

Chiara Agnello

Autorità e paideia.

John Dewey ed il *telos* del governante filosofo di Platone.

Abstract: the legitimation of power in Plato's political project starts from the conviction that there must be an essential link between theoretical knowledge and authority. The universal knowledge that characterizes philosophical knowledge is superior to other forms of knowledge and other alleged pedagogies, as the sophistic one, which aspires to knowledge and power. The ridge that separates philosophy from other forms of knowledge is given by the particular role that the concept of *telos* plays within Plato's political project. This political and pedagogical program establishes a special closeness between theory and moral action and at the same time marks the distinction between them and *techné*. The issue is developed starting from a few observations of Dewey on the relationship between social organization and knowledge of *telos* in Plato's reflections.

Keywords: J. Dewey, Plato, paideia, authority, philosophy

In *Democrazia ed educazione* Dewey effettua una disamina di teorie educative di epoche differenti, in cui assume un fondamentale rilievo il “significato sociale dell’educazione”,¹ iniziando proprio dal confronto con la filosofia platonica dell’educazione. Dewey mette con acutezza in luce i limiti della rivoluzionaria e al tempo stesso conservatrice utopia platonica evidenziando finemente anche alcune peculiarità in modo inusuale e decisamente interessante.

L’ambizioso progetto pedagogico elaborato da Platone nella *Repubblica*, come è noto, è volto ad edificare un sistema educativo in grado di far funzionare correttamente lo Stato attraverso una rielaborazione della antica παιδεία greca. L’orientamento di questa pedagogia è mirato ad educare alla filosofia in modo da poter spiegare ai più perché il filosofo vada considerato come colui cui affidare le sorti dello Stato. Dewey assume immediatamente come punto di partenza quello che è il nucleo essenziale, a nostro avviso, non soltanto della riforma politico-pedagogica che Platone ha in mente, ma anche dell’impianto della stessa riflessione metafisica. Egli inizia cioè dal prendere in considerazione il tema del τέλος, vertice della speculazione teoretica e al tempo stesso - all’interno della riflessione politica -, argomento che lega in un nesso indissolubile vita e filosofia nonostante l’apparente vocazione all’astrattezza inevitabilmente implicata dalla dottrina delle idee. Una società è stabilmente organizzata quando al suo interno ciascun individuo fa ciò verso cui è più portato per inclinazione naturale: certamente poter optare per questa opportunità è anche agli occhi del profano un privilegio che caratterizza una società ideale in cui gli individui sono liberi e felici, più complicato è però elaborare la strategia per realizzare una simile condizione. Se secondo Dewey a ragione Platone assegna all’educazione il compito di aiutare il cittadino ad individuare le proprie attitudini e a svilupparle in vista dell’utilità sociale, è altrettanto vero però che la rigida suddivisione in classi auspicata all’interno dello Stato ideale non rende alcun conto della infinita varietà di inclinazioni naturali, di aspirazioni e di capacità che possono contraddistinguere il singolo non facilmente sussumibile all’interno di un così ristretto gruppo di classi sociali.

L’organizzazione dello Stato ideale dipende in modo necessario dalla conoscenza del *fine*, sia per il fatto che un adeguato *iter* pedagogico rende gli individui in grado di scorgere il senso e le finalità della propria esistenza sia perché tendere alla conoscenza del principio più alto, il bene, vertice della speculazione metafisica, è alla base di qualsiasi possibilità di organizzazione razionale della vita umana. A sua volta però la conoscenza del bene può darsi solo se vi sono le condizioni all’interno di una società e Dewey giustamente rileva come quest’argomento rappresenti una sorta di circolo vizioso: da una parte una simile conoscenza può darsi solo in un ordine sociale giusto e armonico, dall’altra perché questo si realizzi occorrono uomini adeguatamente educati alla conoscenza e dotati di particolare inclinazione ed amore per la verità. La questione è affrontata da Platone nel VI libro dove i futuri

¹ J. DEWEY, *Democrazia e educazione*, trad. it. E. Agnoletti e P. Paduano, Sansoni, Milano 2004, p. 98.

governanti-filosofi sono definiti *salvatori* della costituzione (οἱ σωτῆρες τῆς πολιτείας),² e dove è evidente come Platone maturi il progetto di rinnovamento della Stato profondamente convinto del fatto che la *città malata* avesse bisogno di medici,³ cioè del *governo terapeutico* dei filosofi. La sfiducia nei confronti della situazione attuale della città è tale da fargli affermare che solo la sorte divina (τύχη θεῶν) può soccorrere l'uomo.⁴ Platone infatti è ben consapevole della viziosità del circolo che rappresenta la situazione politica contemporanea: nello stato attuale il filosofo non può che essere ritenuto inutile, egli sarà invece ritenuto indispensabile nello Stato che fondi i suoi principi sulla conoscenza del vero essere. Ma il vero punto è come persuadere la folla che il governo vada affidato ai filosofi, tradizionalmente derisi e considerati inutili dalla massa che non ha gli strumenti culturali per comprendere la necessità di rinnovare profondamente la propria classe dirigente e per apprezzare le doti del filosofo. È per questa ragione che Platone ritiene menzognero il detto di Simonide secondo il quale è innaturale che “i saggi vadano alle porte dei ricchi”,⁵ ritenendo invece che

«in verità è naturale che il malato -sia egli ricco o povero- debba andare alla porta dei medici, e chiunque abbia bisogno di esser governato a quella di chi è capace di governare, non certo che quest'ultimo supplichi i sudditi di lasciarlo governare».⁶

L'interrogativo più arduo è quello che riguarda quando ed in che modo i cittadini si renderanno conto che è il caso di rivolgersi a chi è veramente capace di governare.

Il governo dei filosofi è presentato come una necessità: “occorre insediare i filosofi nella posizione dei più rigorosi difensori”.⁷ Ma, appunto, il problema è comprendere quando possano crearsi le condizioni che rendano i cittadini in grado di riferirsi ai filosofi per affidare loro il governo della città, dal momento che “è impossibile che la folla sia filosofa”,⁸ e dal momento che lo iato fra una moltitudine incolta, che desidera più i beni materiali che quelli della mente, e i filosofi, quali governanti illuminati, pare abbastanza profondo. La riforma pedagogica che Platone ha in mente dovrebbe servire proprio a colmare questa distanza. All'equilibrio interiore di una natura provvista di misura (ἔμμετρον φύσις) e opportunamente coltivata filosoficamente, cui destinare la guida della città, deve corrispondere l'equilibrio e la salute dei cittadini.

Per uscire da questa sorta di vicolo cieco in cui una società “malata” si viene a trovare è necessaria una profonda riforma pedagogica che consenta a ciascuno di sviluppare le proprie inclinazioni naturali e soprattutto che permetta ai cittadini di poter liberamente scegliere, essendo consapevolmente in grado di riconoscere coloro che sono più adatti a governare la città, cioè nella fattispecie i filosofi. Nel frattempo Platone ha creduto di poter governare la “fase di transizione” cercando con il viaggio a Siracusa di convincere un solo uomo, un tiranno a scegliere l'ausilio della filosofia per governare in modo da poter installare un governo filosofico che potesse avviare il processo di rieducazione dei cittadini. Ma al di là del noto esito fallimentare dell'esperienza con il tiranno siracusano ciò che interessa è l'impegno con cui Platone argomenta l'idea che una adeguata riforma pedagogica sia la chiave di volta per riformare la società. Il filosofo ateniese rappresenta nel IV libro della *Repubblica* il modello della città giusta attraverso un “gioco di specchi” fra la *polis* stessa e l'anima: la città condiziona gli equilibri fra gli individui mediante l'educazione e al contempo la stabilità della città dipende da un ordine armonico delle singole anime in grado di tenere a freno il disordine dei desideri e delle passioni. La legittimazione del potere dei filosofi prende le mosse da questo reciproco rispecchiamento di anima e città. Alla parte razionale spetta di esercitare il potere in virtù del sapere sulle altre due parti dell'anima, la collerica e la desiderativa, su di esse con una adeguata educazione

² PLAT., *Resp.* 502d.

³ L'espressione riprende l'efficace titolo di una delle quindici lezioni su Platone di Mario Vegetti, “La città malata ed i suoi medici”. Cfr. M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003.

⁴ PLAT., *Resp.* 492a.

⁵ Ivi, 489b.

⁶ Ivi, 489c.

⁷ Ivi, 503b.

⁸ Ivi, 494a.

L'anima razionale modera e guida gli istinti e le passioni altrimenti privi di controllo. Allo stesso modo gli individui in cui si realizza questo armonico equilibrio saranno destinati al governo politico della città. La stessa questione della giustizia, dominante all'interno dell'elaborazione di questo disegno politico e pedagogico, si risolve attraverso la gerarchia dei poteri. Motivare il fatto che la guida dello Stato possa e debba essere affidata ai filosofi vuol dire mostrare un nesso tra sapere teorico e legittimazione al potere il cui effetto è un'autorità fondata sulla ragione escludente il rischio dell'autorità violenta, tipico di forme degenerate di governo quali certe tirannie. Come si sa tale difficile sintesi fra conoscenza dei principi supremi e legittimazione del potere dei filosofi viene operata da Platone attraverso l'elaborazione di una epistemologia-ontologia in cui al sapere relativo della *doxa* corrispondono oggetti mutevoli soggetti alla variabilità spazio-temporale, alla validità universale delle proposizioni dell'*episteme* corrisponde la stabilità e immutabilità delle *idee*. Il punto di partenza della asserita necessità che i filosofi siano al governo sta nella convinzione che le norme e criteri della condotta pubblica e privata dei cittadini non possono essere affidati alla mutevolezza dell'opinione. Le scienze matematiche che rappresentano uno dei più alti gradi della conoscenza scientifica sono incapaci di giungere al più alto grado di conoscenza, quella conoscenza che pur mantenendo intatta il suo grado di universalità è in grado di saldare teoria e prassi giungendo ad un principio che unifichi valori supremi e realtà, sapere universale e autorità politica. L'unica forma di sapere superiore alla matematica è la dialettica che ha per oggetto il Bene, principio teorico e al tempo stesso etico-politico: principio che non è soggetto alla mutevolezza né all'arbitrio dei più. Sommo criterio di valore il Bene, diverso e trascendente le idee, conferisce conoscibilità esistenza e desiderabilità ad esse; è principio unificante di realtà e sistema valoriale, di conoscenza di ciò che è bene e di pratica del bene stesso. Quale criterio di valore e di senso il Bene non è però conoscibile da tutti ma è frutto di una ricerca incessante verso ciò che non è soggetto a generazione e corruzione: la dialettica. La dialettica, metodo conoscitivo e strumento pedagogico del filosofo, è strenuamente contrapposta alla retorica sofistica, filosofia e sofistica costituiscono due opposte strategie pedagogico-politiche. Da questo punto di vista sia la riflessione platonica che quella aristotelica sono accomunate da una avversione alla presunta pedagogia sofistica ed alla sua aspirazione al potere: tale avversione è argomentata teoreticamente proprio attraverso un peculiare ruolo assegnato al concetto di *τέλος*. È il *Gorgia* a nostro avviso uno dei dialoghi in cui appare in modo esemplare il ruolo chiave del *τέλος* nell'argomentazione che vede irriducibilmente contrapposte due forme di aspirazione al potere fondanti il proprio progetto politico sull'educazione dei concittadini. La dialettica che muove dallo scambio dialogico fra uomini che discutono sul valore delle cose e delle azioni, su ciò che è desiderabile e perseguibile, rivela la natura di una scienza avente come *τέλος* la ricerca del bene, una scienza che coincide con il proprio metodo: essa è tutt'uno con la ricerca della verità che è un fine desiderato e perseguito come fine ultimo, non in vista d'altro.

La scienza del bene e la ricerca della verità si realizzano concretamente nella pratica dialogica di cui Socrate è maestro. Quest'ultima a sua volta rappresenta per Platone l'unico autentico modello di cura di sé, indispensabile per la formazione dell'individuo, e nel *Gorgia* essa viene a delinarsi proprio a partire dalla definizione della disciplina maggiormente distante da essa: la retorica.

Il dialogo muove dalla richiesta a Gorgia da parte di Socrate di definire questa disciplina, la retorica, di cui Gorgia è reputato maestro. Il percorso dialettico che muove dal tentativo di definire la retorica mostra come l'impiego della parola possa, se usata rettamente, condurre alla cura di sé ed alla realizzazione del proprio bene, ma possa anche, all'opposto, cagionare i mali peggiori per l'uomo se asservita a scopi diversi dal bene e dalla ricerca della verità. È interessante osservare il fatto che Socrate chieda a Gorgia di intraprendere questo percorso in vista della definizione della retorica attraverso il discorso breve (*κατὰ βραχὺ*),⁹ un discorso che si articola in una fitta serie di domande e risposte e che unisce entrambi gli interlocutori in direzione di un fine comune: la ricerca della verità. Così, se il discorso lungo di carattere monologico (*μακρολογία*)¹⁰ esibisce quella capacità della retorica consistente nel

⁹ PLAT., *Gorg.*, 449b.

¹⁰ Va osservato che anche nel *Protagora* la differenza tra retorica e dialettica è indicata dalla distinzione fra discorso breve e discorso lungo, in entrambi i quali Protagora è ritenuto abile (Cfr. *Protagora* 335b-c, 329b). Ma solo nel *Gorgia* la brachilogia

«rendere abili nel parlare» (ἀλλὰ μὴν λέγειν γε ποιεῖ δυνατούς),¹¹ il discorso breve e dialogico, come suggerisce Socrate attraverso la sua consueta ironia, rende invece “abili nel pensare su ciò di cui si discorre» (Οὐκοῦν περὶ ὧν περ λέγειν, καὶ φρονεῖν).¹²

Persuadere anche rendendo il verosimile apparentemente superiore al vero è ciò che caratterizza la retorica; aiutare a pensare intorno all'oggetto di cui si discorre in vista della verità è invece il compito di una scienza, la dialettica, che dal metodo confutatorio di Socrate prende le mosse. Egli infatti ama confutare, ma anche essere confutato se il fine è dire la verità:

«Io sono uno che con piacere mi lascio confutare se non dico la verità, che con piacere confuto, se altri non dice il vero, e che senza dubbio, accetto d'essere confutato con un piacere non minore di quello che provo confutando. Infatti ritengo l'esser confutato come un maggiore beneficio, tanto maggiore, quanto è meglio essere liberati dal male più grande che liberarne altri. In realtà, non v'è male più grande per l'uomo, di una falsa opinione sull'argomento di cui stiamo discutendo adesso. E allora, concludendo, se anche tu dichiari di essere quale sono io, discutiamo; se invece, pensi sia meglio smettere lasciamo andare e poniamo fine al discorso».¹³

La capacità e la volontà del sofista di persuadere indipendentemente dai contenuti di verità dei propri discorsi denuncia l'intenzione di perseguire l'utile come finalità ultima, quando invece la verità è desiderata e cercata per se stessa essa coincide con il Bene. Nel *Gorgia* Platone afferma con particolare chiarezza il ruolo chiave del concetto di fine nel suo legame al Bene, asserendo che ogni azione è compiuta in vista di uno scopo e che questo scopo è il bene¹⁴ (le azioni malvagie sono considerate, in piena derivazione dall'intellettualismo etico socratico, come il frutto di una volontà cieca e ignorante).

Sul piano politico il *telos* del filosofo è rappresentato da un'impresa di rinnovamento etico-pedagogico che ha come linea guida la ricerca della verità: SOCR. «Dobbiamo, dunque metterci all'opera in questo modo per curare (θεραπεύειν) lo Stato e i cittadini, con il fine di rendere i concittadini quanto migliori è possibile».¹⁵

Il filosofo da questo punto di vista si caratterizza come uomo libero e disinteressato per il quale l'anima è in una relazione *necessaria* con il vero ed il bene, fine ultimo di ogni agire, diversamente da ciò che accade per il sofista, il quale affida il rapporto con la verità al contingente, ed in ultima analisi all'utile.

Libertà e verità sono gli elementi che caratterizzano l'esistenza del filosofo e che lo distinguono dai retori. Il diverso rapporto che filosofi e retori intrattengono con la verità fa sì che le loro esistenze siano radicalmente differenti, come viene chiarito nel *Teeteto*. Il filosofo è padrone del proprio tempo, può impiegare quanto vuole e come vuole il proprio tempo, al fine di centrare l'obiettivo, cogliere il vero, cogliere ciò che è (ἄν μόνον τύχῳσι τοῦ ὄντος):¹⁶

«Questi ultimi [*i filosofi*] hanno a disposizione ciò a cui hai accennato tu, il tempo libero e nel tempo libero, in pace, costruiscono i loro discorsi. Come noi ora per la terza volta ormai stiamo passando da un discorso all'altro, così come fanno anche loro, se l'argomento che sopravviene, come è accaduto anche a noi, piace più di quello di cui stanno discutendo: e non ha importanza se si tratti di un discorso lungo o breve, purchè essi riescano a cogliere ciò che, in realtà, è».¹⁷

diventa metodo peculiare di Socrate in contrapposizione all'epidissi tenuta da Gorgia. Cfr. G. GIANNANTONI, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 49-50: “E' chiaro intanto che, malgrado la vantata abilità sia nella βραχυλογία sia nella μακρολογία, la propensione dei retori e dei Sofisti è nettamente per la seconda. Anche quando consentono a farsi interrogare in pubblico e a dare brevi risposte costoro tendono sempre e soprattutto a dimostrare la loro abilità nell' εὖ λέγειν e la loro combattività”.

¹¹ PLAT., *Gorg.*, 449e.

¹² *Ibidem*.

¹³ Ivi, 458a.

¹⁴ Ivi, 467d; 468b.

¹⁵ Ivi, 513e.

¹⁶ PLAT., *Theaet.* 172d.

¹⁷ Ivi, 172d.

I retori invece appaiono come servi in confronto a persone libere:¹⁸ essi infatti sono in certo modo compagni di schiavitù dell'accusato - i loro discorsi sono adulazioni rivolte ad un "padrone" che è il giudice¹⁹ - ed inoltre non dispongono liberamente del loro tempo. La verità necessita di uno spazio libero del pensare, la persuasione confida invece nell'artificio verbale poiché deve affermarsi nel contraddittorio entro dei tempi precisi:

«Gli altri, invece, parlano sempre di fretta – incalza, infatti, l'acqua che scorre giù nella clessidra – non è concesso loro il tempo di discutere degli argomenti che desiderano, perché incombe l'avversario con una costrizione pressante un confronto degli atti di accusa: fuori dei limiti di questo argomento non è concesso parlare».²⁰

C'è anche un'altra categoria da cui va distinto il filosofo, quella dei *corifei* della filosofia, cioè di coloro che discutono di filosofia in modo superficiale,²¹ perché il loro tempo si disperde in mille attività pratiche o negli intrighi politici, o nei fatti della piazza e delle assemblee, mentre il filosofo, che spesso non sa sbrigare questioni quotidiane senza l'ausilio di un servo, è però una persona allevata nella libertà e vive nella padronanza del proprio tempo.

Filosofi e sofisti hanno un diverso rapporto con la verità perché per i primi il conoscere non è in vista d'altro ma fine a se stesso, e costituisce dunque una scienza libera:

«Questa sola fra tutte le scienze la diciamo libera: essa sola infatti è fine a se stessa» (οὐτῶ καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὖσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν)». ²²

La disposizione d'animo del filosofo è caratterizzata da una ricerca del vero che trascende i meri esiti formali di una discussione e riguarda l'intera visione etica dell'esistenza che a sua volta deriva da un comune riferimento al τέλος di teoria e prassi. L'"intrinsecità del fine" di θεωρία e πράξις rende la filosofia e l'etica scienze desiderabili di per sé, dunque è ciò che le rende scienze libere e non asservite ad altri scopi e superiori a tutte le altre discipline. Quest'aspetto viene ulteriormente sviluppato nella filosofia aristotelica dove la forte connotazione teleologica della scienza della natura, in cui il *telos* rappresenta il raggiungimento di una perfezione, è altrettanto presente come caratteristica essenziale della filosofia e della scienza etica e politica. Ci consentiremo dunque una breve digressione su Aristotele che a nostro avviso porta a compimento un orientamento già presente nella filosofia platonica, in cui l'agire morale è già fortemente caratterizzato, come vedremo a breve, da un finalismo ossimoricamente definibile come libero e necessario. È indiscusso per Aristotele che la natura coincida con il fine e con la causa finale (ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἕνεκα),²³ ed è altrettanto chiaro che il fine coincide con il bene, anzi con il meglio: "non ogni termine finale, infatti, è fine, ma solo ciò che è il meglio (τὸ βέλτιστον)",²⁴ ed il "fine di ogni cosa è sempre migliore di essa".²⁵ Così come è chiaro che le cose più elevate e più desiderabili sono quelle *non in vista d'altro*: "massimamente è scegliibile ciò che non scegliamo a causa di altro né in vista di altro".²⁶ In tutti i processi naturali esiste un *telos*, un fine ultimo che rappresenta la perfetta realizzazione del possibile e lo stesso modello è presente quando Aristotele opera la distinzione fra τέχνη e πράξις e quando delinea i contorni della scienza politica. Aristotele definisce infatti la *polis* come una perfetta unione di più comunità (κοινωνία τέλειος)²⁷ sorta per assicurare la vita e finalizzata alla vita buona, e classifica scienze pratiche e poetiche proprio

¹⁸ Ivi, 172c-d.

¹⁹ Ivi, 172e.

²⁰ Ivi, 172e.

²¹ Ivi, 173c-d.

²² ARISTOT., *Metaph.* A 982b 27.

²³ ARISTOT., *Phys.* 194a 27.

²⁴ Ivi, 194a 32.

²⁵ ARISTOT., *Protr.* fr. 17 Düring.

²⁶ ARISTOT., *Eth. Nic.* 1172b 20.

²⁷ ARISTOT., *Pol.* I, 1252b 28.

rispetto al rapporto con la φύσις e con il τέλος. Come è ben noto, la τέχνη è una “disposizione (ἔξις) ragionata alla produzione”:²⁸ altra cosa è invece la πράξις “la disposizione ragionata all’azione”, che appunto non implica la produzione di alcunché. Ciò che consente ad Aristotele di distinguere con chiarezza azione e produzione è proprio il τέλος nella tecnica, infatti, a differenza della natura, il principio di movimento è estrinseco alle cose²⁹ come estrinseco è il fine, il termine finale verso cui il movimento tende; la natura è ciò che invece ha in se stesso il principio di movimento, è infatti, come si diceva, fine e causa finale.³⁰

La filosofia condivide con la πράξις un peculiare rapporto con il proprio fine, che rivela il suo essere una modalità fondamentale della cura dell’individuo: quello che qui preme osservare è che tanto la πράξις quanto la θεωρία hanno in comune l’intrinsecità del fine. La πράξις infatti, intesa come agire morale, ha il fine in se stessa ed è appunto questo che la distingue dalla τέχνη: “il fine della produzione è altro dalla produzione stessa, mentre il fine dell’azione no: l’agire moralmente bene (εὐπραξία) è un fine in se stesso”.³¹

La θεωρία, la pura contemplazione, è caratterizzata a sua volta dall’essere “fine a se stessa”.³² essa “sola è amata per se stessa; da essa infatti non deriva nulla al di fuori del contemplare”.³³

La filosofia è scienza “libera” (ἐλευθέραν)³⁴ proprio come si dice libero l’uomo “che è fine a se stesso e non è asservito ad altri”.³⁵ Il paragone è a nostro avviso particolarmente significativo rispetto ad una concezione che vede sostanzialmente l’attività contemplativa realizzarsi nell’esistenza dell’uomo libero, la concezione dell’esistenza di un uomo la cui πράξις ha il fine in se stessa: una εὐπραξία.

La natura ossimorica di un necessario fine liberamente scelto è ciò da cui discende un principio di autorità che trae legittimità dal perseguire non ciò che sembra meglio per sé ma qualcosa che è bene in sé e allo stesso tempo giova a tutti. È per questo che il compito di natura squisitamente etica del buon politico, già assegnato al filosofo nel *Gorgia* prima ancora che nella *Repubblica*, è rappresentato dal “rendere migliori i propri concittadini”.³⁶ È in quest’espressione, a nostro avviso, da individuare la soluzione proposta da Platone per uscire dalla crisi sociale e politica in cui la *polis* si trova: il circolo vizioso, rappresentato da cittadini eticamente e politicamente *dis*-educati che scelgono cattivi governanti, si può interrompere instaurando un governo illuminato filosoficamente che avvii una riforma pedagogica in grado di rendere capaci le generazioni successive di scegliere liberamente- come il malato va alla ricerca del medico- la migliore classe di governo.

L’interazione necessaria fra indagine sulla natura e scienze etiche in Platone e poi in Aristotele è debitamente sottolineata da Dewey. Il filosofo pragmatista osserva come Platone, non pago dell’idea socratica che l’agire morale dipenda dalla conoscenza, andò oltre discutendo la natura della conoscenza stessa, e connettendo la discussione sul bene come fine ultimo dell’esistenza umana alla considerazione del bene e del fine essenziale della natura stessa. Seppure egli evidenzi come con Aristotele la direzione degli studi naturalistici “va più lontano” perché inserita in una prospettiva in cui “la vita della società è subordinata alla vita puramente conoscitiva”,³⁷ Dewey vede però tanto nella filosofia platonica che in quella aristotelica il radicamento della società nella natura quale cifra peculiare del pensiero greco:

«i greci si interessavano troppo della libera indagine dei fatti naturali e del godimento estetico della natura, ed erano troppo profondamente consapevoli della misura in cui la società è radicata nella natura e soggetta alle sue leggi, per pensare di porre in conflitto l’uomo e la natura».³⁸

²⁸ ARISTOT., *Eth. nic.* VI, 1140a 10.

²⁹ ARISTOT., *Phys.* II, 192b 19.

³⁰ Ivi, II, 194a 29.

³¹ ARISTOT., *Eth. nic.* VI, 1140b 5.

³² ARISTOT., *Metaph.*, A 2, 982b 25.

³³ ARISTOT., *Eth. Nic.* X 1177b 1.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ PLAT., *Gorg.* 513e.

³⁷ J. DEWEY, *Democrazia e educazione*, cit., p. 306.

³⁸ Ivi, p. 307.

Anzi, potremmo aggiungere sulla base delle considerazioni svolte intorno al concetto di *telos*, la loro visione della politica si fonda sull'idea che la *techne* politica segua come in generale accade per le altre arti il modello naturale. Ciò accade però con una peculiarità che avvicina la *techne* politica alla *praxis* più che alle altre *technai*: quell'aspetto che abbiamo indicato come *intrinsecità del fine*, che differenzia la natura e l'etica dalla tecnica che ha il fine esterno a se stessa. L'εὐπραξία quale agire etico razionalmente e naturalmente orientato al bene è un agire che ha in sé la sua finalità, non è in vista d'altro, così come il buon politico non deve affaticarsi ad ottenere troppi beni³⁹ perché deve governare in vista del bene comune e non in *vista d'altro*, cioè non per tutelare i propri beni materiali che sono un fine esterno ad ogni etica. L'autorità del governante trae allora legittimità dalla natura, ma in un senso totalmente diverso da quello di esponenti più radicali della sofistica secondo i quali il più forte deve prevalere e governare sui più deboli secondo il modello rappresentato in natura dal prevalere degli animali più forti sui più deboli.⁴⁰ Il richiamo sofistico alla legge di natura è un richiamo alla forza ed alla violenza; con esso diviene evidente come per il sofista la politica abbia i tratti di una *techne* che diverge dalla *praxis*, che è abilità persuasiva senza etica, proprio perché come tutte le altre *technai* ha il fine esterno a sé stessa. Con la filosofia di Platone e Aristotele la politica nel suo saldo legame all'etica è una *techne* che cerca di somigliare il più possibile alla φύσις e, come accade nell'azione morale, ha il fine ultimo, la perfetta realizzazione del possibile, interno a sé stessa. L'*eupraxia* esibisce allora una singolare dialettica necessità - libertà propria di una *techne* che cerca di imitare il più possibile la natura. Una dialettica che permette di scegliere ciò che è bene, ciò che è meglio: il fine ultimo. È un "liberamente" scegliere per la vita, proprio così come accade nella natura in cui il meglio è la perfetta realizzazione delle potenzialità che competono a ciascun vivente. Dal conseguimento del fine ultimo *intrinseco* all'azione morale, deriva il vero potere, un potere *libero*, non vincolato ad altro, quello del buon politico che agisce in vista del bene comune e non in vista d'altro.⁴¹

Per Dewey il legame fra sfera dell'agire umano e natura, e dunque anche fra natura e autorità è proprio ciò che caratterizza il mondo greco e ne demarca la distinzione rispetto al mondo romano in cui la "vita trovò la sua conferma nell'autorità, non nella natura";⁴² i romani pur importando la cultura greca ed i sistemi educativi greci misero in ombra il radicamento della società nella natura e nelle sue leggi, dal momento che "il loro genio pratico non era diretto alla conquista e al controllo sulla natura ma alla conquista e al controllo sugli uomini".⁴³ D'altra parte una delle linee guida dell' "attivismo pedagogico" deweyano è l'idea che una società che voglia realmente dirsi democratica sia la conquista di una pedagogia fondata sulla stretta interdipendenza fra studi umanistici e studi naturalistici proprio perché l'esperienza umana "non conosce separazione fra gli interessi umani e un mondo fisico puramente meccanico".⁴⁴ Uno degli aspetti più interessanti della pedagogia di Dewey è il rifiuto verso quelle teorie che tengono distinti e separati il metodo e l'oggetto del sapere, l'apprendere e l'agire. Quando la conoscenza è tenuta distante dall'agire, dal fare e più semplicemente dal modo di vedere la vita, quando l'apprendere non accompagna il fare, allora "la morale diventa moralismo";⁴⁵ questo accade per lo più con le teorie che "dividono la disposizione interna e il movente (il fattore personale cosciente) dalle azioni come puramente fisiche ed esteriori".⁴⁶ Quest'ultima affermazione rende chiaro allora il perché Dewey riguardi con interesse la filosofia platonica dell'educazione nella sua interazione con le possibili riforme della società. A prima vista ciò appare un controsenso se si pensa che il pensiero di Platone è per certi versi considerato l'emblema di opposizioni dualistiche come quella fra scienza ed

³⁹ Cfr. PLAT. *Gorg.* 514a; *Rep.* 485e.

⁴⁰ Nel *Gorgia* Platone rappresenta come è noto questa corrente più "estremista" della sofistica attraverso il personaggio di Callicle.

⁴¹ Nel *Gorgia* Platone insiste a lungo sull'idea che il potere basato sulla forza e sulla violenza sia un falso potere anche sulla base della distinzione epistemica fra semplice conoscenza empirica e conoscenza universale, cioè conoscenza delle cause e dei fini.

⁴² J. DEWEY, *Democrazia e educazione*, cit., p. 309.

⁴³ Ivi, p. 307.

⁴⁴ Ivi, p. 313.

⁴⁵ Ivi, p. 396.

⁴⁶ *Ibidem*.

esperienza, quella corpo-anima,⁴⁷ ma non lo è affatto se si riguarda l'insistenza deweyana a non separare disposizione interna e movente, attività e finalità ad essa correlata, con la tematica dell'*intrinsecità del fine* da noi sottolineata in precedenza. Condividendo il giusto rilievo che Dewey muove alla staticità della suddivisione in classi che, non tenendo conto delle infinite diverse e variabili inclinazioni dei singoli individui, irrigidisce la società impedendone il processo di democratizzazione, allo stesso tempo riteniamo che l'idea deweyana che la riforma platonica dell'educazione e più in generale della società e della politica dipenda in definitiva dalla conoscenza dei fini dell'esistenza colga l'aspetto essenziale della filosofia platonica e giustifichi fino in fondo l'interazione fra scienze naturali e scienze umane riconosciuta al pensiero greco e auspicata da Dewey per l'educazione delle società future.

Il principio d'autorità prospettato nel governo filosofico salda insieme natura, potere e sapere: il posto che ciascun individuo deve occupare nella società non deve dipendere né dalla nascita né dalle ricchezze, ma dalle inclinazioni naturali che il processo educativo aiuta a riconoscere, e chi come il filosofo ha un rapporto privilegiato con la conoscenza del *fine* sommo dell'esistenza ha il diritto-dovere di guidare uno Stato che garantisca un'educazione indirizzata a scoprire e sviluppare le proprie capacità personali. In questo Stato, se ognuno svolge il compito che la natura gli ha assegnato, "l'ordine e l'unità del tutto sarebbero mantenuti".⁴⁸ Per Dewey la filosofia dell'educazione di Platone è "rivoluzionaria e tuttavia dominata da ideali statici",⁴⁹ sia perché

«il progresso della conoscenza ha messo in evidenza la superficialità di costringere, come fa Platone, gli individui e le loro facoltà originarie in poche classi nettamente distinte [e] ci ha insegnato che le capacità sono indefinitamente numerose e variabili»⁵⁰

sia perché, ritenendo che la vera realtà sia inalterabile, il suo progetto di riforma radicale della società è volto a costruire uno Stato in cui non ci sia posto per i mutamenti ed in cui lo scopo finale della vita è fisso. È innegabile che il modello fornito da Platone incorra in questi limiti che lo rendono inutilizzabile per qualsiasi processo di democratizzazione. Altrettanto vero però il fatto che, nonostante i limiti che ne compromettono il funzionamento, il progetto politico platonico è uno dei più rappresentativi esempi di come l'educazione sia essenziale all'etica ed alla politica proprio sulla base dell'idea che "apprendere e fare" e "disposizione interna e movente" non possono essere separati. Ed in questo senso l'*eupraxia*, e la intrinsecità del fine che caratterizza l'agire morale per Platone e Aristotele sono il fondamento dell'interdipendenza fra scienze umane e scienze naturali così essenziali dal punto di vista di Dewey per ogni pedagogia.

⁴⁷ Sul rifiuto considerare semplicisticamente il rapporto corpo-anima nei termini di una mera opposizione abbiamo svolto alcune considerazioni nella monografia cui mi permetto di rimandare *Cura di sé e filosofia. Interpretazioni fenomenologiche di Platone*, Mimesis, Milano 2010.

⁴⁸ J. DEWEY, *Democrazia e educazione*, cit., p. 97.

⁴⁹ Ivi, p. 97.

⁵⁰ Ivi, p. 99.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994.
ID., *La Fisica*, introd. a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995.
ID., *Etica Nicomachea*, introd. a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1994.
ID., *La Politica*, a cura di C. A. Viano, Rizzoli, Milano 2003.
ID., *Protreptic*, a cura di E. Berti, Utet, Torino 2000.
CAMBIANO G., *Platone e le tecniche*, Torino, Einaudi 1971.
CERRI G., *Platone sociologo della comunicazione*, Il Saggiatore, Milano 1991.
DEWEY J., *Democrazia e educazione*, trad. it. di E. Agnoletti e P. Paduano, Sansoni, Milano 2004.
FOUCAULT M., *Discorso e verità nella Grecia antica* trad. it. di A. Galeotti, Donzelli, Roma 1996.
GADAMER H. G., *Platos dialektische Ethik und andere studien zur platonischen Philosophie*, J. C. B. Mohr Verlag, Tübingen; *Etica dialettica di Platone* in Id., *Studi platonici 1*, trad. it. di G. Moretto, Marietti, Genova 1998.
GIANNANTONI G., *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Bibliopolis, Napoli 2005.
PLATONE, *La Repubblica*, trad. it. di M. Vegetti, Rizzoli, Milano 2006.
PLATONE, *Gorgia*, trad. it. di F. Adorno, Laterza, Roma-Bari 1997.
PLATONE, *Teeteto*, trad. it. di L. Antonelli, Feltrinelli, Milano 2000.
VEGETTI M., *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003.