di Socrate (o anche di Platone). Già la seconda discesa, quella del filosofo come governante, non è una realtà, anche se è qualcosa di più di una vana speranza: ovvero, è essa stessa

<sup>44</sup> Cfr. Erodoto, *Storie*, I, 59.

<sup>45</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, V, 1314 b 36 ss.

<sup>46</sup> *Repubblica*, VI, 486 B; 500 D.

un'ombra, creata, questa volta, non da anonimi burattinai, ma dal proprio filosofo.

Nella prima discesa, l'ombra del filosofo (perché tutto quello che vediamo nel fondo della caverna sono ombre, di noi stessi e degli altri) provoca riso e disprezzo. Non basta dire la verità, perché questo conduce alla derisione e alla violenza. Il filosofo senza potere costruisce, di conseguenza, il suo discorso politico – il terzo livello di discorso politico: il discorso dell'osservatore, il discorso di chi non possiede il potere. Questo discorso non è nient'altro che l'invenzione della seconda discesa: l'attribuzione del potere al filosofo. Questa nuova *ombra* – la seconda discesa – è creata dal filosofo mentre vive in una città governata secondo ingiustizia.

Per indicare la vera natura del discorso politico, il filosofo senza potere crea, con parole, il filosofo con potere. La descrizione *immaginaria* del filosofo nella seconda discesa si presenta come uno strumento nelle mani del filosofo *concreto* nella prima discesa. Questo filosofo è Socrate, nella *Repubblica*: qualcuno che conosce ciò che è l'idea di bene e che sarà, anni dopo, condannato a morte. Il filosofo nella prima discesa corrisponde, dunque, in principio, alla rappresentazione platonica di Socrate. Tuttavia, si introduce ora una differenza: il Socrate che dialoga a casa di Cefalo non ha più la vista oscurata dalle tenebre, perché rivela, con le sue parole, la capacità di osservare la città giusta, così come, in seguito, sarà capace di descrivere le forme della città ingiusta, compresa la città in cui vive. Come nel caso del filosofo durante la prima discesa e come nel caso del Socrate «reale», l'opera platonica ci mostra un filosofo senza potere. Ma la lucidità socratica distingue questi casi: il Socrate qui immaginato da Platone, diversamente dal filosofo della caverna quando scende per la prima volta, dimostra di avere avuto il tempo di abituarsi alle ombre. Se quest'abitudine socratica non lo salva dalla morte, lo salva, almeno, dal motteggio, dalla derisione. Creando la *Repubblica*, Platone ci dice che non per questo Socrate sarà condannato, non per il suo ruolo comico: egli non era offuscato dalla luce, ma era capace della descrizione lucida del fondo della caverna. Per esclusione, se sarà condannato, sarà in ragione di aver detto che vediamo soltanto ombre. Il filosofo immaginato nella seconda discesa evita questa condanna, grazie al potere acquisito. In questo modo, quello che era il destino dell'individuo che aspira al bene diventa inseparabile dal destino di tutta la città. Soltanto con il potere del filosofo essa sarà felice. Ma, come sappiamo, per ottenere lo scopo di coniugare il suo destino a quello della città e dare ai suoi discorsi un contenuto politico, il filosofo dovrà fare molti compromessi, a iniziare dai propri desideri.

Il discorso politico, formulato da chi conosce la verità, è il discorso di un Socrate abituato alla caverna e non più personaggio co-

La doppia discesa del filosofo. Una lettura politica della caverna platonica

mico. Nel rappresentare, nella *Repubblica*, il filosofo al potere, Platone ci indica la possibilità di un discorso filosofico sulla *polis* svincolato dall'esercizio del potere. Questo discorso, che ha per oggetto il mondo delle ombre, è, esso stesso, un momento di una finzione<sup>47</sup>.

**Paulo Butti de Lima, *The Double Descent of the Philosopher. A Political Reading of Plato's Cave***

The concept of a Platonic «political philosophy» is paradoxical. No other place reveals more clearly this paradox than the image of the cave in the *Republic*. A true discourse about the *polis* should express the knowledge of the shades, once the philosopher becomes habituated to the darkness. However, it is possible to distinguish a double «descent» of the philosopher among the prisoners: in a first moment, he becomes the object of mockery and violence; in a second moment, he is equipped with political power. Political theory seems to be justified by the philosophical activity of government (the second descent), so it is necessary to ask about the meaning of a theory developed by someone who is just an observer of the *polis*, having no political power (the first descent). This is the position of Socrates, when describing the image of the cave. This is also the position of Plato as the author of *The Republic*.

**Keywords:** Plato; *Republic*; cave; political theory; philosophical government.

Paulo Butti de Lima  
DISUM – Università di Bari  
Piazza Umberto I  
70121 Bari  
paulo.buttidelima@uniba.it

<sup>47</sup> Ringrazio Aldo Brancacci e le organizzatrici dell'incontro platonico di Itatiaia (Rio de Janeiro) del 2016, i colleghi e gli studenti presenti, con i quali ho potuto discutere una prima versione di questo lavoro.

