

PLATONE, PADRE DELL'UTOPIA * ?

Résumé. — À partir de la définition de l'utopie donnée par Raymond Trousson, on examine très brièvement le récit de Thomas More. Il faut noter que Jean Prévost, dans son livre *L'Utopie de Thomas More*, ne cite jamais Platon en tant que possible modèle du chancelier anglais. Après avoir résumé les conceptions qui sont à la base de la pensée politique ancienne, on se pose une première question fondamentale pour comprendre le rôle joué par Platon dans l'élaboration de projets d'utopie : le fondateur de l'Académie était-il vraiment un partisan du communisme ? L'examen de la Πολιτεία démontre que la « cité idéale », fondée sur un concept de justice particulier (τὸ τὰ αὐτοῦ πρόπτειν), présente sûrement des caractéristiques communistes, lesquelles sont pourtant réservées aux seuls gardiens, c'est-à-dire aux hommes qui ont reçu une éducation philosophique complète. Donc, le sens le plus profond de la Πολιτεία est l'élaboration d'un projet paideutique susceptible d'être réalisé, au moins en théorie. Le mythe de l'Atlantide, né du prétexte de voir la « cité idéale » en mouvement, présente aussi des caractères bien définis. La description des deux cités montre toujours qu'elles représentent une Athènes en miroir : d'un côté, l'ancienne Athènes, pas encore contaminée par l'ὕβρις de l'impérialisme maritime ; de l'autre, à travers l'image de l'Atlantide, l'Athènes contemporaine de Platon. Mais, pour ce mythe aussi, l'allusion continue à l'ἄληθινὸς λόγος et aux documents égyptiens montre encore l'intention paideutique de la Πολιτεία et souligne une nouvelle fois la possibilité théorique de la réalisation d'un État juste. Même la cité des Magnètes, où le mot « philosophe » n'apparaît plus, possède un caractère remarquablement tangible et présente une organisation économique et sociale qui l'apparente à un grand village rural. En conclusion, même quand Platon a créé des cités idéales, dont il a souligné à plusieurs reprises qu'elles étaient théoriquement réalisables, on peut reconnaître dans ses œuvres politiques des éléments d'une critique de la société contemporaine, d'une description d'une société idéale (opposée au chaos de la réalité) et d'une justification des conditions de possibilité de cette société idéale. Par conséquent, on doit reconnaître en lui le « père » de l'Utopie.

* Nello scrivere questo articolo, il mio grazie più sentito va al prof. Marcel Piérart, che mi ha permesso di esporre i progressi della mia ricerca nel corso del seminario di Storia antica presso l'Université de Fribourg nel semestre invernale 2004/2005 e al prof. Silvio Cataldi dell'Università di Torino che ha riletto il manoscritto con minuziosa scrupolosità, donando preziose osservazioni. La bibliografia sull'utopia è sterminata, in questa sede ci limitiamo a richiamare due dei lavori più recenti: J. ALBERTZ (Hrsg.), *Utopien zwischen Anspruch und Wirklichkeit* (Schriftenreihe der Freien Akademie, 26), Bernau, 2006; A. WASCHKUHN, *Politische Utopien. Ein politiktheoretischer Überblick von der Antike bis heute*, München, 2003.

I caratteri dell'Utopia

Raymond Trousson, nel suo *Voyage aux pays de Nulle Part*¹, definisce le utopie da un punto di vista tecnico, ponendo l'accento esclusivamente sui metodi narrativi e letterari con cui esse vengono elaborate². Quali che siano le conclusioni a cui giunge, è innegabile che per uno storico dell'antichità la definizione dello studioso francese non sia sufficiente; mentre risultano di notevole utilità le notazioni attraverso cui egli perviene a siffatte conclusioni.

Egli dona, anzitutto, un'accurata analisi dei moventi che spingono uno scrittore ad elaborare una narrazione utopica ed in seguito si sofferma sui caratteri peculiari di quest'ultima: l'utopia si forma perché nell'autore nasce un sentimento di rivolta nei confronti del sistema politico e sociale vigente, che scaturisce dall'*observation lucide et méthodique de la société contemporaine considérée comme un cas pathologique* e che sfocia, attraverso il procedimento narrativo tipico dell'utopia in una correzione sistematica delle insufficienze della realtà³.

Gli autori costruiscono così un mondo fittizio, i cui caratteri possono brevemente essere riassunti⁴: in primo luogo, l'isolamento geografico, che esplica il bisogno di preservare lo stato da ogni contatto corruttivo con l'esterno; a questo si aggiunge il disprezzo dei metalli preziosi, in una visione per la quale la moneta è fonte d'ineguaglianza e ingiustizia; eliminata la moneta diviene naturale l'instaurazione di un sistema economico esclusivamente agricolo, o in cui le attività artigianali e commerciali siano fortemente limitate e strettamente regolamentate; da tutto ciò discende quasi necessariamente una forma assoluta di egualitarismo.

Se poi si passa dal livello sociale al sistema politico e alla vera e propria gestione della 'cosa pubblica', possiamo osservare anzitutto la saggezza

1. R. TROUSSON, *Voyages aux pays de Nulle Part*, Bruxelles, 1979².

2. Cfr. R. TROUSSON, *op. cit.* (n. 1), p. 28. In realtà, come ben sottolinea A. M. IACONO («L'utopia e i Greci», in S. SETTIS [a c. di], *I Greci. Storia Cultura Arte Società: Noi e i Greci*, vol. I, Torino, 1996, p. 883-900), il neologismo *utopia*, creazione del More, non si presta ad una immediata definizione, anzi, per quel che riguarda in particolare le utopie dell'antichità risulta – a dire di Iacono – pressoché impossibile offrire una determinazione del concetto che sia priva di parzialità.

3. Vd. R. TROUSSON, *op. cit.* (n. 1), p. 20. Occorre sottolineare che da questa *observation lucide et méthodique* non sempre nascono progetti utopici altrettanto equilibrati e metodici. P. CARTLEDGE («Utopie et critique de la politique», in J. BRUNSCHWIG - G. LLOYD [éd.], *Le savoir grec*, Paris, 1996, p. 200-217) sottolinea che ben tre elementi sono comuni alle utopie antiche e a quelle moderne: la forma (le utopie sono dei mondi spettacolari, fittizi e fantastici); la critica alla realtà, che si rivela globale e non dettagliata; il prevalere dell'ordine sulla libertà individuale.

4. I seguenti dati sono presentati da Trousson nell'*Introduction* all'opera.

dei legislatori, votati al bene pubblico e completamente privi di interessi personali nella gestione dello stato; in seconda istanza diviene fondamentale il comunismo dei beni e del territorio, da cui deriva la necessità di un'educazione delle giovani generazioni che sia comune ed affidata allo Stato; conseguenza ultima di un siffatto sistema sarà, poi, l'eliminazione della famiglia, o, quando essa permanga ancora, una regolamentazione assoluta dei matrimoni e della vita familiare.

In conclusione, un vero e proprio meccanismo a orologeria, eterno, geometricamente perfetto: un vero modello di stato totalitario, aspirante ad una sintesi globale ed armonica della vita umana.

Tali caratteri e tale modello emergono soprattutto in quelle opere che, redatte tra XVI e XVII secolo, rendono esplicita in letteratura la spinta verso il 'nuovo' che pervade l'Europa dopo la scoperta del Nuovo Mondo. È però un 'nuovo' che ha sapor d'antico, perché alla ricerca di nuovi mercati, di nuove vie, si unisce, nell'*intelligenza* l'amore per la civiltà classica, ed in particolare per la civiltà greca. Così, l'opera madre del genere utopico, l'*Utopia* di sir Thomas More altro non è che il riassunto di tutto ciò che sin qui è stato detto: attraverso lo studio dei classici, ispirato da un viaggiatore che ha raggiunto le Indie Occidentali, il futuro Cancelliere d'Inghilterra dà voce e forma immaginifica al suo sentimento di critica nei confronti del regime inglese degli inizi del XVI secolo.

Conosciamo bene l'isola d'Utopia⁵, le sue 54 città tutte uguali, l'Anidro – 'il fiume senza acqua' – e la città che sorge sulle sue rive, Amaurote – 'la città difficilmente riconoscibile'⁶ – per non parlare delle varie istituzioni e delle usanze degli abitanti. Sappiamo bene quale regime di vita laconico conducano. Ma non possiamo nascondere una sorta di meraviglia quando scopriamo che, in uno splendido saggio di Prévost pubblicato nel 1978, non si fa mai menzione di Platone in quanto possibile modello del poligrafo inglese: innumerevoli sono i rimandi ad altri autori, antichi e non, ma, riguardo al grande filosofo ateniese, nessun accenno⁷.

5. Per una precisa ed esauriente trattazione ed esegesi dei vari nomi che More diede all'isola rimandiamo a J. PRÉVOST, *L'Utopie de Thomas More*. [Présentation. Texte original. Apparat critique. Exégèse. Traduction et notes], Paris, 1978, p. 134-138.

6. Sul significato di ἀμαυρόω, intensivo di μαυρόω, cfr. ancora J. PRÉVOST, *op. cit.* (n. 5), p. 133.

7. Il Prévost si dilunga alquanto sulle fonti storiche, letterarie ed educative del More e seppur in una nota supplementare (J. PRÉVOST, *op. cit.* [n. 5], n. 2, p. 77) si richiami a Sparta ed al regno di Agide, non vi sono mai accenni, in tutto il suo commento, ad un autore greco antecedente a Luciano. Di opinione opposta è, invece, L. BERTELLI, «L'Utopia greca» in L. FIRPO (a c. di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. I, Torino, 1982, p. 463-471. L'influsso della *Respublica*

Eppure spesso e da molte parti si è visto in Platone il grande anticipatore dei temi utopici, e il filosofo compare, insieme a Iambulo e a Luciano, tra gli autori del genere utopico nell'antichità nelle storie letterarie del genere ⁸, anzi, secondo lo stesso Trousson, Platone ne è, a ben considerare, l'inventore ⁹, seppur vi sia una differenza sostanziale tra l'utopia antica, fondata sul mito dell'età dell'oro, e l'utopia moderna, il cui obiettivo principale è proiettato verso il futuro ¹⁰.

Il pensiero politico antico e l'Utopia ¹¹

È necessario ricordare, per meglio comprendere quale sia il valore dell'Utopia nel mondo antico, quali furono i principali sviluppi del pensiero politico nella Grecia classica dopo la formazione della πόλις ¹².

In sostanza, sino alla prima vera analisi realistica dell'entità politica, quale fu quella di Aristotele, gli storici ed i filosofi riconobbero lo *status essentialis* solo alle tre costituzioni di cui si era avuta esperienza diretta – monarchia, timocrazia, democrazia – ed alle loro rispettive

sul pensiero filosofico contemporaneo è oggetto dei saggi pubblicati in H. FUNKE, *Utopie und Tradition. Platons Lehre vom Staat in der Moderne*, Würzburg, 1987.

8. Cfr. J. SERVIER, *L'Utopie* (Que sais-je ?, 1757), Paris, 1979 e R. TROUSSON, *op. cit.* (n. 1).

9. R. TROUSSON, *op. cit.* (n. 1), p. 36.

10. R. TROUSSON, *op. cit.* (n. 1), p. 46.

11. Dacché l'obiettivo di questo contributo consiste nell'indagare i possibili influssi platonici sullo sviluppo del pensiero utopico in età moderna, non ritengo pertinente riproporre una definizione relativa al pensiero politico antico, né ripercorrere la storia delle elaborazioni utopiche nell'antichità. Pertanto mi limito a richiamare gli studi di H. C. BALDRY, *Ancient Utopias*, University of Southampton Inaugural Lecture, 1956; L. BERTELLI, art. cit. (n. 7), p. 463-581; ID., «L'utopia come specchio delle trasformazioni sociali e politiche del mondo antico», in *Tra Grecia e Roma. Temi antichi e metodologie moderne*, Roma, 1980, p. 21-26; ID., «Il modello della società rurale nell'utopia greca», *Il Pensiero politico* 9 (1976), p. 183-208; ID., «Progettare la città», in S. SETTIS (a c. di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. Una storia Greca/Definizione*, vol. II/2, Torino, 1997, p. 567-618; D. DAWSON, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, New York, 1992; M. I. FINLEY, «Utopianism Ancient and Modern», in ID., *The Use and Abuse of History*, London, 1986²; R. UGLIONE (a c. di), *La città ideale nella tradizione classica e biblico-cristiana: atti del convegno nazionale di studi. Torino 2-3-4 maggio 1985*, Torino, 1986.

12. Mi limito qui a presentare sommariamente alcuni termini della teoria politica greca, quali risultano dalle elaborazioni di V e IV sec. a. C. Per un'introduzione generale al pensiero politico del V sec. a. C., si vedano in part. la sezione relativa alla politica in J. BRUNSCHWIG - G. LLOYD, *Le savoir grec*, Paris, 1996, p. 161-226; P. CARTLEDGE, «La politica», in S. SETTIS (a c. di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. Noi e i Greci*, vol. I, Torino, 1996, p. 39-72 e S. GASTALDI, *Storia del pensiero politico antico*, Laterza, Roma - Bari, 1998.

‘degenerazioni’ – tirannide, oligarchia, demagogia¹³. Solo con il Platone delle *Leggi* e da Aristotele in poi si cominciò in effetti a parlare di costituzione ‘mista’, sino alla perfetta descrizione che di essa offre Polibio¹⁴ parlando dello Stato romano.

Un caso a parte costituiva il modello spartano, da sempre al centro degli interessi dei ranghi conservatori dell’Atene del V secolo, che appare alcune volte come una sorta di *constitutio mixta ante litteram*¹⁵.

Ma il punto di partenza per una riflessione sull’Utopia antica non può che essere lo stesso Aristotele. Egli infatti nel secondo libro della *Politica* si preoccupa di confutare quanti abbiano teorizzato o cercato di applicare una qualche sorta di comunismo: Falea di Calcedone¹⁶, Aristofane¹⁷ e, soprattutto, Platone.

13. Utilizzo qui la nomenclatura erodotea (Hdt., III, 80 sqq.) per quanto riguarda le forme di governo ‘positive’, quella che Platone presenta nel libro VIII della Πολιτεία per le forme degenerate, anche se occorre precisare che nel sistema descritto dal filosofo ateniese la tirannide è l’ultima degenerazione della democrazia, così come l’uomo tirannico è l’ultima degenerazione dell’uomo democratico.

14. *Hist.*, VI, 11-18 (trad. C. Schick): «Come ho detto sopra, tre erano gli organi dello stato che si spartivano l’autorità; il loro potere era così ben diviso e distribuito, che neppure i Romani avrebbero potuto dire con sicurezza se il loro governo fosse nel complesso aristocratico, democratico, o monarchico. Né è il caso di meravigliarsene, perché considerando il potere dei consoli, si sarebbe detto lo stato romano di forma monarchica, valutando quello del senato lo si sarebbe detto aristocratico; se qualcuno infine avesse considerato l’autorità del popolo, senz’altro avrebbe definito lo stato romano democratico.» L’analisi di Polibio prosegue esaminando i rapporti che intercorrono tra i singoli organi della *res publica*, dalla collaborazione tra i quali scaturisce la migliore costituzione possibile. Caratteristiche di essa sono l’immenso potere dello Stato e la tempestività dell’azione di governo in caso di pericolo, nonché, in tempo di pace, un benessere diffuso.

15. Cfr. Plutarco, *Vita di Licurgo* [ed., trad. e note a cura di L. PICCIRILLI e M. MANFREDINI], Milano, 1988.

16. Sul reale valore della riforma di Falea a Calcedone cfr. R. VATTUONE, «Alcune osservazioni sulla νομοθεσία di Falea di Calcedone», *RSA* 10 (1980), p. 145-155.

17. Aristofane è stato più volte letto come autore utopico, soprattutto le commedie risalenti alla sua ultima produzione, in particolare *Aves*, *Lysistrata* ed *Ecclesiazusae*, ma una lettura attenta induce a considerare con cautela tale semplicistica ‘etichetta’: è certo impossibile negare che Aristofane, soprattutto nelle commedie menzionate, abbia creato e portato in scena dei veri e propri ‘Paesi di Cuccagna’, ma lo sguardo disincantato e critico del comico nei confronti della realtà ateniese a lui contemporanea non aveva come obiettivo primario il proporre un’alternativa ‘ideale’ allo *status quo*, bensì l’invenzione di espedienti diretti a far ridere il pubblico e destinati a morire sulla scena. È poi necessario sottolineare con L. BERTELLI, «L’utopia teatrale: assenze moderne e presenze antiche», in N. MATTEUCCI (a c. di), *L’Utopia e le sue forme*, Bologna, 1982, p. 73-92; ID., «L’Utopia sulla scena: Aristofane e la parodia della città», *Civiltà Classica e Cristiana* 4 (1983), p. 215-261, che l’intento parodico del comico non si rivolge soltanto contro la realtà storico-sociale di Atene, bensì anche e soprattutto contro l’allora nascente genere utopico. Per una messa a

Il comunismo dei beni è sempre stato annoverato tra i capisaldi del pensiero utopico. E fino all'avvento del romanzo alessandrino, che fornirà con le sue narrazioni di viaggi tutti gli elementi fittizi al genere utopico, sembrerebbe non esserci stato alcun altro carattere utopico negli autori definiti 'classici'.

Ma Platone parla realmente di comunismo? Questa è la prima fondamentale domanda per accostarsi correttamente alla questione oggetto del nostro studio.

La Πολιτεία¹⁸

Il discorso di Platone sulla città e sulla forma ideale di governo prende le mosse dalla definizione di giustizia (δικαιοσύνη) e si inserisce con ciò nel dibattito che animava la vita intellettuale ateniese tra la fine del V e la prima metà del IV secolo¹⁹.

Se Trasimaco propone una definizione del termine in cui sono ravvisabili elementi di matrice 'sofistica'²⁰, per il filosofo fondatore dell'Accademia non può essere così. La giustizia va considerata come componente essenziale di uno stato, perché nel rapporto fra uomini si può osservare una giustizia maggiore all'opera²¹. Dunque perché nasce uno stato?

Nasce dunque la città – dissi – io ritengo perché di fatto ciascuno di noi non è autosufficiente, ma è carente di molte cose. O pensi che ci sia qualche altro punto di inizio della fondazione della città? – Nessun altro – disse²².

Seguendo questa scia, il discorso di Socrate si infittisce e finalmente perveniamo alla definizione platonica di giustizia, che, per il parallelismo che egli instaura tra πόλις e ἄνθρωπος, appare di importanza fondamentale:

fuoco del problema cfr. anche E. CORSINI, «Gli "Uccelli" di Aristofane: utopia o satira politica?», in R. UGLIONE (a c. di), *La Città ideale nella tradizione classica e biblico-cristiana. Atti del convegno nazionale di studi. Torino 2-3-4 maggio 1985*, Torino, 1987, p. 57-136; M. H. DETTENHOFFER, «Praxagoras' Programm», *Klio* 81 (1999), p. 95-111; M. VICKERS, «Alcibiades on Stage», *Historia* 38 (1989) p. 267-299.

18. Fornirò qui semplicemente un riassunto del contenuto della *Repubblica*, indispensabile per una corretta comprensione del valore di Platone come padre dell'Utopia. I passi riportati in traduzione sono tratti da Platone, *La Repubblica*, trad. it. di M. VEGETTI, Milano, 2006.

19. Echi notevoli si hanno anche in Tucidide. Per citare un esempio notissimo basti pensare al dialogo tra Meli ed Ateniesi del V libro.

20. Cfr. *Rsp.*, I, 338a-339b.

21. *Rsp.*, II, 369a.

22. *Rsp.*, II, 369b-c.

E dunque che la giustizia consista nel fare le proprie cose senza moltiplicare le proprie attività, questo almeno l'abbiamo sentito da molti altri e noi stessi l'abbiamo detto più volte ²³.

La definizione di giustizia come *fare ciò che è proprio e non occuparsi di molte faccende* (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἔστι) deriva per Platone da una divisione in classi abbastanza rigida, giacché è bene che nella vita pubblica e sociale ciascuno si occupi di quella sola cosa per cui ha attitudine, e ci permette già di enucleare una caratteristica dello Stato platonico: la divisione in classi, appunto, per la quale bisogna però precisare che l'appartenenza ad una determinata classe non dipende da fattori di γένος, di nascita, bensì dalle proprie doti intellettuali ed interiori ²⁴.

Successivamente, e solo per la classe dei guardiani, Platone descriverà il processo educativo da seguire (παιδεία) fondato sulla musica e sulla ginnastica e fornirà delle indicazioni per la vita di costoro: l'identità di compiti e di educazione per uomini e donne ²⁵, la comunanza di donne e figli ²⁶. Tali elementi vanno a completare la descrizione dello stato 'giusto' già enucleata alla fine del libro terzo, dove erano definiti per la prima volta gli elementi peculiari della vita dei φύλακες in ambito socio-economico: essi non avranno alcun diritto alla proprietà privata, riceveranno il loro sostentamento dagli altri cittadini come compenso per il servizio svolto a difesa e guida dello stato, parteciperanno a pasti in comune (συσσίτια) e soprattutto,

quanto all'oro e all'argento, si deve dir loro che ne hanno una vena divina sempre presente nell'anima per dono degli dei, che non hanno bisogno di aggiungere umani; e non sarebbe nemmeno pio contaminare il possesso di quello mescolandovi l'acquisizione di oro mortale. [...] Al contrario solo per loro, fra tutti quelli che vivono nella città, non è lecito maneggiare e neppure sfiorare oro e argento, né entrare sotto lo stesso tetto che ne alloggia; né adornarsene né bere da recipienti di argento o d'oro. E così potranno salvarsi e salvare la città (καὶ οὕτω μὲν σώζονται τ' ἂν καὶ σώζοιεν τὴν πόλιν) ²⁷.

23. *Rsp.*, IV, 433a-b. La formula τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν relativa però al termine σωφροσύνη viene attribuita a Crizia in *Charm.*, 161b. Interessanti in proposito le osservazioni di U. BULTRIGHINI, «Maledetta democrazia». *Studi su Crizia*, Alessandria, 1999, p. 47-72.

24. *Rsp.*, III, 412b sqq.

25. *Rsp.*, V, 451c-452e.

26. *Rsp.*, V, 457b-458d.

27. *Rsp.*, III, 416d-417a. Sono sin troppo evidenti le caratteristiche 'laconiche' attribuite all'aspetto socio-economico della πολιτεία ideale: la possibilità di accedere alle dispense di chiunque potrebbe essere un'allusione all'obbligo spartano di contri-

La frase fondamentale per la corretta comprensione di questo lungo passo è l'ultima: dalla classe dei guardiani sorgeranno i filosofi, veri reggitori dello Stato ideale, οἱ τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονες²⁸, le cui doti devono essere la sincerità, la temperanza, il distacco dai beni materiali, la magnanimità, l'affabilità, la facilità nello studio, l'armonia interiore²⁹. Un discorso essenzialmente paideutico, educativo ed una restrizione delle innovazioni alla sola classe dei φύλακες. Si può parlare di utopia? In realtà lo scritto di Platone offre elementi contrastanti in questa direzione: se da un lato si afferma:

Ebbene?, continuai; siete d'accordo che non abbiamo affatto costruito castelli in aria quando dicevamo quelle cose sullo stato e sulla costituzione³⁰? Sono sì, cose difficili, ma in qualche modo possibili³¹,

in altri passi non si esita ad affermare che quello stato di cui si discorreva è «uno stato che esiste solo a parole», del quale, forse, esiste un modello nel cielo,

offerto a chi voglia vederlo, e avendolo di mira insediarsi se stesso. Ma non fa alcuna differenza se esso esista da qualche parte o se esisterà in futuro, in qualche luogo: egli (il re-filosofo) potrebbe agire solo in vista della politica di questa città, e di nessun'altra³².

Le parole fondamentali per la corretta comprensione dell'intero discorso della *Repubblica*, confermate ed ulteriormente sviluppate nel libro X, sono proprio quelle pronunciate da Socrate nell'ultima battuta riportata: lo Stato da lui descritto esiste nel cielo come *modello* (παράδειγμα)³³, per educare chiunque e soprattutto il filosofo.

Giunti sin qui è forse necessario spostare la nostra attenzione su opere successive di Platone: il *Timeo* e il *Crizia*.

buire con provviste proprie alla preparazione dei συσσίτια (cfr. Plut., *Lyc.*, 10-12), mentre per l'assenza di argento e oro si veda Xenoph. *Lak. Pol.*, 7, 1-5 e 14, 1-3.

28. *Rsp.*, V, 475e.

29. *Rsp.*, VI, 485a-487a.

30. συγχορεῖτε περὶ τῆς πόλεως τε καὶ πολιτείας μὴ παντάπασιν ἡμᾶς εὐχὰς εἰρηκέναι. Platone utilizza il termine εὐχή (che Vegetti traduce con 'pio desiderio') per definire la καλλίπολις di cui Socrate ha delineato le caratteristiche. Cerco di rendere una connotazione 'politica' del termine seguendo LSJ s.v. εὐχή, che traduce 'castle in the air' proprio a proposito di *Rsp.*, 540d. È altresì necessario notare che nel corso dell'argomentazione Socrate si è preoccupato più volte di sottolineare il carattere di realizzabilità e di auspicabilità della καλλίπολις. Cfr. in part. *Rsp.*, V, 450d e *Rsp.*, VI, 499b-c, passi in cui appunto ricompare il termine εὐχή.

31. *Rsp.*, VII, 540d.

32. *Rsp.*, IX, 592a-b.

33. Per una breve introduzione al problema del rapporto tra Stato ideale e teoria delle idee, cfr. R. S. BLUCK, «Plato's Ideal State», *CQ* 9 (1959), p. 166-168.

Il discorso su Atlantide ³⁴

Il *Timeo* (o meglio la trilogia, rimasta incompiuta, costituita progetualmente da *Timeo*, *Crizia* ed *Ermocrate*) si presenta nel suo *incipit* come la continuazione del discorso sulla *πολιτεία*.

Socrate infatti, dopo aver riassunto le caratteristiche dello Stato ideale, esprime un desiderio:

Volentieri udrei qualcuno che esponesse com'essa affronta contro le altre città quelle lotte che combattono le città, e come nobilmente muove in guerra, e come nel guerreggiare si mostra degna dell'istruzione e dell'educazione propria, sia operando nei fatti sia trattando nei discorsi con le singole città ³⁵.

Vedere 'in movimento' la città che nei discorsi del giorno precedente era stata costruita teoricamente, è questo l'obiettivo che il fondatore dell'Accademia si prefigura: dopo aver tracciato le linee educative del regno dei filosofi occorre ora vedere come costoro si comportano. In quest'ottica si inserisce il resoconto di Crizia sulla guerra, combattuta novemila anni prima, tra Atene ed Atlantide, di cui è rimasta notizia solo negli archivi egiziani e nota al personaggio in quanto ne udì il racconto dalla bocca del nonno omonimo.

Nel *Timeo* Crizia si limita a riassumere per sommi capi la vicenda promettendone una trattazione esauriente in un momento successivo ³⁶. In realtà il riassunto che offre permette già un abbozzo d'interpretazione: i cittadini dell'antica Atene saranno i più prossimi ai cittadini dello Stato ideale, gli abitanti dell'isola di Atlantide ne saranno i più lontani.

Ma, tra il riassunto della vicenda e la narrazione completa si inserisce il discorso di Timeo ³⁷: qual è il significato di un tale discorso nei termini 'politici' che Socrate ha indicato? Crizia stesso ne fornisce una sorta di spiegazione quando espone il programma delle esposizioni:

Timeo, che tra noi è il più dotto dell'astronomia e più studio ha speso nel conoscere la natura dell'universo, parli il primo, cominciando dall'origine del mondo, e finisca alla natura degli uomini. Io, dopo di lui, quasi rice-

34. I passi citati di *Timeo* e *Crizia* sono tratti da Platone, *Timeo*, *Crizia*, *Minosse*, trad. it. di C. GIARRATANO, Roma - Bari, 1967².

35. *Tim.*, 19c. Cfr. N. H. GOLDING, «Plato as City Planner», *Arethusa* 8 (1975), p. 359-371; S. DUŠANIC, «Plato's Atlantis», *L'Antiquité Classique* 51 (1982) p. 25-52; E. DAVID, «The Problem of Representing Plato's Ideal State in Action», *Rivista di filologia e di istruzione classica* 112 (1984), p. 33-53.

36. *Tim.*, 20sqg e 27b.

37. Per una esauriente trattazione del problema dell'unità del dialogo vd. P. DONINI, «Il Timeo: unità del dialogo, verisimiglianza del discorso», *Elenchos* 9 (1988), p. 5-52.

vendo da lui gli uomini generati dalla sua parola e in parte da te egregiamente educati, li condurrò secondo la storia e la legge di Solone dinanzi al nostro tribunale, e li farò cittadini di questa città, come se fossero quegli Ateniesi di allora, che la memoria delle sacre scritture ha richiamati dall'oblio, e in seguito ragionerò di loro come di concittadini e di Ateniesi ³⁸.

Se si vuole vedere la città 'in movimento' occorre prima fornire una spiegazione delle origini del moto, ed in seguito offrire una narrazione della generazione umana: è necessario passare dall'immobilità dell'*ἰδέα*, dell'essere, di cui solo vi è *ἐπιστήμη*, al divenire ed al suo movimento. Occorre far sì che la città divenga un essere vivente ³⁹.

Onde, ricevuti dall'esposizione di Timeo gli esseri viventi, Crizia può iniziare il suo racconto, che si configura come particolare tra tutti quelli presenti nel *corpus* platonico: non viene infatti presentato come mito dal valore quasi parabolico, bensì come un discorso *vero* (*ἄληθινὸς λόγος* ⁴⁰) che cerca di rappresentare la cose mortali in maniera *probabile* (*πρὸς δόξαν* ⁴¹).

L'invocazione a Mnemosine, dea della memoria ⁴², l'accento agli archivi egiziani, al racconto di Solone e di Crizia il Vecchio istituiscono già un parallelo con le grandi indagini storiografiche di Erodoto e Tuciddide: infatti, il resoconto di Crizia è un'indagine storica, almeno nelle intenzioni. Bisogna sottolineare, come fa Jean-François Pradeau, che al racconto del personaggio platonico manca un elemento fondante della ricerca storica, su cui sia Erodoto sia Tuciddide furono tassativi: *ἰσχυρὰ* ⁴³.

Dunque un discorso vero, su qualcosa di verisimile che utilizza in parte i metodi dell'indagine storica. Ripromettendoci di tornare su questo punto alla fine del nostro discorso, occorre ora accostarsi al testo del *Crizia*.

Prima di tutto ricordiamo che in complesso sono novemila anni che si dà per avvenuta la guerra tra quelli che abitavano fuor delle colonne d'Ercole e quelli di dentro: e ora bisogna raccontarla. Gli uni si dice, erano caggiati da questa città, che compié tutta la guerra; gli altri dai re dell'isola Atlantide che, come dicemmo, era allora maggiore della Libia e

38. *Tim.*, 27a-b.

39. Sul concetto di 'essere vivente' e sulla sua applicazione alla città, attraverso una descrizione fisiologica della stessa cfr. J.-F. PRADEAU, « La physiologie politique du Critias de Platon », *Phronesis* 42 (1997/3), p. 317-323.

40. *Tim.*, 20d.

41. *Krit.*, 107e.

42. *Krit.*, 108d. Sui problemi della trasmissione orale del racconto si veda F. FISCHER, « Critias et l'Atlantide », *Chronozones* 5 (1999), p. 20-25.

43. Vd. J.-F. PRADEAU, *Le monde de la politique : sur le récit atlante de Platon*, Sankt-Augustin, 1997, p. 156-189.

dell'Asia, mentre ora, sommersa dai terremoti, è fango impraticabile, che impedisce alle nostre navi d'avanzarsi per quel mare ⁴⁴.

Occorre, per introdurre il nuovo racconto, un ulteriore riassunto del resoconto esposto in *Timeo* 23e - 25d, tuttavia, per comprendere in pienezza il significato di quel conflitto «è necessario narrare le vicende sin dall'inizio e descrivere la potenza militare e la costituzione delle due città ⁴⁵».

Il racconto prende le mosse dalla mitologia, con la suddivisione dell'Ellade e del mondo tra le divinità olimpiche. L'Attica fu a lungo combattuta tra Atena e Poseidone, e infine fu assegnata alla custodia della dea della σωφοσύνη, alla quale venne affiancato Efesto, dio della τέχνη. A Poseidone, dio del mare, toccò invece in sorte l'isola di Atlantide. Fin dal principio, dunque, l'opposizione tra le due potenze era segnata ⁴⁶. Anzi, in un'interpretazione 'mitica', tale opposizione si manifesta anche nelle genealogie regali ⁴⁷: i nomi dei re di Atene sottolineano sempre un certo legame con la terra e con l'arte della sua lavorazione oppure con delle attività artigianali tipicamente 'terrestri' ⁴⁸, i nomi dei primi re di Atlantide sono legati al commercio ed alla dismisura.

44. *Krit.*, 108e-109a. Eviterò qui di trattare il problema della reale esistenza dell'isola di Atlantide, su cui molto si è scritto, con risultati il più delle volte contraddittori. Seppure notevoli possono essere stati, in tempi addietro, i punti di contatto tra le indicazioni platoniche ed i risultati di indagini geologiche, propendiamo per l'interpretazione di L. BRISSON (« De la philosophie politique à l'épopée. Le *Critias* de Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale* 85 [1970], p. 402-438) e di J.-F. PRADEAU (*op. cit.* [n. 43]), secondo i quali l'isola non sarebbe mai esistita.

45. *Krit.*, 109a. Seppur non vi sia una totale e piena corrispondenza, è possibile osservare come qui il testo platonico (ἀνάγκη κατ' ἀρχάς διελεῖν πρώτα, τὴν τε δύναμιν ἐκατέρων καὶ τὰς πολιτείας) si avvicini almeno nelle intenzioni al proemio delle *Storie* tucididee (1. 1. 1). Sulla 'polemica' teorica tra Tucidide e Platone, si veda M. L. DESCLOS, *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*, Grenoble, 2003.

46. Ci preme segnalare come già questo elemento - l'attribuzione delle due πόλεις a siffatti dei protettori - non sia del tutto casuale: già per il fatto di essere posta sotto la guida di Atena ed Efesto, l'antica Atene è - indizio confermato in seguito da altri elementi - la realizzazione della πόλις modello descritta 'nel dialogo del giorno prima', ossia nella Πολιτεία. Com'è noto, sin dagli inizi della sua attività educativo-filosofica a Platone interessò indicare agli uomini politici contemporanei la via della politica intesa come τέχνη guidata dalla σωφοσύνη. Si cfr. *in primis* G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Roma - Bari, 1991.

47. I primi sottolineatori del fattore mitico all'interno del dialogo furono P. VIDAL-NAQUET, « Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien », *Revue des Études grecques* 77 (1964), p. 420-444 e L. BRISSON, art. cit. (n. 44).

48. L. BRISSON (art. cit. [n. 44]) rileva che la genealogia regale ateniese esposta da Platone si ferma prima dell'avvento di Teseo. È un'osservazione importante, se si considera che Teseo, secondo il mito, era figlio di Etra, con la quale si congiunsero, nella stessa notte, dapprima Pelope e in seguito Poseidone: poteva dunque essere

Un altro indizio utile per l'interpretazione del dialogo ci viene offerto al capitolo VI: «ma prima del discorso occorre una breve spiegazione, affinché non vi meravigliate, udendo spesso nomi greci di uomini barbari ⁴⁹.»

Il fatto che gli abitanti dell'isola di Atlantide vengano definiti *barbari* non deve stupire: tutti i popoli che non parlavano greco erano οἱ βάρβαροι, ma bisogna anche ricordare che dopo la fine della seconda guerra persiana i barbari per antonomasia erano appunto i Persiani.

Non a caso, infatti, molti elementi della civiltà di Atlantide richiamano il mondo persiano o orientale in genere ⁵⁰. Quanto alla descrizione delle due potenze in conflitto, è facile osservare come queste somiglianze, rispettivamente con Atene e la Persia, siano utilizzate da Platone con uno scopo ben preciso.

Esaminiamo dapprima la città di Atene. Sia dal *Timeo*, sia dal *Crizia* emerge come essa tendesse ad identificarsi con la più prossima realizzazione del modello della Πολιτεία ideale: in essa uomini e donne godevano della medesima educazione, dei medesimi diritti e svolgevano le medesime occupazioni, anche in guerra ⁵¹; essa, inoltre, era governata da buone leggi ⁵², la cui caratteristica fondamentale era la separazione in classi, ciascuna con un compito diverso suo proprio ⁵³. La separazione in classi si ripercuote sulla divisione del territorio:

Abitavano dunque allora in questa regione le altre classi di cittadini occupate nei mestieri e nel chiedere il vitto alla terra, ma la classe militare, che fin dal principio uomini divini avevano separata dalle altre, abitava in disparte, fornita di tutte le cose necessarie al vitto e all'educazione dei figli ⁵⁴.

Per quanti appartenevano a quest'ultima classe vigeva il comunismo dei beni e a costoro spettavano le «occupazioni descritte ieri ⁵⁵», cioè quelle proprie della classe dei φύλακες. Quello che colpisce è il fatto che non si faccia più menzione della scelta, tra i guardiani, dei filosofi chiamati a governare, ma che la città sia governata da buone leggi, disposte una volta per tutte da un ottimo legislatore, nel caso specifico la dea Atena. Per la corretta comprensione del pensiero di Platone, si tratta di elementi impor-

interpretato come una sorta di anello di congiunzione tra terra e mare. I risvolti di questa annotazione saranno chiari al termine dell'esposizione.

49. *Krit.*, 113a.

50. Cfr. ancora J.-F. PRADEAU, *op. cit.* (n. 43), p. 156-189.

51. *Krit.*, 110b-c.

52. *Tim.*, 23c.

53. *Tim.*, 24a-b.

54. *Krit.*, 110c.

55. *Krit.*, 110d.

tanti, di indizi che manifestano già le variazioni avvenute nella sua riflessione, che lo indurranno ad abbandonare il progetto della stesura del *Filosofo*, e che molto probabilmente, lo indurranno altresì ad eliminare dalle *Leggi* qualunque riferimento alla filosofia.

L'autore passa quindi ad una descrizione fisica del territorio, la cui peculiarità è la continua presenza di un πέρας, di un limite. All'interno di questi confini, che geograficamente vengono identificati da Platone con l'Istmo, con il Cicerone e il Parnete, con l'Oropia e con l'Asopo⁵⁶, si estendeva una terra grassa, ubertosa, ricca di colture e di pascoli per il bestiame, curata «da veri agricoltori, dediti al loro mestiere, amanti del bene⁵⁷.»

Tali limitazioni continuano ad essere rigidamente presenti anche nella divisione dell'Acropoli, dominata dal tempio di Atena ed Efesto, cinta da mura, abitata dalla casta militare esclusivamente nella zona nord mentre la zona meridionale è riservata ai giardini ed ai ginnasi⁵⁸. Senonché, a questo punto, il limite diviene una sorta di giusto mezzo, ovvero interviene per modificare i due estremi in modo da ottenere la perfezione: infatti, se le case dei militari sono modeste, una via di mezzo tra il fasto e la sordidezza⁵⁹, così pure sull'acropoli si trova una sola fonte sorgiva εὐκρὰς οὔσα πρὸς χειμῶνά τε καὶ θέρος⁶⁰.

L'isola di Atlantide è esattamente l'opposto. Se, come abbiamo già sottolineato, l'opposizione fondamentale corre tra terra e mare, tuttavia ad essa si aggiungono altri elementi di notevole importanza.

Si è già accennato alla genealogia regale di Atlantide. Ma, quello che ora preme evidenziare è che i primi re dell'isola sono i 10 figli (5 coppie di gemelli) nati dall'unione di una divinità, Poseidone, con un essere umano, Clito, dato che ci permette di fare una prima osservazione: l'isola è divisa in dieci parti, così come l'Atene di Clistene fu suddivisa in 10 tribù⁶¹. Inoltre, nella dinastia regale è già impresso un carattere duplice e di mescolanza: dio-uomo, ma anche e soprattutto terra-mare⁶². Non solo.

56. *Krit.*, 110e.

57. *Krit.*, 111d-e.

58. *Krit.*, 112c.

59. *Krit.*, 112c.

60. *Krit.*, 112d. Numerose interpretazioni di questo passo sono state offerte. Propendiamo, con L. BRISSON (art. cit. [n. 44]), che legge il passo in rapporto con la descrizione di Atlantide, ed in linea con quanto esposto da Crizia poco prima, per la traduzione «temperata tra freddo e caldo», cioè a temperatura perfettamente media (e in ciò consiste appunto il limite) tra i due estremi di freddo e caldo.

61. P. VIDAL-NAQUET, art. cit. (n. 47), p. 441.

62. Non vedo perché non applicare anche ai re atlantici l'osservazione che L. BRISSON (art. cit. [n. 44]) fa a proposito dell'arresto della genealogia regale ateniese

Infatti, come ha dimostrato Jean-François Pradeau in un suo studio recente⁶³, il lessico della descrizione di Atlantide è strettamente affine a quello del II libro delle *Storie* di Erodoto, sicché molti elementi ‘barbari’ sono mescolati a elementi greci nella descrizione dell’isola.

È da osservare, tuttavia, che assai molteplici elementi convergono verso un unico punto: l’isola di Atlantide, nonostante i suoi evidenti caratteri barbari è rappresentata come una città. Quello che emerge a più riprese nella descrizione dell’isola, infatti, è il carattere di πόλις illimitata e indefinita che Platone vuole conferirle in quanto avversaria di Atene.

Atlantide è straordinariamente ricca: in metalli, in particolar modo oro e oricalco⁶⁴, ma anche in legna e pascoli, tanto da nutrire «a sufficienza animali mansueti e selvaggi⁶⁵», mentre le sue risorse agricole sono così esuberanti da permettere due raccolti l’anno⁶⁶.

Se già qui abbiamo elementi ‘barbari’ – ad Atlantide vivono, per esempio, anche gli elefanti⁶⁷ – occorre tuttavia rilevare che le caratteristiche più importanti dell’isola sono le sue estreme felicità e produttività:

Quanti profumi ora la terra fornisce di radici o d’erba o di legna o di succhi stillati dai fiori o dai frutti, tutti questi allora (la terra di Atlantide) produceva e forniva bene. Così produceva frutti [...] belli e meravigliosi e infiniti di numero. Prendendo dunque tutte queste cose dalla terra costruirono templi, regge, porti, arsenali, e abbellirono la rimanente regione in quest’ordine⁶⁸.

Quanto alle opere umane intervenute sull’isola, anche queste sono descritte all’insegna della rottura del limite, della ricerca di un ἄπειρον decisamente contrario al rispetto di ogni legge umana:

Anzitutto (gli abitanti) congiunsero con ponti le cinte del mare, che stavano intorno all’antica metropoli, formando una via tra il di fuori e la

molto prima di Teseo: egli era per la storia di Atene il punto di contatto tra χώρα e θάλασσα. Se l’interpretazione di Atlantide come figura dell’Atene storica è corretta, allora è ovvio che gli elementi mitici in Teseo debbano essere spostati sulla casa regnante dell’isola. Si vedano anche M. L. SILVESTRE, «Modelli geografici e luoghi dell’utopia politica nella filosofia platonica», *Discorsi* 10 (1990), p. 101-128 e J.-F. PRADEAU, «Être quelque part, occuper une place : *topos* et *chôra* dans le *Timée* », *Études philosophiques* (1995), p. 375-399.

63. Vd. J.-F. PRADEAU, *op. cit.* (n. 43), in part. p. 156-189.

64. *Krit.*, 114e.

65. *Krit.*, 114e.

66. *Krit.*, 118a.

67. *Krit.*, 114e.

68. *Krit.*, 115b-c.

reggia. [...] E le cinte di terra, che separavano quelle di mare, le perforarono lungo i ponti tanto che potesse passarvi una trireme per volta ⁶⁹.

Come si può notare, compare qui un altro elemento importante: la trireme, ovvero la nave militarmente più significativa dopo le guerre persiane, giacché proprio grazie alla flotta di triremi Atene aveva potuto sconfiggere il barbaro e aveva poi fondato la propria ἀρχή ⁷⁰.

Segue una serie di riferimenti ora dichiaratamente ambigui.

La reggia è costruita sull'acropoli (elemento greco), dove è posto anche il tempio di Poseidone. Ma,

i re, ricevendola l'uno dall'altro, vieppiù l'adornavano, e ciascuno cercava di superare sempre, per quant'era possibile, il predecessore, finché si formò un'abitazione stupenda a vedere per la grandezza e la bellezza delle opere ⁷¹.

Tali ornamenti sono tutti costituiti da metalli preziosi: il tempio è rivestito d'argento, gli acroteri d'oro, la volta d'avorio, screziata d'oro e d'oricalco, mentre un'enorme quantità di statue di uomini e dei popolava l'interno del santuario ⁷². Traspare evidente l'allusione ai lavori di abbellimento dell'acropoli voluti da Pericle durante il suo lungo 'governo': l'oro e l'avorio, ad esempio potrebbero rimandare alla statua crisoelefantina di Atena realizzata da Fidìa, mentre gli stessi elementi greci (il tempio, ad esempio, che rispetta chiaramente le proporzioni canoniche dell'architettura greca) hanno – come afferma Crizia stesso – εἶδος δέ τι βαρβαρικόν ⁷³. Eppure, il gran numero di templi, ginnasi, giardini, ippodromi ⁷⁴, fa dello Stato di Atlantide una πόλις d'impianto greco del V secolo ⁷⁵, fornita di più

69. *Krit.*, 115c-e.

70. In realtà sarebbe suggestivo evidenziare ancora due elementi relativi al tema del mare che rendono più pregnante l'interpretazione della πόλις atlantidea. Anzitutto non nuoce ricordare che il tema dell'ἀρχή marittima trovava nel ceto aristocratico ateniese un convinto oppositore (è pressoché ovvio rimandare all'opuscolo del Vecchio Oligarca) e che Platone si faceva portavoce di tale critica (la città di Magnesia dista dal mare circa 80 stadi e ciò rallegra l'anonimo ateniese, dacché «se infatti dovesse trovarsi sul mare e avere bei porti [...] avrebbe bisogno di un grande salvatore e i legislatori divini»; cfr. *Leg.*, 704b-705b). In secondo luogo nei *Persiani* di Eschilo, la ὕβρις di Serse consiste proprio nell'aver congiunto il Bosforo con un ponte di triremi, come appunto sottolinea lo spirito di Dario invocato da Atossa (720-726). Ne consegue che Atlantide non solo rappresenta l'Atene contemporanea a Platone, ma che la rappresenta proprio in quanto essa si è macchiata della stessa colpa dell'impero persiano.

71. *Krit.*, 115d.

72. *Krit.*, 116c sqq.

73. *Krit.*, 116d.

74. *Krit.*, 117b sq.

75. Vd. J.-F. PRADEAU, *op. cit.* (n. 43), p. 263-283.

porti, il più grande dei quali caoticamente frequentato – come il Pireo di Atene – da mercanti provenienti da ogni parte del mondo ⁷⁶.

Ma, a differenza di Atene, sull'acropoli sono presenti due fonti, una calda e una fredda ⁷⁷: non vi è dunque quell'effetto limitante che permette la medietà. Più di tutto colpisce la non differenziazione delle classi e la presenza di una moltitudine di armati, mentre nell'antica Atene i cittadini

curavano, per quanto era possibile, di rimanere in ogni tempo la stessa moltitudine d'uomini e di donne, capace di guerreggiare e allora del numero di circa ventimila ⁷⁸.

Quanto alla descrizione della regione (χώρα) di Atlantide, essa ha sempre suscitato qualche problema per la critica ⁷⁹, carica com'è di implicazioni riguardanti la teoria del numero e soprattutto le dottrine della diade in Platone: forse, la strada più semplice sarebbe quella di considerare la geografia regionale di Atlantide – in cui elementi circolari (e quindi limitati e perfetti) si mescolano con elementi quadrangolari (nella cultura greca simboli d'imperfezione), ed elementi pari e dispari si alternano nella scansione generale della topografia – come un'ulteriore sottolineatura del carattere di μετρίτης che contraddistingue l'intera isola.

Infine, prima di trarre alcune provvisorie conclusioni, occorre formulare ancora due notazioni: la prima riguardo alla popolazione, la seconda riguardo alle magistrature.

Anzitutto, Crizia afferma che:

in quanto alla moltitudine degli uomini che nel piano erano utili alla guerra [...] tutte le divisioni erano sessantamila; ma il numero dei montanari e di quelli della restante regione si diceva che fosse infinito ⁸⁰.

Dunque quel carattere di illimitato, che già abbiamo visto nella realizzazione di opere architettoniche, si estende anche alla popolazione, il cui effettivo ammontare rimane sconosciuto.

In secondo luogo, riguardo al problema delle magistrature e delle cariche, Platone afferma che ogni distretto sembrava essere una tirannia priva di vere e proprie leggi, dacché

ciascuno dei dieci re governava gli uomini ed anche la maggior parte delle leggi nella propria regione e nella propria città, perseguitando e uccidendo chiunque volesse,

76. *Krit.*, 117e.

77. *Krit.*, 117a.

78. *Krit.*, 112a.

79. Cfr. L. BRISSON, art. cit. (n. 44); C. GILL, «The Genre of the Atlantis Story», *Classical Philology* 72 (1977), p. 287-304; J.-F. PRADEAU, *op. cit.* (n. 43).

80. *Krit.*, 119a.

mentre l'isola intera era regolata secondo le leggi lasciate dal dio, incise su una colonna d'oricalco, che imponevano alcune limitazioni ai poteri dei re ⁸¹.

Formulate queste due ultime annotazioni, cerchiamo ora di trarre qualche conclusione. Nella sezione del *Crizia* che Platone decise di comporre vengono descritte fisicamente due città ad impianto greco classico e le loro forme di governo. Le somiglianze tra loro sono molte, ma le differenze che su queste somiglianze si innestano sono decisive. L'antica Atene è la città della *σωφροσύνη*, della *τέχνη*, del *πέρας* e dell'agricoltura, mentre Atlantide è la città del mare, del commercio, dell'*ἄπειρον*. Abbiamo già sottolineato come gli elementi barbarici si sovrappongano a quelli greci, ed abbiamo accennato ai risvolti mitici della narrazione. Quindi, al di là di ogni altra interpretazione del conflitto (mitologizzazione della guerra di Troia ⁸², delle guerre persiane, della guerra del Peloponneso), la lotta tra l'antica Atene e l'isola di Atlantide è figurazione della contrapposizione tra l'Atene soloniana, la cui *πάτριος πολιτεία* era molto vicina al modello spartano (che, ricordiamolo, nella *Πολιτεία* è considerato la realizzazione della costituzione timocratica, cioè della forma di governo più vicina allo Stato ideale) e l'Atene del tempo di Platone, uscita sconfitta dalla Guerra del Peloponneso, ma ancora dedita alle attività marinare e intenta a ricostruire il proprio impero: un'Atene che non esitò ad uccidere Socrate, uomo che preferì morire in seguito a una condanna ingiusta piuttosto che trasgredire le leggi.

Nel contesto paideutico della *Πολιτεία* si svela il significato del paradosso dell'*ἄληθινὸς λόγος*: il discorso di Crizia, benché riferito a cose probabili, anzi, verisimili (*εἰκότα*), è vero perché offre una rappresentazione della *πόλις* ideale in movimento, calata in un tempo storico, per dimostrare che, come appunto diceva Socrate nel VII libro:

non abbiamo affatto costruito castelli in aria quando dicevamo quelle cose sullo stato e sulla costituzione? Sono sì, cose difficili, ma in qualche modo possibili ⁸³.

Ma, come si è già rilevato in precedenza, quello che stupisce è l'assenza, dall'antica Atene, della categoria dei filosofi. Una tale osservazione ci introduce direttamente alla conclusione del nostro studio.

81. *Krit.*, 119c-120d. Tralascio volutamente la questione riguardante il sacrificio del toro, che implica reminiscenze mitiche e misteriche e che ha sollevato numerosi problemi interpretativi, rimandando a L. BRISSON, art. cit. (n. 44), C. GILL, art. cit. (n. 79) e P. VIDAL-NAQUET, art. cit. (n. 47).

82. Tesi esposta da E. ZANGGER, «Plato's Atlantis Account: A Distorted Recollection of the Trojan War», *Oxford Journal of Archaeology* 12 (1993), p. 77-87.

83. *Rsp.*, VII, 540d.

*

* *

Platone non completò mai il *Crizia*, né scrisse il *Filosofo*. Perché? Se ovviamente non si può dare una risposta, è pur sempre lecito riassumere i dati in nostro possesso: nel *Politico*, l'uomo adatto al governo non è più l'amante della verità, ma colui che sa agire meglio per il bene della πόλις nelle varie circostanze⁸⁴. Allo stesso modo nelle *Leggi* non compare più la parola filosofo e Magnesia, ovvero una colonia di nuova fondazione, è una πόλις retta dai νόμοι, esattamente come l'antica Atene del racconto criziano.

Ad essere più specifici la descrizione di Magnesia presenta una realtà, una tangibilità straordinarie. Giusto per riassumerne alcune caratteristiche, il sistema di governo è perfettamente descritto e fondato su procedimenti elettorali specifici⁸⁵; vi è un controllo severissimo su religione, letteratura, educazione pubblica; il matrimonio è obbligatorio; vige la proprietà privata.

Sicuramente, se da un punto di vista tecnico Raymond Trousson⁸⁶ ha ragione nell'affermare che le *Leggi* non sono un'opera d'utopia perché mancano *d'affabulation*, tuttavia è da osservare che, in linea di massima, esse conferiscono allo stato platonico quel carattere totalitario-umanista che lo stesso Trousson dichiarava peculiare delle utopie.

Onde giustamente il Merlo⁸⁷, evidenziando come il fatto che sia in vigore la proprietà privata non sminuisca il valore del progetto platonico, anzi ne metta ancor più in risalto l'aspetto egualitario, afferma che:

84. Cfr. *Pol.*, 293. Per un esame dettagliato della questione e dei rapporti tra *Crizia* e *Politico*, vd. C. GILL, «Plato and Politics. The Critias and the Politicus», *Phronesis* 24 (1979), p. 148-167.

85. Sulla questione si vedano da ultimo J.-F. PRADEAU, «L'ébriété démocratique. La critique platonicienne de la démocratie dans les Lois», *The Journal of Hellenic Studies* 124 (2004), p. 108-124; M. PIÉART, «Retour sur les Lois de Platon», in P. SINEUX, *Le législateur et la loi dans l'Antiquité. Hommage à Françoise Ruzé* (Actes du colloque de Caen. 15-17 mai 2003), Caen, 2005, p. 37-48 e M. PIÉART, «La cité des Magnètes dans les Lois de Platon», in M. H. Hansen (ed.), *The Imaginary Polis. Symposium January 7-10th, 2004* (Acts of the Copenhagen Polis Centre, vol. 7) (*Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Meddelelser*, 91), Copenhagen, 2005, p. 124-151.

86. R. TROUSSON, *op. cit.* (n. 1), p. 38.

87. Cfr. V. MERLO, *Contadini perfetti e Cittadini Agricoltori nel Pensiero Antico*, Milano, 2003, p. 65-75. Si veda anche L. BERTELLI, «Il modello della società rurale nell'utopia greca», *Il Pensiero politico* 9 (1976), p. 183-208.

mentre la maggior parte delle utopie agrarie moderne rientra nella categoria delle utopie della fuga, quella platonica è indiscutibilmente un'utopia della ricostruzione. Il programma agrario illustrato nelle *Leggi* rivela che Platone auspica per la sua πόλις ideale una organizzazione economico-sociale tale da riavvicinarla il più possibile alle condizioni di un grande villaggio rurale⁸⁸.

In fondo è quel che Thomas More diceva dell'isola d'Utopia: la ricostruzione di un grande villaggio rurale. Tutto ciò era già al centro del *Crizia*, com'è, in germe, nella Πολιτεία.

Quanto alla domanda in che senso allora Platone possa dirsi il padre dell'Utopia, occorre richiamarsi a ciò che Pierre-François Moreau, nel suo *Le récit utopique, droit naturel et roman de l'État*, afferma a proposito dell'Utopia di More, che essa, ovvero, costituisce:

un discours *critique*, où se trouve passée au crible la situation de l'Angleterre et des autres États européens ; un discours *descriptif*, qui oppose à ces désordres la vie sociale de l'île d'Utopie ; un discours *justificatif*, qui énonce à quelles conditions une telle vie sociale est possible⁸⁹.

Quest'affermazione può essere parafrasata in riguardo all'opera politica di Platone: il pensiero politico del filosofo ateniese è un pensiero che, oggi, potrebbe essere definito utopico⁹⁰ perché, partendo da una dichiarata critica alla situazione socio-politica del proprio tempo⁹¹ (evidente soprattutto nel *Gorgia*, nel *Protagora* e nell'*Alcibiade primo*⁹²), si sofferma ad un certo punto sulla creazione di una situazione teorica, descrivendo le condizioni paideutiche indispensabili perché l'insieme dei cittadini possa vivere secondo giustizia (Πολιτεία); per passare in seguito,

88. V. MERLO, *op. cit.* (n. 87), p. 73.

89. La citazione è riportata a p. 92 in J.-F. PRADEAU, « L'Atlantide de Platon, l'Utopie "vraie" », *Elenchos* 22 (2001/1), p. 74-98.

90. Cfr. anche C. QUARTA, *L'utopia platonica*, Milano, 1985; M. ISNARDI PARENTE, « Motivi utopistici – ma non utopia – in Platone », in R. UGLIONE (a c. di), *La Città ideale nella tradizione classica e biblico-cristiana. Atti del convegno nazionale di studi. Torino 2-3-4 maggio 1985*, Torino, 1987, p. 137-154.

91. Sul tema si vedano T. SAMARAS, *Plato on Democracy*, New York, 2002 e L. BERTELLI, « Platone vs democrazia (e oligarchia) », in M. VEGETTI (a c. di), *La Repubblica*, vol. VI, Napoli, 2006, p. 295-396.

92. Non mi dilungo qui sulla questione dell'autenticità del dialogo discussa sin dalla famosa *Einleitung* dello Schleiermacher e negata con fervore da E. DE STRYCKER, « Platonica I. L'autenticità du Premier Alcibiade », *Les Études Classiques* 11 (1942), p. 135-151. Prove a sostegno dell'attribuzione a Platone si trovano in P. FRIEDLÄNDER, *Der große Alcibiades. Ein Weg zu Plato*, Bonn, 1921-1923; Platon, *Alcibiade*. Présentation par J.-F. PRADEAU. Traduction inédite par Chantal MARBŒUF et J.-F. PRADEAU, Paris, 2000² [1999] e N. DENYER, *Plato. Alcibiades*, Cambridge, 2001. Personalmente propendo per attribuire il dialogo allo stilo di Platone.

attraverso una descrizione di due città avversarie, esistite in tempi remotissimi e poi scomparse, a offrire una critica dell'Atene dei suoi tempi; ritornando, infine, in maniera molto più specifica e realistica all'esposizione delle condizioni attraverso le quali una vita sociale armonica ed egualitaria è possibile. Il tutto, però, sempre limitato ad una sola classe di cittadini, gli ἄριστοι.

Diego DE BRASI
via Roma 3
10090 San Giusto Canavese (Turin)
Italie