

BEPPINO DISERTORI

MEDITAZIONI SULLA POLITEIA

Per la prima volta leggo tutti di seguito i dieci libri della *Politeia* o *Repubblica*, approfittando delle ferie. Ma questo dialogo è una mia vecchia conoscenza; sin da ragazzo meditai sul mito della caverna e su quello di Er. Conservo una traduzione del Ferrai, a cura di Augusto Guzzo, che reca di mio pugno la data: equinozio di primavera 1925, primavera pure della mia vita. E pochi anni fa mi occupai, per il mio *De anima*, del problema intorno alle partizioni psichiche, che nelle pagine della *Repubblica* platonica trova una precisa formulazione, oltre che nel *Fedro* e nel *Timeo*.

Ora mi valgo anche della versione di Enrico Turolla, che ci ha dato in italiano tutto Platone, come il Ficino nel Quattrocento ce lo diede in latino. Ed è un testo che si gode senza alcuno sforzo, per di più corredato di dotti e penetranti prospetti.

LE DUE CITTÀ

Questo dialogo di vastissimo sinfonico respiro (quello del mare Egeo), modulato su numeri e ritmi pitagorici, è indubbiamente una delle più importanti creazioni dell'Ateniese e perciò di tutto il pensiero umano. E tuttavia, a differenza del *Fedone*, la *Politeia* non è opera perfetta né filosoficamente, né artisticamente, cioè non è eternamente valida in ogni sua parte, sia sotto la specie della verità che della bellezza. Il cacume tragico del *Fedone* e la sua sublimità persuasiva (persuasiva alla morte, che non sarà morte, e intanto a una

vita che sia degna preparazione per il volo di Psyche, per quel volo di cui nel mito della biga alata del *Fedro*) poterono venir raggiunti una sola volta nel capolavoro irripetibile.

Nella *Politeia* talvolta il ragionamento s'exaspera e, nonostante le denegazioni dell'autore medesimo, s'irrigidisce in utopia e in concezioni della vita sociale persino disumane nella loro adamantina razionalità, che prescinde da profondi invulnerabili istinti e da talune insopprimibili esigenze spirituali. E se il dialogo all'inizio è veramente tale e vivo nella partecipazione dei diversi interlocutori in casa di Cefalo, il padre dell'oratore Lisia, al Pireo, e si riaccende al V libro, quando Polemarco e Adeimanto interrompono Socrate a proposito della comunanza dei figli e delle spose presso la classe dei custodi della Città, perché la cosa sembra a loro, a Polemarco e Adeimanto, un po' dura e vogliono vederci chiaro, onde costringono il protagonista a non rubare « tutta intera una parte della discussione »; in qualche passo il dialogo scade nella trattatistica, il che era inevitabile date le necessità inerenti all'assunto e al piano generale della ricerca intorno alla giustizia, ricerca destinata ad ampliarsi in un'esposizione sistematica della città ideale. Ma intorno al concetto di *polis* nella Repubblica dobbiamo intenderci, per non cadere tra la Scilla delle superficiali valutazioni e la Cariddi dei luoghi comuni.

Infatti la *Politeia*, contrariamente alle apparenze, non è uno scritto essenzialmente politico, nell'accezione comune, direi essoterica, del termine. È anche uno scritto di filosofia politica e di politica *tout court*. Ma è prima d'ogni altra cosa un itinerario iniziatico nei reami mondani e oltremondani dell'anima, proprio come la *Divina Commedia*, la quale d'altronde è pur essa ricca di spunti e di finalità politiche. Non meno del poema di Dante la *Repubblica* è opera psicagogica, diretta a mutare gli uomini, a condurli a retto ordinamento del loro essere e a pieno sviluppo della loro vera e migliore natura, e in definitiva a convertirne lo sguardo verso quell'unico punto supremo che nella *Politeia* Platone denomina il Bene e il Padre (Padre del Lume spirituale e padre anche del Sole fisico) e il Re dell'universo, e che nel *Paradiso* l'Alighieri chiama « l'Amor che move il sole e l'altre stelle ».

Il Socrate-Platone del dialogo, in aderenza al titolo, disserta sì della Città o Repubblica o Stato, ma di due città, repubbliche e stati: cioè di quella esteriore e di quella interiore, in funzione della giustizia che deve realizzarsi in entrambe. Ed il problema affrontato

è morale e psicologico a un tempo, in quanto la giustizia viene risolta pitagoricamente in un armonico adempimento del proprio dovere sia da parte delle facoltà e principi dell'anima individuale, sia da parte delle tre classi dei cittadini, che sono i governatori filosofi, i guerrieri e i lavoratori; le quali classi platoniche non sono fondate né sul diritto della nascita, né del censo, né del numero, bensì su un diritto derivante da attitudini naturali e da sforzo di studio. Ma solo la città interna, dell'uomo singolo, rappresenta il nucleo incandescente della *Politeia*, mentre quella esterna, della società, diviene quasi un simbolo e una trasposizione visibile dell'altra: Repubblica essoterica in paragone alla Repubblica esoterica.

Così rivelano il loro illuminante valore le due chiuse mitologiche e mistiche del IX e del X libro, le quali sono epiloghi dell'intero ciclo dialettico ed espositivo dell'opera: cioè il simbolo della Chimera alla fine del IX e il racconto escatologico del redivivo Er alla fine del X. Ché altrimenti non avrebbe proprio nessun senso, né artistico, né filosofico, finire un trattato di mera politica con due dantesche visioni pregnanti di significazione simbolica, delle quali l'una evoca alla nostra fantasia un mostro polimorfo di svariate nature concresciuto, immagine archetipica dell'anima umana, e l'altra ci trasferisce addirittura nell'oltretomba presso il fuso cosmico e il trono di Ananke per farci partecipi al mistero della metempsicosi e della scelta delle vite.

LA QUESTIONE DEL COMUNISMO

La questione d'un Platone comunista va subito chiarita con il testo della *Politeia* alla mano. Sotto un certo profilo egli è comunista ad oltranza, poiché il suo programma raggiunge un grado a cui nessun comunista moderno s'è mai seriamente sognato d'avvicinarsi: l'Atheniese prevede non solo l'abolizione della proprietà privata e la comunanza degli averi, ma anche delle donne e dei figli con soppressione della famiglia e d'ogni equivalente di famiglia, e persino dell'amore, come fatto di sentimento tra uomo e donna, i cui rapporti dovrebbero pertanto ridursi ad atti fisiologici regolati dal governo della *polis*. Non libero amore certamente: amplessi secondo la ragion di stato.

Ad evitare equivoci e paragoni assolutamente falsi con il moderno comunismo di genesi marxista, occorre subito avvertire che il

suo, diciamolo pure, brutale comunismo il filosofo idealista Platone non lo propone ai fini dell'uguaglianza sociale, ma ai fini d'una perfezione dello stato la quale assicuri una perfezione dei cittadini e dei compiti e un'armonia e subordinazione di classi e di funzioni. Non per abolire il capitalismo a favore di quello che chiamiamo il proletariato.

Gli è che Platone non intende affatto eliminare in generale la proprietà privata, e non solo quella dei beni d'uso, ma neppure quella della terra e dei vari mezzi di produzione e di scambio, come non pensa di sopprimere in generale la famiglia. Anzi egli afferma esplicitamente l'economia di mercato: « avremo un mercato, e per lo scambio, quale tessera, la moneta » (Libro II, 371 b). Il suo è un comunismo limitato alla classe dei custodi, la quale comprende le due sottoclassi dei custodi dei confini o guerrieri e dei custodi delle istituzioni o governatori-filosofi, i quali ultimi sono coloro che per maggiori doti intellettuali e morali e per avere compiuto l'intero *cursus studiorum* e l'iniziazione sino alla dialettica, intesa come metafisica delle idee, e per essere giunti alla contemplazione del Bene, possono definirsi veramente *áristoi*, cioè i migliori.

Ma guerrieri e filosofi non costituiscono che una minoranza. Per tutti gli altri cittadini, che fanno la classe dei lavoratori, nella quale sono compresi artigiani, commercianti, agricoltori, operai, Platone non prevede né abolizione della proprietà, né comunanza di donne e figli. Cioè il suo è un comunismo aristocratico, che non riguarda il grosso della popolazione, così come in età cristiana il comunismo dei cenobi, che esclude anch'esso l'istituto familiare (sebbene non ammetta certo i rapporti sessuali), riguarda soltanto tali comunità e non le popolazioni del luogo.

Accennai che le classi della *Politeia* non sono basate sulla nascita: ciò va precisato nel senso che sono fondate invece su una temperanza della nascita con le qualità naturali, con i meriti, e con l'educazione. I figli dei custodi sono sì destinati a un'educazione che li faccia a loro volta custodi, sia dei confini, sia anche delle istituzioni, cioè custodi perfetti, sebbene ben pochi diverranno tali, ma possono anche venire retrocessi nella classe degli agricoltori e artigiani, se inadatti al loro compito; mentre se nascono in questa ultima classe uomini e donne particolarmente dotati e meritevoli sono promossi all'educazione propria per i custodi e immessi nella classe superiore (Libro III, 415). Onde queste di Platone, essendo aperte, sono classi appunto, non caste.

Importante poi, e nettamente positivo, come anticipazione d'una coscienza sociale moderna, il concetto d'una perfetta eguaglianza di diritti e doveri tra uomini e donne, sebbene riferito anch'esso solo alla classe dei guardiani.

Anche una sorta di controllo delle nascite prevede Platone, quando considera che i cittadini, « se avranno cura di non far figli più di quanto concedano le condizioni economiche, eviteranno certo povertà e guerra » (Libro II, 372).

Non va infine dimenticato che tutta l'utopia della repubblica ideale, e utopia rimane nonostante la difesa da parte dell'autore, è un modello di stato che non vuole affatto poggiare su concezioni materialistiche del cosmo, dell'uomo e della storia, bensì su un concetto spiritualistico dell'essere umano e su una dottrina idealistica e religiosa della realtà: ne deriva che le classi dei custodi perfetti o filosofi, dei custodi imperfetti o guerrieri, e dei produttori e lavoratori tutti, vengono a corrispondere alla gerarchia psichica del principio razionale o intelletivo (*logistikón*), di quello coraggioso o irascibile (*thymocidés*), e di quello concupiscente (*epithymetikón*), e che il governo dei filosofi viene ad equivalere, nella città visibile, al governo dell'intelletto sui principî animici inferiori, nella mistica cittadella dell'anima. E così le tre virtù della *sophia* o sapienza, dell'*andréia* o valore, e della *sophrosyne* o temperanza, riguardano tanto lo stato che l'individuo; la prima è propria dei custodi perfetti e del principio intelletivo, la seconda dei guerrieri e del principio coraggioso, la terza indica l'armonia e subordinazione della parte inferiore nei confronti della superiore e perciò « s'estende attraverso a tutte le parti della *polis*, precisamente come attraverso a tutte le note di una scala d'ottava, e produce un supremo concerto d'armonia » (IV, 432), come pure s'estende alle varie parti dell'anima individuale. Quanto alla giustizia essa è la virtù propria sia dell'anima che della *polis*, considerate come unità composite, e consiste nel fare ciascun principio costitutivo il proprio compito: « l'adempimento del proprio compito è giustizia ».

Oggi non possiamo per vero ammettere una discriminazione di classi subordinate, per quanto aperte; ma l'esigenza che al governo vadano i migliori per senno e preparazione, con lo sguardo costantemente fisso all'idea del Bene, rimane imprescindibile e troppe volte insoddisfatta, non meno che ai tempi di Platone. La democrazia moderna, che è cosa diversissima e immensamente superiore a quella antica da lui criticata ed è il regime migliore o il meno peggior di

quanti sinora trovati ed sperimentati dall'umanità, si trova pur sempre alle prese con il tremendo problema delle *élites* politiche, cioè di come portare al potere gli *áristoi*, vale a dire i custodi perfetti, miranti alla triade del Bello, del Giusto e del Buono, come appunto i filosofi della *Politeia*.

E conserva anche oggi per noi dell'era atomica tutto il suo *pathos* l'ammonimento dell'antico Platone: « se non verrà giorno in cui i filosofi saranno re nella *polis*; o se per lo meno quelli che si dicono ora re e potenti nello stato non si volgeranno generosamente e sufficientemente a quest'amoroso uso di sapienza; se potenza politica e filosofia non arriveranno a cospirare in uno; se non interverrà risoluto divieto d'accedere ai pubblici uffici per chi separatamente come oggi all'una o all'altra, a filosofia o a politica, si dedica: oh! non vi sarà, caro Glaucone mio, riposo alcuno in tanta sciagura; né per gli stati, né, credo, per l'intero umano genere » (Libro V, 473 d).

Ma tornando all'integrale comunismo preconizzato per le due classi o sottoclassi di custodi della repubblica, bisogna pur averlo il coraggio di dire che esso, nonostante le premesse spirituali, le ragioni e motivazioni idealistiche e le altissime finalità religiose nei confronti del sommo Bene, resta d'un rigore e d'una disumanità ripugnanti alla nostra coscienza morale, e che si palesa più confacente a formule di zootecnia che di politica.

Siffatto concetto rappresenta dunque qualcosa di decisamente negativo, un non valore insomma, nell'edificio della *polis*, del quale d'altronde è pilastro di primaria portata. Ma allora come conciliare tale svalutazione con il giudizio positivo, anzi positivissimo intorno alla *Repubblica* platonica? che è un giudizio che intendo ribadire.

Gli è che nelle pagine di cotesta sinfonia filosofica (che nella sua orchestrazione assomiglia a uno spartito di Beethoven), la ricerca intorno alla giustizia, che è armonia di compiti nell'anima e nello stato, sino alla rivelazione iniziatica del sole spirituale del Bene e della realtà iperurania delle essenze ideali ai prigionieri della caverna, che siamo noi uomini e che rivolgendo lo sguardo a quella luce cessiamo di essere prigionieri, è un'indagine filosofica, vale a dire, secondo l'etimo, amica del sapere, condotta con tale perizia d'arte musicale, con tale penetrazione d'intelletto, e con sì compiuta intuizione della Verità, della Bellezza e della Bontà, che anche talune aberranti e inaccettabili affermazioni, per quanto basilari nell'edificio, restano soverchiate e come sommerse dalla validità d'insieme dell'opera.

LA METAFISICA DEL BENE E LA SIMILITUDINE SOLARE

L'acme è toccata quando, a proposito dell'educazione e istruzione dei reggitori, Socrate-Platone dà la sua metafisica del Bene, dell'*agathón*; la quale è una teologia cui egli dà il nome di elatissima disciplina. Il Bene lo definisce come « meta che ogni vivente creatura persegue » (Libro VI, 505 e) preannunciando quel concetto di Dio come fine supremo e universale che sarà di Aristotele, dei pensatori cristiani e di Dante. Ma poscia, quasi timoroso e pentito d'aver osato una definizione di Colui che si sottrae a ogni limite, egli soggiunge: « in ogni modo, miei cari, per ora ci conviene lasciar andare la ricerca su ciò che sia precisamente il Bene. Adeguare con parole il concetto che di Lui posso proporre, è impresa che trascende di gran lunga ogni limite delle nostre forze » (Libro VI, 506 e). Si propone invece di parlare di « colui che si manifesta figlio del Bene e a Lui del tutto simile » (Ivi). Ricorre cioè alla similitudine con il sole, in un passo che forse è il supremo della *Politeia* ed è luogo dello spirito tra i più elevati d'ogni letteratura.

Come il sole sta alla vista e alle cose visibili, così il Bene sta all'intelletto e alle cose intelligibili, e come il sole spande una luce che rende visibili all'occhio gli oggetti, così il Bene genera un lume intellettuale che permette alla mente di contemplare le idee, che sono enti assoluti. L'idea del Bene implica quelle del Vero e del Bello: essa rendendo conoscibili le idee genera *epistème* ed *alétheia*, vale a dire scienza e verità, e le soverchia nella sua incredibile bellezza. E come nel mondo visibile il sole è ragione di vita, pur non essendo la vita, così nel mondo iperuranio il Bene, che pur « trascende interamente l'essere per maestà e per potenza », fornisce l'essere alle idee. « Per Apollo! che straordinaria trascendenza! » interloquisce Glaucone.

E se il Bene è causa prima e sovrano nel mondo intelligibile, esso è anche Padre del sole, che è causa e imperatore nel mondo visibile: il Bene è dunque anche il primo principio cosmogonico e la fonte originaria del divenire.

A chiarimento occorre forse aggiungere che tra Bene e idea del Bene è implicita una differenza, in quanto l'idea, che dal Bene promana, non può non essere dotata d'essenza come tutte le altre idee, mentre il Bene, causa prima, trascende per Platone anche l'essenza medesima. Per cui il Padre o Primo di Platone anticipa nella

Politeia l'Uno o Primo di Plotino, il quale del resto fu sempre convinto d'essere rimasto un fedele continuatore del pensiero platonico, come lo ritennero tale anche i platonici del Rinascimento.

IL MITO DELLA CAVERNA

Il mito della caverna, all'inizio del VII libro, si lega alla similitudine solare, del VI, e ci dà le relazioni tra le essenze ideali, che sono accessibili all'intelletto e sono *veramente* reali, e le cose che si vedono e sono soggette al divenire. Stanno all'ingresso dell'antro, in ceppi sin dalla nascita, i prigionieri e possono guardare soltanto verso il fondo della grotta; splende alle spalle una grande luce di fuoco; interposta tra cotesto sole e i miseri incatenati è una strada costeggiata da un muricciolo, sulla quale camminano uomini portando ogni sorta d'oggetti, che sporgono al di sopra del muretto. Ebbene che mai possono vedere i prigionieri se non le ombre di se medesimi e di tali oggetti, proiettate sul fondo dell'antro? E perciò le scambiano per realtà.

Nella parabola la luce del fuoco significa il Lume del Bene, gli oggetti sulla via e i corpi dei prigionieri rappresentano le idee o essenze, le ombre indicano il mondo visibile con gli occhi, che non è altro dunque che un'immagine sulla parete rocciosa della caverna: quei prigionieri prendono un film per mondo reale, diremmo oggi. E se viene un liberatore che sciolga i detenuti dalle catene e li faccia guardare verso l'esterno, essi non potranno da prima che restare abbacinati, poi passando per gradi dalle ombre alle immagini d'oggetti, riflessi nell'acqua, e agli oggetti veri e propri, riusciranno infine a figgere le pupille nel fuoco medesimo. Ma ahimè, gli uomini sono tali - scrive amaramente Platone - che se potranno averlo tra le mani quel liberatore l'ammazzeranno. Socrate ne farà su di sé l'esperienza. E già dianzi, nel II libro, era balenata in allucinante profezia del Gulgota la figura del Giusto crocifisso: « il giusto flagellato, sarà torturato, posto in ceppi sarà, gli si bruceranno gli occhi; da ultimo sottoposto ad ignominia estrema sarà impalato » (361 e).

C'è un'arte di convertirci lo sguardo verso il reale mondo dell'intelligibile idea, di rapirci dall'inganno dei sensi alla contemplazione del solare Bene; v'è una scienza che trasporta l'anima da ciò che diviene a ciò che è, dagli inferi agli dei. L'autentica filosofia consiste appunto nell'ascensione dalla caligine dell'antro alla luce

del mondo delle idee, concepite anche come ideali pregnanti di valori. Ma poiché, come negli svincolati del mito, l'anima non può d'improvviso tollerare la troppo intensa luce, occorre procedere per gradi dalle scienze propedeutiche dell'aritmetica, della geometria, della stereometria, dell'astronomia e dell'armonia, prima di addentrarci in quell'eccelsa disciplina che è la dialettica (intesa nell'accezione platonica di metafisica delle idee), per essere infine ammessi alla visione del Bene, la quale conchiude l'iniziazione dei filosofi reggitori dello stato, finalmente perfetti, nel senso iniziatico della parola.

FORME DI GOVERNO E TIPI PSICOLOGICI

Nell'ottavo e nono libro, Platone al fine di esaurire l'indagine intorno alla giustizia, rivolge l'attenzione per contrappasso all'ingiustizia. E come dianzi aveva considerato la realizzazione della giustizia nello stato e nella cittadella dell'anima, ora egli esamina le costituzioni politiche deteriori, che rappresentano un progressivo allontanamento da quella ideale tracciata, e i corrispondenti tipi psicologici o caratteri individuali d'uomo, sino alla costituzione politica e al tipo d'uomo più ingiusti, che sono il regime tirannico e l'uomo tirannico. E dei regimi e dei caratteri, che ne stanno alla radice, studia i lineamenti e l'origine, svolgendo quella che si potrebbe chiamare una tipologia comparata degli individui e dei governi. La quale, sebbene determinata da una visione squisitamente spiritualistica ed idealistica dell'essere umano, si rivela d'un efficace verismo, sì da richiamarci alla mente la capacità osservativa d'un Aristofane. Onde maestro di caratterologia psicologica andrà designato Platone prima di Teofrasto. Ma sul piano scientifico, inteso il termine di scienza nel senso moderno, un accostamento lo vedo con il medico Ippocrate, che, come Platone, distingue pitagoricamente anch'egli quattro caratteri fondamentali, ma li mette in rapporto con le costituzioni umorali della fabbrica corporea anzi che con la vita politica: onde i famosi quattro temperamenti ippocratici, e cioè il bilioso, il melancolico, il sanguigno, il flemmatico.

Le quattro forme di governo e i quattro tipi psicologici analizzati da Platone sono: 1) la timocrazia e l'uomo timocratico; 2) l'oligarchia e l'oligarchico; 3) la democrazia e il democratico; 4) la tirannide e il tirannico. Discendono per involuzione dalla forma politica ideale o aristocratica e dal carattere, pure ideale, aristocratico.

I quali termini vanno chiariti, perché alcuni almeno comportano nell'accezione platonica un significato assai diverso da quello per noi divenuto consueto.

Aristocrazia vuol dire, secondo Platone, come secondo l'etimo, governo dei migliori, e perciò dei custodi perfetti, autentici filosofi, non pseudofilosofi acchiappanuvole ed opportunisti cavillatori; dei veri amanti della saggezza, che è sapere ed esperienza, ottenuta attraverso dieci gradi d'iniziazione educativa sulla via del Bene. Aristocratico è colui che sul trono dell'anima pone il principio intellettuale o razionale a governare armonicamente i principî inferiori del coraggio e dell'appetito.

Timocrazia vuol indicare la costituzione statale, in cui a capo stanno uomini coraggiosi ed ambiziosi, sitibondi d'onore, talvolta anche arroganti. È un governo di guerrieri, come a Sparta. E timocratico o ambizioso è appunto l'uomo che sul trono interiore assiede il secondo principio dell'anima, cioè il principio coraggioso o irascibile o sdegnoso che dir si voglia.

Oligarchia è un reggimento basato sul censo, di pochi ricchi sui molti poveri. È una plutocrazia che prende a guida della vita il cieco dio Pluto. « Qui i ricchi comandano, il povero non ha autorità alcuna » (Libro VIII, 550 d). Ivi allignano due sorta di fuchi senza e con pungiglione, mendichi e farabutti. Oligarchico è l'uomo che dà lo scettro alla cupidigia del denaro e le sottomette la ragione e il coraggio. Siffatto avaro tira al quattrino per sé, ma dell'altrui sa essere scialacquatore; se serba il decoro e fa cose oneste è solo per interesse.

Con la parola democrazia Platone ci offre nella *Politeia* il quadro d'una forma di governo che noi classificheremmo piuttosto con il vocabolo demagogia. I fuchi armati di pungiglione sostituiscono i padroni della città oligarchica e instaurano licenza, non libertà; carente è l'autorità dello stato, al cui timone s'avvicendano gli incompetenti, privi della necessaria educazione. Ed è cotesto un regime che « sa egualmente eguagliare ciò che è eguale e ciò ch'è diseguale » (Libro VIII, 558 c). L'uomo democratico (nell'accezione di Platone) è a sua volta quello che instaura nell'anima sua un regime di assoluta eguaglianza tra gli svariati impulsi e piaceri, onesti o no che siano, e affida il comando di sé alla passione che prima gli si presenta per poi cederlo a un'altra.

Ma tale demagogia s'involge fatalmente in tirannide, « quando lo stato popolare incontra malvagi coppieri e s'inebria di libertà

smodata » (Libro VIII, 562 d). Un eccesso chiama l'eccesso opposto. Il popolo stesso cerca e crea un protettore, che ben presto si trasforma in un tiranno, avverando il mito della licanthropia. « Si dice che chi arriva a gustar carne d'umane viscere, pur commiste a carni d'altre vittime, non può evitare di diventar lupo. Non l'hai sentito questo racconto? » (Ivi, 565). Il quale tiranno fa poi sul corpo della città il contrario che il medico sull'organismo malato: toglie ciò che è buono e lascia ciò che è cattivo.

Quanto poi all'uomo di carattere tirannico (e il tiranno non è che un uomo siffatto giunto al potere), egli è sempre disposto ad opprimere qualcuno, ma all'occorrenza anche servile. In lui quegli istinti ferini, che si destano talvolta in noi durante il sonno, quando riposano le facoltà superiori dell'anima, prendono il sopravvento anche nella veglia e lo rendono come folle. Immenso, dice Platone, è l'ardire di tale fiera scatenata: « ogni senso di pudore o di prudenza abbandona e se ne sente disciolto; non esita fantasticando a congiungersi con la madre; con qualsiasi uomo; con gli dei; con le bestie » (Libro IX, 571 c-d). Parafrasando in termini di moderna psicoanalisi freudiana, è come dire che l'Es inconscio sconfinava nell'Io conscio e ne diventa l'inconstrastato dominatore.

Come nello stato caduto in tirannide la popolazione è schiava, così nell'anima dell'uomo tirannico le parti nobili sono in servitù, mentre la più trista e più pazza v'impera. E perciò il perfetto tiranno, scellerato compiuto, non è che uno schiavo.

Ed ecco che egli, simbolo della totale ingiustizia, contrapposto al simbolo della perfetta giustizia, che è il reggitore filosofo, ci viene mostrato come anche il più infelice degli uomini, poiché i suoi piaceri sono i più spuri e i più bassi; mentre il giusto, che sa esercitare in sé una signoria regale, gode della sapienza ed è felice.

Questo approdo costituisce la confutazione d'una tesi già proposta da Trasimaco nel I libro: che il fare ingiustizia vada a vantaggio dell'ingiusto, quando riesce a passare per giusto; ma è anche una conclusione morale dell'intero dialogo, la quale si esprime nel mito della Chimera, già nominato. Essa è un mostro policefalo (immagine del principio psichico concupiscente), congiunto con un leone (immagine del principio coraggioso) e con un uomo (immagine dell'intelletto sovrano). Tale triforme Chimera è a sua volta racchiusa e mascherata entro una figura umana come entro un involucro (simbolo dell'uomo esteriore che noi vediamo). Ebbene il sostenere che giovi il commettere ingiustizia equivale per Platone al dire che sia bene dar da mangiare

e rinvigorisce la belva dalle tante teste e il leone, abbandonando in preda al mostro l'uomo interiore indebolito dall'inedia; quando invece si deve farglielo alleato il leone, affinché egli, l'uomo, possa con il suo aiuto domare quella fiera policefala: nel che è l'assunto dell'educazione.

Poi nell'ultima pagina del nono libro, in contrasto con la difesa altrove sostenuta circa la possibilità pratica della sua *polis* ideale, l'Ateniese si lascia sfuggire che in definitiva essa è anche per lui un'utopia: « Oh! credo non esista in nessun luogo sulla terra questa città ». Ma, prosegue, « l'esemplare sta nel cielo per l'anima che è capace di scorgerlo. E in quella che lo scorge, quest'anima viene costituendo se stessa a guisa di città perfetta. E non fa nessuna differenza se questa città in qualche luogo pur sia o se un giorno sarà. L'uomo vive seguendo le leggi di questa città » (Libro IX, 592 b).

Questa chiusa è decisamente rivelatrice del significato profondo di tutta l'opera, perché conferma che la *Politeia* non è che un simbolo e una proiezione d'un archetipo della città interiore, e non è che un poema mistico *perì psychês*, un *de anima*, non diversamente dal *Fedone*. L'intento politico è quasi un pretesto. Il disegno della città esterna è strumentalmente psicagogico, come in rito misterico, non diversamente dal disegno di certi mandala tibetani che rappresentano pur essi l'anima in forma di cittadella; le cui mura recingono la totalità psichica, che è una e molteplice, al pari della Chimera platonica, e che al centro occulta l'elemento divino, verace realtà ed essenza dell'uomo.

LA CRITICA DELL'ARTE MIMETICA

Il X libro, riprendendo un tema estetico del III (395), inizia con una digressione sulla necessità di bandire l'arte mimetica dalla città ideale; quindi passa a trattare dei premi alla giustizia dopo la morte e perciò dell'immortalità dell'anima, che ne costituisce premessa e condizione; dell'immortalità il Socrate della *Repubblica*, come del *Fedone*, ci dà una dimostrazione razionale mediante discorso logico e una testimonianza mistica mediante mito.

La digressione è celeberrima, perché vi si trova esposta la dottrina platonica dell'arte intesa come mimesi, la quale fa contrasto e si completa e si supera con l'altra teoria estetica di Platone, espressa nel *Fedro* e assai più elevata, della poesia come *theia mania*, cioè come divina follia ed entusiasmo ossia invasamento dalle Muse, accanto

alle altre follie divine, che sono la profezia, i misteri d'iniziazione, l'amore.

Il pittore, secondo la tesi della *Politeia*, non farebbe che imitare le cose visibili, che a loro volta non sono che imitazioni delle idee, degli eterni modelli intelligibili; per cui l'artefice è un mimeta distanziato di tre gradi dalla verità. Altrettanto accade al poeta epico, sia pure a un Omero, che nel cantare gesta eroiche imita gli uomini d'azione.

Il prodotto poi dell'arte mimetica sarebbe unicamente rivolto alla parte irrazionale dell'anima, alla parte meno nobile in confronto dell'intelletto. Di conseguenza « cattiva in sé, e in cattiva compagnia, cattivi frutti l'imitatrice arte produce ». Così la tragedia, imitando passioni violente, ci commuoverebbe smodatamente e ci farebbe perdere il controllo esercitato dal superiore principio psichico, che è quello razionale, su l'inferiore irrazionale; così la commedia, provocando un riso sconveniente. Per questi motivi la poesia mimetica, sebbene piacevole, è nociva all'individuo e allo stato, che non dovrà essere tollerante verso di lei; nella città ideale, conclude Socrate-Platone, saranno ammesse solo la poesia religiosa e quella elogiativa dei valorosi.

Con questa critica dell'arte mimetica, e con i concetti del *Fedro* intorno alla poesia come divina follia, Platone getta le fondamenta di quel ramo filosofico che nel XVIII secolo della nostra era prenderà dal Baumgarten il nome di estetica. Ma il giudizio negativo sull'arte mimetica, considerata immorale e nociva alla comunità dello stato ideale, travolge nella condanna Omero e i grandi tragediografi della Grecia classica e costituisce perciò, per noi moderni, uno scandalo e un paradosso inauditi: accade cioè che il rappresentante più qualificato, nel campo del pensiero, d'una delle maggiori, se non della maggiore civiltà artistica, ed egli stesso sommo artefice nei suoi dialoghi, dà l'ostracismo alla poesia in nome della ragion di stato, risparmiando solo gli inni sacri e gli elogi ai coraggiosi cittadini. E, quel che è peggio, non riesce neppure a intravedere il valore spirituale inerente alla poesia d'un Omero quando la riduce a mimesi e la connette, in quanto irrazionale, ad attività inferiori dell'anima. Tratto in errore da una sopravvalutazione intellettualistica del principio psichico della ragione logica e scientifica, gli sfugge che la sua stessa dottrina delle idee egli l'ha non certo dimostrata in modo ineccepibile sul piano delle attività razionanti dell'intelletto, ma l'ha piuttosto attinta con un atto d'intuizione intellettuale, atto ra-

zionale e sovrarazionale a un tempo e simile a folgorazione della mente dall'alto per dono divino. E anche in questo medesimo X libro della *Politeia*, il filosofo, pervenuto al problema dell'immortalità, rinuncia, dopo una breve discussione dimostrativa, al metodo dialettico del *logos*, cioè del discorso logico e puramente razionale, per ricorrere a quello mistico e intuitivo del *mythos* e coronare con il lauro d'un racconto poetico l'opera fornita.

Ebbene vi sono due Platoni coesistenti e convidenti, a volte in feconda simbiosi, a volte in guerra tra loro, nella medesima anima; appariscenti entro singoli dialoghi come nell'insieme della produzione filosofica. Dei due il meno grande è il Platone intellettualista integrale, virtuoso del ragionamento logico, e assetato di scienza certa, d'*episteme*; il maggior Platone è invece l'iniziato eleusino e pitagorico che vede dischiudersi alla sua mente filosofica i mondi sovrasensibili iperurani e vi giunge con uno slancio mistico, metafisico e poetico a un tempo, del principio eccelso dell'anima, cioè del *nous* o *logistikón*, d'un intelletto o mente, che è insieme intelligenza e intuizione, è razionale e sovrarazionale, ed è la parte divina in noi. Solo un tale intelletto, al quale possiamo dare il nome di spirito, nel senso che tale termine è venuto acquisendo nell'età cristiana e nella moderna, ha l'accesso nel reame sovra-celeste delle idee e può guardare nel fuoco del sommo Bene.

Plotino, dopo secoli, su questa via indicata dal Maestro, conoscerà l'estasi, che è « fuga di solo a Solo ». Il neoplatonismo greco, ma anche il platonismo successivo, cristiano, arabo, rinascimentale e su sino a Rosmini e a Bergson, sarà uno sviluppo di cotesto atteggiamento spirituale, e non intellettualistico, del maggiore dei due Platoni.

Quando poi in un dialogo i due Platoni sono musicalmente armonizzati in modo perfetto e anche il *logos* e il *mythos* sono disposti secondo la più giusta *temperies*, avviene quel miracolo che è il *Fedone*.

Tornando alla teoria dell'arte mimetica e alla condanna di quest'ultima, dobbiamo prendere atto dello scandalo, come già per il radicalismo comunistico riguardo alle donne e alla prole, e constatare che il Platone intellettualista ha preso anche questa volta troppo la mano all'altro Platone. Né vale l'attenuante che una svalutazione dell'arte su piano teoretico, nei confronti della mente ragionante, fu in certo modo un atteggiamento proprio del pensiero greco in genere, e non del solo Platone nel X della *Repubblica*: si può subito obiettare contro di lui che Aristotele scoperse nella sua *Poetica* tutto

il significato catartico inerente alla mimesi tragica, destinata a provocare la purificazione dell'anima mediante la pietà e il terrore. Significato questo validissimo ai nostri occhi di moderni.

In tema d'estetica l'autentica attenuante, e assolvete per vero, di Platone soppressore della poesia, è che egli ci ha donato con il *Fedro* ben altra filosofia dell'arte, dichiarando essere la poesia un dominio e un invasamento da parte delle Muse e cosa divina concessa dall'alto.

Per di più nell'ultima sua grande opera, *Le Leggi (Nomoi)*, come allontanandosi dal valore limite d'uno schema puramente ideale fa rinuncia dell'estremismo comunista per adeguarsi alla natura concreta dell'essere umano, così esprime anche diversa e moderata sentenza sull'arte mimetica che non nella *Politeia*, e la ammette tale arte, con finalità sue proprie, nella Città. Accenna a canti che sono quasi suggestioni magiche all'anima per produrre armonia e accordo d'opinioni e sentimenti (*Nomoi*, Libro II, 659 e); dove s'ode un'eco di pensamenti d'estetica pitagorica. E formula pure i concetti d'una filosofia dell'arte che rifiuta il criterio del piacere come esclusivo metro di giudizio estetico: « non bisogna andare in cerca d'arti aventi per unica meta il piacere... bisogna ricercare l'arte esprimente *similitudine profonda col bello* » (Ivi, 668 b). Anche l'arte mimetica si redime dunque presso Platone medesimo nel rivelare la sua missione spirituale di mimesi del Bello, che è un Bello platonicamente inteso come indissociabile dal Buono. Perciò la frattura tra teoria del Bello e teoria dell'Arte, che stando al Croce sarebbe tipica del pensiero antico prima di Plotino, si riduce in modo del tutto inatteso proprio per merito di Platone, all'ultimo traguardo del suo travaglio filosofico.

Tuttavia oggi, trascorsi circa duemilatrecento anni dalla *Politeia*, dobbiamo concedere che taluni pericoli per l'educazione dei giovani e per la società si nascondono per davvero nell'arte mimetica, sebbene non proprio nella poesia, bensì in quella nuova arte, del resto degnissima di partecipare al coro delle Muse, che è la cinematografia; la quale, se indulge con eccessivo compiacimento alla veristica rappresentazione della violenza e se non riesce ad ottenere il salutare effetto psicologico della catarsi, ben può sollecitare belluini istinti, che stanno in agguato negli ipogei dell'anima, specialmente qualora nello spettatore troppo giovane prevalga la tendenza imitativa sulle facoltà critiche inibitorie. Per cui il cinematografo, tipica arte mimetica nel senso platonico della *Politeia*, si presta con la sua enorme diffusione, anche televisiva, a favorire, quale concausa, fe-

nomeni delinquenziali nella gioventù, come per citare un esempio quello dei teppisti o *teddy boys*. Ma no certo, per questo, non lo bandiremo il cinema dalla nostra repubblica!

IL MITO DI ER

L'immortalità nella *Politeia* viene dimostrata quasi per inciso, perché essa è solo premessa, sebbene necessaria, d'una teodicea oltremondana e anche perché costituisce l'argomento dell'intero dialogo del *Fedone*. Il ragionamento della *Repubblica* in favore dell'immortalità è il seguente: se l'anima non viene uccisa dalla sua malattia specifica, che è l'ingiustizia, a maggior ragione non potrà morire per causa di malanni che ledano o distruggano il corpo. Platone rimane così nel tema proprio del dialogo, cioè della giustizia e del suo contrario.

Segue il mito di Er, che, raccolto su di un campo di battaglia con altri caduti e già sulla pira, si ridestò da morte e narrò le sue esperienze dell'Al di là.

Egli era giunto con i compagni a un meraviglioso prato, presso quattro abissi che si spalancavano due nella terra e due nel cielo: erano fauci per discendere in quella e risalirne, e per salire a quello e ridiscenderne. Ivi assistette al giudizio dei morti: i giusti con la sentenza incisa sulla fronte prendevano la via di destra verso l'alto, gli altri, stigmatizzati sul dorso, andavano in giù a sinistra. Mill'anni sarebbe durato il loro peregrinare nei luoghi di remunerazione e rispettivamente d'espiazione, perché le anime sono premiate e punite nella proporzione del decuplo, sulla misura base d'una vita centenaria. Ma non tutte il mondo infero le restituisce, ché talvolta al loro affacciarsi alla bocca d'uscita dai regni bui, questa muggisce e « uomini selvaggi tutti fiamma » le riportano giù. Dannati sono i tiranni e i più grandi criminali. Del tiranno e parricida Ardio, Er apprese che non avrebbe mai fatto ritorno.

Sul prato egli fu testimone anche del patetico incontro tra le anime reduci dal viaggio millenario, che salivano da sotterra purificate e che ritornavano dalle beatitudini celesti; e che ivi indugiavano « quasi a festivo convegno », scambiandosi cortesi saluti e impressioni.

All'ottavo giorno partirono, ed Er con esse; dopo altri quattro pervennero a un luogo di dove si vedeva una colonna di luce, tra-

scolorante come l'arcobaleno, ma più fulgida, e trapassante dall'alto il cielo e la terra. Dopo un altro giorno ancora (in totale 12 dall'arrivo al prato) furono così vicini alla colonna che poterono distinguere come le fossero avvinte le catene del cielo, perché questa luce è ciò che tiene legata la compagine dell'universo, come « le gomene, le triremi ». Entro tale luce si stende il fuso di Ananke, cioè della Necessità, la quale presiede alle rivoluzioni della sfera cosmica, che del fuso costituisce la spola. La quale è costituita da una spola maggiore e cava che ne contiene altre sette di minori circonferenze. Sono gli otto cieli: delle Stelle fisse, di Saturno, Giove, Marte, Mercurio, Venere, Sole, Luna. La sfera esterna si muove in un senso, le altre nell'opposto, con diverso moto ciascuna. A ogni sfera presiede una Sirena che canta la sua nota, volgendosi in cerchio; ne nasce un concerto di musica celestiale.

Il fuso sta sulle ginocchia d'Ananke, assisa in trono. Accanto a lei, pure su sogli, le sue tre figlie: le Moire o Parche, biancovestite e incoronate. Cantano, in armonia con le Sirene dei cieli, Lachesi il passato, Cloto il presente, Atropo il futuro. E toccando il fuso contribuiscono alle rivoluzioni delle sfere.

Presso a quei troni, in cospetto di quella luce e di quel fuso, Er fu presente a un avvenimento che rappresenta per l'uomo (commenta Socrate a Glaucone) il maggior cimento, al quale tutta la presente vita non dovrebbe essere che una preparazione mediante filosofia: alla scelta cioè di nuove vite da parte delle anime, che reduci dal viaggio di dieci secoli si accingevano alla reincarnazione. Atto di libera scelta, e tuttavia il più delle volte compiuto secondo le esperienze della precedente vita, e comunque condizionato da un elemento fortuito: dall'essere, o non, ammessi tra i primi alla scelta e dal poter perciò disporre d'un maggiore o minore numero di possibili esistenze tra cui eleggere. Ma compiuto l'atto libero il destino diverrà irrevocabile.

Un araldo pronunciava alle anime radunate il comandamento della vergine Lachesi: « O anime che vivete la vita d'un giorno, comincia un altro ciclo mortale. Non un demone vi avrà in sorteggio, ma voi medesime vi sceglierete il demone . . . Virtù non ha padrone: secondo che uno più o meno l'onori, più o meno la possiede. La colpa è tutta di chi sceglie. Dio è fuori causa ». E il testimonio risuscitato notava come fosse spettacolo compassionevole e ridicolo a un tempo, ma sempre ammirabile, cotesto della scelta, appunto perché legata ai modi della vita già vissuta.

Lachesi assegnava a ciascun'anima il suo demone, che la conduceva presso Cloto per la ratifica e presso Atropo che fila stami immutabili. Poi tutte le anime vennero alla desolata pianura di Lete per dissetarsi finalmente nel fiume Amelete, che toglie la memoria a seconda della misura di acqua bevuta. Er non ne bevve. A mezzanotte un tuono e un terremoto: e le anime s'involarono come stelle per andare ai loro nascimenti nei corpi.

Due luoghi e due tempi scandiscono il racconto escatologico. Il prato e il giudizio, con l'evocazione dei reami di sofferenza e di gaudio; la sede delle Moire fatali e di Ananke e la scelta da parte delle anime avviate alla metempsicosi, in cospetto della colonna lucente e del fuso cosmico.

Cronologicamente questo mito platonico è una visione dell'Oltretomba intermedia tra il viaggio d'Odisseo ai confini dell'Oceano nelle plaghe cimmerie, da un lato, e il sogno di Scipione nella *Repubblica* ciceroniana e la catabasi d'Enea, dall'altro lato. Ma è inoltre, se prescindiamo da quest'ultima, anche il più insigne precedente del viaggio oltremondano dell'Alighieri, tanto più poi se il mito di Er lo consideriamo completato dal mito escatologico, che è narrato alla fine del *Fedone* e che s'occupa particolarmente della geografia e idrografia sotterranea e anche d'una terra più pura, che sta sopra di noi come l'aria sta sopra il mare. Ad ogni modo nel racconto di Er è già adombrato il triforme regno dantesco dell'Inferno Purgatorio e Paradiso, con dannazioni eterne, purificazioni temporanee e beatitudini, esteso dalla profonda Terra ai Cieli. Non mancano i diavoli, come s'è visto; c'è anche l'accenno a una sorta di Limbo per i morti appena nati. Il meraviglioso prato preannuncia « la divina foresta spessa e viva » del Paradiso Terrestre. Il fuso di Ananke rappresenta una visione cosmica non diversa essenzialmente dal sistema dei cieli, che, tramite Tolomeo, farà da architettura al « regno santo » della terza cantica. Mancano nel fuso soltanto il Primo Mobile e l'Empireo.

Il tema della metempsicosi resterà invece estraneo a Dante, come al cattolicesimo tutto a partire dal Secondo Concilio di Costantinopoli. Platone l'aveva accolto da Pitagora, come secoli dopo l'avrebbe fatto suo anche Virgilio nel VI dell'Eneide.

Ma l'intera visione mistica ed escatologica del mito di Er è permeata di misteriosofia eleusina e orfico-pitagorica e di simbolismo e liturgia esoterica, che la collegano forse anche a sapienze orientali. Non per nulla Clemente Alessandrino lasciò scritto che l'Er della

Politeia non era che Zoroastro. E certamente la dottrina della reincarnazione rende sintonico tutto il racconto a pensieri religiosi orientali, che nel buddismo e nel brahmanesimo riaffermano anche oggi la credenza nella metempsicosi.

Il pitagorismo dà anche ragione sia del significato riposto di certe immagini, altrimenti incomprensibili, come la colonna di luce, e anche dei numeri simbolici, che nel mito ripetono la simbolistica aritmologica dell'intero dialogo.

La colonna di luce venne interpretata come simbolo della Via Lattea, ma poiché i simboli appunto perché tali sono polivoci ed occultano molteplici significati essa può anche alludere a quel fuoco etero, ben diverso dal fuoco elementare, che secondo i pitagorici dal centro della sfera cosmica risale a ricongiungersi all'etere fiammeggiante che la recinge e ne è come il sostegno spirituale. Non diversamente la Terra superiore del mito fedonico, emergente dall'aria nell'etere purissimo, è una visione dell'*Antichton*, della a noi invisibile antiterra, la quale completa con la nostra Terra in perfetto numero pitagorico di dieci la serie dei cieli.

I NUMERI MISTICI

L'influenza pitagorica sulla *Politeia* è indubbia, anche se velata, mentre nel *Timeo* è appariscente. Del resto le due opere sono strettamente legate tra loro, perché il dialogo « diretto » della *Politeia* viene immaginato dall'autore come avvenuto due giorni prima di quello in cui si svolge il *Timeo*; perché l'esposizione del dialogo « narrato » della stessa *Politeia* viene concepita come avvenuta il giorno prima del *Timeo*; e perché tale relazione di Socrate è rivolta a Timeo, a Crizia, a Ermocrate e a un quarto di cui non è riferito il nome, che sono personaggi presenti anche nel *Timeo*, tranne il quarto, lo sconosciuto, di cui verrà notata l'assenza.

Ma nella *Repubblica* Socrate restava protagonista, mentre in quest'altro dialogo il protagonista è un pitagorico: Timeo di Locri appunto.

Il pitagorismo permea tutta l'architettura della *Politeia*, che è come modulata sui sacri numeri della scuola italiota. Dieci sono i libri del dialogo: dieci era un numero perfetto per i pitagorici. E questi dieci libri andrebbero a loro volta suddivisi in tre ternari (II - IV, V - VII, VIII - X) preceduti dal libro I, avente carattere in-

troductivo, $1 + 3 + 3 + 3 = 10$ sarebbe la formula pitagorica di struttura della *Politeia*. Questa è la tesi numerologica accolta dal Turolla. Ed è un fatto che dopo il libro IV c'è una pausa del discorso e che ce n'è un'altra dopo il VII; siamo altresì d'accordo che nella prima triade è prevalente una tonalità psicologica, nella seconda una tonalità metafisica e nella terza una tonalità morale e politica, o meglio, ad essere precisi, soltanto nei due primi libri della terza triade (VIII e IX). Tuttavia alla suddivisione in tre ternari obietto le parole con le quali s'apre il *Timeo*: « uno, due, tre... ma il quarto, amico mio Timeo, dov'è mai? il quarto, tra questi convitati di ieri, che oggi invece debbono offrire per proprio conto il banchetto ». Il riferimento palese era sì agli ascoltatori di Socrate, ma l'allusione anagogica andava anche alla sacra *tetraktys* di Pitagora, sovrastante benevola dal mondo iperuranio al mistico esposto. Per vero la *tetraktys* sintetizza il maggior dogma dell'esoterismo pitagorico e ne è il simbolo per eccellenza.

Nel giuramento tramandatoci da Porfirio è definita come fonte e radice della natura, e nel commento ai *Versi Aurei* steso da Ierocle è chiamata sorgente dell'eterno ordine delle cose e dichiarata facente tutt'uno con il dio demiurgo. Forse potremmo interpretarla, seguendo il moderno psicologo Jung, come un simbolo della Divinità (indicata dal tre) che si fa quattro, manifestandosi nell'opera, cioè nella Natura o Creazione che dir si preferisca. La decade stessa non è poi che una *tetraktys* punteggiata, cioè espressa graficamente mediante un triangolo equilatero punteggiato, avente per ciascun lato quattro punti: come nella figura che qui traccio.



Ebbene dov'è mai il quattro nella sinfonia dei dieci libri della *Politeia*? Nella decade stessa di cotesti dieci libri, rispondo; la quale, come ora dimostrerò, è anch'essa una *tetraktys* punteggiata. Non mi soddisfa la spartizione in tre ternari. Infatti tra il primo libro, che dovrebbe stare a sé, e la prima triade non c'è discontinuità netta: l'argomento rimane il medesimo, vale a dire la ricerca del concetto di giustizia, per cui a mio avviso i primi quattro libri fanno un solo gruppo autonomo. Al quale segue il gruppo, questo sì ternario, ma questo soltanto, dei libri V, VI e VII, che trattano della costituzione della città giusta e dell'educazione dei custodi filosofi. Ma

il terzo ternario va invece smembrato nel gruppo dei libri VIII e IX, che s'occupano dell'ingiustizia nella *polis* e nell'uomo, cioè delle costituzioni statali e individuali deteriori, e in un libro a sé stante, il X, che riguarda i premi della giustizia e i castighi e l'immortalità dell'anima e le sue vicende oltremondane. Questa suddivisione della terza triade in due più uno, l'ammette d'altronde anche il Turolla.

Ed ecco finalmente che i dieci libri vengono ad essere spartiti come segue: 4 (I - IV) + 3 (V - VII) + 2 (VIII - IX) + 1 (X). Ebbene $4 + 3 + 2 + 1 = 10$ non è che la pitagorica formula aritmetica della decade intesa come *tetraktys* punteggiata e come quarto numero triangolare.

Questi numeri del Quaternario punteggiato, allusivi di significati sacri, che risalgono al pitagorismo ed anche a più lontane scaturigini egiziane del pitagorismo stesso, come pure la Pentade, che nella figura del pentagramma fu segno di riconoscimento agli adepti dell'esoterica scuola di Crotone, li ritroviamo tutti nelle molteplici partizioni metafisiche, psicologiche, gnoseologiche, etiche e politiche di cui è ricca la filosofia esposta da Socrate-Platone nel dialogo della Repubblica.

L'Uno è rappresentato dal Bene, concepito come trascendente causa prima (Libro VI, 509 b) e Padre (507) e Re (Libro X, 597 e), su piano metafisico-teologico; dalla totalità dell'anima, che nella sua molteplicità di principî è una, e anche dal quid divino nell'anima stessa, su piano psicologico; dalla giustizia, su piano etico; dalla repubblica ideale retta da filosofi, su piano politico.

Il Due viene espresso dalla diade del Bene Padre e del Sole, figlio del Bene; dal Lume intellettuale, che s'irradia dal Bene, e della visibile luce solare; del mondo iperuranio dell'essere, cioè delle idee intelleggibili, e del mondo del divenire, cioè delle apparenze; della caverna e dell'aperto; dell'anima razionale e della irrazionale; della scienza e dell'opinione; della giustizia e dell'ingiustizia; del giusto crocefisso e dell'ingiusto in veste di giusto; del filosofo reggitore perfetto e del tiranno licantropo; della repubblica ideale e dello stato svilito a tirannide.

Il Tre si rivela nella triade delle idee del Bello, Giusto, Buono e anche in quella dell'essere, verità e scienza (Libro VI, 508, 509); nella tripartizione dell'anima nei principî intellettuale, coraggioso e concupiscente; nella corrispondente tricotomia delle virtù (sapienza, forza e temperanza), e delle tre classi dei custodi perfetti, custodi guerrieri e produttori lavoratori.

Il Quattro si palesa nella tetrade del Buono, Lume, sole, luce; nella triade delle virtù, elevata a tetrade dalla giustizia che le compendia e supera; nella quadripartizione etica dei vizi (ingiustizia, ignoranza, viltà, sfrenatezza) e in quella gnoseologica della conoscenza, cioè conoscenza intellettuale delle idee o *nous* (intuizione dell'intelletto), conoscenza intellettuale dei rapporti matematici o *diánoia* (ragionamento), opinione delle cose sensibili o *pistis* (credenza), opinione delle immagini o *eikasia* (congettura); nella quadripartizione delle forme involutive di governo politico (timocrazia, oligarchia, democrazia, tirannide) e dei corrispondenti tipi psicologici individuali.

Il Cinque si manifesta in tali costituzioni statali e individuali, completate dalla repubblica degli *áristoi* e dal carattere aristocratico.

Il Dieci infine lo ritroviamo nei gradi dell'iniziazione educativa dei filosofi reggenti: musica e ginnastica, cui seguono le scienze propedeutiche dell'aritmetica, geometria, stereometria, astronomia, armonia, coronate dalla scienza sovrana della dialettica (che è il termine usato da Platone per designare quella disciplina filosofica che sarà in seguito chiamata metafisica), e quindi l'esercizio pratico della politica, e da ultimo la contemplazione del Bene.

Nel mito di Er ritornano tutti i numeri sacri della *tetraktýs*. L'Uno v'è simboleggiato dalla colonna radiosa; dal fuso cosmico; da Ananke. Il Due dalla dicotomia in sedi celestiali di beatitudine e in voragini ipogee di tormento; e dal bivio dopo il giudizio. Il Tre dalle Moire sorelle. Il Quattro dalla tetrade di coteste Parche con la madre Necessità; dalle quattro fauci del prato; il Due e il Quattro insieme dagli otto cieli e otto Sirene del fuso (8 uguale 2 volte 4); il Tre e il Quattro insieme dalle dodici giornate trascorse sul prato e nel viaggio al luogo della metempsicosi (12 uguale 3 volte 4), giornate corrispondenti al tempo passato tra la morte di Er in battaglia e il suo ritorno alla vita sulla catasta del rogo. Il Dieci infine è contenuto nella durata del ciclo millenario, fatto di una decade di secoli, vale a dire di dieci volte dieci volte dieci anni: ciclo armonizzato al criterio del decuplo nel sistema delle pene e dei premi e anche a un canone della vita centenario, cioè di dieci volte dieci.

Qualche incredulo sorriderà, forse indulgente e forse no, a quest'esegesi numerologica della *Politeia*; potrà concedere che i numeri simbolici siano intravvisibili nella trama del dialogo, ma con la riserva che il loro valore non va oltre a quello d'una sovrastruttura ornamentale, priva di significati nei confronti del pensiero filosofico. Ma trascurerebbe costui che nel pitagorismo i numeri indicavano il

principio essenziale d'ogni cosa e simboleggiavano la realtà spirituale di là dalle apparenze materiali, e che la metafisica dei numeri corrispondeva presso Pitagora a quella delle idee presso Platone, perché i numeri come le idee costituiscono in un mondo intelligibile gli archetipi di quanto scorgiamo nel nostro mondo.

Del resto proprio per la sua sacra numerologia la *Repubblica* può venire accostata ancora una volta alla *Divina Commedia*; la quale, come non tutti sanno, è accordata non soltanto sul tre e sul suo multiplo nove, ma anche, sul perfetto dieci e adombra pure il quattro, pitagoricamente. Dieci riparti dell'Inferno (vestibolo e nove cerchi), dieci del Purgatorio (due ripiani dell'Antipurgatorio, sette cornici e il Paradiso Terrestre), dieci del Paradiso (nove sfere mobili e l'Empireo), e dieci volte dieci canti. La tetradè traspare nelle parole di colore oscuro sulla porta infernale, nei tre gradini più la soglia di diamante alla porta del Purgatorio, nelle quattro stelle dell'emisfero antartico e nella quadripartizione della rosa croce dei beati (1).

La *Politeia* è lungo canto estivo, ma ormai l'equinozio d'autunno è sopraggiunto e il sole già si vela di brume. S'approssima il tempo di ridiscendere nella caverna a riguardare il film delle ombre. Resterà nell'anima il fulgido ricordo del sole, che è figlio del Bene.

RIASSUNTO - L'A. considera le due città della *Politeia*, quella esoterica che si attua nella società degli uomini, e quella esoterica dell'uomo interiore. Discute il comunismo platonico nei confronti del comunismo marxistico odierno. Approfondisce la metafisica del Bene, la similitudine solare e il mito della caverna. Esamina le forme di governo e i tipi psicologici che stanno alla radice di quelle. Tratta il problema della critica all'arte mimetica. Commenta il mito di Er. Scopre i numeri mistici che modulano pitagoricamente la *Repubblica* di Platone come la *Divina Commedia* di Dante: la sacra « *tetraktys* » spartisce i dieci libri e traluce attraverso tutta l'opera.

(1) BEPPINO DISERTORI, *Itinerari Pitagorici*, T.E.M.I., Trento 1954.

