**La *Repubblica* di Platone: temi e problemi**

***La complessità della Repubblica***[[1]](#footnote-1)

Come ogni dialogo platonico la *Repubblica* si inserisce in un contesto narrativo preciso: in questo caso Socrate si trova immerso nella prima celebrazione delle **Bendidie** (festa in onore della dea Bendis, importata dalla Tracia), ed è condotto in un luogo esterno alla *polis* ateniese, a casa del meteco Cefalo, a cui si arriva discendendo fino al porto del Pireo. C’è chi interpreta questa discesa simbolicamente, come una tipica *discesa* in un mondo degli inferi, simile a quelle che la tradizione attribuiva ai sapienti arcaici: la visita al Pireo sarebbe perciò interpretabile come un momento iniziatico necessario all’acquisizione di una sapienza, non però divina, ma raggiunta dopo un duro scontro dialettico; solo dopo questa prova Socrate potrà compiere la sua *risalita* alla città, più ricco di come era disceso, come in una sorta di romanzo di formazione.

Inoltre, come per ogni dialogo platonico, la scelta dei personaggi che Socrate si trova di fronte come interlocutori e avversari appare significativa. E la *Repubblica* non fa certo eccezione, dato che i personaggi costituiscono uno spacco fortemente rappresentativo della società ateniese. La spiccata qualità artistica di Platone, per di più, rende ogni personaggio un modello paradigmatico, donando a ciascuno un proprio linguaggio, un tono appropriato: ognuno insomma rappresenta non più (o non tanto) se stesso, quanto un *tipo intellettuale rigorosamente definito*. Così, prendono via via la parola: *Cefalo*, vecchio e ricco mercante meteco, agiato benpensante che non va oltre i limiti del proprio ambiente e della propria attività; *Polemarco*, figlio di Cefalo, già più acculturato del padre, e prodotto della cultura sofistica a livello medio; *Trasimaco* di Calcedonia, che ritrae al meglio le opinioni radicali che i sofisti usavano portare nei dibattiti politici dell’epoca; *Glaucone* e *Adimanto*, fratelli di Platone, che qui non rappresentano tanto degli avversari, quanto i destinatari di tutta la riflessione, l’incarnazione di quella classe sociale che è necessario convincere.

Convincere, dicevo. Ma convincere di cosa? Qual è il **tema** della *Repubblica*?

È certamente difficile dare una risposta univoca a questa domanda, perché gli argomenti affrontati nel dialogo, che si integrano e si intrecciano gli uni con gli altri, sono molteplici. Due di essi sono suggeriti già dal titolo e dal sottotitolo stesso dati all’opera nell’antichità. Il titolo, ***Politeia***, ovvero costituzione, sembrerebbe indicare come il dialogo voglia mostrare la costituzione per eccellenza, quella ideale (mentre il titolo che solitamente viene attribuito al volume, *Repubblica*, nasce sulla base e sull’autorità del *De Re Publica* ciceroniano, e sottende più l’idea di Stato piuttosto che quella di costituzione). Ma già il sottotitolo, *Sul giusto*, ci guida verso un secondo tema. Il centro dell’attenzione, in questa seconda prospettiva, si sposta sulla giustizia, cioè su quella rettitudine morale che è considerata della massima importanza non solo per la comunità, ma per la stessa vita dell’individuo. Il che vuol dire che questo dialogo può essere certamente interpretato essenzialmente come un **testo politico**, ma anche che se ne possono mettere in evidenza i problemi di **etica individuale**, in cui diventano essenziali temi come la felicità o l’educazione[[2]](#footnote-2). Non solo, c’è stato anche chi ha messo invece in primo piano la parte teorica legata all’ontologia delle idee sviluppata nei libri centrali, che ha il suo culmine nell’ascesa verso l’idea del Bene.

La perfetta costituzione, la giustizia, l’educazione, la felicità, la teoria dell’anima, la difesa della filosofia, la definizione della dialettica e del Bene, sono tutti temi che trovano una loro collocazione all’interno della *Repubblica*. Questo è un libro vivo, fatto di voci, contrasti, domande, soluzioni, miti, ragione, fede. Dobbiamo perciò mettere in primo piano, in questo dialogo, proprio l’aspetto della complessità: “La *Repubblica* è l’insieme delle tesi che vi vengono proposte, confutate, affermate, delle costruzioni teoriche portate a compimento oppure soltanto progettate, delle domande poste e delle risposte, soddisfacenti o parziali, che a esse vengono date, tanto da Socrate quanto dagli altri personaggi”[[3]](#footnote-3).

***La questione del I libro. La giustizia è “l’utile del più forte”?***

Il I libro della *Repubblica* ha l’andamento di un tipico dialogo socratico, compiuto in sé: Socrate pone un interrogativo, e svolge l’indagine confutando via via le opinioni in merito dei suoi interlocutori. Come nel *Lachete*, *Eutifrone*, *Carmide*, *Ippia maggiore* aveva condotto le sue discussioni (passando di definizione in definizione, procedendo sul terreno delle opinioni correnti, dei singoli uomini, delle varie culture) su temi come il coraggio, la santità, la temperanza e la bellezza, così, in questo contesto, il tema che si propone è quello della **giustizia**. Esso è sviluppato confutando le definizioni suggerite da Cefalo (331d: “dire il vero e restituire ciò che si è ricevuto in pegno da altri”) e Polemarco (332a: “rendere il dovuto”; e in seguito: “è giusto beneficare l’amico, in quanto è buono, e nuocere al nemico in quanto è malvagio”), in prima battuta, e poi affrontando la più elaborata concezione proposta dal battagliero[[4]](#footnote-4) Trasimaco.

Trasimaco è il primo personaggio a cui venga riconosciuta una vera dignità filosofica, tanto che la sua tesi per cui “**la giustizia è l’utile del più forte**” è l’unica con cui Socrate deve veramente fare i conti. Anzi, è grazie all’intervento di Trasimaco e alle difficoltà incontrate da Socrate per rispondergli, che il dialogo prenderà il via, tanto che si può pensare che l’intera *Repubblica* sia un tentativo di confutare il sofista di Calcedonia.

Non è tuttavia la prima volta che Socrate si trova a dover fronteggiare questa tesi: già nel *Gorgia*, Polo e Callice sostenevano che le leggi volute dagli uomini altro non erano che un tentativo dei più deboli di tutelare la propria utilità e di bloccare l’affermazione di coloro che per natura sono i più forti, e che quindi, naturalmente, dovrebbero essere destinati al dominio (483b-484c). Ma Trasimaco si spinge ancora oltre: egli afferma che qualsiasi tipo di governo stabilisce le leggi avendo di mira unicamente il proprio interesse (leggi tiranniche se lo Stato è tirannico, democratiche se lo stato è democratico); in ogni caso la giustizia è l’utile del potere costituito in quanto detentore della forza (338e). *Il discorso è questo: il giusto è emanazione delle leggi (sono le leggi che definiscono ciò che è giusto); le leggi sono fatte da chi è al potere; lo scopo delle leggi è mantenere lo status quo; la giustizia è dunque ciò che è utile al più forte, ossia colui che comanda.* E così l’ingiustizia (almeno quello che comunemente si pensa che sia ingiustizia), quando sia completa e perfetta, risulta essere cosa più degna della giustizia: è virtù; non solo, secondo quest’ottica, la vita del tiranno, l’uomo che può tutto, sarebbe quella più felice, e dunque la più desiderabile. Ecco perciò che Socrate si trova a dover rispondere non solo alla domanda iniziale (“che cos’è la giustizia?”), ma deve mostrare quanto la vita dell’uomo giusto sia superiore rispetto a quella dell’ingiusto.

La conclusione del I libro è aporetica, come accade in tutti i primi dialoghi platonici (“così, dopo tanto discutere, mi pare in questo momento di non sapere più nulla”, 354c). Tuttavia, e qui possiamo intravedere il progressivo distacco di Platone dal suo maestro, il filosofo ateniese sembra rendersi conto di dover spingere più in là la discussione, per raggiungere davvero una definizione stabile di giustizia e di ingiustizia. A Platone non è più sufficiente la filosofia socratica, intesa come continua ricerca: perché si realizzi il suo progetto, perché il filosofo possa ricucire lo strappo tra politica e sapere, si rende necessario un passo successivo, cioè tentare di approdare all’universo stabile da cui tutto sorge e a cui tutto è riferito. Sicché la parte prettamente socratica diventa un semplice preludio (357a), un punto di partenza da cui prendere le mosse per sperimentare un nuovo metodo di ricerca (insomma, questo è quello stesso Platone che nel *Fedone* poneva mano ai remi per intraprendere quella che chiama “seconda navigazione”). Sappiamo bene quanto intensa fosse la tensione platonica verso la politica: basterebbe soltanto leggere qualche stralcio della *VII* *lettera*, per rendersene conto (ad esempio 324b-c, o 326a-b).

***Il II e il III libro: lo Stato, l’educazione***

Saranno i fratelli di Platone, Glaucone e Adimanto a riprendere la tesi di Trasimaco e a portarla avanti nel modo più corretto possibile, per amore della verità, pur non condividendone gli argomenti di fondo. Quello che si vuole cercare attraverso il dibattito, come già si è accennato, è una **definizione positiva di giustizia e di ingiustizia**, non solo per soddisfare la sete di sapere, ma perché **ne va della felicità** di ognuno[[5]](#footnote-5). Toccherà a Socrate dimostrare che la giustizia è un bene da perseguire non solo per le conseguenze che ne derivano, ma soprattutto per se stesso. Si prendano queste parole: “Io la [la giustizia] porrei nella categoria più bella, quella di un bene che non possiamo non amare, e per se stesso, e per ciò che da esso consegue, in vista dell’essere felici” (358a). Ma questo è solo l’avvio, perché soltanto nel IX libro Platone arriverà a mostrare quanto più felice sia la vita del giusto rispetto a quella dell’ingiusto.

Glaucone, il primo a prendere la parola, sviluppa una straordinaria “genealogia della morale”, asserendo che la natura primaria di ogni uomo la si vede nel suo **istinto di sopraffazione**. Soltanto dopo essersi resi conto del rischio di subire ingiustizia, assai superiore rispetto alla probabilità di riuscire a commetterla impunemente, gli uomini decidono, per paura o debolezza dunque, di stipulare un patto sociale, che comporta la rinuncia per tutti all’uso dell’ingiustizia. Ecco come nascono le leggi degli uomini. E questo è tanto vero che se fosse possibile commettere ingiustizia e restare tuttavia impuniti, nessun uomo potrebbe rinunciarvi[[6]](#footnote-6); non solo, nella stessa società, come essa è concretamente, è molto spesso meglio *atteggiarsi a giusto*, piuttosto che esserlo veramente. Quindi: “Nessuno è giusto di sua volontà, ma solo per costrizione” (360c). Lo stesso Adimanto, che difende la giustizia per mostrare come in realtà essa non sia difendibile a causa della compatta uniformità della mentalità comune, mostrerà tutto il suo spaesamento nel descrivere una giustizia adottata unicamente per ottenere una *buona fama* tra gli uomini; e domanderà persino a Socrate di *non tirare in ballo l’aldilà*, considerandone in primo luogo la sua realtà solo ipotetica, e in secondo luogo, prendendo per buona l’opinione dei poeti secondo cui gli dei sono influenzabili, dato che esistono i riti di assoluzione.

Insomma i fratelli di Platone descrivono assai bene “il tormento morale” della gioventù ateniese, che si trova di fronte da una parte a una giustizia lodata come virtù, e dall’altra parte ad un’ingiustizia (che spesso si nasconde dietro l’apparenza della giustizia) vista come utilità pratica. Ecco perché è richiesta a Socrate una fondazione della morale che risulti autonoma sia rispetto alle convenzioni sociali, sia rispetto alle precarie garanzie religiose.

Per rispondere a una questione tanto grande Socrate/Platone è costretto a riavviare radicalmente la discussione. Ha inizio così una fenomenologia della formazione della polis (cioè una descrizione di come la polis nasce), che ci porta ad indagare il sorgere della giustizia nei caratteri più grandi dello Stato piuttosto che in quelli piccoli dell’individuo (368d).

Così Socrate analizza la nascita della società, rovesciando già in partenza l’antropologia competitiva che avevano proposto sia Trasimaco che Glaucone; secondo questa prospettiva il motore che spinge gli uomini all’aggregazione non sarebbe più la paura di essere sopraffatti, ma la necessità di soddisfare i bisogni primari naturali. Il che comporta la nascita di una serie di figure produttive, come il contadino, il muratore, il tessitore, nonché la loro collaborazione, che avvia il commercio. Ma questo sistema, che non contiene in sé alcuna traccia di potere e che è troppo semplice e primitivo per poter soddisfare le esigenze di rinnovamento della polis, viene presto liquidato da Glaucone (che, ironizzando, chiama questa società “uno stato di porci”). Ecco allora che Socrate, che sa bene quanto lo Stato contemporaneo sia più complesso, deve proporre un *secondo modello*, una città opulenta, in cui circolino oro, artisti, medici, e in cui apparirà la necessità di costruire un esercito professionale, tanto per estendere un territorio ormai troppo esiguo, quanto per controllare una situazione interna sempre più instabile, dato che il lusso comporta invidia e divisione.

Questa città opulenta è una città già malata, da risanare: Socrate propone allora un **progetto di terapia della città**, insistendo in primo luogo su un’opera di **rieducazione** di quel gruppo militare comparso alla fine del percorso degenerativo. Ha insomma inizio il programma di educazione dei guardiani, che si articola, nel dialogo, in due momenti fondamentali: **educazione morale, riservata ai semplici guardiani** (II e III libro); **educazione intellettuale, scientifica, filosofica, riservata ai veri e propri governanti** (VII libro).

Platone si rivolge all’educazione tradizionale (**musica e ginnastica**), che è mantenuta come fondamento (anche se riformata dal punto di vista dei contenuti e degli obiettivi), e che viene indirizzata soprattutto alla formazione del carattere. La *musica*, da non intendersi solo come suono e ritmo, ma anche come favola parlata e poesia, deve essere **depurata** perché venga accettata nella nostra nuova città. La poesia tradizionale, difatti, si mostra a Platone profondamente diseducativa poiché rappresenta, per imitazione, i caratteri peggiori degli uomini, e osa attribuirli persino agli dei: l’identificazione, rafforzata dall’emozione che si prova di fronte all’opera d’arte[[7]](#footnote-7), fa affiorare non la parte migliore, ma quella peggiore di ogni uomo, rompendo la coesione interna dell’io. Con la mimesi (l’imitazione), tenendo presente che “quando l’imitazione si fa abitudine si trasforma in una seconda natura” (359d), difatti, si rischia di perdere la propria identità, smarrire il proprio io, spesso a discapito di modelli inferiori, vili, irrazionali[[8]](#footnote-8). Di qui la necessità di **bandire la poesia**, e la sua perturbante carica emotiva, dalla nostra città[[9]](#footnote-9); o, perlomeno, come si vedrà, adeguarla ad alcune **regole** predefinite e imprescindibili, che potranno essere stabilite solo dal filosofo in quanto unico detentore del sapere.

L’attenzione di Platone è rivolta sia ai miti maggiori, quelli di poeti della grandezza di Omero ed Esiodo, ma anche a quelli che chiama miti minori, le favole. Egli, difatti, si mostra pienamente consapevole della potenza di ogni educazione, soprattutto se riferita a dei bambini: “in ogni cosa l’inizio è il punto più importante, soprattutto con degli esserini così giovani: è questo il momento in cui più facilmente si lasciano plasmare e ricevono l’impronta”.

Qui e in altri luoghi della *Repubblica* è affrontato anche un tema scottante che riguarda l’educazione e la poesia: **la falsità**, insita in ogni racconto mitologico. Se è vero, infatti, che la prima cosa che si deve biasimare è la menzogna, è necessario distinguere una “**nobile menzogna**”, cioè quella che serve giusti scopi, da quella condannabile perché distruttiva della moralità. Poeti del calibro di Omero ed Esiodo, che costituiscono l’ossatura dell’immaginario collettivo greco, hanno il torto di rappresentare eroi e dei in modo difettoso, tanto che se anche ciò che raccontano fosse realmente vero non andrebbe raccontato. Questo tema, che verrà ripreso nel X libro, è ricollegabile anche all’uso, straordinario per qualità artistica, che Platone stesso fa dei miti nei suoi dialoghi: racconti intesi come stimolo al *logos*, come completamento intuitivo della ragione, come immagine allusiva (e solo verosimile) che si pone al servizio del vero.

Alla musica è aggiunta la *ginnastica*, di modo che il carattere dell’individuo venga formato in modo equilibrato e che ci sia armonia tra la durezza e la forza di chi fa ginnastica e la natura filosofica sviluppata dalla musica. Alla fine di tutto ciò, non si è che all’inizio: solo in seguito a prove estenuanti, fatiche, sofferenze, tentazioni verranno **selezionati i migliori** fra tutti, cioè coloro che avranno mostrato **le migliori attitudini morali ed intellettuali**: solo essi saranno destinati al ruolo di governanti, dopo aver completato il loro percorso formativo.

Si pone tuttavia un problema: come convincere i guardiani a non usare la loro forza per i loro scopi, indirizzandola invece al bene della collettività? Per prima cosa si cercherà di convincerli, con un’opera di propaganda mitico-ideologica (il *mito fenicio*, una nobile menzogna, dunque[[10]](#footnote-10)). Ma soprattutto si organizzerà la loro vita in modo che **non potranno disporre di alcuna proprietà privata**: la loro casa sarà aperta a tutti, dato che **non avranno famiglia** propria[[11]](#footnote-11); i viveri saranno forniti dagli altri a seconda delle loro prestazioni; vivranno insieme come soldati e non dovranno possedere né toccare oro e metalli preziosi (questo è quello che viene definito il “*comunismo platonico*”). Il tutto perché non dovranno mai diventare uomini di affari, dediti esclusivamente al proprio patrimonio e ostili ai cittadini.

Si individuano così tre ceti sociali, ognuno con un suo proprio ruolo[[12]](#footnote-12):

* un primo ceto, quello dei **governanti**, a cui spetta il comando supremo della città, dato che la loro qualità consiste essenzialmente nella capacità pratico-politica di prendere decisioni giuste aventi di mira il bene collettivo; ciò comporta elevate doti morali e intellettuali fornite dalla natura (sono gli uomini che hanno al loro interno una vena d’oro…) e confermate dall’educazione;
* un secondo ceto, che si distingue per possedere quelle doti di coraggio e di forza necessarie alla **difesa dello Stato**;
* un terzo ceto, il cui compito è quello di **sostenere produttivamente** l’esistenza dello Stato, e che si distingue solamente per una qualità che si può definire negativa, la moderazione o temperanza, una sorta di autocensura, *la volontà che il meglio domini sul peggio*.

Così sono state individuate nella città tre delle quattro virtù cardinali, cioè saggezza, fortezza, temperanza. Manca all’appello ***la giustizia***: essa è mostrata in continua tensione con le altre virtù, e riguarda non una parte ma *l’intera città*, nel suo insieme. In sostanza la giustizia viene definita come quella virtù che permette ad ognuno di occuparsi della propria attività: insomma, quando le tre classi (economica, militare, governativa) si attengono ai compiti e alle caratteristiche proprie, abbiamo la giustizia nel nostro Stato*. Ognuno deve fare ciò che è capace di fare*: è solo in questa oculata distribuzione di funzioni, certamente aristocratica, a gruppi differenziati dalle rispettive capacità e qualità che consiste la giustizia.

Abbiamo detto aristocratica, ma non classista: ciò che conta non è la ricchezza o il ceto di appartenenza dei genitori, ma *la qualità personale*, individuale, la propria attitudine. Tanto che Platone ipotizza una certa mobilità sociale nel suo Stato, anche se limitata, data la scarsa probabilità che da uomini scarsamente dotati nascano uomini pieni di qualità[[13]](#footnote-13).

Possiamo allora dire che la giustizia si manifesta nello Stato come ordine, dovuto certamente alle qualità e alla saggezza della prima classe, ma anche, e in egual misura, alla capacità di accettare e di essere consapevoli della giustizia di tale ordine da parte della seconda e terza classe sociale. Non vi può essere vero Stato se non nell’assorbimento di ciascun individuo nell’unica ragione: ciascuno, relativamente alle proprie capacità, e in relazione alle capacità degli altri, attua bene, cioè giustamente, ciò che gli compete. La giustizia così non risulta essere una virtù accanto ad altre virtù, quanto quella qualità unica che rende virtuose le virtù.

Dopo che la giustizia è stata rintracciata nello Stato, si va a ricercarla “più in piccolo”, **nell’individuo**[[14]](#footnote-14). Ha inizio la celebre **teoria della tripartizione dell’anima**. Il filosofo, difatti, ateniese parla di: 1) *anima razionale*, con funzione strategica, calcolante; 2) *anima irascibile*, cioè la parte aggressiva di ognuno di noi; 3) *anima concupiscibile*, in cui è racchiuso lo sciame dei desideri, considerati nella *Repubblica* solo nella loro faccia negativa. Da notare come qui venga superata la scissione irrimediabile che era ancora tipica del *Fedone*, in cui si parlava di un’anima ancora totalmente razionale e di un corpo come tomba, fonte di ogni squilibrio. In questo caso, invece, Platone *interiorizza ogni conflitto nell’anima stessa*: il che non significa che l’apparato psichico non costituisca di per sé un’unità. La condotta dell’individuo è difatti una e una sola, e *dipende dalla parte dell’anima che ha preso il sopravvento*, asservendo le altre funzioni ai suoi scopi. Così l’anima sarà giusta (e in salute) laddove a prevalere sia il corretto ordine, dove la parte razionale comandi e guidi le altre due.

***La digressione teorica dei libri V, VI e VII***

A questo punto Adimanto interrompe Socrate, e richiamando quella parte del dialogo in cui si era accennato alla comunanza delle donne (424a), lo invita a sviluppare quella tematica così interessante. La risposta di Socrate si svilupperà in un lungo *excursus*, che occuperà ben tre libri (V, VI, VII), e che si può dire costituisca il *cuore speculativo* dell’opera. Tra la fondazione della città giusta, di cui abbiamo seguito la nascita, e la critica delle città storiche e delle costituzioni degeneri (libri VII e IX) si inserisce la ricerca e l’esposizione dei *presupposti filosofici* su cui si fondano l’una e l’altra.

Socrate, nell’andare ad esporre il suo pensiero, si mostra qui ben consapevole di opporsi alle opinioni comuni, affrontando il rischio della derisione, e si immagina di essere in mare aperto, come un naufrago, e di dover affrontare **tre ondate** poderose. Tuttavia, le riforme proposte vengono considerate assolutamente necessarie, oltre che conformi all’ordine naturale (e dunque migliori).

La prima ondata sancisce la **parità uomo-donna**: alla donna va attribuita la medesima natura che si attribuisce all’uomo, e perciò le va impartita la medesima educazione (451c-457c). Questa è una dichiarazione certo eccezionale, considerata l’epoca: è tuttavia necessaria, e risulta essere un effetto e una condizione di quella abolizione della proprietà privata e della famiglia che resta la premessa indispensabile alla formazione dello Stato ideale.

La seconda ondata riguarda la **comunanza dei figli**, scaturita anch’essa dall’abolizione della famiglia. Queste prime ondate implicano ancora, da un lato, un’eguaglianza di partenza, dall’altro lato, non una distinzione e discriminazione dovute a privilegi di classe, di famiglia, di censo, ma una realizzazione di sé, delle proprie capacità, in senso qualitativo, a seconda delle proprie doti, e perciò secondo giustizia.

Ma è la terza ondata la più terribile: nella città perfetta **il potere va affidato ai filosofi** (471c-480a). E’ questa la fondamentale trasformazione da attuare, quella decisiva, quella che costringerà Socrate a definire con chiarezza che tipo di uomo sia questo filosofo al quale si vuole affidare la chiave della città. Siamo insomma giunti ad una delle convinzioni forti di Platone, per il quale è necessario o che il filosofo si faccia governante o che il re, colui che già ha in mano le redini dello Stato, si faccia filosofo (ed è quest’ultima l’opzione forse più credibile, l’unica che in una situazione concreta e reale possa realizzarsi).

Come si diceva poco sopra, tuttavia, il filosofo che deve assumere la guida dello Stato non è quel genere di uomo che gli ateniesi confondono sovente col sofista. Il vero filosofo è colui che possiede, oltre alla sapienza, **doti morali** quali la prontezza ad apprendere, buona memoria, generosità, coraggio, temperanza, giustizia, sincerità, più una certa dose di esperienza nella vita politica. Eppure, sul filosofo grava il sospetto di evidente inutilità: ma questa è una colpa da ascrivere, secondo Platone, alla società reale, che perverte l’ordine naturale, e che, non sapendo riconoscere (oppure, temendo) la superiorità morale e intellettuale del filosofo lo costringe a vivere ai margini, isolato e nascosto – a meno che non accada ciò che è accaduto a Socrate. Insomma, il filosofo, quello vero, è per Platone colui che conosce le verità immutabili, perciò l’unico ad essere in grado di esprimere giudizi, sviluppare ragionamenti corretti, e dunque agire secondo giustizia. Il filosofo è l’unico che conosce l’arte della navigazione, eppure è l’unico a cui non venga affidato il timone (488d).

Siamo arrivati così a due temi nodali, introdotti dal delinearsi della figura del filosofo, della *Repubblica*: la **teoria della linea** e **l’allegoria della caverna**.

Platone distingue tre piani dell’essere e conseguentemente tre livelli conoscitivi: la scienza, l’opinione e la totale ignoranza. Mentre la scienza si riferisce a quel tipo di realtà immutabile, ideale, l’opinione riguarda un tipo di realtà intermedio tra l’essere e il nulla: il mondo del divenire. I filosofi sono quegli uomini che non si arrestano al primo stadio della conoscenza, come la maggior parte degli uomini, e che invece procedono oltre, fino a raggiungere la visione degli enti immutabili e ideali. Teniamo sempre presente che il modo di esistenza delle idee non può essere concepito come quello di cose a fianco di altre cose: le idee sono dotate di esistenza autonoma, sono entità stabili, perché esse non dipendono dal fatto di venir conosciute o meno, cioè sono sì pensabili ma non meri oggetti di pensiero. La conoscenza propria della filosofia sta dunque nel possesso consapevole di questo livello ideale soprasensibile, di norme e criteri assoluti[[15]](#footnote-15) e universali. Il filosofo è l’unico che conosce la verità: è l’unico che può veramente giudicare e decidere.

Ma il sapere dei filosofi deve avere un **fondamento** ulteriore, qualcosa che coordini la molteplicità delle Idee: **l’idea del Bene**. Insomma, il ben pensare, il giusto pensare, senza di cui non potrebbe esserci il vivere bene e secondo ragione, vale a dire il fare bene ciascuno ciò che gli spetta, rimandano alle singole idee; e le singole idee rimandano a loro volta ad una comune ragion d’essere, al Bello[[16]](#footnote-16) del *Simposio*, al Bene della *Repubblica*. Queste non sono idee come le altre: è difatti il Bene che permette il giudizio, “il discorso tra le idee” come lo chiama Adorno; è il Bene che è fonte di essere e di intelligibilità, e che resta perciò indefinibile, tanto che Socrate si vede costretto a *parlarne tramite immagini*, evocandone il significato tramite il paragone col **sole** (506e-508c). Il Bene è, dunque, non soltanto il fondamento primo, ma proprio in quanto condizione di ogni altro sapere, principio sia di essere che di ordine, il Bene è formale, ossia ha significato solo se si rivela “quale forma prima che rende possibili i discorsi di ogni scienza e di ogni tecnica particolare”. Il Bene è ciò che fonda e ciò che dà valore.

Ma come è possibile raggiungere, questo Bene indefinibile? Ecco, il Bene, questo massimo grado di conoscenza a cui il filosofo deve tendere nella sua ricerca, può venire afferrato con un atto di *intuizione razionale*: e ciò grazie alla potenza della **dialettica** (511b).

La dialettica è l’ultimo stadio che si raggiunge dopo un processo di formazione trentennale[[17]](#footnote-17), di crescente complessità e purezza, che attraversa lo studio (teorico, depurato da ogni fine pratico) di scienze come l’aritmetica (522b), la geometria (526c), l’astronomia (527d), l’armonia (530c), scienze che utilizzano un metodo dimostrativo-discorsivo, ma che non possono raggiungere le altezze del pensiero puro. E’ pur vero che le scienze di tipo matematico vertono su enti non empirici, e che quindi i loro enunciati possono godere di un certo grado di universalità. Tuttavia esse risultano radicalmente inferiori al sapere dialettico.

Ma quando Glaucone domanda della dialettica una definizione precisa, Socrate, come già aveva fatto per l’idea del Bene, per la quale era ricorso al paragone col sole, si mostra reticente. Platone, comunque, indica alcune modalità essenziali del procedimento dialettico: *la dialettica è quella scienza che procede verso il principio, eliminando via via le ipotesi delle singole scienze, riuscendo ad afferrare la ragione dell’essenza di ogni singola cosa, cioè riuscendo a delimitare, isolare razionalmente, contemplare la somma idea del Bene, fondamento, fine e ragione del tutto*. Anch’essa giunge ad una conoscenza che parte da ipotesi, ma, a differenza delle scienze matematiche, non le assume come principi, bensì solo come basi e punti di appoggio da cui elevarsi, in un processo ascensivo, fino a raggiungere il principio del tutto; raggiuntolo, quindi, ha inizio il processo discensivo, illuminato dalla nuova conoscenza, che, di grado in grado, passa da idea a idea, donando a tutto un ordine stabile e preciso. Così Adorno può dire che la dialettica “assume il significato di scienza di scienza, scienza di come le idee si costituiscono in un corretto discorso”.

Questo processo di ascesa, che culmina con la visione intellettuale dell’idea del Bene (il sole), seguito dalla successiva discesa, è metaforicamente descritto nel mito certamente più celebre della *Repubblica*, il **mito della caverna** che troviamo all’inizio del VII libro *(leggere e analizzare il mito)*. Ci soffermeremo qui su un unico punto, e cioè sul ritorno alla caverna (517a) di quell’uomo liberato dalle catene, e che ha potuto vedere coi suoi stessi occhi ciò che è fonte di essere e di visibilità, cioè il sole. Quest’uomo (il filosofo) parlerà con i suoi compagni ancora prigionieri, deformati dall’abitudine ormai incancrenita alla prigionia: essi saranno increduli di fronte alla verità, pronti solo alla derisione o, peggio ancora, ad uccidere. Ecco che il filosofo, che già ha dovuto rinunciare alla sua vita esclusivamente contemplativa, la più alta forma di esistenza concessa ad un uomo, per ridiscendere nel caos umbratile della caverna, si viene a trovare anche di fronte ad un rischio mortale. Ma il filosofo deve[[18]](#footnote-18) tornare nella caverna, quali che siano i pericoli a cui va incontro, e quali che siano le altezze lasciate alle spalle: solo così quell’idea di Stato (che vuole assicurare il benessere e la felicità non di una sola classe di cittadini, ma della totalità) potrà trovare una sua effettiva realizzazione.

***La degradazione delle costituzioni e la felicità degli uomini***

Terminata la grande digressione filosofica si riprende nel libro VIII la tematica costituzionale interrotta all’inizio del V libro (449a). Lo scopo ultimo è quello di rispondere alla sfida lanciata inizialmente da Trasimaco, cioè quello di dimostrare quanto più felice e migliore sia la vita dell’uomo giusto rispetto a quella dell’ingiusto. Così Platone si accinge a descrivere il **processo** **degenerativo** che porta dallo Stato ideale, delineato nei primi libri, al peggiore degli Stati, cioè quello tirannico (*vedi lo schema sulla degenerazione dello Stato*).

Come afferma Vegetti la descrizione di questo processo ci mostra quale sia il grado di pessimismo circa l’effettiva realtà storica raggiunto da Platone. E ciò ci richiama ad affrontare un ulteriore problema, con cui tutti coloro che si sono avvicinati alla *Repubblica* si sono dovuti scontrare: lo Stato ideale, quello descritto con così tanta minuzia, lo si può considerare **realizzabile**?

Per molti la costruzione platonica è semplicemente un’**utopia**, un castello in aria; per altri è solo una **provocazione** lanciata dal filosofo ateniese, una critica alla sua società spinta all’eccesso. Eppure sono molte le dichiarazioni esplicite di Platone, che paiono non lasciare alcun dubbio sul fatto che considerassi il progetto non solo desiderabile, ma **anche realizzabile** (450c-d, 456c, 499c, 540d). Certo, è anche vero che Platone si mostra consapevole dei limiti del suo modello (473a): il che non significa che non lo si possa prendere come **punto di riferimento**, *prius* logico grazie al quale procedere. La realizzazione è senza alcun dubbio difficile, ma non impossibile (456b-c, 457a, 499a, 502a): se è utopia, è utopia in senso positivo, cioè progetto, atto teorico proiettato nel futuro: è un “**paradigma in cielo**”, si legge nel libro X, grazie al quale è possibile un orientamento, se non della città tutta, almeno dell’individuo singolo e della sua anima.

Dunque, anche se dovessimo considerare lo Stato perfetto solo e unicamente come progetto ideale, modello verso cui tendere (“solo in cielo ve n’è l’esempio”), se dovessimo accettare che “tutto ciò che nasce ha in sé implicita corruzione” (545d), dovremmo comunque anche mettere in risalto la tensione intellettuale e morale, profondissima, verso la scelta consapevole di ciò che è meglio. Se la situazione così come si presenta nella realtà non permettesse l’attuazione del progetto razionale, in tutte le sue forme, ciò non toglie, almeno al singolo uomo, la possibilità di vivere nel giusto: “essere armonia e ordine, o essere disarmonia, dispersione, passioni scatenate e perciò ingiusti e infelici, spetta all’uomo stesso, e, educativamente, spetta al filosofo, ridisceso nella caverna”[[19]](#footnote-19).

***Il Libro IX: tiranno o filosofo?***

Il libro IX ci riporta al confronto tra il perfetto uomo ingiusto, il tiranno, e il perfetto uomo giusto, il vero filosofo, opposti come due poli estremi. Da una parte abbiamo un uomo che vive in una condizione di estrema infelicità, il tiranno: apparentemente padrone di ogni cosa che lo circondi, persino di un intero popolo ridotto in schiavitù, egli risulta però essere a sua volta schiavo, sia delle sue paure che dei suoi desideri insaziabili. L’uomo giusto è invece governato dal suo vero io[[20]](#footnote-20), dalla ragione, e può godere di un’inestimabile autonomia interiore: egli inoltre, non solo è il più felice, dato che realizza pienamente se stesso, ma è anche colui che prova i maggiori piaceri, quelli puri (e non quel tipo di piaceri che sperimenta il tiranno, intimamente commisti a un bisogno insaziabile, a una mancanza, a un dolore). Insomma, il filosofo è l’unico uomo che può godere dei piaceri che derivano dalla parte razionale dell’anima, pur avendo anche sperimentato sulla propria pelle le altre tipologie.

***Il libro X: critica dell’arte e mito di Er***

Anche il libro X, come già il I libro, pare leggermente staccato dal resto dell’opera. Vengono comunque richiamati in gioco due temi già trattati in precedenza, quello della **poesia** e dell’arte in genere e quello del destino dell’**anima**.

Per ciò che riguarda il brusco ritorno al tema della poesia, che si concluderà che un ripetuto attacco ad Omero ed Esiodo, bisogna tuttavia dire che non si esaurisce in una ripetizione dei contenuti dei libri II e III, poiché Platone adesso può mettere sul tavolo le acquisizioni di ordine ontologico ed epistemologico elaborate nella parte centrale del dialogo. Avendo di fronte agli occhi la *teoria della linea*, risulta scontato dover collocare l’opera d’arte, che è un’imitazione di un’imitazione, copia di copia, nel grado più basso di conoscenza. L’artista non è altro che un illusionista, che si fa gioco degli uomini mostrando competenze che non possiede: egli si serve di una tecnica della persuasione, indipendentemente da una competenza specifica: la poesia non può, dunque, insegnare alcunché, dato che non possiede cognizioni proprie. Non solo: la mimesi, la rappresentazione artistica volta a ricercare quelle tecniche capaci di creare l’apparenza della realtà, giocando sull’immediato sentire e sugli affetti e le passioni umane, allontana l’uomo dal vero[[21]](#footnote-21). Ecco che allora va o esclusa, oppure fatta rientrare sotto il controllo di quella dialettica definita nel corso del dialogo. Si apre perciò lo spiraglio per una buona poesia, una buona arte.

A questo punto, attraverso un nuovo salto tematico, Socrate affronta un tema che forse non ci saremmo aspettati di trovare in questo dialogo. Adimanto, nel II libro, aveva espresso un rigido divieto, richiedendo di non trattare di premi o castighi in un aldilà solo possibile. Invece Socrate, forse per esaurire completamente la spiegazione di una sua affermazione (357d), forse soltanto per proporre un esempio di vera poesia (persuasione al servizio della ragione), conclude l’intero dibattito proprio con un mito escatologico. Si sviluppa così il **mito di Er**, uomo ritornato dall’oltretomba per narrare ciò che ha visto, e cioè quale destino di dannazione spetti alle anime malvagie e quanta felicità alle anime giuste. Ma la parte forse più interessante del mito è quella in cui la Moira Lachesi presenta alle anime in procinto di reincarnarsi un “catalogo” di destini tra cui scegliere, dicendo espressamente: “Non sarà un demone a scegliere voi, ma sarete voi a scegliere il demone”. E’ forte dunque il senso morale di questo mito conclusivo: **ognuno è padrone di sé** e del proprio destino, ognuno è responsabile della propria scelta. Spetta all’uomo o rimanere irretito nel groviglio degli appetiti, ebbro di passioni, irragionevole, ingiusto, disarmonico, oppure farsi pienamente consapevole, attraverso l’uso della ragione, delle proprie qualità e capacità.

BIBLIOGRAFIA

Platone, *Repubblica*, Feltrinelli, Milano 1995

Platone, *Opere complete*, Laterza multimedia, 1999

Jaeger, *Paideia*, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1954

M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza 1999

F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Laterza 1997

A. Iacono, *Autonomia, potere, minorità*, Feltrinelli, Milano 2000

1. L’individuazione della data di composizione è assai difficile, ed è resa pressoché insolubile oltre che dall’ampiezza e dalla varietà dei contenuti, anche dal fatto che, probabilmente, Platone ha ritoccato l’opera in più di un’occasione, e quasi fino alla fine della sua vita. Oggi, la critica è orientata a collocare la stesura del testo nella decina di anni che vanno dal 385 al 375 a.C. [↑](#footnote-ref-1)
2. C’è chi (Jaeger), sottolineando la grande quantità di pagine dedicate alla poesia, alla ginnastica, alle scienze astratte, afferma che l’interesse fondamentale dell’intero dialogo sarebbe l’anima dell’uomo e la sua educazione e educabilità (tanto che Jaeger arriva ad affermare che lo Stato platonico è nella sua parte più essenziale, educazione). [↑](#footnote-ref-2)
3. M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica*, Laterza 1999, p.37 [↑](#footnote-ref-3)
4. L’intervento di Trasimaco è non solo acuto, ma anche molto energico (“lo vedemmo scagliarsi su di noi, tutto contratto e minaccioso come una belva inferocita”, scrive Platone a 336b). Ciò che è ancor più interessante, è che propone un confronto di stili, espresso esplicitamente, tra il modo di procedere confutatorio (dialettico) di Socrate, che spezza in bocca altrui il discorso, scivolando sottilmente da una premessa ad un’altra premessa, di contro al discorso lungo dei sofisti e dei retori. Basti leggere questi due passi, in cui Trasimaco ritrae Socrate all’opera: “Bene, e allora è inutile che tu stia a scodellare domandine e a pavoneggiarti confutando le risposte che ti danno. Lo sai bene, tu, che è più facile fare domande che dare risposte” (336c); “Ecco la famosa ironia di Socrate; io lo sapevo bene che avresti rifiutato di rispondere; l’avevo predetto a tutta quanta la compagnia: vedrete, farà il finto tonto e dirà di non sapere nulla” (337a). [↑](#footnote-ref-4)
5. Dice Glaucone: “Io vorrei sentire che cos’è la giustizia e che cosa l’ingiustizia, e quali effetti producano entrambe in quanto tali, quando ciascuna di esse venga ad insediarsi nell’anima” (358b). [↑](#footnote-ref-5)
6. Glaucone propone a Socrate il mito di Gige, il quale, trovato un anello che ha la dote di rendere invisibili, si trova naturalmente sospinto verso l’ingiustizia. [↑](#footnote-ref-6)
7. L’energia della critica platonica deriva proprio dal fatto che niente può sostituire la potenza formatrice delle opere poetiche. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Repubblica*, 393c, 394e, 395c-d. [↑](#footnote-ref-8)
9. Si veda 387b, ma soprattutto lo straordinario passo a 398a. [↑](#footnote-ref-9)
10. E’ il momento del mito fenicio (414c), simile al mito delle età di Esiodo, a cui Platone comunque non accorda alcun credito: bisogna persuadere i cittadini che tutti sono nati dalle viscere della terra, ma il dio che li ha plasmati da essa vi ha mescolato, per alcuni dell’oro, per altri dell’argento, per altri ancora del bronzo o del ferro. Essi avranno così figli per lo più somiglianti ai padri, e tuttavia è possibile che da un uomo d’oro nasca un uomo d’argento o viceversa. Due sono i principi fondamentali che veicola questo mito: 1) Uguaglianza e fratellanza (in quanto nati dalla stessa terra i cittadini non solo sono tutti uguali, ma anche fratelli); 2) Mobilità e scambio tra le classi, sulla base delle attitudini dei singoli (le classi platoniche non sono caste). [↑](#footnote-ref-10)
11. Jaeger sottolinea: “Il senso e l’istinto familiare sono forti fra i Greci. Platone lo sa bene, e vuole perciò che una tal forza non vada perduta, ma diventi mezzo per rinsaldare la comunità. Egli vuole [...] estendere quel senso di solidarietà che la famiglia produce nei suoi membri”. [↑](#footnote-ref-11)
12. La necessità che ognuno svolga una e una sola funzione è più volte ribadita sin dall’inizio del discorso socratico sulla città. Si vedano, ad esempio, 370b-c e 374a. [↑](#footnote-ref-12)
13. Si può riconoscere in Platone un accenno di teoria eugenetica: le coppie riproduttive vengono difatti selezionate sì in base al sorteggio, ma i governanti, i quali sanno e devono fare buon uso della menzogna quando essa è mirata al bene comune, possono adoperarsi in modo che i migliori si uniscano ai migliori (la selezione non è comunque su basi razziali, ma fondata sulle qualità morali ed intellettuali degli individui). [↑](#footnote-ref-13)
14. *Repubblica*, 434d-445d [↑](#footnote-ref-14)
15. Evidente è l’abisso che separa Platone da un Protagora, per il quale “l’uomo è misura di tutte le cose”. Per Platone il sensibile si ricorre ricorrendo al soprasensibile, il relativo con l’assoluto, il mobile con l’immobile.. [↑](#footnote-ref-15)
16. Va tenuto anche presente che la categoria del bello non individua per i greci quello che per noi è l’oggetto estetico; essa ha, da una parte una connotazione morale, che la rende strettamente connessa al bene; e dall’altra, soprattutto in Platone, appartiene alla sfera semantica della conoscenza intellettuale. Già nel *Simposio* l’ascesa all’idea del Bello costituisce un forte slancio verso la verità (201c; 204e). [↑](#footnote-ref-16)
17. La ginnastica e la musica, valorizzate nei primi libri, ora non bastano più: esse sono solo la base di partenza per l’educazione dell’intelletto. [↑](#footnote-ref-17)
18. Egli ha un compito educativo fondamentale, cioè deve orientare le anime di chi è rimasto prigioniero nella caverna, deve indicare la vera luce. [↑](#footnote-ref-18)
19. Adorno. [↑](#footnote-ref-19)
20. L’anima è qui descritta nell’immagine tripartita di mostro dalle mille teste (i desideri), leone (la forza e il coraggio), uomo (la razionalità). [↑](#footnote-ref-20)
21. La critica della poesia, dunque, in questo X libro si articola in tre momenti: 1)mancanza di contenuti (598d-601b); 2) mancanza di verità (601b-602b); 3)coinvolgimento emotivo (602b-608b). [↑](#footnote-ref-21)