

Platone: filosofia come educazione del desiderio

1.

Nel secondo libro della *Politica* Aristotele sottopone a una critica assai acuta e pervasiva alcuni aspetti salienti dello stato ideale descritto da Platone nella *Repubblica*. In particolare egli si oppone, come è ben noto, alla cosiddetta “comunanza delle donne” e all’abolizione della proprietà privata. Una delle obiezioni sollevate contro questa seconda tesi ci offrirà lo spunto per iniziare il nostro discorso. In generale Aristotele osserva che i mali presenti nelle città del suo tempo non sono causati dalla mancata comunanza dei beni, ma dalla cattiveria umana; ed è questo un luogo comune in vari punti del II libro, in cui si sottolinea appunto che introdurre una regolazione dei patrimoni ha scarsa incidenza sulle vere cause dei disordini politici, che sono piuttosto da rintracciare nel carattere delle persone e nella loro cattiva educazione. Questi rilievi, secondo Aristotele, assumono un forte valore critico soprattutto e proprio nei riguardi di Platone. A parere di Aristotele, infatti, dal momento che Platone è colui che riteneva che per rendere la città virtuosa occorresse introdurre l’educazione, è strano che egli pensasse poi di poterla raddrizzare con questi mezzi, invece che con i costumi, la filosofia e le leggi (1263b37-40). Questo significa che Aristotele, nella vecchia controversia su quale fosse il modo per orientare la società verso il meglio, ossia se modificare le istituzioni o correggere la coscienza degli individui prende decisamente partito per questa seconda alternativa. Ma la cosa per noi interessante è che nel passo in oggetto Aristotele sottolinea che il privilegiamento dell’educazione era un punto di forza della posizione platonica. In effetti sulla centralità dell’educazione, nell’ambito della filosofia pratica, Aristotele è senz’altro d’accordo con il suo maestro. E questo accordo comporta, d’altra parte, l’individuazione di un nesso assai stretto - molto più stretto di quanto ormai non sembri alla mentalità moderna - tra etica e politica. E’ noto, ad esempio, che secondo Aristotele l’etica e la politica non sono due scienze separate, ma la prima è parte della seconda (nella stessa misura in cui l’individuo è parte della comunità); e inoltre è

stata in anni recenti autorevolmente proposta la tesi secondo cui le etiche di Aristotele sarebbero una sorta di manuale offerto ai legislatori per aiutarli a programmare l'educazione alla virtù, con finalità largamente politiche, dei cittadini.

Quello che intendo dire è che per Aristotele (e per Platone, da cui in questo caso lo Stagirita non si discosta) l'importanza accordata all'educazione dipende direttamente dal fatto che l'etica e la politica non sono separate. Se si pensano le due discipline come separate, è possibile immaginare che lo stato possa limitarsi al compito di migliorare la qualità delle istituzioni, promuovendo in questo modo un miglioramento della società del tutto indipendente dalla maniera in cui gli individui sviluppano e promuovono le loro qualità e le loro aspirazioni personali (che a questo punto non ha nemmeno senso, si intende dal punto di vista politico, distinguere tra virtuose viziose). Se ne ricava che uno stato di questo tipo non nutre alcun particolare interesse, intendo sempre di carattere politico, nei confronti dell'educazione. Se viceversa, come Platone e Aristotele, si ritiene impossibile separare l'etica della politica, allora la determinazione di quali sono le virtù e i vizi individuali, insieme alla creazione di strutture educative atte a promuovere le prime e a scoraggiare le seconde, diventa un compito politico fondamentale. E infatti non è un caso che la gran parte della parte politica della *Repubblica* di Platone sia dedicata alla definizione delle virtù, alla loro valenza a un tempo privata e pubblica, e alla delineazione delle strutture educative adatte a promuoverle (e, contestualmente, a scoraggiare il vizio). Per Platone e Aristotele, insomma, l'educazione ha un carattere così pervasivo - tale da aver suscitato, soprattutto per quanto riguarda il primo, una accesa avversione da parte della mentalità "liberale" - perché la politica stessa è una forma di educazione. Ma se davvero si ritiene, come abbiamo visto in Aristotele, che i mali di ordine politico dipendono dalla cattiveria degli uomini, questo esito è difficilmente evitabile. Prima di scartare questa posizione come antiquata, o come non più adatta (e non da ieri) alle esigenze dell'uomo moderno, è opportuno riflettere su quanto segue. Se si dice soltanto che l'etica e la politica, unite nei pensatori della Grecia classica, si separano (magari giustamente o almeno inevitabilmente) nei moderni, c'è il rischio di

dire una cosa profondamente inesatta. Infatti l'etica degli antichi è essenzialmente diversa dall'etica dei moderni (e tale è dunque anche la politica che le è collegata). Quando noi pensiamo alla dissociazione tra morale e politica abbiamo in mente soprattutto la difficile conciliazione tra gli aspetti più innovativi e radicali della morale cristiana e le esigenze realistiche della politica. In questo caso c'è la tentazione di pensare che l'educazione morale e la prassi politica, pur non essendo necessariamente in contrasto, seguano percorsi diversi e sostanzialmente indipendenti. Se viceversa l'etica coincide con lo sviluppo adeguato delle virtù, intese in senso classico come permanente disposizione interiore a eseguire comportamenti di un certo tipo, allora non solo non c'è nessuna ragione per pensare che queste virtù abbiano una applicazione solo individuale; c'è piuttosto da ritenere, come appunto pensavano Platone e Aristotele, che uno stato ben ordinato sia proprio quello in cui i cittadini possiedano queste virtù nella misura più ampia possibile, e dunque lo stato provvisto di un efficiente apparato educativo per promuoverle e svilupparle. Quello che voglio dire, in sintesi, è che la nozione di "stato etico" cambia notevolmente di significato a seconda che l'etica di cui si parla sia intesa in senso antico o in senso moderno (e dunque anche le scandalizzate reazioni che di solito questa formula solleva andrebbero di volta in volta contestualizzate).

2.

Fino a questo momento, e seguendo in buona parte indicazioni di Aristotele, abbiamo parlato di educazione soprattutto in rapporto alla politica. Perché? Perché a mio avviso la politica è l'obiettivo essenziale della filosofia secondo Platone, e dunque questa è la ragione più appariscente (anche se forse non quella più profonda) dell'importanza che egli ascrive all'educazione. Non è per niente un caso, a ben guardare, che le due opere essenzialmente politiche di Platone, ossia la Repubblica e le Leggi, sia in buona parte (soprattutto la seconda) due trattati sull'educazione. Ma in che senso la filosofia per Platone è essenzialmente politica? Anzitutto in un senso, vorrei dire, davvero elementare. Prendiamo ad esempio l'inizio della Settima Lettera

(che io, insieme ormai alla maggioranza degli studiosi, considero autentica). Nelle prime pagine di questo documento Platone racconta come è pervenuto alla filosofia. Come tutti i giovani di buona famiglia nella Atene di allora Platone pensava che l'attività più degna e più nobile da perseguire fosse la politica. Quando con il colpo di stato del 403 salirono al potere i cosiddetti Trenta Tiranni sembrò essere venuto il momento buono per mettere in pratica questo desiderio. Tra costoro infatti c'erano alcuni parenti e conoscenti di Platone e della sua famiglia (ad es. Carmide e Crizia), che lo invitavano espressamente ad unirsi a loro. Platone esita quel tanto che basta per accorgersi che il governo dei Trenta era pessimo (ciò che lo colpì in modo particolare fu il loro tentativo di coinvolgere Socrate nei loro delitti). Quanto dopo pochi mesi tornarono al potere i democratici, tanta e tale era la spinta di Platone verso la politica da fargli prendere in considerazione - lui che era indubbiamente per estrazione e per indole personale di sentimenti piuttosto aristocratici - l'ipotesi di collaborare con il nuovo regime. Ma anche questo governo lo deluse profondamente. E di nuovo il fatto importante citato da Platone per motivare questa sua delusione riguarda Socrate, che i democratici del tutto insensatamente (dal momento che, come osserva lo stesso Platone nella lettera, questo regime si mostrò per altri versi piuttosto moderato) processarono e lo condannarono a morte. Quello che Platone, in sintesi, ricava da queste esperienze, coincide più o meno con le tesi di Aristotele di cui abbiamo parlato all'inizio: non sono le strutture politiche o le forme di governo che determinano la bontà o la cattiveria dei regimi politici; le vere cause sono invece la bontà e la cattiveria degli uomini. Infatti Platone, nel giustificare il fatto che da quel momento in poi ha rinunciato all'azione politica attiva (almeno ad Atene), dice che non si può fare politica senza amici; e che allora in Atene gli amici fidati erano troppo pochi. Come si vede, ancora e di nuovo, l'accento viene messo sulle persone, non sulle istituzioni. Ed è chiaro che se le persone sono in politica quello che conta, e se le persone si possono migliorare solo con l'educazione, ne consegue che l'azione politica si deve trasformare in educazione (e il politico in educatore).

Tuttavia nella Lettera (così come nella Repubblica, del resto) Platone non dice che il rimedio capace di guarire la politica è l'educazione. Dice che è la filosofia. Perché? La risposta a questa domanda si trova nella Repubblica stessa, e in particolare nel V libro. Il filosofo, dice Platone, è colui che aspira al sapere (*sophia*), nella sua forma più generale possibile; non nel senso, ovviamente, che il filosofo pretenda di essere onnisciente, ma nel senso che egli desidera la sapienza tutta intera, nel suo complesso. Specificando meglio qual è l'oggetto del suo desiderio di sapere, Socrate definisce il filosofo come colui che ama contemplare la verità (475e), dove però la parola verità non è intesa in senso logico come verità della proposizione, ma come indicatore ontologico di quello che è per Platone il vero essere. Nelle righe successive, poi, questo essere "vero" viene reso esplicito il dominio dell'idea. In altri termini, il desiderio di sapere del filosofo si riferisce a oggetti stabili e sempre identici a sé stessi, in quanto non mescolati con la realtà sensibile, quali il giusto o l'ingiusto in sé (476a). Il successivo sviluppo della Repubblica mostrerà inoltre che la giustizia, così come le altre virtù, dipendono da un principio ancora superiore che è l'idea del bene (504d e sgg.). In sintesi, dunque, il filosofo è l'educatore naturale degli individui e delle città, in quanto conosce il bene (o meglio, lo è nell'esatta misura in cui lo conosce), perché la conoscenza del bene l'unico mezzo che può procurare la vita buona alle persone e alle comunità.

Questo, io credo, è il ragionamento che conduce Platone, secondo quanto ci racconta nella VII Lettera, ad associare in modo così stretto politica e filosofia. Ma è un ragionamento che Platone ha sviluppato soprattutto attraverso una accurata analisi del concetto di educazione e dei suoi effetti. Indipendentemente dall'esito negativo, che tutto sommato potrebbe anche essere considerato accidentale, della guerra del Peloponneso, è evidente agli occhi di Platone che la civiltà Ateniese, magnificata dal famoso discorso di Pericle per i caduti nel primo anno di guerra che si legge in Tucidide, ha fatto fallimento. Questo fallimento è visibile per certi versi nello stesso Tucidide, dove al documento appena citato si affianca un buon numero di passi in cui la civiltà democratica ateniese mostra un atteggiamento teorico e pratico per nulla

differente da quello adottato dai governi tiranni, e preconizzato negli tesi volutamente immoralistiche e ciniche di personaggi come Trasimaco, Callicle, Antifonte, Crizia, ecc. Ma il fatto che Platone interpreta come di gran lunga più preoccupante è che la società ateniese e gli uomini politici che l'hanno governata non sono riusciti a produrre nella città quello che deve essere l'obiettivo di qualunque azione politica, ossia la concordia. Al contrario, la città è stata lungamente afflitta da sommovimenti e colpi di stato (*staseis*), e in generale ha manifestato una così profonda discordia fra le sue varie componenti da far dire a Platone che non si poteva più parlare di una città, ma di più città in concorrenza e in conflitto l'una con l'altra, per quanto presenti sullo stesso territorio ed interne alle stesse mura (non è difficile vedere una allusione all'Atene democratica in *Resp.* 422e-423a). Ora, se responsabile di questo stato di cose è la cattiveria degli uomini, e se l'unica possibilità di rimediare a questa situazione è mettere in atto efficaci strumenti educativi governati dalla conoscenza del bene posseduta dal filosofo, ci si può chiedere ragionevolmente se il bene e il male non siano questo caso del tutto speculare, ossia se così come il bene deriva da una buona educazione il male deriva, in modo corrispondente, da un'educazione cattiva. In effetti non solo Platone la pensa esattamente in questo modo; ma concepisce in un certo senso tutta la sua filosofia come il tentativo di sostituire, sulla scia di Socrate, l'unica educazione etica e politica corretta ai tanti e diversi modelli educativi, tutti sbagliati, correnti nell'Atene classica tra il V e il IV secolo.

L'intento che abbiamo indicato ha un ruolo determinate in tutta la prima fase, di taglio prevalentemente polemico, della sua attività filosofica. Il modello educativo più rilevante ai tempi di Platone, ed tuttavia efficace nonostante l'avvento della sofistica (che fra l'altro, come fra poco vedremo, non era ad esso strutturalmente contraria), era quello che potremmo chiamare epico-omerico, basato sul culto di una virtù agonistica, molto legata alle nozioni di onore e di forza. Per convincerci del fatto che questo modello etico-pedagogico fosse ancora attivo basta riflettere sul fatto che la naturale (o comunque inevitabile) prevalenza del più forte sul più debole trovava ampio riscontro sia nell'azione politica dell'Atene democratica (basti vede in

Tucidide con quali argomenti gli ateniesi sostengono il diritto di usare la forza, ad es. in I, 76) sia nella riflessione teorica dei sofisti. Ovvero basta riflettere su quanto Platone fa dire ai suoi due fratelli Adimanto e Glaucone all'inizio del libro II della Repubblica, ossia che la determinazione a prevalere sugli altri (*pleonexia*) è dovunque più forte che il rispetto per la giustizia, anche se a parole tutti fanno finta di pensare il contrario.

Le principali "agenzie educative" (mi si consenta questa espressione moderna) che promuovevano tale modello erano per Platone costituite dai politici, dai poeti e dai sacerdoti (che del resto ai poeti e alla poesia erano strettamente legati, dal momento che la poesia, soprattutto quella epica e tragica, era per i Greci l'unica fonte del sapere religioso). E non è evidentemente un caso che Platone, nel testo che almeno simbolicamente (se non storicamente) rappresenta l'inizio della sua attività di scrittore filosofico, ossia *l'Apologia di Socrate*, in un celebre passo a confronto il modesto ma solido magistero di Socrate contro il falso e pretenzioso sapere di politici e poeti.

Per chiarire meglio quello che voglio dire vediamo un paio di esempi. Nel primo sono di scena i politici. Dialogando con Callicle nel Gorgia a un certo punto Socrate gli pone la domanda seguente. Dal momento che Callicle vuole entrare in politica, e che questo significa ovviamente prendersi cura dei propri concittadini rendendoli per quanto possibile migliori, è in grado Callicle di indicare qualcuno che sia divenuto migliore grazie a lui? E più in generale, possiamo ritenere, come vorrebbe Callicle, che esempi caratteristici di ottimi uomini politici siano le grandi figure del recente passato ateniese, come Pericle, Cimone, Milziade o Temistocle? (515a-d)? Contro questa tesi Socrate solleva due obiezioni, che in realtà sono collegate. Se davvero questi uomini fossero stati dei buoni politici avrebbero reso migliori i loro concittadini. Ma non c'è forse una prova lampante che la loro azione educativa è fallita, ossia che i cittadini che avrebbero dovuto educare si sono in realtà rivoltati contro di loro, vuoi intentando processi, vuoi comminando l'ostracismo? E questo che cosa significa (seconda critica)? Che costoro sono stati molto bravi a procurare

alla città quello che essa stessa chiedeva, ossia benessere economico e potere politico, ma nulla hanno fatto per provvedere a una reale educazione dell'anima (517a-c). Ma non è possibile realizzare questo obiettivo, d'altra parte, senza aver riflettuto filosoficamente su il bene, ossia senza aver cercato di comprendere, in modo approfondito e, che cosa è veramente bene e che cosa non lo è. Questi uomini politici, in quanto educatori privi di filosofia (ossia del desiderio conoscere la vera natura delle cose), hanno preso per buona la concezione del bene superficiale, corrente nella mentalità comune (e in particolare nel modello etico epico-omerico di cui abbiamo detto): i beni sono i valori agonistici come ricchezze, potere ed onore, che meritano di essere perseguiti in competizione con gli altri, e il cui conseguimento rappresenta la piena realizzazione della vita umana. In tale contesto, come ben si vede (e come già sappiamo dalla Repubblica) l'immoralismo franco e sfacciato di un Trasimaco o di un Callicle si sposano in modo perfetto con le concezioni latenti, ancorché per lo più sottaciute, della morale tradizionale. Ma quello che per noi è importante è che in un caso e nell'altro per Platone il problema alla base è sempre lo stesso: il disinteresse riguardo la vera natura del bene, anche da parte di chi pretende di essere un educatore; con il risultato, per Platone evidentemente assurdo, che la responsabilità educativa è in tal modo affidata agli ignoranti piuttosto che ai sapienti. Come stupirsi, allora, se la civiltà e la società ateniese sono andate a rotoli? Per Platone quello che successo ad Atene è paragonabile a quello che succederebbe in un ospedale se si decidesse di affidare la cura dei malati a persone che non hanno alcun interesse per la scienza medica, e dunque ne sono del tutto ignoranti.

Il secondo esempio, che ha per protagonista un sacerdote (ma che, come vedremo, coinvolge anche i poeti) è tolto dall'Eutifrone. Socrate incontra il sacerdote Eutifrone sulle scale del tribunale, e questi gli spiega che è lì per depositare un atto di accusa contro suo padre. Benché alla mentalità di oggi questa azione potrebbe apparire meritoria, tale non era certo per la mentalità etico-giuridica dei greci (dove da un lato i legami di parentela pesavano molto, dall'altro i reati non venivano perseguiti d'ufficio, ma solo su denuncia). Questo significa che Eutifrone deve giustificare

accuratamente il suo gesto. Se nella mentalità comunque un caso classico di azione empia consisteva proprio nella mancanza di rispetto verso i genitori, Eutifrone al contrario pretende di possedere, grazie alla sua specializzazione professionale, una competenza superiore a quella comune. Non è vero, egli fa notare, che agire contro il proprio padre sia sempre empio; ci sono infatti dei casi in cui esistono buone ragioni per farlo, sanciti dallo stesso comportamento degli dei così come descritto dai poeti: infatti si narra in Esiodo che Zeus ha incatenato suo padre Crono, il quale a sua volta aveva evirato suo padre Urano, senza per questo commettere alcuna ingiustizia. C'è dunque poco da stupirsi, visto che il sapere religioso di Eutifrone si riduce all'interpretazione letterale di testi poetici privi di una razionalità intrinseca, che egli poi fallisca la prova dell'interrogazione socratica: e dunque si dimostri ignorante. Quello che a noi interessa è che la sua ignoranza di sacerdote collima perfettamente (anzi, dipende da essa) con l'ignoranza dei poeti, in quanto nessuno di essi ha mai riflettuto seriamente due che cosa sia la pietà religiosa, su che cosa sia il sacro, in quanto non ha mai riflettuto sul bene, che ovviamente è l'origine ultima di tutti i valori. Al contrario costoro non fanno altro che attenersi ai racconti incredibili e irrazionali della mitologia, e spacciare ciò che ne risulta come legge e regola per la valutazione del bene e del male nelle azioni degli uomini. Questo errore, con una ripresa alla lettera dello stesso esempio, è stigmatizzato da Platone nel libro II della *Repubblica*, dove sferra il suo attacco più violento contro la poesia e la cultura tradizionale. Dopo aver detto che l'educazione migliore è quella che si ottiene con la musica e con la ginnastica, Socrate si oppone con forza all'educazione tradizionale, che si basava appunto in gran parte sui poemi epici di Esiodo e di Omero. E come esempio delle assurdità che in essi si possono leggere rammenta proprio i rapporti di violenza reciproca tra Zeus, Crono e Urano di cui aveva parlato Eutifrone (377e-378a). Si noti che la critica di Platone non è qui rivolta, almeno in prima istanza, alla poesia in quanto poesia; ma alla poesia in quanto essa ingiustamente pretende di rappresentare un sapere, e dunque di possedere un diritto normativo sui costumi e le regole etiche che governano la società (come abbiamo visto attraverso Eutifrone).

Quando invece da un lato i poeti, così come i politici, non hanno alcuna conoscenza reale del bene; dall'altro solo la conoscenza, come abbiamo già detto, nell'esatta misura in cui la si possiede, dà diritto per Platone a educare e a insegnare.

3.

Il quadro che abbiamo descritto si fonda su due importanti presupposti, che per lo più sono considerati assai distanti dalla mentalità moderna. Il primo presupposto è che l'etica (e dunque anche la politica), sono considerati come una sorta di sapere tecnico-pratico, che ha per oggetto la conoscenza del bene, e per effetto la realizzazione di questo bene (inteso come vita buona o felicità) nella realtà concreta, ossia tanto nell'individuo quanto nella comunità. Il secondo presupposto, che poi discende dal primo, è che l'educazione finisce per coincidere con l'insegnamento. Quanto ora detto può semplicemente essere messo a carico del cosiddetto "eudemonismo" caratteristica di tutta o quasi tutta l'etica antica (ma in particolare di quella platonico-aristotelica). Ma possiamo anche tentare di tracciare una demarcazione più precisa. Come è stato recentemente osservato dalla studiosa francese Anne Merker, mentre la necessità che governa le etiche moderne corrisponde per lo più a un dovere nel senso che si deve qualcosa a qualcuno (siano questo qualcuno altre persone oppure organismi collettivi), la necessità che comanda l'etica antica dipende soprattutto da un bisogno e da una mancanza che riguardano la vita dell'individuo e la sua tensione a conseguire la completezza. In altri termini, se affinché si possa parlare di etica non si può fare a meno di invocare un qualche genere di necessità, nel caso dell'etica platonico-aristotelica questa necessità non ha in prima istanza alcun carattere altruistico. E se, come abbiamo osservato sopra, lo scopo dell'educazione etica consiste nello sviluppare al massimo grado la virtù degli individui e delle comunità, questa virtù può tranquillamente essere identificata come il ben essere (ovvero la felicità) dei soggetti che la possiedono.

Questo stato di cose è la ragione principale per cui, con il passare dei secoli, tra le etiche antiche e quelle moderne si è scavato un abisso; perché nella concezione

moderna per lo più si ritiene che una condizione essenziale di un'etica che si rispetti sia la presenza di un'obbligazione etica che prescrive l'altruismo disinteressato. Per rispondere a questa critica (e dunque capire in che cosa consiste l'educazione etica) è utile separare le due componenti di questa frase (altruismo disinteressato) e analizzarle una alla volta. Iniziamo dall'altruismo. Il fatto che l'etica platonica prenda le mosse dal bisogno, ossia dall'esigenza di felicità, del soggetto agente, non impedisce per nulla che gli sviluppi pratici di questa etica abbiano una natura altruistica. Platone non dice né che semplicemente che l'obiettivo dell'etica è il bene inteso come virtù (questo è il modo scorretto in cui, ad esempio, Kant e seguaci hanno interpretato e interpretano tuttora l'etica platonica) né semplicemente che il bene dell'etica è la felicità indipendentemente dalla virtù. Dice invece che il bene è la virtù perché la felicità si può conseguire solo attraverso di essa, e che dunque chi persegue correttamente la felicità (non nel senso che persegue una felicità temperata dalla virtù, ma nel senso che persegue una felicità che sia davvero tale), non può che trovare la virtù. E la virtù, come è chiaro, ha necessariamente una natura altruistica (si pensi ad esempio alla giustizia).

Per quanto riguarda invece il disinteresse, non solo Platone non lo considera come una condizione necessaria per definire il giusto comportamento morale; egli ritiene che esso introduca nel discorso morale un elemento estraneo, e addirittura inquinante. L'idea generale che sta alla base di questo atteggiamento è che l'agente morale, se davvero è tale, non deve compiere il bene in modo disinteressato, ossia privo di motivazioni personali; ma lo deve compiere, al contrario, proprio perché ha un interesse personale (ne va della sua vita stessa) al fatto che venga realizzato il bene e non il suo contrario. Osserviamo accidentalmente che la verità di questo stato di cose è per Platone la condizione imprescindibile per la realizzazione di una buona prassi politica: poiché gli uomini sono portati dalla natura a conseguire il proprio bene, se si desse il caso che il bene pubblico e quello privato divergano, non ci sarebbe modo di far sì che il politico si distolga dal secondo in favore del primo. Ma lasciamo perdere ora questo discorso, perché qui ci interessa soprattutto mostrare un'altra cosa; ossia

che l'esclusione dall'etica del disinteresse non è un principio morale idiosincraticamente platonico, ma identifica un possibile aspetto dell'etica degno di richiamare l'attenzione dei moderni. La situazione che Platone in questo modo rifiuta è la dissociazione (che semplificando molto potremmo chiamare kantiana) tra la sfera della morale (dominata dal dovere) e la sfera del desiderio (dominata, se non proprio dal piacere, almeno dalla felicità). L'idea platonica è che se così fosse ci troveremmo di fronte a molte situazioni incongrue, in cui l'applicazione della regola "kantiana" ci lascerebbe molto perplessi. C'è un pensiero di Marco Aurelio che mi ha sempre colpito. Del tutto inopinatamente, nel cuore del suo severo moralismo erompe una esclamazione terribile: «Quali immensi piaceri mai provano i delinquenti, i dissoluti, i parricidi, i tiranni!» (VI, 34). Marco Aurelio era uno stoico, ossia seguace di quell'etica antica che più da vicino anticipa la nozione di dovere in senso kantiano. Questo significa che Marco Aurelio, nella sua vita, ha dato sicuramente ascolto al suo logos contro i suoi desideri, e dunque non si è mai macchiato dei delitti di cui parla in queste righe. Ma chiediamoci: qual è la nostra valutazione in proposito? Siamo disposti a valutare positivamente, dal punto di vista morale, chi pur sapendo che proverebbe un immenso piacere a uccidere suo padre, tuttavia se ne astiene per senso del dovere, o per obbedienza a una qualche legge morale? O non è forse vero che noi riterremo buona, dal punto di vista morale, piuttosto la persona che non solo non prova nessun piacere nel compiere azioni delittuose, ma giudica tutto ciò incompatibile con la propria felicità? Ebbene, questo è esattamente quello che col dire Platone: il valore morale di una persona non si misura né sua volontà, né sulle sue intenzioni, e nemmeno nella sua capacità di rispettare certe leggi o norme; si misura invece sulla qualità dei suoi desideri, ossia in base alla qualità delle cose che gli danno piacere e lo fanno felice.

Tutto questo discorso si riverbera pesantemente sull'educazione. Lo stato di cose che abbiamo riassunto esclude che l'educazione possa trascurare la dimensione del desiderio, e concentrarsi sulla fortificazione della volontà, *sull'addestramento* dei soggetti ad obbedire a determinate regole. Deve invece consistere soprattutto

nell'educazione del desiderio. E questo non tanto per ragioni di efficacia (anche se come abbiamo visto queste puntano nella stessa direzione: siamo più sicuri che non esegua una determinata azione chi non prova alcun piacere nel farla, che chi se ne astiene solo per ottemperare a una norma), quanto per ragioni squisitamente morali. Per Platone il valore morale di una persona dipende dalla condizione complessiva di tutta l'anima, dalla sua natura intrinseca, che è determinata appunto dalle sue tensioni, da quelli che essa ritiene essere i suoi bisogni e i suoi desideri: in una parola da ciò che Platone in alcuni testi famosi ha chiamato eros. Ed è dunque qui che deve puntare l'educazione, a trasformare ciascuna anima nella sua essenza, ed in qualche modo a convertirla, se per conversione si intende distoglierla da determinati desideri e orientarla verso altri.

Che questa sia la natura dell'educazione per Platone è evidente in più modi, in piccolo e in grande. In piccolo possiamo citare un altro passo del *Gorgia*, tolto ancora dalla sezione in cui Socrate sta valutando criticamente gli uomini politici del passato. Costoro avrebbero dovuto non già assecondare i desideri (*epithumiai*) del popolo, ma trasformarli, persuadendoli o costringendoli (questo "costringere" andrebbe opportunamente contestualizzato, ma qui non c'è tempo per farlo) a fare ciò che li avrebbe resi davvero migliori (517b-c). Ed è anche interessante notare che su questo tema Platone ha ricevuto, una volta tanto l'approvazione convinta di Aristotele. Scrive egli infatti in passo dell'*Etica Nicomachea* (II, 1104b11-13) che bisogna essere guidati sin da piccoli, come dice Platone, a godere e soffrire per ciò che si deve, ed aggiunge questa è la retta educazione (ossia, appunto, l'educazione dei desideri). In grande possiamo citare le titaniche imprese educative costituite dalla *Repubblica* e dalle *Leggi* (in quest'ultima opera, in particolare, si noti la l'importante funzione persuasiva che Platone attribuisce ai proemi). E possiamo citare soprattutto il *Fedro*, in cui la filosofia stessa – che, come detto all'inizio, ha per così dire il compito istituzionale di promuovere la felicità pubblica e privata - si trasforma in psicagogia, ossia conduzione (e conversione) dell'anima.

