

LA REPUBBLICA FRA PASSATO E FUTURO: INTERPRETAZIONE E APPROPRIAZIONE DELLA FILOSOFIA POLITICA DI PLATONE NEL XX SECOLO.

FRONTEROTTA, F. (2014). La *Repubblica* fra passato e futuro: interpretazione e appropriazione della filosofia politica di Platone nel XX secolo. *Archai*, n. 13, jul - dez, p. 99-107
DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_13_10

RIASSUNTO: *La Repubblica di Platone non cessa di suscitare, fra i filosofi e i commentatori, un dibattito intenso e controverso, tanto dal punto di vista del progetto etico e politico che disegna, quanto sul piano delle implicazioni psicologiche, epistemologiche e ontologiche connesse alla definizione del sapere dei filosofi che, secondo Platone, devono essere collocati alla guida di tale progetto. In questa relazione tenterò di delineare le principali strategie interpretative che, nel XX secolo, sono state adottate nella lettura del dialogo.*

PAROLE CHIAVE: *Platone, Repubblica, etica, politica, utopia*

ABSTRACT: *Plato's Republic does not cease to raise a wide debate, both from the point of view of the ethical and political project that it sketches, and from the point of view of its psychological, epistemological and ontological implications. I propose here to present and discuss some of the issues developed by commentators and interpreters in the twentieth century, mostly focusing on Plato's conception of the nature and structure of the kallipolis.*

KEYWORDS: *Plato, Republic, kallipolis, utopia, ethics, politics*

* Sapienza – Università di Roma, Roma - Italia

1. Sulla composizione, l'articolazione tematica e l'unità letteraria della *Repubblica*, si vedano per esempio VEGETTI 1998-2007, vol. I (1998), pp. 15-23, YUNIS 2007, ROWE 2007 e WEISS 2007. Sullo statuto dei libri I e X del dialogo, tradizionalmente visti come in qualche modo distinti dal (o almeno problematicamente congiunti al) resto dell'opera, cfr. rispettivamente KAHN 1993 (da affiancare all'ancora utile *status quaestionis* di GIANNANTONI 1957), e ANNAS 1981, pp. 334-35, KRAUT 1997, p. 263, e VEGETTI 1998-2007, vol. VII (1998), pp. 16-19.

Francesco Fronterotta*

La *Repubblica* di Platone non cessa di suscitare, fra i filosofi e i commentatori, un dibattito intenso e controverso, tanto dal punto di vista del progetto etico e politico che disegna, quanto sul piano delle implicazioni psicologiche, epistemologiche e ontologiche connesse alla definizione del sapere dei filosofi che, secondo Platone, devono essere collocati alla guida di tale progetto. Non è questo, naturalmente, il contesto opportuno per suggerire un'interpretazione d'insieme del dialogo; quanto mi propongo è, più modestamente, di presentare e discutere alcune delle linee di analisi che la critica del XX secolo ha seguito per mettere a fuoco la dottrina etico-politica che ne emerge. Una difficoltà preliminare, che va in qualche modo immediatamente affrontata, riguarda l'oggetto del dialogo: se Diogene Laerzio non mostra dubbi nel catalogare la *Repubblica* fra i dialoghi politici di Platone (III 50-51), è abbastanza facile constatare come l'opera sia caratterizzata da un intreccio tematico che non si lascia sciogliere in una scansione disciplinare ben determinata, se non al prezzo di schematizzazioni in parte forzate¹. Il dialogo, infatti, si snoda come segue: mentre il libro I introduce il tema della giustizia, della sua natura e della sua definizione, con un'andatura e uno stile che ricordano abbastanza esplicitamente le indagini socratiche

condotte nei cosiddetti “dialoghi giovanili”, con la consueta contrapposizione, a tratti assai violenta, alle posizioni ascrivibili alla sofistica, a partire dal libro II, il problema della giustizia viene esteso, per analogia, all’ambito della costituzione e della struttura della città, forse meglio identificabile per il suo carattere concreto e storicamente determinato (368b-369b), con il tentativo, condotto ancora nel libro III, di effettuare una ricognizione completa della struttura socio-istituzionale della città, con l’individuazione delle classi che la compongono e con la rigorosa ripartizione dei compiti e delle funzioni che a ciascun cittadino sono assegnati. Ma è il libro IV che produce una svolta nell’analisi, perché, riproponendo l’analogia fra l’indagine sulla giustizia a livello individuale e al livello della città, giunge a stabilire la sua definizione universale come consistente nell’esercizio, per ogni individuo (e per ogni componente psico-fisica di ogni individuo) o per ogni agente istituzionale (cittadino, classe sociale, città), della sua funzione propria: la giustizia è, di conseguenza, τὰ ἐαυτοῦ πρᾶττειν (433a), in base al principio, che rappresenta un filo conduttore narrativo e a un tempo un nucleo teorico situato, implicitamente ed esplicitamente, al cuore della *Repubblica*, secondo cui l’esercizio, da parte di ogni elemento particolare di un insieme, della propria funzione naturale compone, garantisce e preserva l’equilibrio armonico dell’insieme, dunque, in tal senso, la sua τὰ ἑαυτοῦ, che coincide di fatto con la “giustizia” della sua disposizione strutturale e funzionale. A partire dal libro V, la sfida rivolta a Socrate dai suoi interlocutori consiste nel precisare le condizioni di possibilità di una simile struttura istituzionale, di cui vengono fissate dapprima le “scandalose” tappe socio-politiche, con le celebri “ondate” relative alla necessità della comunanza pianificata della proprietà, della produzione dei beni e della procreazione, fino alla più ardua esigenza del governo dei filosofi². Particolarmente quest’ultimo assunto richiede, dall’ultima parte del libro V e fino al VII, una rigorosa giustificazione, che si articola attraverso un’assai complessa dimostrazione che sancisce la differenza fra il sapere dei filosofi e le opinioni degli uomini comuni, premessa indispensabile per spiegare e difendere il ruolo dominante dei

filosofi nella città, e di seguito stabilisce l’opportuno *curriculum* formativo dei futuri filosofi-governanti. Il libro VIII esamina poi, con il rigore diagnostico di una vera e propria analisi sociologica della natura e delle degenerazioni del potere politico nella dialettica del suo esercizio istituzionale e sociale, le diverse forme di governo storicamente corrispondenti alle forme assunte come canoniche nel pensiero politico greco e, del resto, di fatto coincidenti con i principali generi di regime concretamente prodottisi nel mondo greco, cui segue, nel libro IX, una ripresa del tema originale della giustizia, al fine di dimostrare, tornando nuovamente sul piano psicologico individuale, la superiorità e la felicità del giusto rispetto all’ingiusto, in virtù del parallelismo stabilito, sul piano della forma di governo, con la relazione fra il sistema istituzionale più giusto rispetto all’ingiusto. Il dialogo, che potrebbe a questo punto dirsi compiuto, prosegue invece nel libro X, nel quale si torna, pur se con accenti diversi, sulla giustificazione della superiorità del sapere dei filosofi, che va assunto come paradigma pedagogico e gestionale della condotta individuale e collettiva, rispetto al sapere comune rappresentato dalle forme abituali della cultura tradizionale, per esempio dell’arte imitativa e della poesia, epica o tragica³. Un lungo e complesso monologo mitologico, dedicato all’esposizione del destino dell’anima individuale nel corso della sua vicenda immortale, conclude la *Repubblica*, trasponendo di fatto l’affermazione della superiorità e della desiderabilità della giustizia rispetto all’ingiustizia, dall’ambito psico-fisiologico e socio-politico all’ambito propriamente metafisico ed escatologico.

Di fronte a un’articolazione tematica così complessa, è inevitabile chiedersi dove si collochi esattamente il nucleo propriamente “politico” del dialogo, a meno che, naturalmente, non lo si voglia identificare nella messa in scena dei personaggi, con i loro diversi ruoli dialettici, o nella continuità della sequenza argomentativa che essi costruiscono⁴, problemi rispetto ai quali è stata rinnovata l’attenzione soprattutto da parte degli studiosi che si richiamano al “dialogical approach” (per il quale si veda più avanti), ma si tratterebbe, a mio avviso, di un’evidente *diminutio*. Del resto,

2. Si vedano in proposito, con ampia ricognizione bibliografica, CAMPESE 2000a, CAMPESE 2000b e VEGETTI 2000b.

3. Della complessa e articolata trattazione dell’arte, e della poesia in particolare, nella *Repubblica*, dal punto di vista pedagogico dell’educazione dei cittadini, come anche dal punto di vista epistemologico della sua funzione puramente imitativa, si sono occupati esaustivamente GASTALDI 1998b, CALABI 1998, SCHOFIELD 2007, GASTALDI 2007, e soprattutto, attraverso un esame sistematico, NADDAF 2002.

4. Il problema della forma narrativa del dialogo, con il ruolo, scenico e filosofico, assunto dai diversi personaggi che vi prendono parte, è stato oggetto, negli ultimi anni, di attenta considerazione. Basti ricordare in proposito, in termini generali, BARACCHI 2002 e KOCHIN 2002; minuzioso esami dei singoli personaggi e della loro funzione nel confronto dialettico, con gli opportuni riferimenti bibliografici, in CAMPESE 1998, GASTALDI 1998a, VEGETTI 1998a, VEGETTI 1998b, VEGETTI 1998c, STELLA 1998.

come ha osservato Vegetti⁵, è possibile individuare alcune linee di riflessione abbastanza nette nella concezione platonica della politica: dalla definizione dello statuto del governo della città, con la determinazione dei requisiti per accedervi, degli obiettivi da raggiungere e degli strumenti di consenso per conservarlo, alla corrispondente struttura sociale, economica e istituzionale della città, con l'esame dei rapporti di classe cui essa dà luogo e delle diverse possibili situazioni concrete in cui la città storicamente si trova (in pace o in guerra, stabilendo oppure no relazioni di scambio con altre città e così via). Il punto di partenza abituale per questa indagine è rappresentato dalla constatazione che la città esistente è "malata" (VIII 544c) e che occorre pertanto studiare le cause e il decorso di questa malattia per poterla curare e per poter infine proporre un modello istituzionale immune da tali rischi; il sintomo principale della malattia della città è il conflitto perdurante, non solo nell'Atene di Platone, fra le sue distinte componenti sociali, la *στάσις*, che produce una sorta di guerra civile permanente, interna alle singole città oppure fra le diverse città del mondo greco: in questo ambito, l'imputato principale è certamente il regime democratico ateniese, che Platone considera come ineludibilmente esposto all'esito di una degenerazione demagogica, coincidente con l'asservimento dei fini di governo alle spinte irrazionali provenienti dalla massa e dunque in contraddizione radicale con il principio platonico del perseguimento del bene, individuale e collettivo, sulla base del sapere⁶. Si è ricordato poco sopra, nella forma sintetica e puramente riassuntiva del resoconto dell'argomento della *Repubblica*, quali siano gli elementi principali della "cura" che Platone suggerisce per guarire la "malattia" della città: si tratta di stabilire un'organica distribuzione di funzioni e compiti basata sulla natura e le competenze di ogni individuo e di ogni gruppo sociale che componga un equilibrio efficiente e armonico. La condizione di realizzabilità di questo sistema organico viene individuata da Platone attraverso l'attribuzione del governo a un gruppo quantitativamente ristretto di "sapienti", i filosofi, che svolgono la propria funzione direttiva in virtù della facoltà e delle competenze razionali

che prevalgono in loro; a questo gruppo dirigente Platone associa un gruppo più numeroso, composto dai "guerrieri", che, rigorosamente subordinato al primo e in esecuzione delle direttive di quello, opera le funzioni di controllo e di salvaguardia dell'ordine pubblico, come un apparato di sicurezza che garantisce, in virtù del proprio carattere "aggressivo", la conservazione dell'insieme; a un terzo e ultimo gruppo sociale, il più numeroso, appartengono infine compiti produttivi e commerciali, indispensabili al benessere della città e tuttavia necessariamente sottoposti al controllo e alla disciplina imposta dai gruppi superiori, per evitare che l'elemento individualistico e potenzialmente capace di sovvertire l'equilibrio dell'insieme, connesso alla produzione, all'accumulo e allo scambio di ricchezze, possa incrinare la buona disposizione della città. Da questa rigida scansione gerarchica derivano altrettante conseguenze, teoriche e pratiche, sul piano dell'ingegneria politica e istituzionale. A garanzia dell'obiettivo generale perseguito dall'azione dei governanti, e dell'applicazione esclusiva di un criterio razionale nell'esercizio di tale azione, Platone prescrive la norma che estirpa ogni possibile fonte di interesse o inclinazione individuale nella formazione e nella vita quotidiana dei membri di questo gruppo: la collettivizzazione patrimoniale e affettiva e, subito oltre, la durissima selezione, genetica e pedagogica, dei filosofi mirano precisamente a sancire le condizioni necessarie per l'accesso al potere e per il suo esercizio. E, nonostante la complessa articolazione di questo percorso di analisi e prescrizione politica, Platone avverte, e dunque fa emergere con acutezza, l'inevitabilità della degenerazione di ogni forma istituzionale, che, per quanto vicina al modello descritto, si trova esposta alla natura instabile delle vicende umane e della storia o, in altre parole, alla caratteristica deficienza ontologica del mondo sensibile, irrimediabilmente vincolato al divenire in opposizione all'eterna stabilità del modello ideale intellegibile.

Fissato un simile quadro problematico, si comprenderà l'arbitrarietà della scelta compiuta, e di seguito messa in atto, di presentare alcuni spunti del dibattito critico recente intorno alla *Repubblica* di Platone estrapolando dal suo contesto

5. VEGETTI 2009, pp. 19-24; cfr. inoltre SCHOFIELD 2006 e, più in generale in riferimento alla riflessione politica classica, SCHOFIELD 1999.

6. Particolare attenzione alle forme e ai contenuti della critica platonica alla democrazia greca da parte di BERTELLI 2005 e PRADEAU 2005, pp. 85-101.

uno specifico ambito etico-politico e distinguendolo dall'analisi propriamente psicologica e onto-epistemologica del dialogo, una distinzione che trova tuttavia qualche fondamento nella considerazione secondo cui la politica platonica si basa su una dottrina psicologica che presuppone a sua volta un'etica, costruita in una metafisica dei valori che sussistono come paradigmi universali e immutabili della condotta individuale umana e ai quali dunque occorre rivolgersi costantemente, in virtù della facoltà razionale posta al vertice delle capacità dell'anima umana, sollevando l'ulteriore problema delle modalità, logiche ed epistemologiche, di accesso alla conoscenza di tali realtà.

Lo sfondo del dibattito novecentesco intorno all'etica e alla filosofia politica della *Repubblica* è rappresentato certamente, e tuttora, dalle violente accuse che Karl Popper ha rivolto a Platone in *The Open Society and its Enemies* (POPPER 1944). Come è noto, secondo Popper, Platone avrebbe, per un verso, preteso di identificare le "leggi della storia" e, con esse, di predeterminare lo svolgimento e la realizzazione delle vicende umane e, particolarmente, della condizione dell'uomo e della sua funzione in seno alla città e allo stato; per altro verso, e di conseguenza, avrebbe costruito nella *Repubblica* uno schema socio-istituzionale fondato su una serie di principi a-priori che sono finalizzati alla realizzazione della felicità collettiva, a scapito di ogni forma di individualismo e di libertà o inclinazione individuale. Quella platonica si configurerebbe perciò come un'"utopia totalitaria", nella misura in cui il carattere utopico dipende appunto dal riferimento a un set di principi eterni e immutabili "posti in cielo", cui ispirarsi e da riprodurre nell'azione politica e istituzionale, che sfocia a sua volta in una prospettiva totalitaria in quanto, per realizzare questo progetto, occorre piegare qualunque tendenza soggettiva dei singoli cittadini alla superiore esigenza di costituire una società perfetta, sacrificando interessenze e opzioni delle parti in nome della suprema indicazione del benessere e dell'efficienza del tutto⁷. Ora, come è noto, l'accesa requisitoria di Popper ha suscitato un'ampia serie di reazioni, per lo più dominate dall'intento, del resto in gran parte esplicito, di difendere Platone dalle accuse rivolte-

gli, finendo spesso, tuttavia, per optare piuttosto per uno sforzo implicito di difendere Platone da se stesso, senza invece operare un'attenta disamina, storica e filosofica, dei presupposti esegetici della ricostruzione popperiana – senza considerare, insomma, che l'estraneità di Platone alla tradizione etica e politica liberale o democratica, denunciata da Popper, potrebbe evidenziare più che un limite o una colpa da ascrivere allo stesso Platone, un presupposto interpretativo miope, che a sua volta non tiene conto dei diversi momenti della storia del pensiero, quasi assumendo il liberalismo moderno come la dottrina definitiva e definitivamente stabilita in base alla quale misurare, e giudicare, i pensatori del passato. È chiaro come, adottando simili strategie difensive, ancora oggi ben presenti e documentabili negli studi recenti, si corra il rischio di indebolire e depotenziare la riflessione politica di Platone, neutralizzandola sotto ogni profilo, pur di evitare, di fronte alla constatazione innegabile che egli non fu un liberale e un democratico, di farne un nemico della libertà e della democrazia, un pensatore totalitario diretto precursore dei regimi dittatoriali del novecento⁸.

Si è tentato innanzitutto di mitigare l'ostilità platonica nei confronti della democrazia, attraverso una strategia composita, elaborata in particolare da Griswold 1995, da MONOSON 2000 (in relazione alla *Repubblica*) e da BOBONICH 2002 (con particolare riferimento alle *Leggi*)⁹, che, da un lato, riporta l'attenzione sulla figura di Socrate, inteso come rappresentante e portavoce di una linea politica sostanzialmente individualista e libertaria, che a sua volta allora, in quanto personaggio cui Platone conferisce uno straordinario rilievo nei suoi dialoghi, e particolarmente nella *Repubblica*, non può essere semplicemente contrapposto al Platone totalitario, ma deve necessariamente portare sulla scena almeno una delle tendenze politiche dell'autore. Per sostenere una tesi del genere, tuttavia, occorre applicare in modo particolarmente radicale il cosiddetto "dialogical approach", giungendo ad affermare, contro ogni evidenza, che il principio in base al quale i personaggi dei dialoghi platonici difendono posizioni diverse, e teoricamente non ascrivibili direttamente a Platone, permetterebbe

7. Si vedano, per un'efficace sintesi delle accuse di Popper al progetto politico platonico, il capitolo 5 di SCHOFIELD 2006 e VEGETTI 2009, pp. 109-17. Per una più ampia collocazione dei temi etico-politici della *Repubblica* in relazione ad alcuni autori classici, moderni e contemporanei, e comunque sulla scia dello schema interpretativo elaborato da Popper, cfr. CALABI 2000 e VEGETTI 2000c (rispetto alla critica aristotelica alla concezione politica di Platone), DE LUISE 2000 e FARINETTI 2000 (che propongono un parallelo storico e critico, rispettivamente, con la prospettiva socio-politica di Rousseau e di Hegel e Marx).

8. Faccio ancora riferimento, in quanto segue, alla felice sintesi proposta da VEGETTI 2009, pp. 122-42 e 145-67.

9. Un articolato esame, e una puntuale confutazione, delle tesi difese da BOBONICH 2002, si trova in BRISSON 2005.

di negare l'effettiva "autenticità" platonica delle tesi totalitarie della *Repubblica*. Da ciò deriverebbe inoltre il riconoscimento che, in realtà, lo stesso Platone non si farebbe davvero difensore della *καλλίπολις*, che considererebbe anzi, al contrario, come del tutto irrealizzabile e puramente utopica. Prova ne sarebbe che l'indicazione del libro V dell'opera, svolta nei libri VI e VII, dell'attribuzione del potere ai filosofi-re, in virtù del loro sapere compiuto, sarebbe in contraddizione con la concezione dei filosofi abituale negli altri dialoghi, in base alla quale i filosofi sono al massimo dei "cercatori" del sapere, ma non dei σοφοί in senso proprio. L'imponente costruzione politica della *Repubblica* mirerebbe perciò, per esempio secondo Griswold (1995, p. 171), soltanto a porre in luce come anche un modello ideale e teoricamente perfetto, e di per sé, dunque, utopico, manifesti limiti e difetti assai gravi, che consiglierebbero perciò di volgersi piuttosto, nel *Politico* e nelle *Leggi*, alla ricerca di un regime politico più modesto, capace di fondarsi sulle concrete attitudini individuali e sull'equilibrio della loro collaborazione, in un contesto istituzionale che suggerirebbe una rivalutazione della democrazia, a sua volta in certa misura recuperata, nella forma di un regime "misto", addirittura nelle *Leggi*¹⁰.

Un'analoga strategia, almeno rispetto alla tesi secondo la quale non bisogna considerare come autenticamente platoniche le affermazioni relative alla *καλλίπολις* e al progetto politico della *Repubblica*, si ricollega ai nomi di due celebri filosofi del Novecento: Hans-Georg Gadamer e Leo Strauss. Gadamer (cfr. specialmente GADAMER 1934 e 1983), come è noto, ha insistito sul carattere esclusivamente utopico della costruzione politica di Platone: ponendosi fondamentalmente come un socratico, più attento alle esigenze del metodo della ricerca della verità che non alla determinazione di una prospettiva dogmatica¹¹, Platone avrebbe rappresentato nella *Repubblica* (ma ancora fino alle *Leggi*) una città immaginaria, edificata come fantasiosa e piacevole evasione nella mente e non certo nella concretezza della realtà e della storia, il cui scopo si riduce essenzialmente al gioco puramente astratto del confronto intellettuale, così sistematicamente minimizzando i forti richiami platonici alla realtà

attuativa del suo progetto politico e naturalmente tutti i riferimenti storici e biografici che testimoniano del suo specifico interesse e impegno negli eventi politici del suo tempo. Appena più avvertita nell'esigenza di un esame più accorto e verosimile dello stile narrativo di Platone si presenta la strategia esegetica straussiana, riconducibile, nelle sue linee generali, a Strauss (1964, pp. 50-138). La ragione per cui non si deve prendere alla lettera la riflessione politica condotta nella *Repubblica*, secondo Strauss, non attiene ai tratti utopici del progetto che vi è disegnato, ma alla caratteristica modalità della "dissimulazione" che Platone avrebbe messo in atto, allo scopo di evitare il rischio di urtare la morale prevalente e la *communis opinio* dei suoi contemporanei, di incorrere in contrasti o punizioni da parte dell'autorità. Non si tratta soltanto di nascondere, tramite prudente reticenza, le proprie tesi autentiche, ma di proporre alternativamente, dissimulandone i contenuti attraverso un complesso schema dialogico che ne cela ironicamente i contenuti effettivi, un progetto ben preciso, i cui contorni risultano identificabili e accessibili ai lettori che sappiano oltrepassare l'immediatezza letterale di quanto Platone scrive, per cogliere i riferimenti esoterici che egli tratteggia attraverso gli articolati scambi dialogici fra i suoi personaggi. Incontriamo qui il nucleo originario del cosiddetto "dialogical approach", che prende le mosse dalla constatazione banale che Platone non si esprime mai in prima persona nelle sue opere e che pertanto, anche nell'ipotesi che egli si serva di alcuni dei suoi personaggi come propri portavoce, resta l'asimmetria o la discrasia, più o meno profonde, fra autore e attore del dialogo, più ancora nel caso di Socrate, protagonista indiscusso della maggior parte dei dialoghi, il cui ruolo di portavoce di Platone deve comunque fare i conti con la ben nota attitudine all'ironia che tradizionalmente viene associata al suo nome. Questo intreccio di portavoce e di interlocutori implica la stratificazione, nei dialoghi, di punti di vista e di livelli di comunicazione distinti, ed è appunto dalla decifrazione di questo meccanismo di stratificazione di personaggi e di piani di comunicazione che dipende la possibilità di apprezzare l'autentico contenuto esoterico del pensiero platonico¹². Nel

10. Contro questa strategia, applicata alla *Repubblica*, ma anche al *Politico* e alle *Leggi*, si esprimono con forza ROWE 2001, BERTELLI 2005, pp. 352-62, e PRADEAU 2005, pp. 115-49.

11. Si veda su questa caratteristica attitudine esegetica di Gadamer, RENAUD 1999.

12. Il "dialogical approach" è stato definito in modo articolato e quasi programmatico nei saggi raccolti in PRESS 1993, GRISWOLD 1988, PRESS 2000 e infine, con l'indicazione di ulteriori spunti esegetici sul piano metafisico ed epistemologico, in GONZALEZ 1995.

caso specifico della *Repubblica*, essa andrebbe letta, secondo Strauss, in stretto rapporto con la commedia aristofanea, ripercorrendo così con vivace ironia i tratti esclusivamente ironici, e perciò dissimulatori, del progetto platonico¹³. Il disegno fondamentale comunista della *Repubblica*, che recide ogni aspirazione e dimensione individuale, trascurerebbe volutamente, e perciò ironicamente, gli impulsi riconducibili al corpo, alle differenze specifiche dei singoli cittadini e di genere fra i sessi, manifestando così il suo carattere assolutamente contro natura e perciò ideale, e in tal senso utopico, e dunque di fatto consapevolmente impossibile rispetto alla sua realizzazione concreta. Gli stessi filosofi che dovrebbero governarla appaiono estranei alla *καλλίπολις*, dalla quale si ritirano volentieri, come mostra il libro VII, per accedere alla contemplazione delle idee. Impossibile e perfino indesiderabile, la città ideale della *Repubblica* avrebbe allora solo il fine di denunciare i limiti di ogni progettualità politica che, secondo la nota concezione straussiana, deve astenersi dall'invadere gli spazi propri della filosofia e della teologia. Non pochi interpreti recenti, specie in ambito anglo-americano, hanno approfondito, più o meno criticamente, l'esegesi straussiana della *Repubblica*: chi riflettendo sulla relazione fra scrittura ironica o "dissimulatoria" e carattere utopico del dialogo¹⁴; chi sottolineando soprattutto gli elementi, già indicati da Strauss, dai quali si evincerebbe l'esigenza di una comprensione esoterica del dialogo, mostrando come la repressione dell'eros, esplicitamente sancita dalla legislazione, risulti incompatibile con la naturale condizione umana e, a un tempo, con l'investimento psicologico necessario alla realizzazione del progetto politico¹⁵; chi, infine, valorizzando e radicalizzando, nell'approccio straussiano, la conclusione relativa all'egemonia della filosofia (ma non della teologia!) rispetto alla politica, sostenendo la superiorità di quella rispetto a questa come oggetto privilegiato della riflessione condotta nella *Repubblica*, con un'analoga e parallela valorizzazione, al livello dell'anima, della funzione razionale e conoscitiva rispetto alle altre e rispetto anche all'equilibrio dell'insieme¹⁶. Una più matura e articolata presa di posizione è quella, recente, di Rosen (2005), che, distaccandosi in parte dalla sua

interpretazione precedente (difesa in Rosen, 1990), riconosce l'effettiva serietà teorica e progettuale della *Repubblica*, ma fissandone alcuni limiti insuperabili: ogni forma di riflessione politica, che abbia come scopo il mutamento sociale e l'instaurazione di un nuovo sistema, è esposta al rischio, o piuttosto alla necessità, della degenerazione; la filosofia stessa, quando si assuma il compito dell'esercizio del potere e del governo dello stato, non può che declinare verso la tirannide, quasi capovolgendo le proprie stesse premesse teoriche e ideali¹⁷.

Vi è infine un'altra strategia, che ha trovata ampia applicazione nella letteratura recente, adottata nella difesa della *Repubblica* contro le accuse di Popper, che conviene ricordare. Tale strategia consiste nel considerare il Platone politico, per quanto paradossale possa sembrare, come un pensatore essenzialmente *impolitico*, che avrebbe subordinato, o piuttosto ricondotto, ogni considerazione di carattere, appunto, politico all'ambito etico e psicologico. Questa interpretazione trova il suo più autorevole sostenitore in Eric Vögelin¹⁸, che, pur senza negare l'intento e l'interesse eminentemente politico della *Repubblica*, giudica il dialogo come un sostanziale fallimento dell'impegno politico da parte del filosofo nella città (a sua volta rispecchiato nell'effettivo fallimento dei tentativi "politici" di cui la biografia di Platone fu apparentemente ricca), che condurrebbe a una sorta di trasfigurazione dell'impegno politico nel senso di un impulso etico, se non propriamente religioso, a trasporre la città perfetta sul piano dell'anima individuale, come una sorta di città interiore che prefigurerebbe l'agostiniana *civitas dei*. Negli studi recenti, questa interpretazione risulta legata, per esempio, ai nomi di J. Annas e di G.R.F. Ferrari, che hanno seguito tuttavia una linea ancor più netta, secondo la quale la *Repubblica* non manifesterebbe uno slittamento della riflessione dall'ambito politico all'ambito etico (e religioso), ma si costituirebbe originariamente e strutturalmente come un dialogo psicologico ed etico, le cui indagini e prescrizioni riguardano essenzialmente l'anima individuale, solo accidentalmente esaminata nella sua "macro-versione" che è la città, e l'insieme di valori e norme cui trarre ispirazione per una condotta di vita felice e giusta. Particolarmente, Annas

13. Il rapporto fra dialogo platonico, con riferimento alla *Repubblica*, e la commedia aristofanea è studiato da BELTRAMETTI 2000.

14. MORRISON 2007.

15. ROOCHNIK 2003, per esempio pp. 69-77; si veda inoltre, più in generale, LUDWIG 2002.

16. FERRARI G.R.F. 2003 e, con particolare riferimento all'esame delle funzioni dell'anima, FERRARI G.R.F. 2007b.

17. ROSEN 2005, p. 229. Sul rapporto fra filosofia e politica, e particolarmente fra filosofo-re e tiranno, in riferimento alla *Repubblica* e più in generale nel pensiero greco contemporaneo, si vedano VEGETTI 2000b e i saggi raccolti in LISI-PRADEAU 2009.

18. VÖGELIN 1966.

adotta un approccio abbastanza stupefacente per la sua radicalità e per la sua non grande attenzione al testo e alla sua storia, che consiste nel liquidare come semplicemente non seri, in quanto evidentemente (*sic!*) ridicoli, gli argomenti propriamente politici del dialogo, dalle tre “ondate” del libro V fino alla diagnosi della degenerazione dei regimi politici nel libro VIII; l’estremismo grottesco con il quale vengono dipinte conduce le tesi sulla città della *Repubblica* al di fuori di qualunque riflessione politica degna di questo nome¹⁹. Sgomberato il campo, senza troppi scrupoli di carattere storico e testuale, dal “tema” politico, resta l’indagine, avviata nel libro I, sulla giustizia, che soltanto nel libro II viene spostata dall’ambito individuale al livello della città, un’indagine che mira a definire i termini di un’etica del giusto che, stabilendo le condizioni della virtù e della felicità, permetta all’anima di riprodurre sul piano psicologico individuale l’equilibrio e la perfezione del modello ideale, solo strumentalmente tratteggiato nella forma “ingrandita” della *καλλιπολις*²⁰. Dal canto suo, Ferrari, più disponibile ad ammettere la presenza, nella *Repubblica*, di un genuino interesse politico, ritiene tuttavia che non vi sia una relazione diretta fra la riflessione politica rivolta alla città e la ricostruzione della psicologia individuale destinata alla fondazione di un’etica: a eccezione del regno dei filosofi e della tirannide, che si configurano entrambi come condizioni eccezionali, può sussistere al massimo un’analogia fra la città e l’anima, cioè fra la teoria politica e la psicologia²¹, sicché il problema centrale dell’anima, appunto in virtù di questa analogia, risulta illustrato e illuminato dall’esame politico, che ha perciò esclusivamente un valore e un fine esemplificativo e paradigmatico²² (su questo punto, dunque, riprendendo la tesi di Strauss relativa alla superiorità della filosofia, qui ricondotta a un’etica psicologica piuttosto che alla teologia, rispetto alla riflessione politica).

Come si vede, al centro di questi complessi, e talora assai contorti, tentativi esegetici, si colloca, pur se con diverse sfumature e da diversi punti di vista, la questione della cosiddetta “utopia” platonica, come forma estrema di difesa, o via di fuga, dalle accuse popperiane di totalitarismo politico.

Ma, che si evochi un’utopia “fantastica” o un’utopia “dissimulativa”, pare impossibile non tenere conto dei numerosi richiami, contenuti nella *Repubblica*, all’essenziale problema della concreta realizzabilità del modello che viene via via disegnato (cfr. per esempio 450d, 458a-b, 499c etc.), anche se, appunto in virtù della differenza fra il modello ideale “nel cielo”, eterno e perfetto, e il mondo sensibile del divenire e della storia, le condizioni di possibilità di tale realizzazione sono ardue e di difficile attuazione (cfr. per esempio 499d, 502c, 504d etc.). Il tratto utopico del progetto della *Repubblica* risiede allora nello iato che inevitabilmente sussiste fra la perfezione del modello, che nulla, tuttavia, rende di per sé oggettivamente irrealizzabile, e le sue condizioni di possibilità, che si scontrano invece con l’altrettanto inevitabile imperfezione della sua realizzazione. Ma questo tratto utopico non dipende dal progetto platonico, la cui perfezione ideale costituisce anzi, per il suo valore paradigmatico, il principale elemento di forza e di attrattività politica, bensì dalla dimensione pratica e concreta nella quale occorre realizzarlo, secondo un gesto filosofico non dissimile da quello che caratterizza il mito cosmologico del *Timeo*, in cui un divino demiurgo, la cui azione si basa su una perfetta riproduzione degli altrettanto perfetti modelli ideali, produce il mondo sensibile come “il migliore possibile” – “bello”, dunque, ma “meno bello” del suo modello ideale – e ciò in ragione dei limiti e dell’imperfezione del materiale concreto di cui egli dispone per la sua opera (cfr. *Tim.* 29e-30b). In questa misura, ed entro questi limiti, è certo possibile individuare una tensione utopica nella riflessione politica di Platone, appunto quella tensione insopprimibile determinata dalla distanza mai definitivamente colmabile fra il modello e la sua realizzazione concreta, e a un tempo, per converso, dall’attrazione mai sopprimibile che quello esercita su questa, come molti hanno recentemente sottolineato²³. Nello iato così determinato, fra il modello e la sua realizzazione concreta, si apre lo spazio per l’elaborazione di una vera e propria teoria normativa, con l’indicazione di una serie di requisiti necessari per la sua attuazione efficace, che, per quanto a loro volta di difficile applicazione, appaiono nuovamente non impossibili, in linea teorica, rispetto alla loro

19. Si veda già, in generale, ANNAS 1981; poi soprattutto ANNAS 1997, pp. 144-45 e 152-55, e ANNAS 1999, pp. 82-91.

20. ANNAS 1997, pp. 145-46, e ANNAS 1999, pp. 88-89.

21. FERRARI G. R. F. 2003, pp. 50-66.

22. FERRARI G. R. F. 2003, p. 89.

23. Cfr. per esempio, con sfumature diverse, BURNYEAT 1992, SCHOFIELD 2006, pp. 199 ff., MORRISON 2007, p. 247, e soprattutto, in termini più realistici, VEGETTI 2000a, VEGETTI 2005, VEGETTI 2009, pp. 161-67; per quanto riguarda gli sviluppi del disegno “utopico” nel posteriore pensiero politico di Platone, nel *Politico* e nelle *Leggi*, cfr. ROWE 1999 e LAKS 2005; infine, per la questione più generale dell’utopia nel pensiero greco, cfr. DAWSON 1992.

esecuzione: il governo dei filosofi, o la conversione dei governanti alla filosofia, rappresenta da tale punto di vista la prescrizione fondamentale che, abbinata a un rigido controllo sociale, può indirizzare la costituzione della "città in terra" a imitazione della "città in cielo"²⁴.

Si noterà come, a questo punto, il quadro esegetico intorno all'interpretazione "politica" della *Repubblica* si collochi al di fuori della gabbia polemica costruita da Popper, ma accettata di fatto anche dai suoi critici, che intendeva imbrigliare la riflessione politica di Platone all'interno del confronto esclusivo con il pensiero liberale e democratico moderno e della sua contrapposizione, tutta novecentesca, alle contemporanee dottrine totalitarie; gli sviluppi più recenti fin qui descritti per sommi capi, con le relative acquisizioni esegetiche, ormai abbastanza diffuse, e a mio avviso assai salde specie fra gli scholars continentali, ci restituiscono un Platone estraneo, perché non assimilabile neanche in linea di principio, tanto al liberalismo quanto al totalitarismo, un Platone attraverso il quale tornare a pensare ai termini generali della progettualità della politica, dei suoi requisiti normativi, giuridici e istituzionali, e alle condizioni della sua azione concreta, nella società e nella storia degli uomini.

Bibliografia citata

ANNAS, J. (1981). *An Introduction to Platos' Republic*, Oxford, Clarendon.

_____. (1997). "Politics and Ethics in Plato's *Republic*", in HÖFFE 1997, pp. 141-60.

_____. (1999). "The Inner City: Ethics without Politics in the *Republic*", in ANNAS, J. *Platonic Ethics. Old and New*, Ithaca, Cornell Univ. Press, pp. 72-95.

BARACCHI, C. (2002). *Of Myth, Life, and War in Plato's Republic*, Bloomington-Indianapolis.

BELTRAMETTI, A. (2000). "L'utopia dalla commedia al dialogo platonico", in VEGETTI 1998-2007, vol. IV (2000), pp. 233-56.

BERTELLI, L. (2005). "Platone contro la democrazia (e l'oligarchia)", in VEGETTI 1998-2007, vol. VI (2005), pp. 295-396.

BOBONICH, C. (2002). *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Oxford, Clarendon.

BRISSON, L. (2005). "Ethics and Politics in Plato's *Laws*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 28, pp. 93-121.

BURNYEAT, M. (2008). "Utopia and Fantasy. The Practicability of Plato's Ideally Just City", In: FINE, G. (org.) *Plato 2: Ethics, politics, religion and the soul*. Oxford, Oxford University Press, p. 297-308

CALABI, F. (1998). "La nobile menzogna", in VEGETTI 1998-2007, vol. II (1998), pp. 445-57.

_____. (2000). "Aristotele discute la *Repubblica*", in VEGETTI 1998-2007, vol. IV (2000), pp. 421-38.

CAMPESE, S. (1998). "Cefalo", in VEGETTI 1998-2007, vol. I (1998), pp. 133-57.

DAWSON, D. (1992). *Cities of the Gods. Communist Utopia in Greek Thought*, Oxford, Oxford Univ. Press.

DE LUISE, F. (2000). "La *kallipolis* di Rousseau", in VEGETTI 1998-2007, vol. IV (2000), pp. 453-96.

FARINETTI, G. (2000). "Il confronto di Marx con Platone (attraverso Hegel)", in VEGETTI 1998-2007, vol. IV (2000), pp. 497-559.

FERRARI, G. R. F. (2003). *City and Soul in Plato's Republic*, Sankt Augustin, Academia Verlag.

_____. (2007a). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, ed. by FERRARI, G. R. F. Cambridge, Cambridge Univ. Press.

_____. (2007b). "The three-part soul", in FERRARI G. R. F. 2007a, pp. 165-201

GADAMER, H.-G. (1934). *Plato und die Dichter*, Frankfurt am Main, Klostermann.

_____. (1983). "Platos Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen", in GADAMER, H.-G. *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1985 ff., vol. VII, pp. 270-89.

GASTALDI, S. (1998a). "Polemarcho", in VEGETTI 1998-2007, vol. I (1998), pp. 171-91.

_____. (1998b). "*Paideia/mythologia*", in VEGETTI 1998-2007, vol. II (1998), pp. 333-92.

_____. (2007). "La *mimesis* e l'anima", in VEGETTI 1998-2007, vol. VII (2007), pp. 93-149.

GIANNANTONI, G. (1957). "Il I libro della *Repubblica* di Platone", *Rivista critica di storia della filosofia* 12, pp. 123-45.

GONZALEZ, F.J. (1995). *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, ed. by F.J. Gonzalez, Lanham, Rowman and Littlefield.

GRISWOLD, C.L. (1988). *Platonic Writings, Platonic Readings*, ed. by GRISWOLD, C.L. New York, Routledge.

_____. (1995). "Le libéralisme platonicien: de la perfection individuelle comme fondement d'une théorie politique", in *Contre Platon*, vol. II: *Le platonisme renversé*, éd. par DIXSAUT, M. Paris, Vrin, pp. 155-95.

HÖFFE, O. (1997). *Platon. Politeia*, hrsg. v. HÖFFE, O. Berlin, Akademie Verlag.

KOCHIN, M. S. (2002). *Gender and rhetoric in Plato's political thought*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

24. ZUOLO 2009.

- LAKS, A. (2005). *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Univ. du Septentrion.
- LISI, F. L.; PRADEAU, J.-F. (2009). *Le philosophe, le roi, le tyran. Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, éd. par LISI F. L.; PRADEAU, J.-F. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- LUDWIG, P. W. (2002). *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- MONOSON, S. S. (2000). *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton, Princeton Univ. Press.
- MORRISON, D. R. (2007). "The Utopian Character of Plato's Ideal City", in FERRARI, G.R.F. 2007a, pp. 232-55.
- NADDAF, R. A. (2002). *Exiling the Poets. The Production of Censorship in Plato's Republic*, Chicago, Chicago Univ. Press.
- POPPER, K. (1944). *The Open Society and its Enemies*, vol. I: *The Spell of Plato*, London, Routledge & Kegan Paul.
- PRADEAU, J.-F. (2005). *Platon, les démocrates et la démocratie*, Naples, Bibliopolis.
- PRESS, G. A. (1993). *Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations*, ed. by PRESS, G.A. Lanham, Rowman and Littlefield.
- _____. (2000). *Who speaks for Plato?*, ed. by PRESS, G. A. Lanham, Rowman and Littlefield.
- RENAUD, F. (1999). *Die Resokratiesierung Platons. Die Platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer's*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- ROOCHNIK, D. (2003). *Beautiful City. The Dialectical Character of Plato's Republic*, Ithaca, Cornell. Univ. Press.
- ROSEN, S. (1990). *Introduzione alla Repubblica di Platone*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi filosofici.
- _____. (2005). *Plato's Republic. A Study*, New Haven-London, Yale Univ. Press.
- ROWE, C. J. (1999). "Myth, History and Dialectic in Plato's Republic and Timaeus-Critias", in ROWE, C. J. 2001. "Killing Socrates: Plato's later thoughts on Democracy", *Journal of Hellenic Studies* 121, pp. 63-76.
- SCHOFIELD, M. (1999). *Saving the City: Philosopher-Kings and other Classical Paradigms*, London and New York, Routledge.
- _____. (2006). *Plato: Political Philosophy*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- _____. (2007). "The Noble Lie", in FERRARI, G. R. F. 2007a, pp. 138-64.
- STELLA, M. (1998). "Socrate, Adimanto, Glaucone. Racconto di ricerca e rappresentazione comica", in VEGETTI 1998-2007, vol. II (1998), pp. 233-79.
- STRAUSS, L. (1964). *The City and the Man*, Chicago, Univ. of Chicago Press.
- VEGETTI, M. (1998-2007). *Platone, La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, 7 voll., Napoli, Bibliopolis.
- _____. (1998a). "Trasimaco", in VEGETTI 1998-2007, vol. I (1998), pp. 233-56.
- _____. (1998b). "Glaucone", in VEGETTI 1998-2007, vol. II (1998), pp. 151-72.
- _____. (1998c). "Adimanto", in VEGETTI 1998-2007, vol. II (1998), pp. 221-32.
- _____. (2000a). "Beltista eiper dynata. Lo statuto dell'utopia nella Repubblica", in VEGETTI 1998-2007, vol. IV (2000), pp. 107-47.
- _____. (2000b). "Il regno filosofico", in VEGETTI 1998-2007, vol. IV (2000), pp. 335-64.
- _____. (2000c). "La critica aristotelica alla Repubblica nel secondo libro della Politica, il Timeo e le Leggi", in VEGETTI 1998-2007, vol. IV (2000), pp. 439-52.
- _____. (2005). "Il tempo, la storia, l'utopia", in VEGETTI 1998-2007, vol. VI (2005), pp. 137-68.
- _____. (2009). «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma, Carocci.
- VÖGELIN, E. (1966). *Order and History. Plato and Aristotle*, vol. III, Baton Rouge, Louisiana State Univ. Press.
- YUNIS, H. (2007). "The protreptic rhetoric of the Republic", in FERRARI, G.R.F. 2007a, pp. 1-26.
- ZUOLO, F. (2009). *Platone e l'efficacia. Realizzabilità della teoria normativa*, Sankt Augustin, Academia Verlag.

Recebido em maio de 2014,
aprovado em junho de 2014.

