

Cosimo Quarta

## LA «REPUBBLICA» DI PLATONE: UTOPIA O STATO IDEALE?

E' invalso l'uso, sia nella letteratura specialistica sia in quella divulgativa, di definire le utopie letterarie come «modelli» o «stati ideali». Ora, assimilare l'utopia all'ideale<sup>1</sup> ingenera confusione e pregiudica, talvolta in modo decisivo, la lettura delle singole opere utopiche, creando o perpetuando gravi fraintendimenti. A tale sorte non è sfuggita la *Repubblica* di Platone che viene in genere considerata come il prototipo degli «stati ideali». Ma al fine di stabilire se e in quale misura l'opera platonica debba considerarsi un'utopia o uno stato ideale è opportuno preliminarmente chiarire i distinti concetti di «utopia» e «ideale».

### 1. Il concetto di utopia.

Il termine Utopia, già in Thomas More che ne fu il coniatore<sup>2</sup>, ha una duplice valenza semantica. Il primo significato è quello strettamente letterale

---

<sup>1</sup> Come fa, ad esempio, in un saggio per altro pregevole, M. D'Addio, *Kant e la Repubblica platonica*, «Il Pensiero Politico», 1976 (IX), nn. 2-3, p. 473: «L'utopia, ciò che è senza tempo e senza luogo, non può che identificarsi con l'idea, con il modello ideale, che è per l'appunto senza luogo e senza tempo, che è compiuto e perfetto in se stesso».

<sup>2</sup> Nella sua famosa opera, pubblicata per la prima volta verso la fine del 1516, *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus*, in *The Complete Works of St. Thomas More* (ed. E. Surtz, J. Hexter), IV, New Haven and London, 1965. (D'ora in poi citerò solo con *Utopia*). Segnalo qui l'ottima edizione italiana curata da Luigi Firpo, Napoli, 1979.

di «nessun luogo». Utopia, infatti, com'è universalmente noto, è parola di origine greca composta dalla negazione *ou* (non) e dal sostantivo *topos* (luogo). Essa traduce, sia pure in modo approssimativo, il latino *nusquam*. E invero *Nusquama* era il titolo dell'opera manoscritta inviata da More ad Erasmo affinché la leggesse prima di consegnarla allo stampatore<sup>3</sup>. Fu solo dunque pochissimo tempo prima che il suo scritto venisse dato alle stampe, ossia quando ormai esso era nelle mani dei suoi amici Erasmo e Gilles, cui aveva demandato il compito di curarne l'edizione, che More decise di cambiare l'originario nome di *Nusquama*, ritenuto evidentemente poco significativo e scarsamente rispondente al contenuto dell'opera, con quello di Utopia. Probabilmente perché quest'ultima parola, oltre che essere foneticamente più dolce e quindi più poetica della latina *Nusquama*, evoca alcunché di esotico, fa pensare cioè a terre lontane, a qualcosa di straordinario, di meraviglioso.

Ma la ragione che più delle altre dovette influire su More, inducendolo a mutar nome alla sua opera ritengo sia un'altra. E qui vengo a chiarire il secondo significato del termine Utopia. Fin dalla prima edizione del 1516, il testo dell'*Utopia* apparve corredato di alcuni scritti (lettere preliminari, alfabeto degli Utopiani, componimenti poetici, mappe dell'isola ecc.). Tra questi scritti v'è un *Hexastichon*, il cui autore, che si cela dietro lo pseudonimo di Anemolius, sembra essere lo stesso More<sup>4</sup>. In tale sestina è detto che Utopia, chiamata così dagli antichi a causa del suo isolamento, può ora emulare e forse superare la *Repubblica* di Platone, perché ciò che quest'ultima delinea soltanto a parole, Utopia lo realizza concretamente con uomini e mezzi e ottime leggi; ed è per questo ch'essa dev'essere chiamata, ben a ragione, *Eutopia*<sup>5</sup>. Utopia, dunque, non è solo il «nessun luogo» (*ou-topia*), ma anche e soprattutto il «buon luogo», il «luogo felice» (*eu-topia*). Non a caso, infatti, More definisce, a più riprese, la società da lui delineata come «felice», anzi, come la «più felice»<sup>6</sup>. Da ciò si può fondatamente ipotizzare che More abbia mutato l'originaria *Nusquama* in Utopia perché si era reso conto che il ter-

<sup>3</sup> Cfr. la lettera di More ad Erasmo del 3 settembre 1516, in P.S. Allen - H.M. Allen - W. Garrod - B. Flower, *Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, Oxford-London, 1906-1958, II, n. 461, p. 339. Anche la risposta di Erasmo a More nella lettera del 2 ottobre 1516, *Ivi*, II, n. 474, p. 354.

<sup>4</sup> Sulle ragioni che inducono a pensare che l'autore di tali versi sia More si veda A. Prévost, *L'Utopie de Thomas More*, Paris, 1978, pp. 217, 330 nota 1.

<sup>5</sup> *Utopia*, p. 20: «Utopia priscis dicta, ob infrequentiam, / Nunc civitatis aemula Platonicae, / Fortasse victrix, (nam quod illa literis / Deliniavit, hoc ego una praestiti, / Viris et opibus, optimisque legibus) / Eutopia merito sum vocanda nomine».

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 178 («... neque feliciorum esse rempublicam»), 236 («... in eam rempublicam inciderit que sit felicissima ...»); ma anche pp. 108, 244.

mine latino era semanticamente troppo povero, data la sua radicale univocità, per esprimere la ricchezza del fenomeno utopico, ossia di quella forma di pensiero, o meglio ancora, di quella singolarissima realtà ch'egli aveva delineato nel suo scritto. Il nome *Nusquama*, «nessun luogo», avrebbe lasciato fuori l'*Eutopia*, il «luogo felice», senza il quale il pensiero utopico non avrebbe ragion d'essere.

Ma, si potrebbe obiettare, se More avesse realmente voluto conferire al termine Utopia il significato di «luogo felice» avrebbe potuto, se non nella prima, nelle successive edizioni del suo «aureus libellus», cambiare ancora una volta il nome dell'isola e chiamarla senz'altro *Eutopia*. Perché non l'ha fatto? Probabilmente per una ragione analoga, anche se opposta, a quella che gli ha fatto preferire Utopia a *Nusquama*. Ma cercherò di chiarire meglio questo punto.

Com'è noto, il linguaggio usato da More nell'*Utopia* è fortemente e intenzionalmente ambiguo. I termini utopici, per dirla con Prévost, hanno un carattere «tricefalo», sono pregni, cioè, di una triplice valenza semantica, dal momento che si può scorgere in ciascuno di essi un senso proprio, un senso figurato o allegorico e un senso dinamico<sup>7</sup>. Ora è tutt'altro che improbabile che More abbia preferito il termine Utopia a quello di Eutopia proprio perché il primo conteneva una carica di ambiguità, ossia una ricchezza semantica di gran lunga maggiore di quella del secondo. Eutopia, infatti è termine univoco e, come tale, mal si sarebbe prestato alla funzione che More voleva assegnargli: quella cioè di evocare una molteplicità di sensi e di contenuti riposti. Senza dire, poi, che l'uso del termine Eutopia avrebbe escluso il significato di «nessun luogo» che è un elemento imprescindibile per la determinazione del concetto di Utopia.

Sulla base di tali considerazioni si può ragionevolmente supporre che More abbia evitato di chiamare l'isola da lui immaginata tanto *Nusquama* quanto *Eutopia* perché entrambi questi nomi esprimevano un'idea parziale e quindi inesatta del fenomeno descritto. Scelse perciò di chiamarla *Utopia* perché quest'ultima è parola adatta ad esprimere sia l'idea di «nessun luogo», contenuta in *Nusquama*, sia quella di «buon luogo», contenuta in *Eutopia*. La *U* di Utopia, infatti, può essere interpretata come contrazione tanto della negazione *ou* quanto del prefisso *eu*. Come si vede, in More stesso si possono trovare gli elementi che consentono di definire il concetto di utopia senza arbitrarie illazioni e inutili forzature.

<sup>7</sup> A. Prévost, *Op. cit.*, p. 138.

Se l'analisi storico-genetica del termine fin qui svolta è corretta, si può dire allora che il termine utopia assume fin dall'origine il significato di progetto di una «società buona e felice» (*eutopia*) che «non c'è» (*outopia*). Il progetto (*eutopia*) nasce dalla coscienza di un «non essere», ossia dalla coscienza critica. In questo senso, si potrebbe affermare che è l'*outopia* a generare l'*eutopia*. La coscienza, nel momento in cui diventa critica, comincia a guardare alla realtà con occhi disincantati e la trova *carente d'essere*. E la carenza d'essere è male, è distopia. La coscienza critica si rende conto che i rapporti interpersonali e interstatali sono dominati da ingiustizie, sopraffazioni, disuguaglianze, conflittualità. Di qui l'esigenza del superamento di un tale stato di cose, l'istanza progettuale mirante a colmare il divario tra l'*essere di fatto*, sempre carente, insufficiente, inadeguato rispetto alla molteplicità e complessità dei bisogni umani, e il *dover essere*, che anela alla realizzazione di un *più essere* ed anzi lo esige. In tal modo, la coscienza critica si trasforma in *coscienza utopica*. Se la coscienza critica non si aprisse alla dimensione progettuale, essa sarebbe destinata ad una invincibile sterilità. La posizione di coloro che si crogiolano nel «negativo», ossia nella dimensione critica, evitando con cura ogni proposta o, addirittura, demonizzando ogni progetto, è, a dir poco tragica, poiché mentre, da un lato, attraverso la critica sprigionano forze potentissime e sovvertitrici dello stato di cose presenti, dall'altro, abbandonano a se stesse queste forze che, non avendo una guida, un orientamento, si propagano in tutte le direzioni; in tal modo, la loro potenza primigenia si tramuta in impotenza, dato che questa dispersione non consente né aiuta a costruire un nuovo ordine sociale. Tali forze si rivelano, così, mere generatrici di caos o, ciò che è lo stesso, produttrici di distopia.

## 2. Ideale e coscienza sognante

Ma la coscienza utopica oltre che dalla coscienza critica si distingue anche dalla *coscienza sognante*. Espressione, quest'ultima, che può risultare alquanto ambigua e problematica se non ne viene chiarito preliminarmente il senso. E per far ciò è opportuno partire dal concetto d'*ideale*.

A tale scopo sono illuminanti quelle pagine della *Critica della ragion pura* in cui Kant affronta con la consueta acutezza tale argomento. Egli comincia con lo stabilire un confronto tra l'«ideale» e due altri concetti affini: le «categorie» e le «idee». Senza entrare nei dettagli delle argomentazioni kantiane, basterà qui dire che rispetto alle categorie e alle idee, l'ideale risulta es-

sere il più lontano dalla «realtà oggettiva»<sup>8</sup>. In altri termini, l'ideale è concepito come un'elaborazione razionale fondata sull'idea. La ragione costruisce i suoi ideali perché «ha bisogno del concetto di quel che nel suo genere è perfetto, per apprezzare alla sua stregua e misurare il grado e il difetto dell'imperfetto». L'ideale si può dunque considerare come *modello astratto* e, insieme, come *unità di misura* per valutare il grado di approssimazione al modello. Proprio perché l'ideale implica l'idea di *perfezione*, esso non potrà mai essere compiutamente realizzato sul piano pratico. E ciò perché la distanza tra l'ideale e il reale è, secondo Kant, «infinita»<sup>9</sup>. L'ideale, infatti, essendo determinato da «regole a priori», ossia prescindendo dalle condizioni dell'esperienza, si presenta come un «concetto trascendente»<sup>10</sup>.

Per questi suoi caratteri, l'ideale si distingue nettamente dall'utopia che, in quanto progetto, è protesa alla realizzazione, mentre l'ideale non è mai compiutamente realizzabile. Tuttavia, l'ideale, kantianamente inteso, non rifugge dal confronto con la realtà concreta, alla quale anzi esso si presenta come un *modello perfetto* da seguire, sia pure in modo parziale e imperfetto.

V'è poi chi, esasperando l'alterità di ideale e reale e temendo che la teoria possa subire gli scacchi della prassi, privilegia il momento ideale-teorico rispetto a quello reale-pratico. V'è, in questa posizione, un certo disdegno per il reale, il timore che la teoria possa essere contaminata dalla prassi. Nascono in tal modo i modelli teorici astratti, avulsi dalla realtà concreta. Priva della dimensione critica, che solo l'analisi della realtà concreta e la prassi sono in grado di generare, la coscienza, appagata da ciò che essa stessa ha prodotto, si sente pacificata. E in questa pace fittizia s'addormenta, trasformandosi così in *coscienza sognante*. La quale, proprio perché prescinde dal momento critico che, in quanto generatore di *inquietudine* produce movimento e quindi forza, si rivela anch'essa impotente, sia pure per motivi opposti a quelli che determinano l'impotenza del momento critico isolato. Se quest'ultimo si presentava come una *forza priva di idee-guida*, la coscienza sognante si rivela come una *idea-guida priva di forza* e, in quanto tale, incapace di dare impulso a quel particolare, concreto agire umano che produce mutamento sociale.

La *coscienza utopica* si costituisce come superamento dell'unilateralità e parzialità tanto della coscienza critica quanto della coscienza sognante. Essa unifica ciò che prima era diviso. E con tale sintesi trasforma due «impotenze» in una formidabile «potenza» per l'uomo e la società: l'*utopia*, appunto, che si configura come *idea-forza* che dà impulso e senso alla storia. L'utopia è

<sup>8</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it., Bari, 1966, II, pp. 451 ss.

<sup>9</sup> *Ivi*, rispettivamente, pp. 453-458.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 453-454.

l'elemento medio che consente di stabilire un rapporto tra l'ideale e il reale. Proprio per la sua essenziale componente critica, l'utopia non è assimilabile allo «stato ideale» che, in quanto prescinde dalle condizioni reali concrete, finisce col configurarsi come modello astratto e irrealizzabile e, quindi, scarsamente o del tutto inefficace sul piano pratico. Per altro verso, l'utopia, per la sua altrettanto essenziale dimensione progettuale, si distingue nettamente dalla coscienza critica che di per se stessa, senza un'idea-guida, finisce col generare solo distopie.

A contatto con la coscienza critica, l'ideale perde il suo carattere indefinito, astratto, trascendente e diventa *progetto storico*; mentre la coscienza critica, guidata dall'ideale, da generica forza caotica si trasforma in potenza orientata a promuovere la realizzazione del progetto che ormai sente come suo, sia perché impregnato di storia, sia soprattutto perché, grazie alla propria capacità realizzatrice, esso si presenta come storicamente fattibile. L'utopia, infatti, è un progetto storico in quanto promana dalla storia e su di essa si protende per realizzare quella società giusta, virtuosa e felice che ancora «non c'è».

### 3. L'utopicità della «Repubblica» platonica

Sulla base delle considerazioni fin qui svolte, non dovrebbe essere difficile rispondere ora al quesito posto all'inizio di questo lavoro. Se cioè la *Repubblica* platonica sia da considerare un'utopia o uno stato ideale. Come s'è appena visto, uno dei caratteri fondamentali che distingue l'utopia dall'ideale è la *realizzabilità*. Infatti, mentre l'ideale, in quanto implica l'idea di *perfezione* e si presenta quindi come atemporale e astorico, è, per principio, storicamente irrealizzabile, l'utopia invece, in quanto progetto che nasce e si orienta storicamente, ha la sua ragion d'essere nella realizzabilità. Ora, se tale criterio viene applicato alla *Politeia* platonica, il suo carattere utopico emergerà con estrema chiarezza, senza possibilità di equivoci.

Il problema della realizzabilità dell'*ariste politeia*, ossia della «costituzione migliore» delineata nella *Repubblica*, viene posto in modo perentorio da Glaucone, allorché questi chiede a Socrate di lasciar da parte il discorso sugli ordinamenti dell'ottimo stato e di cimentarsi piuttosto a dimostrare che quanto era stato prima delineato soltanto a parole poteva trovare pratica attuazione<sup>11</sup>. Ci si può chiedere, anzitutto, perché l'irruzione di

<sup>11</sup> Cfr. *Repubblica*, V, 471c ss. (D'ora in poi solo *Rep.*).

Glaucone avviene proprio in quel punto del dialogo. Si potrebbe pensare che Platone l'abbia collocata lì perché ciò gli avrebbe permesso di affrontare, senza ulteriori indugi, la «terza ondata»<sup>12</sup>, ch'egli stesso giudicava come la più violenta e difficile. Si può supporre, in altri termini, che l'interruzione di Glaucone non sia altro che un espediente drammatico escogitato per introdurre l'istanza che più delle altre appariva incredibile e paradossale: e cioè che i mali della città non avranno tregua fino a quando queste ultime non saranno governate dai filosofi, o gli attuali re non saranno essi stessi divenuti filosofi<sup>13</sup>.

Platone sapeva bene che questo principio della *coincidenza di filosofia e politica*, essendo in netto contrasto con la tradizione e l'opinione corrente, sarebbe stato giudicato e respinto dai più come una provocazione, una sfida. Consapevole di ciò, invece di introdurlo *ex abrupto*, lo fa precedere dall'interruzione-provocazione di Glaucone; così la sua proposta viene ad assumere il significato di una risposta provocatoria. Voi mi chiedete, avrà ragionato Platone, riferendosi ai suoi obiettori «realisti», di dimostrare la realizzabilità del modello politico da me proposto, pena la sua invalidazione; bene, allora io vi rispondo che la condizione prima dell'attuabilità dello «stato giusto» è che la politica sia guidata dalla filosofia, ossia dalla ragione e dalla verità<sup>14</sup>. Poiché nessuno poteva ragionevolmente contestare la validità di tale principio, dato che metterlo in dubbio avrebbe significato riconoscere implicitamente che gli stati dovessero continuare ad essere governati dall'insensatezza e dalla menzogna, Platone riusciva così, col pretesto della realizzabilità, a far accettare il principio della coincidenza di filosofia e politica; che se fosse stato presentato *ex abrupto* sarebbe stato immediatamente respinto, mentre lui stesso sarebbe stato coperto di «ridicolo» e «disprezzo»<sup>15</sup>.

Ma se è verosimile l'ipotesi testé avanzata, secondo cui il discorso sulla realizzabilità del paradigma sarebbe strumentale rispetto all'istanza di coincidenza di filosofia e politica, anche l'ipotesi inversa, e cioè che tale istanza di coincidenza sia strumentale rispetto al problema della realizzabilità, mi pare tutt'altro che priva di fondamento. Intanto, è opportuno osservare che è Socrate stesso ad accennare al problema della realizzabilità ancor prima dell'irruzione di Glaucone. Accingendosi a presentare la proposta del-

<sup>12</sup> *Ivi*, V, 472a. Le due «ondate» precedenti concernevano l'uguaglianza tra i sessi e la comunanza di donne e figli (*Ivi*, V, 457b-d).

<sup>13</sup> *Ivi*, V, 473 c-d.

<sup>14</sup> *Ivi*, V, 473c-e; 475de; VI, 484e-485a; 487a, 490c.

<sup>15</sup> *Ivi*, V, 473c.

l'uguaglianza tra i sessi, Socrate si premura di avvertire che le cose che sta per esporre a molti sembreranno «impossibili»<sup>16</sup>. E poco più oltre, subito dopo aver istanziato la comunanza di donne e figli, si pone con maggior forza il problema dell'attuabilità. Solo che Socrate prega i suoi interlocutori di accantonarlo temporaneamente per affrontare immediatamente quello dell'«utilità», ossia della validità in sé di tale proposta<sup>17</sup>. Ed è proprio alla fine di questo discorso che Glaucone interviene per ricordare a Socrate di mantenere la promessa fatta, di affrontare cioè il problema della realizzabilità. Quella di Glaucone, dunque, non sembra affatto un'indebita e improvvisa irruzione nel bel mezzo del discorso di Socrate, come Platone stesso ci vuol far credere<sup>18</sup>, ma è piuttosto un segno, un indizio ch'egli riteneva ormai giunto il momento di affrontare, senza ulteriori indugi o rinvii, il problema della realizzabilità del paradigma da lui delineato.

E a tale scopo si serve appunto dell'istanza di coincidenza di filosofia e politica che Platone considera come la prova cruciale della realizzabilità del modello. Egli afferma, infatti, che se fosse dimostrata l'inattuabilità di tale istanza, allora sarebbe corretto considerare il modello nella sua globalità alla stregua di un «pio desiderio»<sup>19</sup>. Ma tale eventualità è scongiurata, dal momento che in precedenza un altro personaggio del dialogo, Adimanto, aveva chiaramente ammesso che le argomentazioni di Socrate a tal proposito erano inattaccabili sotto ogni aspetto<sup>20</sup>. Se dunque Platone era riuscito a scampare felicemente alla «terza ondata» ch'era la più violenta e pericolosa, ossia, se la coincidenza di filosofia e politica, ch'era l'istanza maggiormente in contrasto con la tradizione e la mentalità del suo tempo, si era dimostrata attuabile, è chiaro allora che tali sarebbero state anche le altre istanze (ch'erano meno radicali) e che quindi l'intero modello poteva considerarsi realizzabile. E in realtà, Platone ribadisce in più luoghi che il progetto da lui presentato non è «impossibile», ma solo «difficile da realizzare»<sup>21</sup>. Il paradigma platonico, dunque, essendo in via di principio realizzabile, si deve correttamente assimilare all'*utopia* e non all'*ideale*<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> *Ivi*, V, 450c.

<sup>17</sup> *Ivi*, V, 457c-e, 458ab.

<sup>18</sup> *Ivi*, V, 472a.

<sup>19</sup> *Ivi*, VI, 499bc.

<sup>20</sup> *Ivi*, VI, 487b.

<sup>21</sup> *Ivi*, VI, 499d, 502c; VII, 540d.

<sup>22</sup> Alcuni studiosi pur riconoscendo la realizzabilità del progetto platonico lo definiscono tuttavia, alquanto contraddittoriamente, come uno «stato ideale», negandogli al tempo stesso il carattere utopico (cfr., tra gli altri, K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, tr. it. a cura di Giovanni Reale, Milano, 1991, p. 168). Ritengo che il concetto di utopia, così come è stato qui ridefinito, possa costituire un valido strumento per supe-



## 4. «Paradigma in cielo» e ideale

Si pone, a questo punto, il problema di capire perché mai la *Repubblica* sia stata pressoché universalmente giudicata come uno «stato ideale», dal momento che Platone stesso l'aveva considerata come un progetto realizzabile, sia pure con difficoltà. Probabilmente la ragione che più d'ogni altra ha contribuito a far sorgere tale equivoco è da ravvisare in quel passo della *Repubblica* che conclude il nono libro. Qui Glaucone osserva maliziosamente che lo stato di cui prima avevano discorso esisteva soltanto «a parole» (*en logois*), poiché egli riteneva che «in nessun luogo della terra» esso potesse esistere. A tale osservazione Socrate risponde che non ha alcuna importanza che il paradigma di stato da lui tratteggiato esista oggi o possa esistere in futuro in qualche luogo della terra, poiché «in cielo» (*en ouranô*) ne esiste, forse, un esemplare per chi voglia vederlo e su tale visione fondare la città in se medesimo.

E' stata probabilmente l'espressione «modello in cielo» (*en ouranô [...] parádeigma*), a indurre a pensare che Platone abbia voluto porre il paradigma dello «stato giusto» sullo stesso piano delle «idee», e a fare quindi della *Repubblica* uno «stato ideale». Senonché questa interpretazione sembra urtare contro altri luoghi platonici da cui emerge chiaramente che il «cielo» non è il luogo divino, o meglio, la sede degli esseri intelligibili, ma l'universo fisico. Così, ad esempio, nel *Timeo*, Platone parla del «corpo visibile del cielo» (*soma oratôn ouranoû*). E afferma che il cielo è «nato» insieme col tempo e, insieme, questi due elementi si «dissolveranno», se mai ciò accadrà. Qui anzi contrappone l'«eterno paradigma», su cui il tempo è stato modellato, e il «cielo», la cui esistenza si svolge interamente nel tempo. E poco più avanti dirà che il cielo non potrà considerarsi «compiuto» se esso non comprenderà tutte le specie «mortalì» (*thnetá*)<sup>23</sup>. Del resto, già nel *Fedone* (109b) lo stesso «cielo puro» (*katharôs ouranós*) o «etere», in quanto sede della terra e degli astri, s'identifica con l'universo fisico. Ed anche nelle *Definizioni* (411c) il

---

rare tali equivoci. Per una più approfondita discussione sull'argomento, rinvio al mio saggio: *Paradigma, ideale, utopia: tre concetti a confronto*, in A. Colombo (a cura di), *Utopia e distopia*, Milano, 1987, pp. 175-201.

<sup>23</sup> *Timeo*, rispettivamente, 36e, 38bc, 41bc. E' opportuno osservare che l'espressione di *Timeo* 36e «*soma oratôn ouranoû*» è, in certo modo pleonastica, quando si pensi che in *Rep.*, VI, 509d, i termini *ouranós* (cielo) e *oratós* (visibile) sono considerati da Platone alla stregua di sinonimi.

«cielo» è «il corpo che abbraccia tutte le cose sensibili tranne l'aere superiore»<sup>24</sup>.

Ora, se è questo che Platone intende per «cielo», è assai difficile interpretare l'espressione (di *Rep.*, 592b) *en ouranô* come il mondo delle «idee», dal momento che quest'ultimo ha il carattere dell'eternità, mentre il «cielo», come s'è appena visto, è immerso nella temporalità, con la quale, anzi, in certo modo, s'identifica. E ciò si evince anche dal *Fedro* (247c), dove si dice che le anime, una volta che si siano librate «sul dorso del cielo», possono contemplare tutto ciò che sta «fuori del cielo», vale a dire le essenze o «idee», il cui sito è chiamato da Platone, significativamente, «sopraccelesti» (*yperouránios*).

Per tentare di capire l'espressione «*en ouranô*» del passo in questione, che costituisce, per altro, una vera e propria *crux interpretum*<sup>25</sup>, forse è opportuno partire da *Rep.*, 529a ss. Qui Platone batte in breccia l'affermazione secondo cui l'astronomia è una disciplina che «costringe l'anima a guardare in alto e che da questo nostro mondo la guida lassù»; è quasi superfluo rilevare che in questo contesto «lassù» (*ekeîse*) ha il significato di «mondo dell'essere», come si evince chiaramente da 521d. Pensare, ribatte dunque Platone, che l'astronomia, per il fatto che costringe l'uomo a guardare in alto, possa condurre di per se stessa al mondo delle idee, ossia, alla vera scienza, è un grave errore, poiché sarebbe come credere che «se uno contempla a viso all'insù vari i ornamenti di un soffitto e ne acquista qualche vaga conoscenza, sia l'intellezione, ma non gli occhi a consentirgli questa contemplazione». E ciò perché la «scienza» (*epistéme*) ha per oggetto gli esseri intelligibili e invisibili e non gli astri che, sebbene siano tra le cose più belle e sublimi dell'universo, sono pur sempre oggetti corporei, visibili, cui s'addice solo l'«opinione» (*doxa*). Tutt'al più, prosegue Platone, gli astri possono essere utilizzati come «modelli» (*paradéigmata*), su cui il filosofo può esercitarsi in vista dell'apprendimento delle vere realtà, delle «idee». Sotto questo aspetto, dunque, gli astri si possono considerare dei «modelli in cielo» in senso stretto.

E' probabile che Platone, definendo il suo progetto di «stato giusto» come *en ouranô* [...] *parádeigma*, abbia usato tale espressione in senso lato e traslato. Ossia la sua *Politeia* sarebbe un «modello in cielo» nel senso ch'essa assolve, nel dominio della storia, la medesima funzione che i «modelli in cielo» in senso stretto, ossia i corpi celesti, assolvono nell'ambito della conoscenza fisico-matematica. Come gli astri c'introducono alla conoscenza della

<sup>24</sup> Più in generale, sui vari significati che i Greci attribuivano al termine *ouranós*, si veda, in particolare, Aristotele, *Del cielo*, I, 278a ss.

<sup>25</sup> Cfr. J. Adam, *The Republic of Plato*, Cambridge, 1907, II, pp. 369-370.

«vera velocità», della «vera lentezza», del «vero numero», delle «vere figure», così il modello dell'ottimo stato conduce alla conoscenza del «vero stato»; esso, cioè, costituisce la via d'accesso per arrivare all'idea di stato, ma non s'identifica con questa.

Del resto, in 529de, Platone stesso sembra autorizzarci a una tale interpretazione, allorché stabilisce un parallelo tra gli astri e i «disegni tracciati o elaborati con particolare maestria da Dedalo o da qualche altro artista o pittore». Come in geometria sarebbe ridicolo pretendere di cogliere nei disegni, sia pure perfettamente eseguiti, «il vero concetto di uguaglianza o del doppio o di qualche altro rapporto», così in astronomia sarebbe assurdo ritenere di cogliere nei fenomeni la verità, limitandosi ad osservare il moto degli astri.

Senza entrare nel merito di questa discutibilissima concezione della scienza, qui mi preme solo osservare che con tale analogia Platone c'induce a pensare che il «modello in cielo», proprio perché «in cielo», ossia all'interno dell'universo fisico ch'è stato generato, sembra appartenere a quel genere di modello che nel *Timeo* (28a-c, 29a) è definito «nato» (*ghennetós*) e quindi mutevole rispetto al modello «eterno» ch'è sempre identico a se stesso<sup>26</sup>. E' chiaro che il «modello in cielo» benché sia «nato», costituisce pur sempre una via che conduce all'idea, alla verità, anche se, come si diceva poc'anzi, non s'identifica con essa. Tale modello, certo, in quanto è «in cielo» è anche più vicino di qualsiasi altro al mondo delle idee. Ed è per questa sua estrema vicinanza e somiglianza all'idea ch'esso può definirsi anche «divino». Il paradigma dell'ottimo stato è delineato dal filosofo sul «modello divino»; è il tentativo di «tradurre in caratteri umani gli oggetti delle sue sublimi visioni sia nell'ambito privato che in quello pubblico»<sup>27</sup>.

Il «modello in cielo» sembra dunque presentarsi come la traduzione in termini umani e politici del «divino modello» di uomo e di *polis*. Esso si raffigura come la rappresentazione sensibile, e quindi visibile nell'universo della storia, di un modello di comportamento umano e sociale. E' un modello «in cielo», nel senso che è «visibile» da chiunque voglia vederlo e su quello «fondare» (*katoikízein*) se stesso e la società giusta<sup>28</sup>. Poiché per Platone la

<sup>26</sup> Si veda a questo proposito H.D. Rankin, *Parádeigma and Realizability in Plato's Republic*, «Eranos», 1965 (LXIII), p. 128, in cui si riconosce la compresenza, nella *Repubblica*, di due tipi di paradigmi che corrispondono, in certo modo, ai due «livelli ontologici» di cui si parla nel *Timeo*. Solo che Rankin arriva a tale conclusione fondandosi unicamente su *Rep.*, 500c, senza utilizzare, al medesimo scopo, il passo di *Rep.*, 592b che, per certi aspetti, costituisce una conferma di quanto è detto a 500c.

<sup>27</sup> *Rep.*, VIII, 550de. E' opportuno notare che qui il termine «divino» sta a designare chiaramente il mondo delle idee. Cfr. R. Mugnier, *Le sens du mot «theios» chez Platon*, Paris, 1930, p. 62; anche H.D. Rankin, *Parádeigma etc.*, cit., p. 129.

<sup>28</sup> Cfr. P. Friedländer, *Plato.*, tr. ingl., Princeton, 1969, III, p. 140.

visione delle idee è riservata solo a quei «pochi» che riescono a superare le difficili prove del duro tirocinio filosofico, ecco allora l'esigenza di indicare un modello «in cielo», cioè «visibile» da tutti; anche da coloro che non pervengono a tali altezze.

Il «modello in cielo» non è altro che il *progetto di polis* che il filosofo ha il dovere di costruire sulla base del «divino paradigma», affinché, una volta realizzato tale progetto, la società sia finalmente felice<sup>29</sup>. Il progetto di *polis* è il risultato della *mediazione* tra il mondo ideale e quello storico; mediazione che il filosofo, proprio a causa della sua peculiare funzione politica, è chiamato ad operare. Nell'elaborare il progetto, infatti, egli dovrà guardare, da un lato, «a ciò che per natura è giusto, bello, saggio e simili» e, dall'altro, deve tener conto di ciò che concretamente è «possibile infondere negli uomini»<sup>30</sup>. Qui si trova enunciato con chiarezza un altro aspetto fondamentale del pensiero utopico: il fatto cioè che l'utopia si costituisca come *punto di mediazione tra teoria e prassi politica* o, per dirla in termini più propriamente platonici, tra il mondo delle idee e la realtà sensibile, il mondo della storia. L'utopia, dunque, come punto d'incontro tra l'essere e il dover essere, come tramite tra l'ideale e il reale. Il progetto utopico come il momento in cui l'ideale, calandosi nella realtà concreta, si storicizza e, per ciò stesso, si umanizza, dal momento che appare all'uomo come concretamente attingibile. Al tempo stesso, la realtà storica, una volta a contatto con l'ideale, non può, a sua volta, che trasformarsi e migliorarsi. Platone, insomma, dice a chiare lettere che se nella costruzione del progetto è importante che il reale si protenda verso l'ideale, non meno importante è che l'ideale si misuri col reale, tenendone adeguatamente conto.

Questo dimostra quanto siano corrivi i giudizi di astrattezza riferiti al progetto utopico di Platone; il quale invece, come s'è appena visto, considera l'aggancio alla realtà storica come una condizione imprescindibile nella costruzione del paradigma. Senza questo aggancio, ossia se ci si limitasse a guardare soltanto al mondo degli esseri intelligibili, il progetto risulterebbe irri-

<sup>29</sup> *Rep.*, VI, 500e.

<sup>30</sup> *Ivi* VI, 501b. È stato acutamente osservato che «la distanza ontologica del Bene rende necessario che la sua 'potenza generativa' sia raccolta e continuata dalla 'potenza' della dialettica, nella sua 'battaglia' critica e progettuale. La dialettica filosofica sembra potersi assumere il compito ambizioso di vicariare l'assenza del Bene dal mondo, di prepararne l'avvento. Allo stesso modo, il potere dei filosofi sulla città può tenere il posto del 'potere' del Bene, surrogare un principio di valore che è stato 'messo al bando' da ogni forma dell'esistente, ma al quale è possibile approssimarsi, come buoni pittori consapevoli dell'impossibilità di riprodurre la perfezione del loro modello, ma non disposti a distogliere gli occhi da esso». (M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Bari, 1989, p. 147).

mediabilmente astratto e perciò di nessuna o comunque di scarsa efficacia sul piano pratico. Mentre è proprio in ordine alla prassi che il progetto viene costruito. Attraverso la risposta di Socrate a Glaucone di *Rep.*, 592b, Platone dice esplicitamente che il «modello in cielo», ossia il progetto utopico, ha senso solo se è concepito e recepito come *guida per la prassi*. Il fine ultimo del «modello in cielo» è quello di indurre gli uomini a costruire, a fondare (*katoikízein*) in se stessi la costituzione migliore, affinché, una volta che questa sia stata interiorizzata, formando così l'uomo giusto, si possa por mano alla costruzione e realizzazione della società giusta e felice.

Mi pare di poter affermare, a conclusione di questo discorso, che la definizione appropriata e corretta della *Repubblica* platonica sia quella di «utopia» o «progetto utopico». Continuare a definirla in termini di «ideale» significa contribuire a perpetuarne i fraintendimenti che da secoli la perseguitano. Essa rientra, dunque, non solo di fatto, ma anche di diritto nell'ambito del pensiero utopico. L'espressione «in nessun luogo della terra» (*ghês ghe oudamoû*), di *Rep.*, 592a, dimostra che nella *Politeia* platonica si trova già il concetto di utopia<sup>31</sup>. Non solo, ma sembra anche che tale espressione sia, in certo modo, all'origine del termine stesso, se è vero che Thomas More vi s'ispirò nel coniarlo<sup>32</sup>. In questo senso, la *Repubblica* non sarebbe solo un'utopia, ma si dovrebbe, molto più correttamente definire come il paradigma, l'espressione per eccellenza, dei progetti utopici.

---

<sup>31</sup> Come ha giustamente notato H. Flashar, *Formen utopischen Denkens bei den Griechen*, «Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft», 1974, n. 3, pp. 5-6.

<sup>32</sup> Che è quanto ipotizza P.O. Kristeller, *Thomas Morus als Humanist*, in P.O. Kristeller - H. Maier, *Thomas Morus als Humanist. Zwei Essays*, Bamberg, 1982, p. 18.