

Piazza Matteo  
Corso di Antropologia Culturale  
A.A. 1997/98

*La Repubblica* di Platone, libro II

Socrate ha appena terminato di trattare il tema della giustizia con Trasimaco. Egli sostiene che la giustizia è il vantaggio del più forte e che i fatti stessi dimostrano che l'ingiusto ha più successo del giusto. Socrate ribalta le sue tesi per dimostrargli che è meglio essere giusto, perché solo questo garantisce una vita felice.

A questo punto Socrate crede di essersi liberato del discorso, ma ecco che Glaucone, "sempre molto coraggioso nei confronti di chiunque", non sembra per niente esserne convinto.

Glaucone distingue infatti tre generi di beni:

"[...] ti sembra che vi sia un bene tale che accetteremmo di possederlo non perché desideriamo gli effetti che ne conseguono, ma perché gli diamo il benvenuto di per se stesso [...].

E poi ve n'è uno che amiamo sia per se stesso, sia per ciò che ne viene [...].

E vedi una terza forma di bene, [...] possiamo dire che queste cose sono faticose ma ci giovano, e non accetteremmo di praticarle in vista di loro stesse, bensì dei salari e degli altri benefici che ne derivano." (357 b-d).

Particolare difficoltà pone differenziare i primi due tipi di beni, perché in ogni caso il gioire, il diletto, la gioia di averli, per quanto riguarda il primo tipo di bene, sembrerebbero essi stessi essere una qualche forma di effetto e quindi slitterebbero nel secondo insieme. Probabilmente la prima classe si riferisce a quei beni le cui buone conseguenze hanno valore in se stesse e vengono sfruttate all'interno dell'animo del possessore, mentre la seconda classe include beni connessi ad altre cose, dai quali scaturiscono anche altri vantaggi.

Socrate pone la giustizia nella seconda classe,

"[...] nella più bella, quella che deve essere amata sia di per se stessa, sia per ciò che ne deriva da chi voglia essere beato" (358a),

ma, come Glaucone ricorda, la moltitudine la pone tra i beni faticosi, perseguiti per trarne guadagno e buona reputazione pubblica e da fuggire di per sé. Egli non si fa incantare e riprende l'argomentazione del "serpente" Trasimaco. Glaucone cerca di passare ad un maggiore livello di astrazione e concettualizzazione, indagando quali facoltà possiedono di per se stesse giustizia e ingiustizia, tramite tre rigorosi passaggi: dirà in primo luogo che cosa si ritenga essere la giustizia e da dove tragga origini; poi che tutti coloro che la rispettano lo fanno malvolentieri in quanto obbligo e non bene; e infine dimostrerà la plausibilità di tale comportamento, poiché migliore, a quanto dicono, è la vita dell'uomo ingiusto.

Glaucone non è soddisfatto di ciò che ha sentito fino ad ora e in questo modo tenta di proporre un modello, uno schema, tramite il quale Socrate potrà adeguatamente costruire l'argomentazione in favore della giustizia. Glaucone sostiene la tesi di un'ingiustizia naturale, da cui scaturisce una opposizione tra *physis* e *nomos* e probabilmente la sua è la prima teoria contrattualistica dell'origine della città:

“Dicono che per natura il commettere ingiustizia è un bene, e subirla un male, ma che il male connesso al subire ingiustizia sia più grande del bene connesso a compierla. Sicché quando hanno reciprocamente commesso e subito ingiustizia, e hanno provato il sapore dell'una e dell'altra, a coloro che non possono sfuggire la seconda cosa e scegliere la prima, sembra vantaggioso stipulare il patto reciproco di non commettere né subire ingiustizia a vicenda, Da quel momento in poi si cominciano a stabilire leggi e patti fra gli uomini, e l'ordine imposto dalle leggi fu chiamato legittimo e giusto. [...] questa è la genesi e l'essenza della giustizia, che si trova ad essere intermedia tra la possibilità migliore - compiere ingiustizia senza pagarne il fio - e quella peggiore - subire ingiustizia nell'impotenza di vendicarsi.” (358e-359a).

Possiamo immediatamente notare i caratteri di profonda alienazione e negatività che permeano il discorso di Glaucone. La propensione naturale dell'uomo è quella di reciproca *adikein*, che sfocia nella *pleonexia*. L'antropologia è quella di un uomo prevaricatore in una situazione conflittuale di “tutti contro tutti”. Ogni uomo è un piccolo tiranno, la cui anima è dominata da quella parte passionale dell'anima, l'*epithymeticon*, legata alla corporeità e le cui pulsioni sfociano nel desiderio di ricchezza e prevaricazione sugli altri. Ma gli uomini si rendono conto che subire torti è più svantaggioso delle soddisfazioni che si hanno facendoli, è meglio rinunciarvi. E questo deriva da un riconoscimento di debolezza della maggior parte degli uomini, che sono solo uomini comuni e non possono affermarsi come tiranni. In tale prospettiva la giustizia non è perseguita di per se stessa: è

un rimedio estremo ad un male estremo, un'imposizione sull'ordine naturale delle cose, una convenzione umana.

Hobbes sembra riecheggiare questa posizione nel suo *Leviatano*:

“[...] quella miserabile condizione di guerra, che è necessariamente conseguente alle passioni naturali degli uomini, quando non c'è un potere visibile per tenerli in soggezione [...].

[...] ogni uomo vuole e può contare legittimamente sulla propria forza e sulla propria arte per garantirsi contro tutti gli altri uomini.” (XVII,6-23).

Platone nella *Repubblica* ci presenta due possibili situazioni risultanti dal contatto fra gli uomini: un'antropologia “relazionale” ed una “atomistica”. Secondo la prima, che in seguito starà alla base della città del bisogno socratica, la nostra natura viene determinata dalla qualità delle nostre relazioni col mondo e con gli altri. Ciò che siamo è cioè il risultato di una serie di relazioni. E' la concezione aristotelica dell'essere umano come “animale politico”, che porta a ritenere che non saremmo quelli che siamo, se non fossimo politici. Glaucone invece sostiene l'ipotesi atomistica: per natura, ogni essere umano, è indipendente, autonomo, una monade o un atomo esclusivamente interessato a se stesso. Certamente tale uomo potrà entrare in contatto con altri, ma queste relazioni non saranno mai essenziali all'individuo. Posizione spesso ripresa nel corso della storia della filosofia (un tipico esempio è l'ego cogitante di Descartes), può essere esaltata per i suoi aspetti positivi di indipendenza e fiducia in se stessi, oppure accantonata per il radicale senso di isolamento che ne deriva e per l'alienazione dagli altri uomini che consegue al totale interesse per se stessi. Nel discorso di Glaucone è implicita una caratterizzazione negativa: gli esseri umani, per natura, sono alienati ed egoistici e la politica, il patto reciproco imposto sull'ordine naturale, sorge proprio da questa situazione di negatività. Se gli uomini non subissero quella limitazione derivante dal subire ingiustizia senza poter porvi rimedio, non avrebbero neanche bisogno della politica, la giustizia convenzionale.

Non basta. Chi pratica la giustizia lo fa perché non può commettere ingiustizia o per le conseguenze che derivano dall'aver una reputazione di giusto. E' il mito di Gige a ricordarci che tutti quanti ci comporteremmo allo stesso modo: l'unico motivo per cui praticiamo la giustizia è che abbiamo paura delle conseguenze che deriverebbero dall'agire altrimenti. Dunque la giustizia cade in quella terza categoria di beni di cui si accennava all'inizio, ovvero è un obbligo e non viene rispettata volentieri.

Ecco allora che Glaucone, elaborando il secondo punto della sua argomentazione, da inizio al suo ragionamento al limite, peraltro condotto con un linguaggio derivato

dall'assiomatica geometrica. Tramite tale artificialismo geometrico, Glaucone ci presenta due "statue", perfettamente rifinite: l'uomo più giusto e quello più ingiusto.

Il primo

"[...] sarà frustato, torturato, incatenato, gli si bruceranno gli occhi e finalmente, dopo aver sofferto ogni male, verrà impalato [...]." (361e-362a).

con una chiara allusione di Platone alla vicenda di Socrate.

L'ingiusto invece saprà crearsi una reputazione di giusto e godrà di tutti i vantaggi da essa derivanti. Insomma, praticare la giustizia vale la fatica.

Dopo l'intervento di Adimanto, che gli chiede di mostrargli cos'è la giustizia in sé, Socrate sembra in apparente difficoltà, ma ecco che con un abile gioco retorico, introduce l'analogia città-anima: invita Glaucone ed Adimanto a fondare una città, trasferendo simmetricamente le dinamiche psicologiche dell'individuo nelle dinamiche sociali della città. Le lettere più grandi di quest'ultima permetteranno di scorgere meglio giustizia e ingiustizia.

"La giustizia, affermiamo, da un lato riguarda un solo uomo, ma dall'altro anche in qualche modo l'intera città. [...] forse allora la giustizia nell'ambito più grande sarà di maggiori dimensioni e più facile da apprendere." (368e-369a).

La *Repubblica* si trasforma così in quel monumentale lavoro di filosofia politica che è. Quella di Socrate è una *polis* edificata nel *logos*, nel discorso. Platone non vuole scrivere una storia con determinate sequenze temporali. Quelle che lui cerca sono le condizioni che permettono il costituirsi di una città. La temporalità è puramente logica, razionale.

"Nasce dunque la città, dissi, io ritengo, perché di fatto ciascuno di noi non è autosufficiente, ma è carente di molte cose." (369b).

L'*arche* di tale città è dunque il bisogno (*chreia*), la nostra mancanza di autosufficienza, il nostro bisogno degli altri. Secondo i propri bisogni, una serie di uomini si associa in una comunità, esplicitando la tesi opposta a quella di Glaucone: l'uomo è per natura relazionale. La negatività in questo caso è data da una mancanza di autonomia, alla quale si sopperisce tramite la reciproca cooperazione. La *polis* è radicata nella *physis*, come comunità di aiuto, tramite la pratica dello scambio (*metadosis*), un dare che a sua volta è un ricevere. Non è uno scambio di tipo commerciale. Quella che infatti si crea a questo punto è una polis un po' particolare: è una *synoikia*. Questo termine indica chiaramente che Platone sta applicando il vocabolario della convivenza alla città. *Synoikia* è un termine che viene dall'ambito familiare (*synoikia* = vivere, abitare insieme): può indicare il matrimonio, coabitazione di due sposi, ma indica anche la casa in cui vivono insieme più

inquinili. Ma questa continuità con l'*oikos* però ad un certo punto si rompe, perché nella *Repubblica* di Platone la famiglia non trova nessuno spazio; la sua è una comunità politico-militare, tutta volta alla dimensione pubblica.

Platone aveva già parlato della città che si forma in seguito ai bisogni dei suoi componenti nel *Protagora*. Ma in quel dialogo la condizione di natura era ancora conflittuale. L'*adikein* cessava solo dopo il dono di quella tecnica particolare che è la politica, fatto da Zeus agli uomini. Nella *Repubblica* la posizione di Socrate è invece, in un certo senso, rousseiana, rientra nella tematica del “buon selvaggio”, ed è agli antipodi di quella di Glaucone. Per sopperire ai propri bisogni gli uomini si riuniscono in città, all'interno delle quali sono specifici soggetti a provvedere a specifiche esigenze. Un contadino, un muratore, un tessitore (compito per altro assegnato al ruolo pubblico del *demiourgos* e dissociato all'ambito familiare della donna), un calzolaio o qualcun altro addetto alla cura del corpo: quattro o cinque uomini compongono l'*anankaiotate polis*, coloro che soddisfano i bisogni primari dell'uomo. Socrate quindi, attraverso il cruciale principio della divisione dei lavori, delinea uno stato di natura tecnologico (l'assenza della *polis* parte proprio dall'assenza delle *technai*), in contrapposizione allo stato di natura giuridico di Glaucone. Ed è una città economica, tutta corporea, nella quale le passioni dell'anima mancano ancora.

O meglio, anche se in uno stato larvale, una passione compare, quella di cui Platone parla nel suo *Simposio* e che per Socrate è la causa che spinge l'uomo ad essere un animale politico: è il nostro *eros*, ma in questa prima città il nostro desiderio è ridotto al minimo ed è facile da soddisfare, bastano cibo, vestiti e un'abitazione. Vedremo che non sarà più così nella città del lusso.

Tornando alla divisione dei lavori, possiamo notare che essa è sostenuta da un'argomentazione teorica:

“Ognuno di essi deve mettere in comune con tutti il proprio lavoro - per esempio il contadino, che è uno solo, deve procurare il cibo per quattro, e consumare il quadruplo del tempo e della fatica nella produzione di cibo per metterlo in comune con gli altri, oppure, disinteressandosi di loro, deve produrre solo per se stesso un quarto di questo cibo in una quarta parte del tempo, dedicandone le altre tre rispettivamente a lavorare per procurarsi la casa, il vestito, le calzature, sicchè non abbia nulla in comune con gli altri, ma si faccia da solo le proprie cose (*ta hautou pratein*)?” (369e-370a).

Il principio della divisione dei lavori, riassumibile nella formula “un’unica occupazione a ciascun uomo”, che è senz’altro l’evento più decisivo nella storia economica del mondo, sorge da quello sforzo cooperativo volto a valorizzare la vita di ogni altro uomo.

Ma Platone non parla a caso e sceglie accuratamente ogni sua singola parola. Compare infatti per la prima volta una frase che ritornerà spesso nel corso del dialogo: “si faccia da solo le proprie cose”; concetto che più avanti diventerà il nocciolo della definizione di giustizia. Si può però facilmente notare che in questo passo è usata nel senso opposto a quello che avrà in seguito. Il “farsi da solo le proprie cose” qui infatti appare come una soluzione conflittuale con l’antropologia relazionale che ha permesso di fondare la città: significa produrre da sé e solo per se stessi tutto ciò di cui si ha bisogno, senza minimamente contribuire al benessere degli altri o senza dover dipendere dagli altri per la propria sopravvivenza. Si ricadrebbe insomma in quella condizione di alienazione del tutto apolitica tipica dello stato di natura di Glaucone. Quando invece più avanti Socrate userà questo concetto per definire la giustizia (433a-d,434c), le cose saranno completamente differenti. Giustizia sarà infatti che ogni singolo cittadino assolva ad un solo compito nei confronti della città, quello per il quale la sua natura l’ha reso più adatto all’atto della nascita, senza mettere le mani in altre faccende, nel primo senso inteso da Socrate ai passi 369e-370a. Ciò che il cittadino avrà bisogno, potrà riceverlo dagli altri, che a loro volta seguiranno questo principio. Investendo collettivamente il proprio tempo, l’espletamento del *ponos* sarà così più agevole e proficuo. E’ evidente da ciò, come ha rilevato Marx, l’importanza attribuita al valore d’uso dell’oggetto prodotto, la cui qualità è senza dubbio migliorata dalla specializzazione dei mestieri, dalla quale deriva un uso ottimale del tempo dal punto di vista della razionalità organizzativa.

Sempre la dinamica della divisione del lavoro è la causa dell’espansione della città e della comparsa di altre tecniche. E’ infatti necessario che in città giungano carpentieri, fabbri e altri simili artigiani, destinati alla produzione degli *organa*, senza i quali gli altri *technitai* non potrebbero produrre alcunché. Compariranno poi i pastori, che però non contribuiranno all’alimentazione, come accadrà invece nella città del lusso, ma forniranno materie prime a tessitori e calzolai e bestie da lavoro a muratori e contadini. Importante sarà anche la presenza di mercanti. Infatti alla *chreia* dei cittadini, è simmetrica quella degli abitanti di altre *poleis* (le importazioni implicano a loro volta le esportazioni): la città, producendo un surplus da esportare, opererà, in ultima istanza, per se stessa, come l’individuo, per garantirsi l’autosufficienza.

Come già nel quadro della divisione del lavoro, anche in quello del commercio è completamente assente la tematica della produttività a fini speculativi. Persino la moneta, la comparsa della quale è ora inevitabile, è un puro simbolo in funzione dello scambio, serve non all'accumulo, ma a procurarsi altri valori d'uso indispensabili. Nella città del bisogno la pratica dello scambio è dunque indispensabile e non assume ancora quegli aspetti negativi che avrà nelle *Leggi*, quando Socrate dirà:

“Avere il mare a portata di mano può essere utile nella vita di tutti i giorni, però, a lungo andare, rischia di rivelarsi come una vicinanza veramente salata ed aspra, perché, riempiendo lo Stato di traffici e negozi dovuti al commercio, suscita nelle anime abitudini improntate alla slealtà e alla incostanza, col risultato di rendere ogni Stato infido e conflittuale [...]” (IV,705a).

Al contrario, ora l'*agora* è la manifestazione visibile della vocazione cooperativa della *polis*, ne è la sua manifestazione. E nell'*agora*, figure indispensabili saranno i *kapeloi*, persone che a causa del loro corpo debole e inutile per qualsiasi altra attività, si assumono la *diakonia* e che, in un certo senso, si incaricano anche di consumare l'ozio sottratto alle attività altrui. Qui il *kapelos* è solo un servitore del bisogno collettivo, colui che rende uguale e simmetrico ciò che non lo è, non è ancora l'uomo dominato dal desiderio di ricchezza che sarà più avanti o che Aristotele detesterà nella sua *Politica* (I,10,1258b2). E' grazie a lui che è possibile una riorganizzazione delle risorse della comunità.

C'è infine un'ultima categoria di servitori che completa il quadro della città: quella dei *misthotoi*, i salariati, essi vendono l'uso della propria forza, in quanto

“[...] per capacità intellettuali non sarebbero proprio degni di far parte della comunità [...]” (371d-e).

Al contrario di quanto penserà Aristotele, qui il salario non risponde ad un desiderio di lucro, ma soltanto alle richieste di consumo.

Socrate ha dunque costruito una città idilliaca, pacifica e cooperativa, nella quale è sorprendente l'assenza di certe figure: mancano i dottori, per il fatto che l'alimentazione è esclusivamente vegetariana; non ci sono soldati, proprio per lo spirito di cooperazione caratteristico di questa città; mancano educatori e filosofi e l'unica forma di governo sembra essere il semplice principio “da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo il suo bisogno”. E' una società completamente priva di classi sociali, priva di un'anima, di un'etica, tanto che per Adimanto è impossibile individuare giustizia e ingiustizia.

Ma quale sarà la *diaita* di questi cittadini? Socrate ci propone un'utopia rustica:

“Che altro produrranno se non cereali, vino, calzature, vestiti? Si costruiranno case, d’estate lavoreranno per lo più nudi e scalzi, d’inverno invece adeguatamente vestiti e calzati. Per nutrirsi si prepareranno fiocchi d’orzo e farina di grano, arrosteranno gli uni e impasteranno l’altra, servendo focacce genuine e pani posati su canne o su foglie ben pulite. Sdraiati su giacigli di foglie coperti di convolvo e mirto, banchetteranno con i loro figli, bevendoci sopra del vino, e inghirlandati canteranno inni agli dei, stando piacevolmente insieme tra loro; non faranno figli al di sopra dei loro mezzi, attenti ai pericoli della povertà e della guerra.” (372a-c).

Conducono una vita frugale, a metà tra uno stato di selvatichezza (sono nudi d’estate, consumano cibi semplici che richiamano il paesaggio dell’Attica, usano giacigli di foglie) e uno stato culturale (costruiscono case, cantano inni agli dei e l’alimentazione è frutto delle tecniche di agricoltura e cottura). La loro è una vita ancora innanzitutto produttiva, sebbene insensibilmente la figura del produttore cominci ad identificarsi con quella del consumatore e compaia una dimensione di ozio festivo, che è uno stare tutti insieme piacevolmente. Ancora una volta si manifesta la solidarietà, anche se come condivisione dell’ozio. Come già si è detto, questi uomini non sentono la potenza di un *eros* complesso, tanto che il fare figli, unico elemento di sessualità presente in questa comunità, è governato da una grande prudenza, la stessa che permette di evitare guerre, causate da un eccessivo sviluppo demografico. Questa è la città vera, sana, che certo non basta a soddisfare i bisogni dell’aristocratico Glaucone.

“Senza companatico, a quanto pare, fai mangiare questi uomini.” (372c).

Questa è l’obiezione di Glaucone, che si sostituisce ad Adimanto. Socrate gioca sul termine companatico (*opson*), che infatti possiede due accezioni: da un lato indica ciò che si mangia assieme al pane, ma dall’altro designa una più specifica nutrizione a base di cibo animale, carne e pesce. Il gioco di Socrate su questa polisemia conduce ad un progresso teorico del discorso, che consente a Socrate di accentuare la semplicità della *diaita*, conferendole un alone di primitivismo rispetto agli standard attuali. E’ un po’ il richiamare quella mitica condizione di unità con la divinità tipica dell’età dell’oro, caratterizzate da una dieta vegetariana.

Ma come Glaucone fa notare, questa è una città di maiali, riconoscibile non soltanto dalla dieta di ghiande, ceci e fichi (alimenti tipicamente usati per ingrassare i maiali, come indicato nel libro VIII della *Historia Animalium*), ma anche, metaforicamente parlando, da quel “pantano fenomenico in cui grufola l’occhio dell’anima prima che la dialettica lo porti in alto”. Come possono essere ritenuti veramente felici questi uomini, che non si servono

del proprio tempo libero per filosofare, per procurarsi quei piaceri che solo la ragione e il discorso possono dare? Glaucone conosce gli esseri umani e sa benissimo che le loro pulsioni, il loro *eros*, è molto più complesso e non può essere soddisfatto così facilmente. Socrate è allora costretto a fondare un'altra città: la città del lusso (*tryphosa*) (che potremmo anche chiamare lussuriosa, in quanto destinata a soddisfare fino in fondo l'*eros* dei suoi componenti), nella quale ancora più facilmente saranno individuabili giustizia e ingiustizia. E' una città infiammata: dallo scenario agreste del *demos*, si passa a quello urbano del banchetto e la scenografia dell'*eros* si amplia: l'alimentazione fa ora largo consumo di carne, si percepiscono gli effluvi dell'incenso e degli unguenti cosparsi sulle membra e, al suo culmine, compare per la prima volta una figura femminile: l'etera. Il tempo dell'ozio si dilata e compaiono figure destinate all'abbellimento della città e della persona: imitatori, musicisti, poeti, pittori, fabbricanti di cosmetici femminili e inservienti, quali pedagoghi, balie, governanti, cuochi e macellai. Tutti questi nuovi *technitai* portano ad un'ulteriore specializzazione del lavoro, che si afferma anche a causa di una trasformazione qualitativa della domanda: non sono più persone ad avere bisogno di un medesimo oggetto, ma è la stessa persona che ha necessità di ogni varietà di oggetti. L'*agora* ora non è più l'essenza della comunità, l'espressione della sua solidarietà, ma diviene simile alla *poikilia* nell'adornare le vesti, è un formicolio policromatico di uomini di tutti i tipi, che nascono generati dalla licenza di seguire ogni inclinazione. E' la metafora della democrazia, che ha l'aria di essere la costituzione più bella di tutte, simile ad un abito variopinto, ma che non è altro che un mercato di costituzioni.

Indubbiamente è una città malata:

“E con un tale regime di vita non ci sarà molto più di prima necessità di medici?

Molto, certo.” (373d).

Ma i suoi cittadini saranno in grado di riconoscere i veri medici e le cure loro necessarie? Socrate non ne è per niente convinto. Quello della *Repubblica* è innanzitutto un male fisico (nel quale si rispecchia il male morale dell'affezione al piacere) dovuto all'alimentazione carnea. L'*opsopoiia*, di cui ora si scrivono anche trattati (e chiara è l'allusione con la sua controparte intellettuale, la retorica, “cucina politica”), si maschera infatti da medicina, fingendo di conoscere i cibi migliori per il corpo. Ma non fa altro che ingrassare individui già malati (la cui patologia è peraltro aggravata dalla *kommotike*, la cosmesi, che pretende di prendere il posto della ginnastica nel compito di abbellire i corpi) e mandarne in rovina le carni ottenendone però elogi. Uomini ignoranti che, non attribuiranno la responsabilità

di aver perso la salute a chi li ha nutriti troppo, ma anzi li riempiranno di lodi. Espliciti sono i richiami all'Atene di Temistocle, Cimone, Pericle e della talassocrazia.

Ma se la città continua ad ingrassare, ben presto il suo territorio sarà insufficiente a nutrirne i componenti. Poiché il nostro *eros* cerca continuamente nuovi oggetti, presto o tardi il nostro continuo sforzo individuale, volto a soddisfare i nostri desideri, entrerà in conflitto con quello degli altri. Questa è la genesi della guerra: l'appagamento dei desideri di una persona, implica inevitabilmente la soppressione dei desideri di un altro (e la cosa vale anche tra città e città),

“Faremo di conseguenza la guerra, Glaucone. Come altro potrà andare?” (373e).

Da tutto questo sorge finalmente la giustizia; è l'esito, il risultato di una condizione in cui i desideri sono abbastanza complessi da entrare in conflitto. E' utile richiamare quel concetto che era in contrasto con l'antropologia relazionale della città del bisogno: ogni cittadino badi alle proprie cose e non interferisca con quelle degli altri. La giustizia si trasforma nel controllo dei desideri o degli impulsi naturali di un individuo, quando, soddisfarli, significa la soppressione degli altri. La giustizia cioè sorge in una situazione in cui l'*eros* deve essere tenuto a freno ed in cui, di conseguenza, si crea un conflitto tra giustizia e natura umana. Compagna inseparabile della giustizia allora non potrà che essere la *sophrosyne*, unico freno all'*epithymia*.

Anche per Socrate, dunque, il conflitto è inevitabile (la guerra è considerata da gran parte della cultura greca un male inevitabile), ma al contrario che per Glaucone, non si radica nella *physis* degli uomini, ma nella *tryphe*. La vera natura dell'uomo è relazionale, collaborativa. Tuttavia, la città del lusso segna la comparsa di una parte indispensabile dell'uomo: l'anima, la cui importanza sarà evidente nello scenario della guerra e le cui caratteristiche avranno tanta importanza nella costruzione della *kallipolis*.