

Platone

La Repubblica



Edizione Acrobat
a cura di
Patrizio Sanasi
(*patsa@tin.it*)

Premessa

Libro 1. Durante le feste Bendidie, Socrate si reca con Glaucone e altri a casa di Cefalo. Questi inizia a discutere con Socrate sui presunti svantaggi e sui benefici della vecchiaia, dichiarando che le ricchezze aiutano l'uomo a sopportare l'età senile e a comportarsi in modo giusto. Il discorso quindi si incentra sull'essenza della giustizia.

Polemarcho sostiene che la giustizia consiste nel fare del bene agli amici e del male ai nemici; Socrate confuta questa tesi mostrandone i paradossi, e pone l'accento sulla necessità di distinguere i veri amici e i veri nemici da coloro che sembrano tali, ma non lo sono. Aggiunge che chi danneggia rende sempre peggiore il danneggiato, e questo non può essere l'obiettivo del giusto. Qui irrompe nel dialogo Trasimaco, che con un intervento aggressivo afferma che la giustizia consiste nell'interesse del più forte, cioè di chi detiene il potere. Prima obiezione di Socrate: i più forti possono anche sbagliare, cosicché obbedire loro potrebbe significare danneggiarli.

Trasimaco replica che i governanti, quando esercitano la loro arte con competenza, non sbagliano mai. Seconda obiezione di Socrate: ogni arte non persegue il proprio utile, ma l'utile di ciò cui si rivolge.

Trasimaco insiste: la giustizia è un bene altrui, mentre l'ingiustizia giova a se stessa; per questo è superiore alla giustizia e l'ingiusto gode di una vita più felice del giusto. Socrate ribadisce che ogni arte è disinteressata; se chi pratica un'arte ne trae un guadagno, ciò è dovuto al fatto che egli pratica insieme anche l'arte mercenaria.

Perciò il vero uomo politico non mira al proprio interesse, ma a quello dei sudditi, e non accetta di governare per ricevere un compenso.

Dato che Trasimaco identifica l'ingiustizia con la virtù, Socrate lo porta ad ammettere che il giusto non cerca di prevalere sul giusto, ma solo sull'ingiusto, l'ingiusto invece cerca di prevalere su entrambi; non si può quindi attribuire all'ingiustizia la sapienza e la virtù, poiché in tutte le attività chi è competente (e quindi sapiente) cerca di prevalere solo su chi è incompetente. L'ingiustizia indebolisce l'azione degli uomini, rendendoli discordi tra loro e invisibili agli dèi. Posto che ogni cosa ha una sua funzione e una sua virtù, grazie alla quale può fare ciò che è meglio, la funzione e la virtù propria dell'anima è la giustizia; quindi solo l'anima giusta è felice.

Libro 2. Intervento di Glaucone, che distingue tre categorie di beni: quelli che si desiderano solo per se stessi, quelli che si desiderano anche per i vantaggi che procurano, quelli che si desiderano solo per questi ultimi. La giustizia, secondo Socrate, rientra nella seconda categoria, ma l'opinione comune, di cui Glaucone si fa portavoce, la colloca nella terza. Glaucone con un discorso provocatorio finge di sostenere la tesi di Trasimaco: il massimo desiderio dell'uomo è commettere ingiustizia restando impunito e la paura più grave è subire ingiustizia senza potersi vendicare; chi non commette ingiustizia lo fa solo per timore delle conseguenze. Adimanto intenzionalmente reca altri argomenti a favore di Trasimaco: gli uomini in realtà non lodano la giustizia, ma la reputazione di uomo giusto; la condizione migliore è dunque quella di un'ingiustizia mascherata da giustizia. Socrate allora propone di analizzare la giustizia nell'ambito più ampio dello Stato e delinea una città semplice e primitiva, costituita da contadini, artigiani e commercianti e basata su una precisa divisione dei compiti. Glaucone reclama uno Stato più ricco, il che però comporta un ampliamento della città; ciò implica l'esercizio della guerra, e di conseguenza la creazione della classe dei guardiani, dedita alla difesa della città. I guardiani devono essere miti e animosi a seconda delle circostanze, nonché amanti del sapere. Si pone quindi il problema della loro educazione, che sarà innanzi tutto musicale e ginnica. Quanto all'educazione musicale, bisogna eliminare dalla città tutte le opere poetiche che danno un'immagine distorta di dèi ed eroi, presentandoli immersi nei vizi e nella malvagità. La divinità, essendo buona e perfetta, può compiere solo azioni buone e non subisce metamorfosi.

Libro 3. Poiché i guardiani vanno educati al coraggio e alla temperanza, bisogna rigettare le poesie e i miti che suscitano paura della morte e offrono rappresentazioni sconvenienti e mendaci di dèi ed eroi; solo i governanti hanno il diritto di mentire ai sudditi a fin di bene. Socrate distingue tre forme di poesia: narrativa, imitativa e mista. I guardiani devono astenersi dall'imitazione, a meno che non concerna un uomo o un'azione virtuosa; ne consegue che il poeta imitatore non dev'essere accolto nella città ideale. Socrate poi passa in rassegna le armonie, gli strumenti musicali e i ritmi, indicando quali si addicono ai guardiani e quali no; la loro educazione musicale deve mirare a un ideale di bellezza attraverso il ritmo e l'armonia.

Il successivo esame dell'educazione ginnica evidenzia i rapporti tra essa e la medicina e permette un confronto tra i medici e i giudici: i primi, curando il corpo con l'anima, devono avere esperienza delle malattie, mentre i secondi, curando l'anima con l'anima, devono avere l'anima incorrotta. Sia i medici sia i giudici non devono lasciar vivere il corpo o l'anima inguaribile; mantenere in vita corpi incapaci di svolgere la propria funzione è infatti esiziale per la città. L'educazione ginnica deve sviluppare più la forza morale che quella fisica e deve pertanto temperarsi con l'educazione musicale.

Per esporre i criteri di scelta dei guardiani, Socrate ricorre al mito della nascita degli uomini dalla terra e della loro distinzione in tre classi: aurea (governanti), argentea (guerrieri), bronzea (prestatori d'opera). Seguono alcune prescrizioni circa la vita dei guardiani, che sono esclusi dalla proprietà privata, hanno alloggio e vitto in comune e sono mantenuti a spese dello Stato.

Libro 4. Rispondendo a un'obiezione di Adimanto, secondo cui i guardiani non sono felici, Socrate precisa che la città ideale mira al benessere della collettività, non di una singola classe; perciò deve evitare l'eccesso sia della povertà sia della ricchezza, che crea divisioni interne, e avere una giusta estensione territoriale. A tale scopo i guardiani devono impedire modifiche nell'educazione ginnica e musicale; la legislazione dovrà basarsi su pochi precetti fondamentali, sanciti da Apollo delfico. La presenza nella città ideale della giustizia viene appurata tramite la ricerca delle tre virtù che si connettono ad essa: sapienza, coraggio, temperanza. La sapienza è la virtù di coloro che hanno compiti di governo, il coraggio la virtù dei guardiani dediti alla guerra e alla difesa; la temperanza invece deve risiedere in tutte e tre le classi dei

cittadini. La giustizia consiste nell'assolvere il proprio compito all'interno della città, senza scambi tra le tre classi che alterino la compagine statale. Socrate dimostra che la giustizia nello Stato è la stessa che nell'individuo, in quanto la struttura dell'anima è analoga a quella della città, anzi dipende da essa. Vengono quindi distinte le tre facoltà dell'anima: facoltà razionale, concupiscibile, impulsiva. L'uomo è giusto quando la parte razionale dell'anima, sostenuta da quella impulsiva, comanda su quella concupiscibile; in caso contrario si ha l'ingiustizia.

Libro 5. Adimanto chiede spiegazioni circa la comunanza di donne e figli.

Socrate affronta la "prima onda", ossia l'identità di compiti e di educazione tra uomini e donne, e spiega che la differenza di sesso non implica una differenza di attitudini, benché le donne siano più deboli. Viene quindi affrontata la "seconda onda": la regolamentazione dei matrimoni e delle nascite. I matrimoni dovranno avvenire tra i cittadini migliori, per mantenere costante la qualità e il numero degli abitanti. I bimbi saranno condotti appena nati in nidi d'infanzia; bisogna inoltre stabilire un'età per la procreazione ed evitare matrimoni tra consanguinei. Solo questo principio, afferma Socrate, può garantire la concordia interna e la felicità dei cittadini. I giovani dovranno ricevere un'educazione guerriera ed assistere alle battaglie per imparare il loro futuro compito; la città dovrà riservare dei premi ai giovani più valorosi. Socrate aggiunge che essa non combatterà contro altri Greci, data la comunanza di stirpe, e deplora le discordie esistenti tra le città elleniche.

Si arriva così al problema più arduo, la "terza onda": una tale città implica che i filosofi governino o i governanti praticino la filosofia.

Dopo aver definito il filosofo come colui che ama la verità pura, Socrate traccia la differenza tra ignoranza, scienza e opinione: l'ignoranza è mancanza di conoscenza, la scienza è conoscenza dell'essere, l'opinione è uno stato intermedio.

Libro 6. Il filosofo deve governare perché è il solo a conoscere l'essere e la verità; inoltre è sincero, temperante, disprezza i beni mondani, apprende con facilità e possiede l'armonia interiore. Adimanto però obietta che i filosofi sono persone strane e inutili allo Stato. Attraverso l'allegoria della nave Socrate spiega che ciò accade negli Stati esistenti, governati da demagoghi. Il filosofo non è malvagio, ma l'ambiente in cui vive può corromperlo, poiché anche le migliori nature sono corruttibili, se male educate; tale azione corruttrice è dovuta al volgo e ai sofisti, indegni seguaci della filosofia.

Il filosofo si corrompe per compiacere il volgo, e pochi riescono a mantenersi coerenti isolandosi dalla massa. Nessuna delle costituzioni vigenti conviene alla filosofia: solo la città ideale consente ai filosofi di svolgere la propria opera e di convincere il popolo, quindi dev'essere governata da loro. L'educazione dei filosofi deve mirare alla disciplina più alta, avente come oggetto il bene. A questo punto si rende necessaria la definizione dell'idea del bene, di cui Socrate coglie l'analogia con il sole: come il sole, pur dando vita, colore e nutrimento agli oggetti sensibili, non si identifica con essi, così il bene permette la visione del mondo intellegibile e lo trascende.

L'analisi prosegue con l'immagine della linea divisa in quattro segmenti, che rappresentano quattro tipi di oggetti del conoscere: immagini, oggetti sensibili, concetti scientifici e idee. I primi due concernono il mondo sensibile, i secondi due il mondo intellegibile.

Ad essi corrispondono quattro gradi di conoscenza: immaginazione, assenso, riflessione e intelletto.

Libro 7. Il complesso discorso teoretico del libro precedente viene esplicitato attraverso il mito della caverna, allegoria del filosofo che si solleva dal sensibile alle idee e ritorna nel modo per governarlo; infatti il filosofo, la cui missione non si realizza nella pura contemplazione dell'intellegibile, dev'essere costretto a governare.

Nella sua educazione, che ha il compito di convertire il suo sguardo verso l'idea del bene, la musica e la ginnastica devono essere affiancate da altre discipline: la matematica, la geometria, l'astronomia, la stereometria, l'armonia e soprattutto la dialettica, che ha come scopo la conoscenza del bene, il cui principio non è basato su ipotesi. Vengono quindi esposti i criteri di scelta dei futuri filosofi dialettici, le loro qualità e la loro educazione graduale, a partire dall'infanzia: dopo un periodo propedeutico di educazione ginnica, essi dovranno studiare le varie discipline e solo a trent'anni incominceranno a essere avviati alla dialettica, per un tirocinio quinquennale che precederà la loro attività pratica all'interno della città.

Infine, dopo i cinquant'anni, i filosofi governeranno lo Stato.

Libro 8. Socrate annuncia di voler ritornare all'argomento principale della sua indagine, ossia la felicità del giusto e l'infelicità dell'ingiusto; a tal proposito conduce un'analisi delle quattro forme di governo esistenti, cui corrispondono quattro tipi di uomo: timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannide. La timocrazia, la costituzione più vicina allo Stato perfetto, cioè all'aristocrazia, nasce dalla corruzione di quest'ultimo: ciò accade perché i guardiani non determinano con esattezza il "numero nuziale", che regola il ciclo delle nascite. Socrate delinea il carattere del regime timocratico, dove regnano l'ambizione e un occulto amore per il denaro; di conseguenza l'uomo timocratico, la cui anima è guidata dall'elemento impulsivo, è ambizioso e avido. Quando l'amore per il denaro diventa palese nasce il regime oligarchico, basato sul censo e diviso al suo interno in Stato dei poveri e Stato dei ricchi. Anche nell'uomo oligarchico, parsimonioso e dedito agli affari, prevale l'elemento animoso. Dalla rivolta contro questo regime nasce la democrazia, caratterizzata da una libertà che degenera in anarchia, poiché sia lo Stato sia l'uomo democratico sono dominati dall'elemento concupiscibile; il popolo o stesso fornisce al tiranno la possibilità di salire al potere. Una volta che ha preso in mano lo Stato, il tiranno opprime il popolo ed elimina i cittadini migliori.

Libro 9. Nel proseguire l'esame del carattere tirannico, Socrate pone l'accento sulla presenza in ogni individuo di desideri sfrenati e contrari alla legge, che si manifestano soprattutto nei sogni: il tiranno non si ferma di fronte a nulla pur di soddisfare tutti questi appetiti. Viene poi contrapposta la perfetta felicità dello Stato regio, cioè della città ideale, alla

perfetta infelicità dello Stato tirannico, e si adducono le prove dell'infelicità del tiranno. La prima è di natura politica: l'uomo tirannico, come il regime che rappresenta, è schiavo, pieno di paura e di lamenti, perciò è sommamente infelice; al contrario la massima felicità spetta all'uomo regale, essendo il grado di felicità di ciascun regime proporzionato al suo grado di perfezione. La seconda prova concerne la divisione dei piaceri in tre specie, rispondenti alle tre parti dell'anima; il filosofo si dedica solo ai piaceri della parte razionale, che sono superiori agli altri. La terza prova, di carattere metafisico, viene dall'esame della natura dei piaceri. Socrate fornisce una dimostrazione matematica della distanza che separa il re-filosofo dal tiranno, calcolata in 729 anni.

Poi passa all'analisi degli effetti prodotti dalla giustizia e dall'ingiustizia. La tripartizione dell'anima implica una triplice composizione dell'uomo, che consta di un mostro policefalo, un leone e un uomo. Quando l'uomo, con l'aiuto del leone, tiene a freno il mostro prevale la giustizia, quando il mostro domina sulle altre due parti si ha l'ingiustizia. Socrate conclude questa trattazione osservando che il sapiente si realizza non nella sua patria, ma nella città ideale.

Libro 10. La discussione torna sulla poesia e l'imitazione, e si opera la distinzione teoretica tra le idee, gli oggetti sensibili e gli oggetti dell'arte. Il poeta e il pittore imitano gli oggetti sensibili, ovvero ciò che è come appare: la loro arte, imitazione dell'apparenza, è perciò tre gradi lontana dalla verità. L'imitatore non ha né scienza né retta opinione di ciò che imita; l'arte genera illusione e si rivolge alle passioni e alle parti inferiori dell'anima, come dimostrano gli effetti negativi che la poesia tragica e comica produce sugli spettatori. Così Omero, e più in generale la poesia, vanno banditi dalla città ideale.

L'accenno alle ricompense assegnate alla virtù dopo la morte offre a Socrate l'aggancio per dimostrare l'immortalità dell'anima.

Innanzitutto l'anima non perisce né per il male suo proprio, cioè l'ingiustizia, né per il male altrui, cioè del corpo. Il numero delle anime non è soggetto a variazioni. La composizione dell'anima è perfetta, ma la si può contemplare nella sua purezza solo dopo che si è staccata dal corpo. Si passano infine in rassegna i premi concessi alla virtù e alla giustizia dagli uomini nella vita terrena e dagli dèi in quella ultraterrena. L'opera si conclude con il mito di Er, che in una grandiosa rappresentazione della struttura dell'universo, governato da una perfetta armonia, descrive il giudizio cui le anime vengono sottoposte nell'aldilà e la loro reincarnazione.

GIOVANNI CACCIA

REPUBBLICA - LIBRO PRIMO

(I numeri fra parentesi si riferiscono alle note poste al termine di ogni libro)

Ieri scesi al Pireo con Glaucone, figlio di Aristone,(1) per pregare la dea e nello stesso tempo per vedere come avrebbero celebrato la festa,(2) dato che è la prima volta che la fanno. Mi sembrò davvero bella anche la processione della gente del posto, ma non appariva meno decorosa quella condotta dai Traci. Fatte le nostre preghiere e contemplato lo spettacolo, stavamo tornando in città quando Polemarco, figlio di Cefalo,(3) avendo visto da lontano che ci incamminavamo verso casa, mandò di corsa il suo giovane schiavo per invitarci ad aspettarlo. E il ragazzo, afferratomi da dietro per il mantello, mi disse: «Polemarco vi prega di aspettarlo».

Io mi voltai e gli chiesi dove fosse.

«Eccolo qui dietro che arriva», rispose. «Aspettatelo».

«Certo che lo aspetteremo!», disse Glaucone.

Poco dopo arrivarono Polemarco, Adimanto fratello di Glaucone, Nicerato figlio di Nicia (4) e altre persone, che probabilmente tornavano dalla festa.

Allora Polemarco disse: «Mi sembra che voi, Socrate, vi siate mossi per fare ritorno in città».

«Hai proprio ragione!», replicai.

«Ma non vedi», disse, «quanti siamo?» «Come no?» «Allora», fece lui, «o siete più forti di costoro o rimanete qui».

«Non c'è ancora un'alternativa», obiettai, «ovvero se riusciamo a persuadervi che conviene lasciarci andare?» «Potreste forse persuadere chi non vi presta ascolto?», replicò.

«Proprio no», disse Glaucone.

«E allora state certi che non vi ascolteremo».

Allora intervenne Adimanto: «Ma non sapete che verso sera ci sarà una corsa a cavallo con fiaccole in onore della dea?» «A cavallo?», feci io. «Questa è nuova! Gareggeranno a cavallo con delle fiaccole che si passeranno l'un l'altro? Intendi questo?» «Proprio così», rispose Polemarco. «E inoltre faranno una festa notturna, che vale la pena di vedere: dopo cena usciremo e andremo ad assistervi. E assieme a noi ci saranno tanti giovani, con cui potremo parlare. Rimanete dunque, non fate altrimenti».

Allora Glaucone disse: «Bisogna rimanere, a quanto sembra».

«Se la decisione è questa», dissi io, «conviene fare così».

Andammo dunque a casa di Polemarco, e vi trovammo Lisia ed Eutidemo, fratelli di Polemarco, e inoltre Trasimaco di Calcedonia, Carmantide di Peania e Clitofonte figlio di Aristonimo.(5) Dentro c'era anche Cefalo, il padre di Polemarco, che mi sembrò assai vecchio; era molto che non lo vedevo. Sedeva su uno sgabello ricoperto da un cuscino e aveva un corona in capo, poiché aveva compiuto un sacrificio nell'atrio. Ci sedemmo quindi accanto a lui, su alcune sedie disposte in cerchio che si trovavano lì.

Non appena mi vide Cefalo mi salutò con affetto e disse: «Socrate, non scendi spesso da noi al Pireo; eppure dovresti. Se io fossi ancora in forze per recarmi con mio agio in città, non ci sarebbe alcun bisogno che tu venissi qui, ma verremmo noi da te; ora invece sei tu che devi recarti qui più di frequente. Sappi bene che per me, quanto più appassiscono gli altri piaceri del corpo, tanto più s'accrescono i desideri e piaceri della conversazione.

Perciò dammi retta, sta' in compagnia di questi giovincelli e vieni di frequente qui da noi: siamo tuoi amici, e molto intimi».

Al che replicai: «Caro Cefalo, provo grande piacere a discorrere con le persone anziane. Mi sembra infatti che da loro, come da chi è già avanti in un cammino che forse anche noi dovremo percorrere, si debba apprendere quale sia questo cammino, se aspro o duro, oppure facile e agevole. In articolare, poi, dato che sei ormai giunto a quell'età che a detta dei poeti sta "sulla soglia della vecchiaia",(6) sarei lieto di sapere da te se ti pare un momento difficile della vita, o che notizie ne dai».

«Sì, per Zeus!», disse. «Ti dirò cosa ne penso, Socrate.

Spesso ci riuniamo io e altri che abbiamo all'incirca la stessa età, tenendo fede all'antico proverbio.(7) Orbene, in queste riunioni la maggior parte di noi si lamenta, rimpiangendo i piaceri della giovinezza e ricordando le gioie dell'amore, le bevute, i banchetti e altre cose che si legano a queste; costoro si indignano perché pensano di essere stati privati di grandi beni e sono convinti che allora vivevano bene, mentre quella di adesso non è neanche vita.

Alcuni poi deplorano le umiliazioni che subiscono dai familiari perché sono vecchi, e a questo attaccano il solito ritornello della vecchiaia causa di tutti i loro mali. A me però, Socrate, sembra che costoro non adducano la vera ragione, poiché se fosse questa anch'io avrei sofferto di questi stessi mali per via della vecchiaia, così come tutti gli altri che sono giunti a questa età. Ora invece io ho incontrato altre persone che non si trovano in tale stato, e per di più una volta fui presente quando un tale chiese al poeta Sofocle: "Come ti va nelle faccende d'amore Sofocle? Sei ancora in grado di andare con una donna?". E lui rispose: "Taci tu! Me ne sono liberato con la massima gioia, come se fossi fuggito a un padrone rabbioso e selvaggio". Già allora mi era parso che avesse detto bene, e ora non ne sono meno convinto. Nella vecchiaia infatti, almeno in queste cose, c'è una pace e una libertà assoluta: quando le passioni cessano di tirare e allentano la briglia, si verifica in tutto e per tutto ciò che diceva Sofocle e si può essere liberi da un gran numero di padroni folli. Ma di questi affanni e dei rapporti coi familiari la causa, Socrate, non è la vecchiaia, bensì l'indole degli uomini.

Se fossero equilibrati e affabili, anche la vecchiaia sarebbe un peso moderato; altrimenti, Socrate, a una persona del

genere riesce molesta tanto la vecchiaia quanto la gioventù».

Io avevo ammirato le sue parole, e volendo che continuasse lo incitavo dicendogli: «Cefalo, credo che i più non siano d'accordo con le tue affermazioni, ma pensino che sopporti facilmente la vecchiaia non per il tuo carattere, ma perché possiedi molte sostanze: i ricchi, a quanto dicono, hanno molte consolazioni».

«È la verità», disse. «Essi non sono d'accordo e hanno una qualche ragione, ma non nella misura in cui credono: calza bene invece il detto di Temistocle, il quale, a uno di Serifo che lo ingiuriava dicendo che la sua fama era dovuta non ai suoi meriti, ma alla sua città, rispose che né egli stesso sarebbe divenuto famoso se fosse stato di Serifo né quell'altro se fosse stato ateniese.⁽⁸⁾ Lo stesso discorso va bene anche per chi non è ricco e sopporta di malanimo la vecchiaia: un uomo equilibrato non potrebbe certo sopportare facilmente una vecchiaia unita a povertà, ma neppure un uomo non equilibrato, per quanto ricco, sarebbe mai in pace con se stesso».

Allora io gli chiesi: «La maggior parte dei tuoi averi, Cefalo, l'hai ricevuta in eredità o te la sei procurata tu?» «Vuoi sapere», disse, «quali beni ho accumulato, Socrate? Sono a metà tra le ricchezze di mio nonno e di mio padre. Il nonno, mio omonimo, ricevette in eredità all'incirca il patrimonio che ora possiedo io e lo raddoppiò molte volte, Lisania, mio padre, lo rese ancora più esiguo di quello che è ora; io mi accontento di lasciarlo a questi miei figli non minore, ma un poco maggiore di quello che ho ricevuto».

«Ti ho fatto questa domanda», precisai, «perché mi è sembrato che tu non amassi molto il denaro, e questo lo fanno per lo più coloro che non l'hanno guadagnato da sé; quelli che invece l'hanno guadagnato lo apprezzano il doppio degli altri. Infatti, come i poeti amano le loro opere e i padri i loro figli, così anche quelli che si sono arricchiti s'occupano con premura dei propri averi perché è opera loro, oltre che, come gli altri, per l'utilità che ne ricavano. Perciò la loro compagnia è molesta, dal momento che non sono disposti ad elogiare altro che la ricchezza».

«Hai ragione», disse.

«Proprio così!», ribadì. «Ma dimmi ancora una cosa: qual è il più grande bene che pensi di aver ricavato dal possedere molte sostanze?» «Forse non sarei molto convincente, se lo dicessi», rispose. «Perché devi sapere, Socrate, che quando si avvicina il momento in cui uno pensa di morire, gli sottra una paura e un'ansietà per cose di cui prima non si preoccupava. Le storie che si raccontano sull'Ade e sulla pena che chi ha commesso ingiustizia su questa terra deve scontare laggiù, fino ad allora derise, a questo punto gli sconvolgono l'anima perché teme che siano vere; di conseguenza, o per la debolezza della vecchiaia o perché ormai si sente più vicino all'aldilà, pone maggiore attenzione a queste cose. Perciò diventa pieno di sospetto e di paura e si scruta dentro, considerando se ha fatto dei torti a qualcuno. Chi trova nella propria vita molte colpe si sveglia di frequente anche dai sogni come i fanciulli e vive nella paura, tra brutti presentimenti; a chi invece è conscio di non aver commesso alcuna ingiustizia sta sempre accanto una lieta speranza e una buona "nutrice di vecchiaia", per citare Pindaro. Con molta grazia, Socrate, egli ha detto che quando uno ha condotto una vita giusta e santa "scalda il suo cuore e l'accompagna dolce speranza, nutrice di vecchiaia, che la volubile mente dei mortali sovraneamente regge".⁽⁹⁾ Che bei versi, davvero ammirevoli! Sotto questo aspetto ritengo che il possesso di ricchezze abbia molto valore, non per chiunque, ma solo per l'uomo equilibrato e moderato. Infatti il possesso di ricchezze contribuisce molto a non ingannare il prossimo e a non mentire neanche contro voglia, a non dovere dei sacrifici a un dio o del denaro a un uomo, e infine a non andarsene di qui pieni di paura.

Offre poi molti altri vantaggi, ma a prenderli in esame uno per uno, Socrate, non metterei come ultimo il fatto che a questo scopo la ricchezza è della massima utilità per un uomo assennato».

«Parole egregie, Cefalo», dissi. «Ma affermeremo che la giustizia in sé consiste semplicemente nella verità e nel restituire ciò che si è preso in prestito da uno, o queste stesse azioni sono a volte giuste, a volte ingiuste? Un esempio: se uno ricevesse delle armi da un amico che è in senno e poi questi, impazzito, le chiedesse indietro, chiunque direbbe che non bisogna restituirglielo e che non agirebbe giustamente chi glielo restituisse, così come se volesse dire tutta la verità a uno che si trova in tale stato».⁽¹⁰⁾ «Hai ragione», disse.

«Allora la definizione di giustizia non è questa, dire il vero e restituire ciò che si è preso in prestito».

«E invece sì, Socrate!», intervenne Polemarco. «Almeno se si deve dare credito a Simonide».⁽¹¹⁾ «Comunque», disse Cefalo, «io lascio a voi la discussione: ora devo occuparmi del sacrificio».

«D'altronde», feci io, «Polemarco non è il tuo erede?» «Precisamente!», rispose lui ridendo, intanto che si avviava a compiere il sacrificio.

«Dimmi un po'», continuai, «tu che sei l'erede della discussione: qual è la massima di Simonide sulla giustizia che secondo te è ben detta?» Egli rispose: «Che è giusto restituire a ciascuno il dovuto; in questo a mio parere dice bene».

«Indubbiamente», ribattei, «è difficile non prestar fede a un uomo sapiente e divino come Simonide. Ma forse tu, Polemarco, conosci il significato di questa affermazione, io invece lo ignoro: è chiaro infatti che non significa ciò che dicevamo poco fa, ossia restituire a uno che non è sano di mente qualcosa che ha lasciato in deposito, se la richiede. O no?» «Sì».

«Ma non bisogna restituire proprio nulla quando chi lo richiede non è in senno?» «Esattamente».

«Allora Simonide, a quanto pare, intende un'altra cosa quando dice che è giusto restituire il dovuto».

«Sicuro, per Zeus, un'altra cosa!», esclamò. «Egli ritiene che gli amici debbano fare agli amici del bene, mai del male».

«Capisco», dissi. «Chi restituisce del denaro a uno che l'ha lasciato in deposito non restituisce il dovuto, se il restituire e il riprendere si traducono in un danno e chi riprende e chi restituisce sono amici. Non suona così l'affermazione di Simonide, stando a quanto dici?» «Proprio così».

«E allora? Bisogna restituire ai nemici ciò che è loro dovuto?» «Senz'altro», rispose, «ciò che è loro dovuto: il nemico, credo, deve al nemico ciò che appunto gli spetta, cioè del male».

«Quindi Simonide», feci io, «ha usato, a quanto pare, enigmi in forma poetica per definire il giusto. Sembra infatti che abbia inteso il giusto come il restituire a ciascuno ciò che gli spetta, e a questo abbia dato il nome di dovuto».

«Ma tu che cosa pensi?», domandò.

«Per Zeus!», dissi. «Se uno gli avesse chiesto: "Simonide, l'arte chiamata medicina che cosa dà di dovuto e conveniente, e a chi lo dà?", che cosa ci avrebbe risposto, secondo te?» «È chiaro», rispose: «somministra medicine, cibi e bevande».

«E la cosiddetta arte culinaria a chi e che cosa dà di dovuto e conveniente?» «I condimenti alle pietanze».

«Bene. E l'arte definibile giustizia che cosa offre, e a chi?» «Se bisogna essere coerenti con quanto detto prima», rispose, «la giustizia, Socrate, è l'arte di beneficiare gli amici e arrecare danno ai nemici».

«Quindi Simonide definisce la giustizia come il fare del bene agli amici e del male ai nemici?» «Così mi sembra».

«Chi più di tutti è in grado di fare del bene agli amici ammalati e del male ai nemici per quanto riguarda la malattia e la salute?» «Il medico».

«E chi è più in grado di aiutare o danneggiare i naviganti nei pericoli del mare?» «Il timoniere».

«E l'uomo giusto? In quale campo d'azione e in quale opera è più di tutti in grado di giovare agli amici e danneggiare i nemici?» «Nel combattere da avversario e da alleato, mi pare».

«Bene. Ma a chi non è ammalato, caro Polemarco, il medico non serve».

«Vero».

«E così il timoniere a chi non naviga».

«Sì».

«Quindi anche l'uomo giusto è inutile a chi non è in guerra?» «Questo non mi sembra proprio».

«Allora la giustizia è utile anche in pace?» «Sì, lo è».

«E così l'agricoltura. O no?» «Sì».

«Perché procura il frutto della terra?» «Sì».

«E lo stesso vale per l'arte del calzolaio?» «Sì».

«Perché, suppongo tu dica, fornisce le calzature?» «Certo!».

«E allora per quale impiego e quale acquisto dirai che la giustizia è utile in pace?» «Per i contratti, Socrate».

«Per contratti tu intendi le associazioni o qualcos'altro?» «Le associazioni, certo».

«Ma nel disporre le pedine sulla scacchiera (12) il compagno buono e utile è il giusto o il giocatore esperto?» «Il giocatore esperto».

«E nella posa di mattoni e pietre l'uomo giusto è un compagno più utile e più valente del muratore?» «Nient'affatto».

«Per quale associazione allora il giusto è un compagno migliore del muratore e del suonatore di cetra, come il suonatore di cetra è più bravo dell'uomo giusto nel toccare le corde?» «Nelle questioni di denaro, mi sembra».

«Tranne forse, Polemarco, nell'impiego del denaro, quando si tratta di acquistare o di vendere in comune un cavallo; allora, credo, vale di più l'esperto di cavalli. O no?» «Pare di sì».

«E quando si tratta di un'imbarcazione, il costruttore di navi vale di più del timoniere?» «Così sembra».

«Pertanto, quando si tratta di impiegare in comune dell'argento o dell'oro, il giusto è più utile di chiunque altro?» «Quando lo si deve depositare e custodire, Socrate».

«Ti riferisci dunque al caso in cui non lo si deve impiegare, ma lasciare in giacenza?» «Per l'appunto».

«Allora la giustizia è utile per il denaro quando esso non viene impiegato?» «Forse è così».

«E quando bisogna custodire una falce, la giustizia è utile sia alla comunità sia all'individuo; quando invece bisogna usarla, serve l'arte del vignaiuolo?» «Pare di sì».

«Allo stesso modo dirai che quando bisogna custodire uno scudo e una lira senza farne uso è utile la giustizia, quando invece bisogna adoperarli serve l'arte del soldato e del musicista?» «Per forza».

«E anche in tutti gli altri campi la giustizia è inutile nell'impiego di ciascuna cosa, utile quando non la si adoperi?» «Forse è così».

«Quindi, caro amico, la giustizia non sarà una cosa molto seria, se viene a essere utile per ciò che non si usa. Ma consideriamo questo caso: chi è molto abile a colpire in battaglia o nel pugilato o in un'altra forma di lotta, non lo è anche nel difendersi?» «Sicuro».

«Quindi chi sa difendersi da una malattia è anche molto abile nell'infonderla di nascosto in altri?» «Mi sembra di sì».

«Ma allora il buon difensore di un accampamento è chi sa anche carpire ai nemici i piani e le altre operazioni di guerra?» «Certamente».

«Di conseguenza, chi è buon custode di qualcosa, ne è anche un buon ladro».

«Così pare».

«Quindi, se il giusto è bravo a custodire, lo è anche a rubare».

«Questo almeno è il senso del discorso», disse.

«L'uomo giusto si è dunque rivelato, a quanto pare, un ladro, e probabilmente tu l'hai appreso da Omero: egli infatti apprezza molto Autolico, il nonno materno di Odisseo, e dice che "tra tutti eccelleva in ruberie e spergiri".(13) Pertanto sembra che secondo te, secondo Omero e secondo Simonide la giustizia sia un'arte del rubare, sia pure a vantaggio degli amici e a danno dei nemici. Non è questo che volevi dire?» «No, per Zeus!», rispose. «Ma io non so più che cosa ho detto».

Tuttavia rimango del parere che la giustizia consiste nel giovare agli amici e danneggiare i nemici».

«Ma per amici tu intendi coloro che a ciascuno sembrano onesti, o coloro che lo sono anche se non lo sembrano? Lo stesso vale anche per i nemici».

«è naturale», rispose, «amare coloro che si reputano onesti e odiare coloro che si reputano malvagi».

«Ma non è forse vero che gli uomini si sbagliano in proposito, tanto che molti sembrano loro onesti senza esserlo, e viceversa?» «Sì, si sbagliano».

«Quindi a costoro i buoni sembrano nemici, e i malvagi amici?» «Appunto».

«Tuttavia in questo caso è giusto giovare ai malvagi e danneggiare i buoni?» «Così pare».

«Eppure i buoni sono giusti e incapaci di compiere ingiustizia?» «è vero».

«Quindi, secondo il tuo ragionamento, è giusto fare del male a chi non commette alcuna ingiustizia».

«Ma nient'affatto, Socrate!», disse. «Questo ragionamento sembra immorale».

«Allora», ribattei, «è giusto danneggiare gli ingiusti, e giovare ai giusti?» «Questo discorso sembra migliore del precedente».

«Dunque, Polemarco, accadrà che molti, i quali hanno sbagliato nel giudicare gli altri, troveranno giusto danneggiare gli amici, dato che li ritengono malvagi, e giovare ai nemici, dato che li ritengono buoni; e così diremo l'esatto contrario di ciò che abbiamo attribuito a Simonide».

«Accade proprio questo», disse. «Ma prendiamo un'altra strada, perché è probabile che non abbiamo definito correttamente l'amico e il nemico».

«Qual era la nostra definizione, Polemarco?» «L'amico è colui che sembra onesto».

«E ora», domandai, «come la cambieremo?» «L'amico», rispose, «è colui che non solo sembra onesto, ma lo è davvero; colui che sembra tale senza esserlo dà l'impressione di essere amico, ma non lo è. La stessa definizione valga anche per il nemico».

«Secondo questo ragionamento, a quanto pare, amico sarà l'uomo buono, nemico l'uomo malvagio».

«Sì».

«Dunque ci inviti a integrare il concetto di giustizia che abbiamo stabilito prima, quando dicevamo che è giusto fare del bene all'amico e del male al nemico; ora vuoi completarlo in questo modo, dicendo che è giusto fare del bene all'amico che è effettivamente buono e danneggiare il nemico che è effettivamente malvagio?» «Precisamente», disse. «Questa mi sembra una buona definizione».

«Ma è forse proprio dell'uomo giusto danneggiare un qualsiasi altro uomo?», domandai.

«Senza dubbio!», rispose. «Si deve arrecare danno ai malvagi e ai nemici».

«Ma i cavalli, se sono maltrattati, diventano migliori o peggiori?» «Peggiori».

«In relazione al pregio dei cani o dei cavalli?» «A quello dei cavalli».

«Quindi anche i cani, se sono maltrattati, diventano peggiori in relazione al pregio dei cani, non a quello dei cavalli?» «Per forza».

«E degli uomini, amico mio, non diremo che se sono maltrattati diventano peggiori in relazione alla virtù umana?» «Senz'altro».

«Ma la giustizia non è una virtù umana?» «Anche questo è innegabile».

«Allora, caro amico, è giocoforza che gli uomini maltrattati diventino più ingiusti».

«Pare di sì».

«è forse possibile che i musicisti rendano gli uomini insensibili alla musica proprio con la musica?» «Impossibile».

«E che gli esperti di equitazione rendano incapaci di cavalcare con l'ippica?» «Non può essere».

«E che i giusti rendano ingiusti gli uomini con la giustizia? O in generale che i buoni rendano malvagi gli uomini con la virtù?» «Ma è impossibile!».

«Non credo infatti che il raffreddare sia opera del calore, ma del contrario».

«Sì».

«Né che l'inumidire sia opera della secchezza, ma del contrario».

«Certo».

«E neppure che l'arrecare danno sia opera dell'uomo buono, ma di quello d'indole opposta».

«Così pare».

«Ma l'uomo giusto è buono?» «Senza dubbio».

«Non è quindi opera del giusto arrecare danno, Polemarco, né all'amico né ad altri, ma dell'uomo d'indole opposta, cioè dell'ingiusto».

«Mi sembra che tu dica in tutto e per tutto la verità, Socrate», concordò.

«Se dunque uno afferma che la giustizia consiste nel restituire a ciascuno il dovuto, e questo per lui significa che l'uomo giusto deve il danno ai nemici e il vantaggio agli amici, chi ha detto questo non era un saggio, poiché non ha parlato secondo verità».

In nessuna circostanza ci è apparso giusto danneggiare qualcuno».

«Sono d'accordo», disse.

«Pertanto», continuai, «combattiamo uniti, io e te, contro chi sostiene che questa affermazione è stata fatta da Simonide o Biante o Pittaco o qualcun altro degli uomini sapienti e beati».(14) «Io sono pronto a condividere con te la lotta», disse.

«Ma sai», feci io, «chi è, a mio parere, l'autore del detto secondo cui è giusto giovare agli amici e danneggiare i nemici?» «Chi è?», chiese.

«Credo sia Periandro o Perdicca o Serse o Ismenia il tebano (15) o qualche altro uomo ricco e convinto di essere molto potente».

«Quello che dici è verissimo», approvò.

«Bene», dissi. «Dal momento che la giustizia e il giusto non risulta siano questo, in quale altro modo si potrebbero definire?» Trasimaco, mentre noi parlavamo, aveva tentato più volte di intervenire nel discorso, ma poi ne era stato impedito dai suoi vicini di posto, i quali volevano ascoltare il dibattito sino alla fine; quando però, dopo le mie ultime parole, facemmo una pausa, non si contenne più, ma si raggomitolò su se stesso come una belva e si lanciò contro di noi come per sbranarci.

Io e Polemarco restammo attoniti dalla paura; e lui, urlando in mezzo a tutti, disse: «Cosa andate cianciando da un po' di tempo, Socrate? Cosa sono queste concessioni e questi complimenti ridicoli che vi fate a vicenda? Se vuoi veramente sapere che cos'è il giusto, non limitarti a interrogare e non farti bello confutando quando ti si risponde, perché sai bene che è facile interrogare e rispondere, ma rispondi tu stesso e dicci che cosa intendi per giusto. Evita di dire che è il dovere, o l'utile, o il vantaggioso, o il giovevole, ma esprimi con chiarezza e precisione il tuo pensiero, poiché io non permetterò che tu mi venga a contare simili sciocchezze».

All'udire queste parole io rimasi sbigottito e alzando lo sguardo su di lui provavo paura; e credo che avrei perduto la voce se non avessi visto lui prima che egli vedesse me. (16) Ma nel momento in cui cominciava a dare in smanie per il nostro discorso io lo guardai per primo, così da essere in grado di rispondergli, e gli dissi tremando: «Trasimaco, non prendertela con noi! Se io e costui sbagliamo nella nostra indagine, sappi che lo facciamo senza volerlo».

Sicuramente tu pensi che, se andassimo in cerca di oro, non ci scambieremmo volentieri dei complimenti durante la ricerca, col rischio di comprometterne il risultato; a maggior ragione, dato che cerchiamo la giustizia, una cosa più preziosa di grandi quantità d'oro, non devi crederci tanto dissennati da farci delle concessioni l'uno con l'altro e da non impegnarci a fondo per portarla alla luce. Sta' sicuro di questo, amico. Ma forse non ne siamo capaci; perciò sarebbe molto più logico che voi, che ne siete capaci, provaste compassione per noi, piuttosto che indignarvi».

A queste parole lui sghignazzò sardonicamente e disse: «Per Eracle, questa è la famosa e abituale ironia di Socrate! Lo sapevo, io, e l'avevo detto a costoro che ti saresti rifiutato di rispondere e avresti fatto dell'ironia su tutto piuttosto che rispondere, se uno ti avesse interrogato!».

«Sei proprio un sapiente, Trasimaco!», replicai. «Se tu chiedessi a uno quali fattori danno come prodotto dodici, premettendo alla tua domanda queste parole: "Evita, buon uomo, di dirmi che dodici è due volte sei o tre volte quattro o sei volte due o quattro volte tre, perché non accetterò simili ciancie da parte tua!", sapevi bene, credo, che nessuno risponderebbe a una domanda formulata in questi termini. Ma se uno ti chiedesse: "Cosa stai dicendo, Trasimaco? Non devo dare nessuna delle risposte che hai enunciato prima, neppure se una di queste, mirabile uomo, è vera, ma devo dire qualcosa di diverso dal vero? O com'è che poni la questione?", che cosa risponderesti a queste domande?" «Eh già!», disse. «Come se questo problema fosse simile all'altro!».

«Nulla lo vieta», ribattei. «Tuttavia, se anche non sono simili, ma tali appaiono all'interrogato, credi che sarà meno propenso a rispondere come gli pare, che noi glielo vietiamo o no?» «Allora farai così anche tu», chiese: «darai una delle risposte che ho vietato?» «Non me ne meraviglierei», risposi, «se dopo un'attenta indagine mi sembrasse opportuno».

«E se io ti indicassi un'altra risposta sulla giustizia oltre a tutte queste, e per giunta migliore? Quale pena ritieni che meriteresti?» (17) «Cos'altro», risposi, «se non quello che conviene subisca chi non sa, cioè imparare da chi sa? Io ritengo giusto subire questa pena».

«Sei dolce», disse, «ma oltre ad imparare devi anche pagare del denaro».

«D'accordo», replicai, «quando ne avrò».

«Denaro ce n'è», disse Glaucone. «Parla dunque per denaro, Trasimaco: noi tutti daremo un contributo a favore di Socrate». (18) «Benissimo!», esclamò. «Così Socrate farà come suo solito: non risponderà personalmente, ma si attaccherà alle riposte altrui per confutarle».

«Carissimo», obiettai, «come potrebbe rispondere uno che non sa e dice di non sapere, tanto più se, quand'anche avesse qualche opinione, gli è stato impedito da un uomo non da poco di esprimere il proprio parere sull'argomento? È più logico invece che parli tu, dato che affermi di sapere e di poter parlare. Perciò non fare altrimenti, ma usami la cortesia di rispondere e non negare la tua dottrina a Glaucone e agli altri».

Dopo che ebbi detto questo Glaucone e gli altri lo pregarono di non tirarsi indietro. Era chiaro che Trasimaco moriva dalla voglia di parlare per fare bella figura, perché riteneva di avere un'ottima risposta; però faceva finta di insistere perché fossi io a rispondere.

Alla fine accondiscese, e poi disse: «Ecco la sapienza di Socrate: rifiutarsi di insegnare e andare in giro a imparare dagli altri, senza avere un minimo di riconoscenza per questo!».

«Sei nel vero quando dici che io imparo dagli altri, Trasimaco», replicai, «ma hai torto quando affermi che non pago il debito di riconoscenza: io ripago come posso. Posso solo lodare, poiché non ho denaro. E come lo faccio di tutto cuore, se mi sembra che uno parli bene, lo saprai molto presto, non appena mi risponderai; perché credo che tu parlerai bene».

«Ascolta», disse. «Io affermo che il giusto non è altro che l'interesse del più forte. Perché non mi lodi? Certo non vorrai!».

«Lascia prima che intenda il senso delle tue parole», risposi, «perché non lo capisco ancora. Tu affermi che il giusto è

l'interesse del più forte. Ma perché mai dici questo, Trasimaco? Di sicuro non vuoi dire una cosa del genere: che se Polidamante, il lottatore di pancrazio, (19) è più forte di noi e al suo corpo giova la carne di bue, questo cibo è vantaggioso e giusto anche per noi, che siamo inferiori a lui».

«Sei disgustoso, Socrate!», esclamò. «Interpreti il discorso in modo da stravolgerlo completamente!».

«Nient'affatto, esimio!», replicai. «Esprimi tu più chiaramente cosa intendi dire!» «Allora non sai», disse, «che alcune città sono governate da tiranni, altre hanno un regime democratico, altre ancora un regime aristocratico?» «Come no?» «E in ogni città non comanda la forza che è al governo?» «Naturalmente».

«E ogni governo stabilisce le leggi in base al proprio utile: la democrazia istituisce leggi democratiche, la tirannide leggi tiranniche, e così gli altri governi; e una volta che le hanno stabilite proclamano ai sudditi che il proprio utile è giusto e puniscono chi lo trasgredisce come persona che viola le leggi e commette ingiustizia».

Questo, carissimo, è ciò che io chiamo il giusto, lo stesso per tutte le città: l'interesse del potere costituito. Esso ha dalla sua la forza, tanto che, se si fa un ragionamento corretto, il giusto si identifica ovunque con l'interesse del più forte».

«Ora ho capito il senso della tua affermazione», dissi, «e cercherò di capire se è vera o no. Dunque anche tu, Trasimaco, hai risposto che il giusto è l'interesse; eppure mi avevi proibito di rispondere così».

C'è però un'aggiunta: "del più forte"».

«Un'aggiunta da poco, forse!», disse.

«Non è ancora chiaro neanche se sia importante; è però chiaro che bisogna esaminare se dici il vero. Anch'io infatti riconosco che il giusto è qualcosa di utile, ma tu, con la tua aggiunta, dici che lo è per il più forte; e io non ne sono sicuro. Perciò bisogna esaminare questo punto».

«Esamina pure!», esclamò.

«Lo farò», dissi. «Rispondimi, dunque: non affermi anche che è giusto obbedire ai governanti?» «Certamente!».

«Ma in ogni città i governanti sono infallibili e possono anche sbagliare?» «Sicuramente possono anche sbagliare», rispose.

«Perciò, quando si mettono a istituire le leggi, alcuni le istituiscono correttamente, altri no?» «Credo di sì».

«E legiferare bene significa stabilire ciò che per loro è utile, legiferare male stabilire ciò che per loro è svantaggioso? O com'è che poni la questione?» «Così».

«Ma i sudditi devono fare ciò che essi stabiliscono, e questo è il giusto?» «Come no?» «Dunque, secondo il tuo ragionamento, è giusto fare non solo l'interesse del più forte, ma anche il suo contrario, ossia ciò che gli è svantaggioso».

«Che cosa vuoi dire?», domandò.

«Quello che dici tu, mi sembra; comunque esaminiamo meglio la questione. Non si è convenuto che i governanti, quando impongono ai sudditi di fare determinate cose, a volte non colgono nel segno riguardo a ciò che è meglio per loro, ma d'altra parte è giusto che i sudditi facciano ciò che ordinano i governanti? Non si è convenuto questo?» «Credo di sì», rispose.

«Considera allora», proseguì, «che per tua ammissione è giusto fare anche ciò che è svantaggioso ai governanti e ai più forti, quando essi danno senza volerlo ordini contrari al proprio utile; ma d'altro canto tu sostieni che è giusto eseguire ciò che essi ordinano. Allora, sapientissimo Trasimaco, non ne consegue inevitabilmente che sia giusto fare il contrario di ciò che tu dici? Infatti al più debole si impone senz'altro di fare ciò che è svantaggioso al più forte».

«Sì, per Zeus», disse Polemarco, «questo è chiarissimo, Socrate!».

«Se lo confermi con la tua testimonianza», intervenne Clitofonte.

«Che bisogno c'è di testimoni?», disse. «Lo stesso Trasimaco ammette che a volte i governanti danno ordini contrari al proprio utile, e comunque è giusto che i sudditi li eseguano».

«Perché Trasimaco ha definito il giusto come l'eseguire gli ordini impartiti dai governanti, Polemarco».

«E ha definito il giusto anche come l'interesse del più forte, Clitofonte. E una volta che ha posto questi due principi ha convenuto che talvolta i più forti impartiscono ai più deboli e ai sudditi ordini contrari ai propri interessi. Se si concede questo, ne consegue che l'interesse del più forte non potrà essere giusto più di ciò che gli è svantaggioso».

«Lui però», disse Clitofonte, «ha affermato che l'interesse del più forte è ciò che il più forte ritiene utile per sé: questo deve fare il più debole, e questa è la definizione che è stata data di giusto».

«Ma non si è espresso in questi termini!», ribatté Polemarco.

«Non fa differenza, Polemarco», intervenni io. «Se ora Trasimaco la pensa così, accettiamo questa sua definizione. Ma tu dimmi, Trasimaco: era questo ciò che intendevi per giusto, ovvero ciò che sembra utile al più forte, che lo sia davvero o no? Dobbiamo dire che questa è la tua posizione?» «Nient'affatto!», rispose. «Credi forse che io chiami più forte chi sbaglia proprio quando sbaglia?» «Per la verità», dissi, «credevo che tu dicessi questo, quando hai ammesso che i governanti non sono infallibili, ma possono sbagliare in qualcosa».

«Nei discorsi, Socrate, sei proprio un sicofante!», (20) replicò.

«Ad esempio, tu chiami medico chi sbaglia a proposito degli ammalati per il fatto stesso che sbaglia? O computista chi sbaglia a fare i calcoli proprio nel momento in cui sbaglia, in virtù di questo errore? Mi sembrano piuttosto modi di dire le frasi del tipo il medico ha sbagliato, il computista ha sbagliato, lo scrivano ha sbagliato, ma secondo me ciascuno di loro, per quanto risponde alla definizione che diamo di lui, non sbaglia mai; perciò, a rigore di termini, dato che anche tu fai il meticoloso, nessun artigiano sbaglia. Chi sbaglia lo fa quando viene meno la sua scienza, e in ciò non è un artigiano; di conseguenza nessun artigiano o sapiente o governante sbaglia quando è tale, sebbene chiunque possa dire che il medico o il governante ha sbagliato. In tal senso, quindi, interpreta ora la mia risposta. L'espressione più esatta è però la

seguente: chi governa, per quanto è governante, non sbaglia e stabilisce senza sbagliare ciò che è meglio per sé, e al suddito tocca eseguirlo. Perciò, come dicevo dall'inizio, considero giusto agire nell'interesse del più forte».

«Va bene, Trasimaco», dissi. «Ti pare che io faccia il sicofante?» «Ma certo!», rispose.

«Credi dunque che io ti abbia posto la domanda così per usare di proposito dei giri di parole?» «Ne sono sicuro!», rispose. «E non ti servirà a nulla, poiché non potrai sfuggirmi nei tuoi raggiri, e neppure sopraffarmi nella discussione senza che io me ne accorga».

«Ma non ci proverei neanche, beato!», dissi io. «Tuttavia, per evitare che una cosa del genere si ripeta, definisci se stai parlando del governante e del più forte in maniera generica o nel senso stretto del termine, come hai fatto ora, precisando quale dei due è il più forte nel cui interesse sarà giusto che il più debole agisca».

«Sto parlando del governante nel senso più stretto del termine», rispose. «Contrasta pure questa mia affermazione con giri di parole e calunnie, se ne sei capace, io non mi tiro indietro; ma non ci riuscirai».

«Credi che io», replicai, «sia così pazzo da tentare di tosare un leone e calunniare Trasimaco?» «Ma se hai cercato di farlo proprio ora», disse, «senza riuscire neanche in questo!».

«Basta con simili discorsi!», troncai. «Piuttosto dimmi: il medico nel senso stretto del termine, di cui parlavi poco fa, è un affarista o uno che cura gli ammalati? Parla solo di chi è davvero medico».

«Uno che cura gli ammalati», rispose.

«E il timoniere? Chi è veramente timoniere è un capo di marinai o un marinaio?» «Un capo di marinai».

«Non bisogna tener conto, credo, del fatto che egli si trova a bordo della nave, e chiamarlo per questo marinaio; infatti non si chiama timoniere perché naviga, ma per la sua arte e la sua autorità sui marinai».

«è vero», disse.

«Ciascuno di loro non ha un proprio interesse?» «Certamente».

«E anche la loro arte», aggiunsi, «non ha per sua natura lo scopo di cercare e procurare a ciascuno il proprio utile?» «Sì, ha questo scopo», rispose.

«E ogni arte ha forse un interesse diverso da quello di essere il più possibile perfetta?» «Che cosa significa questa domanda?» «Ad esempio», dissi, «se mi chiedessi se al corpo basta essere corpo o ha bisogno di qualcos'altro, risponderci: "Ne ha bisogno senz'altro! L'arte medica è stata inventata proprio per questo, perché il corpo è debole e non gli basta essere così com'è. Pertanto quest'arte è stata istituita per procurargli ciò che gli serve". Mi sembra che avrei ragione a parlare così; o no?» «Sì, avresti ragione», rispose.

«Allora la medicina in sé vale poco, oppure anche altre arti hanno bisogno talvolta di una qualità, come gli occhi hanno bisogno della vista e le orecchie dell'udito, e perciò necessitano, oltre che di questi organi, di un'arte che ricerchi e procuri ciò che serve al loro funzionamento? C'è dunque un difetto nell'arte stessa, e ciascuna arte ha bisogno di un'altra arte che ricerchi ciò che le serve, e questa ne richiede a sua volta un'altra dello stesso genere, e così all'infinito? O l'arte ricercherà da sé ciò che le serve? Oppure non ha bisogno né di se stessa né di un'altra per ricercare ciò che è utile a sanare il proprio difetto, poiché non ci sono difetti o errori in nessuna arte; e a un'arte spetta di ricercare l'utile solo per ciò che la concerne come arte, ma ciascuna arte in sé, se è autentica, non conosce danno o contaminazione finché resta qual è nella sua perfetta integrità? Esamina il problema col rigore di cui parlavi: le cose stanno così o diversamente?» «Pare che stiano così», rispose.

«Pertanto», continuai, «la medicina ricerca ciò che è utile non alla medicina, ma al corpo».

«Sì», disse.

«E l'ippica ricerca ciò che è utile non all'ippica, ma ai cavalli; e nessun'altra arte ricerca l'utile proprio, giacché non ne ha bisogno, bensì l'utile di ciò che la concerne come arte».

«Pare di sì», ammise.

«Eppure, Trasimaco, le arti comandano e signoreggiano su ciò di cui sono arti».

Convenne anche su questo punto, con molta riluttanza.

«Dunque nessuna scienza ricerca e impone l'interesse del più forte, bensì quello di chi è più debole e soggetto ad essa».

Alla fine ammise anche questo, benché cercasse di far resistenza.

Quando fu d'accordo io ripresi: «Non è forse vero che nessun medico, per quanto è medico, ricerca e impone ciò che è utile al medico, bensì ciò che è utile all'ammalato? Abbiamo convenuto che il medico in senso stretto governa i corpi, ma non è un affarista.

O non l'abbiamo convenuto?» Lo ammise.

«Quindi anche il timoniere in senso stretto è capo dei marinai, non un marinaio?» «Siamo d'accordo».

«Perciò un simile timoniere e capo non ricercherà e non imporrà l'interesse del timoniere, ma quello del marinaio e di chi gli è soggetto».

Lo ammise con riluttanza.

«Di conseguenza, Trasimaco», dissi, «nessun altro uomo in nessun posto di comando, in quanto capo, ricerca e impone il proprio interesse, bensì l'interesse di colui che gli è sottoposto e per il quale esercita la propria funzione, e tutte le sue parole e le sue azioni mirano all'utilità e alla convenienza di quello».

Quando arrivammo a questo punto della discussione e appariva evidente a tutti che la definizione di giustizia si era convertita nel suo contrario, Trasimaco, anziché rispondere, domandò: «Dimmi, Socrate: tu hai una balia?» «Cosa?», dissi io. «Non sarebbe meglio rispondere piuttosto che fare simili domande?» «Il fatto è», disse, «che ti lascia con il moccio al

naso (21) e non te lo soffia quando ne hai bisogno; e per merito suo tu non sai neanche riconoscere le pecore dal pastore».

«E perché mai?», chiesi.

«Perché pensi che i pastori o i bovani ricerchino il bene delle pecore o dei buoi, e li ingrassino e li curino con uno scopo diverso dal bene proprio e dei loro padroni; allo stesso modo credi che i governanti delle città, quelli che detengono realmente il potere, abbiano verso i sudditi un atteggiamento diverso da quello che si può avere con le pecore, e ricerchino giorno e notte qualcos'altro che il modo di trarne un vantaggio personale. E hai fatto tanti progressi nei concetti di giusto e di giustizia, di ingiusto e di ingiustizia, da ignorare che la giustizia e il giusto sono in realtà un bene altrui, cioè l'interesse di chi è più forte e comanda, e un male proprio di chi obbedisce e serve, mentre l'ingiustizia comanda su chi è veramente ingenuo e giusto, e i sudditi fanno l'interesse del più forte e lo rendono felice mettendosi al suo servizio, ma non procurano il benché minimo vantaggio a se stessi. Devi considerare, sciocco di un Socrate, che in ogni circostanza un uomo giusto ottiene meno di uno ingiusto. Innanzi tutto, nei contratti privati, quando due persone del genere si mettono in società, allo scioglimento del rapporto non troverai mai che il giusto possieda di più dell'ingiusto: possederà di meno; poi, nei rapporti con lo Stato, quando ci sono tributi da pagare, a parità di mezzi l'uomo giusto paga di più, l'altro di meno, quando invece c'è da prendere l'uno non ricava nulla, l'altro ricava molto.

E nel caso ricoprono entrambi una carica, il giusto, anche se non gli capita nessun altro guaio, subisce un danno negli interessi personali perché li ha trascurati e non ricava vantaggio dalla cosa pubblica per il fatto che è giusto, e oltre a ciò diviene invisibile a familiari e conoscenti, se non è disposto a favorirli contro giustizia.

All'ingiusto invece capita l'esatto contrario: mi riferisco, come dicevo poco fa, a chi sa imporsi sugli altri. Lo capirai nel modo più facile se giungerai all'ingiustizia più perfetta, che rende felicissimo chi la commette, e infelicissimi quanti la subiscono e non vorrebbero comportarsi ingiustamente. E la tirannide, che non si appropria dei beni altrui, sacri e profani, privati e pubblici, poco a poco, con l'inganno e la violenza, ma prende tutto in una volta. Se uno viene sorpreso a commettere ingiustizia in un singolo ambito, viene punito e riceve il massimo biasimo: non a caso coloro che si macchiano di queste colpe una alla volta sono chiamati sacrileghi, schiavisti, scassinatori, rapinatori, ladri. Ma quando uno ha ridotto in schiavitù i propri concittadini, oltre a essersi appropriato delle loro ricchezze, invece di questi nomi infamanti guadagna la reputazione di uomo felice e beato, non solo da parte dei concittadini, ma anche di chiunque altro venga a sapere che ha commesso l'ingiustizia più completa; infatti coloro che biasimano l'ingiustizia la biasimano per il timore non di farla, ma di subirla. Così, Socrate, l'ingiustizia, quando si realizza in misura adeguata, è una cosa più forte, più libera, più potente della giustizia, e come ho detto dall'inizio il giusto è l'interesse del più forte, l'ingiusto giova e conviene a se stesso».

A questo punto Trasimaco aveva in mente di andarsene, dopo averci rovesciato giù dalle orecchie, come un bagnino, un bel diluvio di parole; ma i presenti non glielo permisero, anzi lo costrinsero a rimanere e a rendere conto delle sue affermazioni. Io stesso lo pregai con insistenza e dissi: «Divino Trasimaco, tu hai in mente di andartene dopo averci scagliato addosso un simile discorso, senza averci sufficientemente chiarito o aver appreso tu stesso se le cose stanno così o diversamente? O credi che sia cosa da poco accingersi a definire la condotta di un'intera vita, alla quale ciascuno di noi deve attenersi per poter vivere con il massimo profitto?» «E io la penso forse altrimenti?», ribatté Trasimaco.

«Tu dai questa impressione», risposi, «oppure non ti curi affatto di noi e non ti importa se vivremo meglio o peggio ignorando ciò che tu dici di sapere. Piuttosto, carissimo, vedi di chiarire le idee anche a noi: non mancherai di trarre un guadagno dal favore che ci farai, poiché siamo tanti. Quanto a me, voglio dirti la mia: non sono affatto convinto che l'ingiustizia sia più vantaggiosa della giustizia, neppure se le si permette e non le si impedisce di fare quello che vuole. Ammettiamo pure, mio caro, che uno sia ingiusto e possa commettere ingiustizia celandola o ricorrendo apertamente alla violenza; tuttavia non mi convince che tale condizione sia più vantaggiosa della giustizia. Forse c'è qualcun altro tra noi che la pensa così, non solo io; perciò, grand'uomo, cerca di persuaderci bene che non è corretta la nostra risoluzione di tenere la giustizia in maggior conto dell'ingiustizia».

«E come potrò persuaderti?», disse. «Se non sei stato persuaso da ciò che ho detto poco fa, cos'altro potrei fare? Devo forse infilarti il discorso nell'anima con la forza?» «No, per Zeus, non farlo!», risposi. «Prima di tutto rimani fermo a quello che hai detto, oppure, se cambi opinione, cambiala manifestamente e non ingannarci. Ora però, Trasimaco, per ritornare al discorso di prima, tu vedi che, se all'inizio hai definito il vero medico, in seguito non hai più ritenuto opportuno attenerci rigorosamente alla definizione del vero pastore, ma pensi che egli, in quanto pastore, pascoli le greggi avendo di mira non ciò che è meglio per le pecore, ma un banchetto, come un invitato che sta per mettersi a tavola, oppure la loro vendita, come un affarista e non come un pastore. Ma alla pastorizia non importa altro se non di procurare il meglio agli esseri cui è preposta, poiché per quanto si riferisce a se stessa, finché non le manca nulla per essere pastorizia, ha certamente provveduto in modo sufficiente alla sua piena realizzazione; analogamente credevo che ora fosse per noi necessario ammettere che ogni autorità, pubblica o privata che sia, in quanto autorità ricerca solamente il meglio per chi è soggetto al suo potere e alla sua cura. Tu pensi che i governanti delle città, quelli che lo sono veramente, governino volentieri?» «Per Zeus», rispose, «non lo penso: ne sono sicuro!» «Ma come, Trasimaco?», dissi. «Non ti accorgi che nessuno vuole ricoprire spontaneamente le altre cariche, ma chiedono un compenso perché pensano che dall'esercizio della carica non verrà un vantaggio a loro, bensì ai sudditi? Dimmi ancora una cosa: non affermiamo continuamente che ogni arte è diversa dalle altre per il fatto che ha una diversa funzione? E non rispondermi con dei paradossi, grand'uomo, in modo che possiamo arrivare a una conclusione».

«Sì, la diciamo diversa per questo motivo», rispose.

«Quindi ciascuna arte ci procura anche un vantaggio suo proprio e non comune, ad esempio l'arte medica ci procura la

salute, quella del timoniere la salvezza nella navigazione, e lo stesso vale per le altre?» «Certamente».

«E l'arte del mercenario non procura un compenso? Questa infatti è la sua funzione: oppure identifichi la medicina con l'arte del timoniere? O ancora, sempre che tu voglia dare definizioni precise, come ti sei proposto, se uno che fa il timoniere acquista la salute perché gli giova navigare per mare, per questo tu chiami la sua arte medicina?» «No di certo!», rispose.

«E non chiami così neanche l'arte del mercenario, credo, nel caso che uno goda di buona salute grazie ad essa».

«Sicuramente no».

«E allora dobbiamo definire mercenaria la medicina, se uno riceve un compenso per guarire gli ammalati?» Disse di no.

«E non abbiamo convenuto che ciascuna arte ha un'utilità sua propria?» «è così», rispose.

«Se dunque tutti gli artigiani ricavano un utile comune, è chiaro che lo ricavano da qualcosa di identico ed esterno alla loro arte, di cui si servono in comune».

«A quanto pare», disse.

«Possiamo almeno dire che con il loro compenso gli artigiani ricavano un utile dal fatto di associare alla propria arte quella del mercenario».

Lo ammise con riluttanza.

«Pertanto l'utile, di ricevere un compenso non viene a ciascuno dalla propria arte, ma, a voler essere precisi, l'arte medica procura la salute e quella mercenaria un compenso, l'arte edilizia costruisce una casa e quella mercenaria che le è connessa produce un compenso; lo stesso discorso vale per tutte le altre arti: ciascuna compie l'opera che le è propria nell'interesse di ciò cui è preposta.

Ma se ad essa non si aggiunge un compenso, può forse l'artigiano ricavare un utile dalla propria arte?» «Pare di no», rispose.

«Ma non è utile anche quando lavora gratuitamente?» «Credo proprio di sì».

«Allora, Trasimaco, è ormai evidente che nessuna arte o autorità procura il proprio utile, ma, come abbiamo detto da tempo, procura e impone l'utile del suddito, mirando all'interesse del più debole, non a quello del più forte. Per questo, caro Trasimaco, poco fa sostenevo che nessuno è disposto a ricoprire volontariamente una carica e a occuparsi dei mali altrui per raddrizzarli, ma chiede un compenso, perché chi intende esercitare bene la propria arte non fa e non impone mai il suo meglio, quando lo impone secondo la sua arte, ma il meglio del suddito. Ecco perché, a quanto sembra, chi è disposto a governare deve ricevere una ricompensa: del denaro, un onore, oppure una punizione se non governa».

«Cosa vuoi dire con questo, Socrate?», chiese Glaucone. «Conosco le due ricompense, ma non ho capito qual è la punizione di cui parli come se fosse da annoverare tra le ricompense».

«Allora non conosci la ricompensa dei migliori», dissi, «quella per cui governano gli uomini più valenti, quando sono disposti a farlo. O non sai che l'avidità di onori e di ricchezze è ritenuta un disonore, e lo è effettivamente?» «Sì, lo so», rispose.

«Appunto per questo», ripresi, «gli uomini onesti non sono disposti a governare per denaro o per gli onori. Infatti non vogliono essere chiamati mercenari esigendo apertamente un compenso per la loro carica, o ladri ricavandolo da questa carica di nascosto; lo stesso vale per gli onori, poiché non sono ambiziosi. Pertanto con loro, se accettano di governare, bisogna ricorrere alla costrizione e alla pena; da qui forse deriva il fatto che si ritiene disonorevole occupare una carica spontaneamente, senza attendere la costrizione. Ma la pena più grave, nel caso non si voglia governare di persona, sta nell'essere governati da chi è moralmente inferiore; questo è il timore che a mio parere spinge gli uomini onesti a governare, quando lo fanno. In tal caso assumono il potere non come se fosse qualcosa di buono in cui possono deliziarsi di piacere, ma come se andassero verso qualcosa di necessario, poiché non possono affidarlo a persone migliori o uguali a loro. Forse, se esistesse una città di uomini buoni, si farebbe a gara per non governare come adesso per governare, e allora sarebbe evidente che il vero uomo di governo non è fatto per mirare al proprio utile, ma a quello del suddito; di conseguenza ogni persona fornita di discernimento preferirebbe ricevere vantaggi da un altro piuttosto che giovare al prossimo e avere per questo delle noie. Io comunque non sono assolutamente d'accordo con Trasimaco sul fatto che il giusto sia l'interesse del più forte. Ma questo punto lo riesamineremo in un altro momento: mi sembra molto più importante quello che dice ora Trasimaco, quando sostiene che la vita dell'ingiusto è migliore di quella del giusto. Tu, Glaucone, quale tesi scegli? Quale delle due ti sembra più vera?» «Secondo me, la vita del giusto è più vantaggiosa».

«Hai sentito», feci io, «quanti sono i vantaggi della vita dell'ingiusto che Trasimaco ha enumerato?» «Ho sentito», rispose, «ma non sono convinto».

«Vuoi che proviamo a convincere lui che non dice il vero, se riusciamo a trovare il modo?» «Certo che lo voglio!», disse lui.

«Se dunque», proseguì, «opponendo discorso a discorso, diremo quanti vantaggi comporta l'essere giusti e ribatteremo alle sue repliche, bisognerà contare e misurare quanti vantaggi ciascuna delle due parti adduce alla propria tesi, e alla fine avremo bisogno di giudici che dirimano la questione; se invece condurremo la nostra indagine mettendoci d'accordo tra noi come prima, noi stessi saremo a un tempo giudici e avvocati».

«Precisamente», disse.

«Quale metodo preferisci?», domandai.

«Quest'ultimo», rispose.

«Su, Trasimaco», incominciai, «torna da capo e rispondici. Sostieni che la perfetta ingiustizia è più vantaggiosa della

perfetta giustizia?» «Sostengo proprio questo», rispose, «per le ragioni che ho esposto».

«Ma allora quali definizioni dai di esse? Chiami l'una virtù, l'altra vizio?» «Come no?» «Dunque chiami virtù la giustizia, vizio l'ingiustizia?» «Naturalmente, carissimo», rispose, «dal momento che affermo anche che l'ingiustizia è utile, la giustizia no!».

«E allora cosa vuoi dire?» «Il contrario», rispose.

«Forse che la giustizia è un vizio?» «No, che è una nobilissima ingenuità».

«Quindi tu chiami l'ingiustizia cattiveria?» «No, la chiamo accortezza».

«E gli ingiusti, Trasimaco, ti sembrano forse assennati e buoni?» «Sì», rispose, «almeno quelli che sono capaci di un'ingiustizia perfetta e possono sottomettere città e popoli; ma forse tu pensi che io stia parlando dei tagliaborse! Senza dubbio anche simili azioni producono un vantaggio, se non vengono scoperte; non è però di questo che vale la pena di parlare, bensì dell'argomento che ho introdotto poco fa».

«Capisco ciò che vuoi dire, ma mi ha stupito il fatto che tu tenga l'ingiustizia in conto di virtù e sapienza, e l'ingiustizia nella considerazione opposta».

«Ma io sostengo proprio questo!».

«Questa tesi, amico, ora è più solida e non è più facile avere da obiettare», dissi. «Se tu sostenessi che l'ingiustizia giova, ma ammettessi come altri che è un vizio o qualcosa di turpe, avremmo qualcosa da dire, rifacendoci alle opinioni consuete; ora invece dirai chiaramente che essa è bella e forte e le aggiungerai tutti gli altri beni che noi abbiamo attribuito alla giustizia, dato che hai avuto il coraggio di tenerla in conto di virtù e di sapienza».

«Sei un indovino veridico!», esclamò.

«Tuttavia», proseguì, «non dobbiamo rinunciare a proseguire la nostra indagine, finché non sarò certo che dici ciò che veramente pensi. Mi sembra infatti che tu, Trasimaco, ora non stia affatto scherzando, ma stia esprimendo veramente la tua opinione».

«Che differenza fa per te», disse, «se la penso così oppure no? Perché non provi piuttosto a confutare il mio ragionamento?» «Nessuna differenza», feci io. «Ma cerca di rispondere a quest'altra domanda: ti sembra che l'uomo giusto vorrebbe avere la meglio sul giusto?» «Assolutamente no!», rispose. «Non sarebbe semplice e ingenuo, com'è in realtà».

«E vorrebbe prevalere su un'azione giusta?» «No, su un'azione giusta no», rispose.

«E pensi che vorrebbe prevalere sull'ingiusto e riterrebbe giusto farlo, oppure no?» «Lo riterrebbe giusto», disse lui, «e lo vorrebbe, ma non ne sarebbe capace».

«Non ti sto chiedendo questo», ribattei, «bensì se il giusto abbia la pretesa e la volontà di prevalere non sul giusto, ma sull'ingiusto».

«Le cose stanno così», disse.

«E l'uomo ingiusto? Pretende di avere la meglio sul giusto e sull'azione giusta?» «Come no», rispose, «visto che pretende di avere la meglio su tutti?» «Quindi l'uomo ingiusto prevarrà anche sull'ingiusto e sull'azione ingiusta e lotterà per primeggiare su tutti?» «È così».

«Dobbiamo dunque concludere», ripresi, «che il giusto non prevale sul suo simile, ma su chi gli è dissimile, l'ingiusto prevale tanto sul simile quanto sul dissimile?» «Ottima definizione!», disse.

«E l'ingiusto», domandai, «è assennato e buono, il giusto invece non è né l'una né l'altra cosa?» «Anche questo va bene», rispose.

«Allora», feci io, «l'ingiusto assomiglia all'uomo assennato e buono, il giusto no?» «Perché non dovrebbe assomigliare a persone di tal genere», disse, «se è come loro, a differenza di quell'altro?» «Sta bene. Quindi ciascuno dei due è come coloro cui somiglia?» «C'è forse qualche dubbio?», ribatté.

«D'accordo, Trasimaco. Tu distingui chi è musicista da chi non lo è?» «Certo».

«Quale dei due giudichi saggio, e quale insipiente?» «Il musicista senza dubbio saggio, l'altro insipiente».

«Quindi l'uno, in quanto saggio, è buono, l'altro, in quanto insipiente, è cattivo?» «Sì».

«E nel caso del medico? Non è la stessa cosa?» «È così».

«Allora, grand'uomo, ti sembra che un musicista, quando accorda la lira, voglia superare un altro musicista e pretenda di avere la meglio su di lui nel tendere e nell'allentare le corde?» «Non mi pare».

«E su chi invece non è musicista?» «È inevitabile», disse.

«E il medico? Vorrebbe prevalere su un altro medico o sul suo operato nel prescrivere cibi e bevande?» «Sicuramente no».

«E su chi invece non è medico?» «Sì».

«Vedi un po' dunque se, in ogni genere di competenza e di incompetenza, ti sembra che un esperto qualsiasi vorrebbe prevalere negli atti e nelle parole su un altro esperto, anziché essere come il suo simile nello stesso campo d'azione».

«Forse», disse, «è giocoforza che sia così».

«E l'inesperto? Non vorrebbe prevalere ugualmente sull'esperto e sull'inesperto?» «Forse».

«Ma l'esperto è sapiente?» «Sì».

«E il sapiente è buono?» «Sì».

«Quindi chi è buono e sapiente non vorrà prevalere sul suo simile, ma su chi gli è dissimile, anzi contrario».

«Pare di sì», disse.

«E chi è malvagio e ignorante vorrà prevalere tanto sul suo simile quanto sul suo contrario».

«Così pare».

«Dunque, Trasimaco», chiesi, «secondo noi l'ingiusto prevale tanto sul suo simile quanto sul suo dissimile? Non hai detto questo?» «Certo», rispose.

«Invece il giusto non prevale sul suo simile, ma sul suo dissimile?» «Sì».

«Allora», continuai, «il giusto è simile al sapiente e al buono, l'ingiusto al malvagio e all'ignorante».

«Può darsi».

«Ma noi abbiamo convenuto che ciascuno dei due ha gli stessi caratteri di colui al quale somiglia».

«Sì, l'abbiamo convenuto».

«Ecco che il giusto si è rivelato buono e sapiente, l'ingiusto ignorante e malvagio».

Trasimaco ammise tutto ciò, non con la facilità con cui ora lo racconto, ma trascinato a forza e con riluttanza, grondante di sudore perché era estate; quella fu la prima volta che vidi Trasimaco arrossire. A ogni modo, dopo aver convenuto che la giustizia è virtù e sapienza, l'ingiustizia malvagità e ignoranza, io proseguì: «Bene, su questo punto restiamo d'accordo così. Ma abbiamo anche affermato che l'ingiustizia è forte. Te ne ricordi, vero, Trasimaco?» «Me ne ricordo», rispose, «ma non mi piace neppure ciò che dici ora, e ho qualcosa da obiettare. Se però parlassi, mi accuseresti di fare un'arringa, lo so bene! Perciò lasciami dire tutto quello che voglio, oppure, se vuoi pormi delle domande, chiedi pure: io risponderò "va bene" e farò cenno di sì o di no, come alle vecchie che raccontano favole».

«Ma non rispondere il contrario di ciò che pensi», dissi.

«Cercherò di accontentarti», replicò, «dal momento che non mi lasci parlare. Cos'altro vuoi?» «Nulla, per Zeus!», esclamai. «Ma se hai davvero intenzione di fare così, fallo pure, e io ti interrogherò».

«E allora interrogami!».

«Bene, per procedere con ordine nella nostra ricerca, ti ripeto la domanda posta poco fa, ovvero quale rapporto intercorre tra la giustizia e l'ingiustizia. A un certo punto è stato detto che l'ingiustizia è più forte della giustizia; ora però», continuai, «se è vero che la giustizia è sapienza e virtù, credo che risulterà senz'altro più forte anche dell'ingiustizia, dato che l'ingiustizia è ignoranza (e nessuno potrà più disconoscerlo). Ma io, Trasimaco, non desidero condurre l'indagine in maniera tanto semplice, e preferisco quest'altro punto di vista: secondo te è ingiusto che una città cerchi di asservire e abbia già asservito ingiustamente altre città, e ne tenga molte sottomesse al suo dominio?» «Come no?», rispose. «La città migliore e perfettamente ingiusta terrà proprio questo comportamento!».

«Capisco che la tua tesi era questa», dissi. «Ma voglio fare questa considerazione in proposito: la città che è divenuta padrona di un'altra città avrà questo potere senza la giustizia, o è necessario che lo abbia con la giustizia?» «Se le cose stanno come tu hai detto poc'anzi», rispose, «ovvero la giustizia è sapienza, dovrà averlo con la giustizia; se le cose stanno come ho detto io, con l'ingiustizia».

«Sono molto contento, Trasimaco», dissi, «che non ti limiti a fare cenno di sì o di no, ma risponda, e per giunta molto bene!».

«È per usarti una cortesia», replicò.

«E fai bene. Anzi, usami anche questa cortesia e dimmi: credi che una città, o un esercito, o dei briganti, o dei ladri, o un qualsiasi altro gruppo che si associa per un'impresa ingiusta, potrebbero concludere qualcosa se commettessero ingiustizie reciproche?» «Certo che no», rispose.

«E se non le commettessero? Non otterrebbero di più?» «Sicuramente sì».

«Infatti, Trasimaco, l'ingiustizia provoca discordie, odi, contese reciproche, la giustizia concordia e amicizia. O no?» «E va bene», rispose, «così almeno non litigherò con te».

«Fai bene, mio ottimo amico. E dimmi un po': se questa è l'opera dell'ingiustizia, suscitare odio dovunque si trovi, quando sorge sia tra uomini liberi sia tra schiavi non farà nascere in loro odi reciproci e discordie, rendendoli incapaci di un'azione comune e congiunta?» «Certamente».

«E se nasce tra due persone? Non entreranno in dissidio, non si odieranno e non saranno nemiche tra loro e dei giusti?» «Lo saranno», rispose.

«E se l'ingiustizia, mirabile uomo, si manifesterà in un solo individuo, perderà forse il suo potere o lo manterrà in uguale misura?» «Ammettiamo che lo conservi in uguale misura», rispose.

«Non risulta quindi evidente che l'ingiustizia ha un potere tale per cui, dovunque sorga, che si tratti di una città, di un popolo, di un esercito o di qualsiasi altra comunità, innanzitutto rende impossibile un'azione congiunta a causa della discordia e del dissenso, poi rende tale comunità nemica di se stessa e di chiunque sia contrario ad essa e giusto? Non è così?» «Certo».

«E anche se si manifesta in un solo individuo provocherà, penso, gli stessi effetti che per natura produce: anzitutto lo renderà incapace di agire per il dissidio interno e la mancanza di concordia con se stesso, poi lo renderà nemico di sé e dei giusti, vero?» «Sì».

«Ma anche gli dèi, caro amico, sono giusti?» «Ammettiamolo», rispose.

«Pertanto, Trasimaco, l'ingiusto sarà nemico degli dèi, il giusto sarà loro amico».

«Saziati pure del tuo discorso senza timore!», disse. «Io non ti contrasterò, per evitare di essere invisito ai presenti».

«Su, allora», replicai, «imbandiscimi anche ciò che resta del banchetto, rispondendo come fai adesso. È ormai assodato che i giusti si rivelano più sapienti, migliori, più capaci di agire, e gli ingiusti non sono in grado di agire congiuntamente, ma non siamo affatto nel vero quando diciamo che alcuni di loro, benché ingiusti, unirono validamente i loro sforzi in un'azione comune; non si sarebbero risparmiati tra loro, se fossero stati del tutto ingiusti, ma c'era evidentemente in loro

una forma di giustizia che li tratteneva dal commettere ingiustizie reciproche, almeno quando arrecavano danno ai loro nemici, e permise loro di fare ciò che fecero.

Costoro si accinsero a compiere azioni ingiuste, ma erano ingiusti solo a metà, poiché coloro che sono pienamente malvagi e perfettamente ingiusti sono anche incapaci di agire. Per questo capisco che le cose stanno così, e non come tu hai stabilito in un primo momento; ma bisogna anche esaminare, come ci eravamo proposti di fare in un secondo tempo, se i giusti vivono meglio degli ingiusti e sono più felici. Da ciò che si è detto, mi sembra che appaiano tali già adesso; tuttavia la questione va esaminata ancora più attentamente. Infatti il discorso non verte su un argomento qualsiasi, ma su come si deve vivere».

«Allora esamina», disse.

«Lo sto facendo», ribattei. «Ma tu dimmi: ti sembra che esista una funzione propria del cavallo?» «Sì».

«E questa funzione del cavallo e di qualsiasi altro essere, la si potrebbe definire ciò che si può realizzare solo con quello o nella maniera migliore con quello?» «Non capisco», disse.

«Allora mettiamola così: puoi vedere altrimenti che con gli occhi?» «Certo che no!».

«Ancora: puoi sentire altrimenti che con le orecchie?» «Nient'affatto».

«Quindi diciamo a ragione che queste sono le loro funzioni?» «Senza dubbio».

«Ancora: puoi tagliare un tralcio di vite con un coltello, un temperino e con molti altri arnesi?» «Come no?» «Ma con nessun arnese, credo, puoi eseguire il lavoro così bene come con una falce, che è stata costruita a questo scopo».

«Vero».

«Stabiliremo quindi che questa è la sua funzione?» «Sì, lo stabiliremo».

«Ora credo che tu possa capire meglio la mia domanda di poco fa, quando ti chiedevo se la funzione di ciascuna cosa è ciò che essa sola può fare, o che essa fa meglio di ogni altra».

«Capisco», disse, «e mi sembra che questa sia la funzione di ciascuna cosa».

«Bene», ripresi. «E non ti sembra che ciascuna cosa a cui è assegnata una funzione abbia anche una virtù? Ritorniamo agli esempi di prima: diciamo che esiste una funzione propria degli occhi?» «Esiste».

«Quindi esiste anche una virtù degli occhi?» «Anche una virtù».

«Ancora: esiste una funzione propria delle orecchie?» «Sì».

«Quindi anche una virtù?» «Anche una virtù».

«E riguardo a tutte le altre cose? Non è così?» «È così».

«Allora fa' attenzione: gli occhi potrebbero assolvere bene la loro funzione senza la virtù loro propria, ma con un difetto in luogo della virtù?» «E come potrebbero?», rispose. «Forse stai parlando della cecità in luogo della vista».

«Quale che sia la loro virtù», dissi. «Non è ancora questo l'oggetto delle mie domande, bensì se gli organi assolveranno bene la loro funzione grazie alla virtù loro propria, e male per il difetto».

«Quello che dici è vero», ammise.

«Quindi anche le orecchie, private della virtù loro propria, assolveranno male la loro funzione?» «Certamente».

«Stabiliamo dunque la stessa regola anche per tutte le altre cose?» «Credo di sì».

«Su, considera ancora questo punto. Esiste una funzione propria dell'anima che non si potrebbe compiere con nessun altro essere? Ad esempio dirigere, comandare, decidere, e tutte le altre azioni come queste, potremmo giustamente assegnarle, come sua caratteristica peculiare, a qualcosa di diverso dall'anima?» «No, a nessun'altra cosa».

«E per quanto riguarda il vivere? Non diremo che è una funzione propria dell'anima?» «Senz'altro», rispose.

«Quindi diciamo che esiste anche una virtù dell'anima?» «Sì, lo diciamo».

«Ma l'anima, Trasimaco, potrà mai svolgere bene le sue funzioni se è priva della virtù sua propria, o è impossibile?» «È impossibile».

«Perciò è inevitabile che un'anima cattiva comandi e diriga male, e un'anima buona svolga bene tutti questi compiti».

«È inevitabile».

«Non abbiamo forse convenuto che la giustizia è la virtù dell'anima, l'ingiustizia il suo vizio?» «Sì, l'abbiamo convenuto».

«Quindi l'anima giusta e l'uomo giusto vivranno bene, l'uomo ingiusto vivrà male».

«Pare di sì», rispose, «secondo il tuo ragionamento».

«Comunque chi vive bene è sereno e felice, chi non vive bene tutto il contrario».

«Come no?» «Quindi il giusto è felice, l'ingiusto è infelice».

«Ammettiamolo», disse.

«Ma essere infelici non giova, essere felici sì».

«Come no?» «Quindi, beato Trasimaco, l'ingiustizia non è mai più vantaggiosa della giustizia».

«E questo», disse, «sia il tuo banchetto delle Bendidie, Socrate!».

«Grazie a te, Trasimaco», replicai, «perché sei divenuto affabile e hai smesso di essere scortese. Tuttavia non ho banchettato bene, ma per causa mia, non tua; come i ghiottoni afferrano e assaggiano quello che viene via via portato in tavola prima di aver gustato a sufficienza la portata precedente, così mi sembra che anch'io, prima di aver trovato l'oggetto primario della nostra indagine, ovvero che cos'è il giusto, abbia abbandonato quel problema e mi sia lanciato a indagare se esso sia vizio e ignoranza oppure sapienza e virtù. Poi, essendo il discorso caduto sul fatto che l'ingiustizia è più vantaggiosa della giustizia, non mi sono trattenuto dal passare da quell'argomento a questo, cosicché ora mi trovo a non aver ricavato alcuna conoscenza dalla discussione; perché quando non so che cos'è il giusto, tanto meno saprò se è o

non è una virtù, e se chi la possiede è o non è felice».

NOTE: 1) Glaucone era il fratello minore di Platone, Adimanto, introdotto poco sotto, il maggiore.

2) Si tratta delle Bendidie, feste in onore di Bendis, divinità tracia corrispondente ad Artemide; si celebravano al Pireo, il porto di Atene, nel mese di giugno.

3) Polemarco, fratello dell'oratore Lisia, cadde vittima nel 404 a.C.

della repressione dei Trenta Tiranni. Il padre Cefalo, meteco originario della Sicilia, si era arricchito grazie a una fabbrica di scudi al Pireo.

4) Nicia fu il capo del partito conservatore e pacifista dopo la morte di Pericle. Nel 421 a.C. stipulò con Sparta una pace che pose temporaneamente fine alla guerra del Peloponneso. Nel 415, come stratego, capeggiò suo malgrado la spedizione in Sicilia voluta da Alcibiade, che si concluse due anni dopo con la disfatta ateniese e la sua morte.

Il figlio Nicerato fu tra le vittime dei Trenta Tiranni.

5) Eutidemo era un altro fratello di Lisia e non va confuso con l'omonimo sofista cui è intitolato un dialogo di Platone. Trasimaco di Calcedonia fu un sofista attivo nella seconda metà del quinto secolo. Carmantide, del demo di Peania, fu discepolo di Socrate. A Clitofonte, un sofista di minor rilievo, è dedicato un dialogo di Platone di dubbia autenticità.

6) Espressione ricorrente in Omero, che indica un'età molto avanzata.

7) Si tratta del proverbio «il coetaneo si diletta del coetaneo»; cfr. anche Platone, *Phaedrus* 240a.

8) Serifo è una piccola isola delle Cicladi. L'aneddoto è ricordato anche da Erodoto, libro 8, 125; Cicerone, *Cato maior de senectute* 3,8; Plutarco, *Themistocles* 18).

9) Pindaro, frammento 208 Bowra = 214 Snell-Maehler.

10) Questo argomento, appartenente al genere degli *exempla ficta*, è ripreso da Cicerone, *De officiis*, libro 3, 25.

11) Simonide di Ceo (556-466 a.C.) godette di grande fama ai suoi tempi e fu ospitato alle corti di molti tiranni della Grecia. Coltivò vari generi di poesia; celebri sono gli epitaffi per i caduti nelle guerre persiane e il carne in onore di Scopas, tiranno tessalo. Questa massima non figura nei frammenti di Simonide che ci sono pervenuti.

12) Si tratta di un gioco che aveva qualche analogia con la dama, essendo praticato con delle pedine su una tavola che fungeva da scacchiera.

13) Omero, *Odyssea*, libro 19, versi 394-396.

14) Biante di Priene (sesto secolo a.C.), è ricordato come un politico equilibrato e virtuoso. Pittaco di Mitilene (settimo-sesto secolo a.C.), partecipò alle lotte politiche della sua città dalla parte degli aristocratici e abbatté la tirannia di Melancro. Governò poi Mitilene come arbitro delle opposte fazioni e in questo incarico mostrò notevole imparzialità e rigore.

Biante e Pittaco sono sempre citati tra i Sette Sapianti, come Talete e Solone; la ricorrenza di Simonide invece non è costante.

15) Periandro, della dinastia dei Cipselidi, fu tiranno di Corinto tra il settimo e il sesto secolo; viene talvolta annoverato tra i Sette Sapianti, ma Platone, nella sua critica alla tirannide, non può che darne una valutazione negativa.

Perdicca secondo, re di Macedonia nella seconda metà del quinto secolo, consolidò il proprio stato e tenne durante la guerra del Peloponneso una condotta ambigua, alleandosi ora con Atene ora con Sparta. Serse, re di Persia, dopo il padre Dario guidò la seconda spedizione contro la Grecia: il conflitto culminò nella sconfitta navale di Salamina nel 480 a.C. da parte della flotta ateniese.

Ismenia fu un politico tebano vissuto nel quarto secolo, che contro l'orientamento filospartano della propria città parteggiò per Atene, ma fu condannato a morte dopo che nel 382 a.C. gli Spartani occuparono Tebe.

16) Un'antica credenza popolare voleva che un uomo visto da un lupo perdesse la parola, a meno che non vedesse egli per primo l'animale.

Il paragone con il lupo, animale che in Grecia era considerato infausto, accentua la connotazione negativa di Trasimaco.

17) Era questa la domanda procedurale che ad Atene si rivolgeva nei processi all'imputato giudicato colpevole; cfr. anche Platone, *Apologia Socratis* 36b. E quindi più che evidente l'allusione alla condanna a morte di Socrate.

18) Platone ironizza sui compensi che i sofisti si facevano pagare per i loro insegnamenti.

19) Polidamante o Pulidamante era un famoso campione di pancrazio, una disciplina che includeva insieme le tecniche della lotta e del pugilato: combatté vittoriosamente contro dei leoni e per una vittoria ad Olimpia ebbe l'onore di una statua scolpita da Lisippo.

20) Il sicofante letteralmente era chi 'denunciava il furto di fichi' sacri o l'esportazione illegale di fichi dall'Attica; il termine passò poi a indicare un delatore in generale.

21) Espressione proverbiale, a indicare ingenuità e stupidità.

REPUBBLICA - LIBRO SECONDO

(I numeri fra parentesi si riferiscono alle note poste al termine di ogni libro)

Dopo aver detto questo io credevo di essermi sbrigato dalla discussione; ma quello, a quanto pare, era soltanto il proemio. Infatti Glaucone, che in ogni circostanza è sempre il più combattivo, anche in quel caso non accettò la rinuncia di Trasimaco, ma disse: «Socrate, vuoi dare l'impressione di averci persuasi, o vuoi veramente persuaderci che il giusto è in ogni modo migliore dell'ingiusto?» «Se dipendesse da me», risposi, «preferirei persuadervi davvero».

«Allora non raggiungi il tuo scopo», ribatté. «Dimmi un po': ti sembra che esista un bene tale che potremmo accettarlo non per il desiderio dei vantaggi che ne derivano, ma perché ci è caro per se stesso, come la gioia e tutti i piaceri che non arrecano danno e che per il tempo a venire non comportano altro che il godimento del loro possesso?» A me sembra che qualcosa del genere esista», risposi.

«E che dire allora di quel bene che amiamo per se stesso e per ciò che ne deriva, come possedere l'intelligenza, la vista e la buona salute? Beni di questo genere li apprezziamo per entrambe le ragioni».

«Sì», dissi.

«E riconosci», proseguì, «una terza specie di beni, di cui fanno parte la ginnastica, la guarigione da una malattia, l'esercizio della medicina e le altre professioni redditizie? Potremmo dire che queste attività sono faticose ma ci danno giovamento, e non accetteremmo di possederle per se stesse, ma per il compenso e per tutti gli altri vantaggi che ne derivano».

«Sì», dissi, «esiste anche questa terza specie. E allora?» «In quale di esse collochi la giustizia?», chiese.

«Nella migliore, credo», dissi, «quella che chi vuole essere beato deve apprezzare sia per se stessa sia per ciò che ne deriva».

«Tuttavia la gente non la pensa così», ribatté, «ma colloca la giustizia nella specie dei beni che costano fatica e si devono coltivare per i compensi e la buona fama che procurano, ma si devono fuggire per se stessi in quanto molesti».

«Lo so», dissi, «che la gente la pensa così e già da un pezzo Trasimaco biasima la giustizia in quanto tale, e loda l'ingiustizia; ma io, a quanto pare, sono duro di comprendonio».

«Via», disse, «ascolta anche me, per vedere se resti ancora della tua opinione. Mi sembra che Trasimaco sia stato incantato da te troppo presto, come un serpente, e la dimostrazione dei concetti di giustizia e ingiustizia non mi ha ancora convinto; desidero infatti ascoltare che cos'è l'una e l'altra cosa, e quale forza possiedono di per sé quando agiscono sull'anima, lasciando perdere i compensi e ciò che ne deriva. Farò dunque così, se anche tu sei d'accordo: rinnoverò il discorso di Trasimaco, e innanzitutto esporrò l'opinione comune sulla giustizia e sulla sua origine; in secondo luogo dirò che tutti coloro che la praticano lo fanno contro voglia, come una necessità e non come un bene, in terzo luogo che la loro condotta è ragionevole, perché secondo loro la vita dell'ingiusto è di gran lunga migliore di quella del giusto. Io però, Socrate, non sono di questo avviso: tuttavia mi trovo nel dubbio, perché ho le orecchie rintronate dai discorsi di Trasimaco e di tantissime altre persone, ma non ho ancora sentito nessuno esporre nel modo in cui voglio la tesi che la giustizia è migliore dell'ingiustizia; io voglio sentirla elogiare per se stessa, e mi aspetto questo discorso soprattutto da te. Pertanto mi sforzerò di tessere le lodi della vita ingiusta, e con le mie parole ti mostrerò come voglio sentirti biasimare a tua volta l'ingiustizia ed elogiare la giustizia. Vedi dunque se la mia proposta ti piace».

«Più d'ogni altra!», risposi. «Su quale argomento una persona assennata potrebbe aver piacere di parlare e ascoltare più spesso?» «Molto bene», disse. «Ascolta ora il primo argomento che avevo preannunciato, ovvero che cos'è la giustizia e da dove nasce».

Si dice che il commettere ingiustizia sia per natura un bene, il subirla un male, e che il subirla sia un male maggiore di quanto non sia un bene commetterla; di conseguenza, quando gli uomini commettono ingiustizie reciproche e provano entrambe le condizioni, non potendo evitare l'una e a scegliere l'altra sembra loro vantaggioso accordarsi per non commettere né subire ingiustizia. Di qui cominciarono a stabilire leggi e patti tra loro e a dare a ciò che viene imposto dalla legge il nome di legittimo e di giusto. Questa è l'origine e l'essenza della giustizia, che sta a metà tra la condizione migliore, quella di chi non paga il fio delle ingiustizie commesse, e la condizione peggiore, quella di chi non può vendicarsi delle ingiustizie subite. Ma la giustizia, essendo in una posizione intermedia tra questi due estremi, viene amata non come un bene, ma come un qualcosa che è tenuto in conto per l'incapacità di commettere ingiustizia; chi infatti potesse agire così e fosse un vero uomo, non si accorderebbe mai con qualcuno per non commettere o subire ingiustizia, perché sarebbe pazzo.

Tale, Socrate, è dunque la natura e l'origine della giustizia, secondo l'opinione corrente».

«Ci renderemmo conto perfettamente che anche chi la pratica lo fa contro voglia, per l'impossibilità di commettere ingiustizia, se immaginassimo una prova come questa: dare a ciascuno dei due, al giusto e all'ingiusto, la facoltà di fare ciò che vuole, e poi seguirli osservando dove li condurrà il loro desiderio. Allora coglieremmo sul fatto il giusto a battere la stessa strada dell'ingiusto per spirito di soperchieria, cosa che ogni natura è portata a perseguire come un bene, mentre la legge la devia a forza a onorare l'uguaglianza».

E la facoltà di cui parlo sarebbe tale soprattutto se avessero il potere che viene attribuito a Gige, l'antenato di Cresone di Lidia.⁽¹⁾ Si racconta che egli serviva come pastore l'allora sovrano di Lidia. Un giorno, a causa delle forti piogge e di un terremoto, la terra si spaccò e si produsse una fenditura nel luogo in cui teneva il gregge al pascolo. Gige si meravigliò al vederla e vi discese; qui, tra le altre cose mirabili di cui si favoleggia, vide un cavallo di bronzo, cavo, con delle aperture. Egli vi si affacciò e scorse là dentro un cadavere, che appariva più grande delle normali dimensioni di un uomo;

e senza avergli tolto nulla tranne un anello d'oro che portava a una mano, uscì fuori. Quando ci fu la consueta riunione dei pastori per dare al re il rendiconto mensile sullo stato delle greggi, si presentò anch'egli, con l'anello al dito; quindi, mentre era seduto in mezzo agli altri, girò per caso il castone dell'anello verso di sé, all'interno della mano, e così divenne invisibile ai compagni che gli sedevano accanto e che si misero a parlare di lui come se fosse andato via. Egli ne rimase stupito e toccando di nuovo l'anello girò il castone verso l'esterno, e appena l'ebbe girato ridiventò visibile. Riflettendo sulla cosa, volle verificare se l'anello aveva questo potere, e in effetti gli accadeva di diventare invisibile quando girava il castone verso l'interno, visibile quando lo girava verso l'esterno. Non appena si accorse di questo fece in modo di essere incluso tra i messi personali del re; una volta raggiunto l'obiettivo divenne l'amante della sua sposa, congiurò assieme a lei contro il re, lo uccise e in questo modo si impadronì del potere. Se dunque esistessero due anelli di tal genere e uno se lo mettesse al dito l'uomo giusto, l'altro l'uomo ingiusto, non ci sarebbe nessuno, a quel che sembra, così adamantino da persistere nella giustizia e avere il coraggio di astenersi dai beni altrui senza neanche toccarli, potendo prendere impunemente dal mercato ciò che vuole, entrare nelle case e congiungersi con chi vuole, uccidere e liberare di prigione chi vuole, e fare tutte le altre cose che lo renderebbero tra gli uomini pari agli dèi. Agendo così non farebbe niente di diverso dall'altro uomo, ma batterebbero entrambi la stessa via. E questa può essere definita una prova decisiva del fatto che nessuno è giusto di sua volontà, ma per costrizione, come se non ritenesse la giustizia un bene di per sé: ciascuno, là dove pensa di poter commettere ingiustizia, la commette. Ogni uomo infatti crede che sul piano personale l'ingiustizia sia molto più vantaggiosa della giustizia, e ha ragione a crederlo, come dirà chiunque voglia difendere questa tesi; poiché se uno, venuto in possesso di un simile potere, non volesse commettere ingiustizia alcuna e non toccasse i beni altrui, agli occhi di quanti lo venissero a sapere parrebbe l'uomo più infelice e più stupido, ma in faccia agli altri lo loderebbero, ingannandosi a vicenda per timore di subire ingiustizia. Così stanno le cose.

Potremo valutare correttamente la vita delle persone di cui stiamo parlando se distingueremo l'uomo più giusto e l'uomo più ingiusto; altrimenti no. E il criterio distintivo sarà il seguente: non togliamo nulla all'ingiustizia dell'ingiusto e alla giustizia del giusto, ma poniamoli entrambi al più alto grado di perfezione nella loro condotta. Innanzitutto supponiamo che l'ingiusto si comporti come i bravi artigiani: ad esempio, come un timoniere molto esperto o un medico sa discernere nell'esercizio della propria arte ciò che è possibile da ciò che non lo è, mette mano a certe cose e ne tralascia altre, e inoltre, se per caso commette uno sbaglio, è in grado di porvi rimedio, così anche l'uomo ingiusto deve intraprendere le sue azioni delittuose con accortezza, senza farsi scoprire, se vuole essere veramente ingiusto. Chi viene colto sul fatto dev'essere giudicato una persona dappoco, poiché il massimo dell'ingiustizia consiste nel sembrare giusto senza esserlo. Pertanto a chi è perfettamente ingiusto bisogna concedere la più perfetta ingiustizia senza togliergli nulla, anzi gli si deve permettere di procurarsi la più grande reputazione di giustizia compiendo le azioni più ingiuste; inoltre deve avere la possibilità di rimediare agli errori che eventualmente commette, di parlare in modo persuasivo se qualche sua ingiustizia viene denunciata, e di ricorrere alla forza nelle circostanze che la richiedono, grazie al suo coraggio, al suo vigore e alla disponibilità di amici e sostanze.

Stabilita in questi termini la sua indole, supponiamo di collocargli accanto il giusto, uomo schietto e nobile, desideroso, come dice Eschilo, di non sembrare buono, ma di esserlo. (2) Bisogna però togliergli l'apparenza di giustizia, perché se sembrerà giusto, avrà per questa sua fama onori e ricompense, e non sarebbe chiaro se si comporta così per amore di giustizia o per ricevere donativi e onori. Perciò bisogna spogliarlo di tutto, tranne che della giustizia, facendo in modo che si trovi nella condizione opposta a quella dell'individuo di prima: senza commettere ingiustizia alcuna abbia la fama della più grande ingiustizia, così verrà provato se la sua giustizia non si lascerà piegare dalla cattiva fama e dalle sue conseguenze; resti però irremovibile fino alla morte, giusto per tutta la vita pur nell'apparenza di ingiustizia, e quando entrambi saranno giunti al culmine, l'uno della giustizia, l'altro dell'ingiustizia, si giudicherà chi dei due sia più felice» «Ahimè, caro Glaucone», feci io, «con quanto vigore levighi i due individui, come una statua da sottoporre al giudizio!».

«Faccio del mio meglio», rispose. «Rappresentando così i due caratteri credo che non sia più difficile spiegare quale vita attende l'uno e l'altro. Diciamolo dunque; e se le mie parole riusciranno un po' rozze, non pensare, Socrate, che le proferisca io, bensì coloro che lodano l'ingiustizia anziché la giustizia. Essi diranno che in queste condizioni il giusto sarà frustato, torturato, imprigionato, gli saranno bruciati gli occhi, e alla fine, dopo aver subito ogni genere di mali, verrà impalato e riconoscerà che non bisogna voler essere giusti, ma sembrarlo. Il verso di Eschilo sarebbe molto più corretto applicarlo all'ingiusto. In realtà diranno che l'ingiusto, dal momento che dedica i suoi sforzi a una cosa attinente alla verità e non vive secondo l'apparenza, non sembra ingiusto ma vuole esserlo, "nella mente frutto traendo da profondo solco, donde germogliano gli accorti intendimenti".(3) In primo luogo, grazie alla sua fama di giusto, egli governa nella sua città, poi prende moglie dove vuole e dà le figlie in sposa a chi vuole, stipula contratti e associazioni con chi gli pare, e oltre a tutto ciò ha il vantaggio di ricavarne un guadagno, perché non gli ripugna commettere ingiustizia. Perciò, quando prende parte a contese pubbliche e private, ne esce vincitore e ha la meglio sugli avversari; in questo modo si arricchisce, beneficia gli amici e danneggia i nemici, offre agli dèi sacrifici e doni votivi con il dovuto decoro, e si procura il favore degli dèi e di qualsiasi uomo desideri molto meglio dell'uomo giusto. Di conseguenza è probabile che a lui, più che all'uomo giusto, tocchi di essere caro agli dèi. Per questo motivo, Socrate, essi sostengono che gli dèi e gli uomini riservano all'ingiusto una vita migliore che al giusto».

Io avevo già in mente una risposta da dare alle parole di Glaucone, ma suo fratello Adimanto intervenne: «Non credi, Socrate, che ci siamo dilungati abbastanza sull'argomento?» «Ma perché?», chiesi.

«Non è stato toccata proprio la questione di cui si doveva parlare!», obiettò.

«Allora», dissi, «secondo il proverbio, il fratello assista il fratello; così anche tu, se Glaucone mostra qualche

debolezza, vieni in suo aiuto. Eppure le sue parole bastano ad abbattermi e a rendermi incapace di soccorrere la giustizia».

«Sciocchezze!», replicò. «Ma ascolta quest'altro discorso, poiché dobbiamo esporre anche le argomentazioni contrarie alle sue, quelle che lodano la giustizia e biasimano l'ingiustizia, di modo che sia più chiaro ciò che a mio avviso vuol dire Glaucone. I padri e tutti coloro che si prendono cura di qualcuno sostengono con tono di ammonimento che bisogna essere giusti, ma non lodano la giustizia in sé, bensì la buona fama che ne deriva, per ottenere, grazie all'apparenza di persone giuste, cariche pubbliche, matrimoni illustri e tutti gli altri vantaggi che Glaucone ha elencato poco fa e che spettano al giusto in virtù della sua buona reputazione. Costoro però ampliano ulteriormente gli effetti della buona fama, perché chiamano in causa il credito di cui gode il giusto presso gli dèi e possono citare innumerevoli beni, che stando a loro gli dèi concedono agli uomini pii. Allo stesso modo si esprimono il nobile Esiodo e Omero: l'uno asserisce che per i giusti gli dèi fanno sì che "le querce portino sulla cima le ghiande e le api nel cavo del tronco, e le pecore lanose siano cariche di fitto vello", (4) e molti altri beni legati a questi. Cose più o meno simili canta anche l'altro, ad esempio: "come di un sovrano perfetto, che teme gli dèi e tiene alta giustizia; a lui la nera terra produce grano e orzo, e gli alberi son colmi di frutti, figliano le greggi senza sosta, fornisce pesci il mare". (5) Museo e suo figlio (6) attribuiscono ai giusti doni divini ancora più copiosi di questi: nei loro versi li conducono nell'Ade e li mettono a sdraiare, poi apparecchiavano il banchetto degli uomini pii e li fanno stare tutto il tempo cinti di corone ed ebbri, ritenendo che un'eterna ebbrezza sia la più bella mercede della virtù. Altri poi assegnano ricompense divine ancora più grandi, dicendo che l'uomo pio e rispettoso dei giuramenti lascia dopo di sé i figli dei figli e un'intera stirpe.

Questi per l'appunto, e altri consimili, sono gli elogi che tributano alla giustizia; invece gli empi e gli ingiusti li seppelliscono nel fango dell'Ade e li costringono a portar acqua con un setaccio,(7) ricoprendoli d'infamia quando sono ancora in vita, e riferiscono agli ingiusti proprio quei castighi che secondo Glaucone si attribuiscono ai giusti che passano per ingiusti, senza saperne aggiungere di nuovi.

Questo dunque è l'elogio e il biasimo degli uni e degli altri.

Inoltre Socrate, tieni conto di un altro genere di argomentazioni sulla giustizia e l'ingiustizia. che viene espresso sia in prosa sia dai poeti. Tutti conclamano a una voce che la temperanza e la giustizia sono cose belle, ma difficili e penose, mentre l'intemperanza e l'ingiustizia sono piacevoli e facili da acquisire, e turpi solo per la fama e la legge; sostengono che di solito le azioni ingiuste giovano più di quelle giuste e sono facilmente portati a considerare felici e ad onorare in pubblico e in privato i malvagi che sono ricchi o comunque potenti, e a guardare dall'alto in basso e con disprezzo i deboli e i poveri, pur ammettendo che sono migliori degli altri. Tra tutti questi discorsi i più sorprendenti sono quelli che riguardano gli dèi e la virtù: essi affermano che gli dèi hanno assegnato a molti uomini buoni una vita funesta e piena di sventure, e agli uomini d'indole contraria una sorte contraria.

Girovagi e indovini battono alle porte dei ricchi per convincerli che grazie a sacrifici e incantesimi hanno ottenuto dagli dèi la facoltà di riparare con divertimenti e feste a qualche colpa commessa dal padrone di casa o dai suoi antenati; e se questi vorrà fare del male a un nemico, gli assicurano che con poca spesa potrà danneggiare ugualmente il giusto e l'ingiusto mediante certi incantesimi e nodi magici, poiché, a quanto dicono, essi persuadono gli dèi a mettersi al loro servizio. A tutti questi discorsi adducono le testimonianze di poeti, alcuni dei quali concedono alla malvagità una facile realizzazione: "anche in folla è agevole attingere al male: piana è la strada, e abita molto vicino; ma davanti a virtù posero gli dèi il sudore" (8) e una via lunga, aspra e scoscesa.

Altri chiamano Omero a testimone della possibilità che gli uomini traggano a sé gli dèi, poiché anch'egli ha detto: "si piegano anche gli dèi, con sacrifici e con blande preghiere, con libagioni e grasso di vittime gli umani pregando li placano, se alcun trasgredisca o un fallo commetta".(9) Inoltre presentano una folla di libri di Museo e di Orfeo, discendenti, a loro dire, della Luna e delle Muse; (10) e sulla base di questi libri compiono i loro riti, convincendo non solo i singoli, ma anche le città, che esistono sia per chi è ancora in vita sia per chi è morto assoluizioni e purificazioni dalle colpe per mezzo di sacrifici e piacevoli divertimenti, ai quali danno il nome di iniziazioni capaci di liberarci dai mali di laggiù, mentre pene terribili attendono chi non compie tali sacrifici.

Tutti questi discorsi», continuò, «caro Socrate, e tanti altri che si fanno sulla virtù e la malvagità e sulla considerazione in cui gli uomini e gli dèi le tengono, quale effetto pensiamo che abbiano, a udirli, sull'anima di quei giovani dotati d'ingegno e capaci, quasi gettandosi a volo su tutto ciò che si dice, di dedurne come si deve essere e quale strada si deve percorrere per passare la vita nel modo migliore? è verosimile che un giovane ripeta a se stesso il verso di Pindaro: "scalerò l'alto muro con la giustizia o con torti inganni" (11) e costruitomi un riparo trascorrerò in questo modo la vita? Infatti, stando a quanto si dice, se sono giusto senza averne l'apparenza non mi viene alcun vantaggio, bensì travagli e castighi manifesti, mentre all'ingiusto che si è acquistato fama di giustizia attribuita un'esistenza divina. Quindi, dato che "l'apparire forza anche la verità" (12) ed è arbitro della felicità, come mi dimostrano i sapienti, debbo assolutamente volgermi ad esso e tracciare attorno a me un'immagine adombrata di virtù, a mo' di facciata esterna, trascinandomi dietro la volpe astuta e versatile del sapientissimo Archiloco. (13) "Ma non è facile" obietterà qualcuno "celare sempre la propria malvagità". Nessun'altra grande impresa è agevole, risponderemo. Ad ogni modo, se vogliamo essere felici, bisogna percorrere questa via, seguendo le orme dei nostri discorsi. Per non essere scoperti stringeremo congiure e società, e ci sono maestri di persuasione che forniscono un'abilità concionatrice e causidica, grazie alla quale ora persuaderemo, ora costringeremo con la forza, così da prevalere senza pagarne il fio.

"Ma non è possibile né sfuggire agli dèi né piegarli con la forza".

Ma se non esistono o non si danno pensiero delle vicende umane, perché dobbiamo preoccuparci di sfuggire loro? Se invece esistono e si prendono cura di noi, non li conosciamo altrimenti che per sentito dire o dalle leggende (14) e dai

poeti autori di genealogie; e sono proprio costoro ad affermare che gli dèi si possono convincere a passare dalla nostra parte con sacrifici, "blande preghiere" e offerte votive. Ora, a questi poeti bisogna credere in entrambi i punti, o in nessuno dei due. Se bisogna prestar loro fede, si deve operare ingiustamente e offrire sacrifici in espiazione delle colpe commesse.

Infatti, se saremo giusti, eviteremo unicamente i castighi degli dèi, ma perderemo i guadagni che derivano dall'ingiustizia; se invece saremo ingiusti godremo di questi vantaggi e per quanto trasgressori e peccatori persuaderemo gli dèi con le nostre suppliche e ne verremo fuori impuniti. "Ma nell'Ade pagheremo il fio delle colpe commesse sulla terra, noi stessi o i figli dei nostri figli". Ma caro, dirà il nostro amico facendo i suoi conti, le iniziazioni e gli dèi liberatori (15) sono molto potenti, come dicono le città più forti e i figli degli dèi, ovvero i poeti e gli interpreti di stirpe divina, i quali rivelano che le cose stanno così.

Per quale ragione dunque dovremmo ancora preferire la giustizia alla più grande ingiustizia, se acquistandola con un falso decoro staremo a nostro agio con gli dèi e con gli uomini sia da vivi sia da morti, come vuole l'opinione della gente e degli individui eccellenti? In base a tutto ciò che si è detto, Socrate, con quale espediente si può fare in modo che chi possiede una forza spirituale, o economica, o fisica, o familiare, voglia onorare la giustizia anziché ridere quando ne sente l'elogio? D'altronde, se uno è in grado di provare la falsità di ciò che abbiamo detto e ha riconosciuto la giustizia come sommo bene, è una persona molto indulgente e non si adira con gli ingiusti, ma sa che, ad eccezione di chi ripugna l'ingiustizia perché è di natura divina o se ne astiene perché ha acquisito il sapere, nessun altro è giusto di sua volontà, ma biasima l'ingiustizia per viltà, vecchiazza o qualche altra debolezza, in quanto non può commetterla. Che sia così, è evidente, poiché il primo di loro che sale al potere è il primo a commettere ingiustizia, per quanto ne è capace. E la sola causa di tutto ciò, Socrate, è quella da cui tutto questo discorso suo e mio ha preso le mosse per dirti: "Mirabile uomo, di tutti voi che asserite di elogiare la giustizia, a cominciare dagli eroi delle origini, di cui sono rimasti i discorsi, fino ai contemporanei, nessuno ha mai biasimato l'ingiustizia o lodato la giustizia se non per la fama, gli onori e i doni che ne derivano; ma riguardo al modo in cui ciascuno dei due principi, in virtù della propria forza, opera nell'anima di chi lo possiede di nascosto dagli dèi e dagli uomini, nessuno ha mai spiegato in maniera soddisfacente, né in poesia né in prosa, che uno è il peggiore dei mali che l'anima racchiude in sé, la giustizia invece è il bene più grande. Se infatti tutti voi diceste così sin dall'inizio e ci convinceste sin da giovani, non staremmo a sorvegliarci gli uni con gli altri per non commettere ingiustizia, ma ciascuno sarebbe il migliore custode di se stesso, per timore di convivere col male peggiore commettendo ingiustizia".

Questo, Socrate, e forse ancora di più potrebbero dire Trasimaco e altri sulla giustizia e l'ingiustizia, confondendo però grossolanamente le loro caratteristiche, a mio parere. Ma io, non ho alcun bisogno di nascondertelo, profondo il massimo sforzo nella mia esposizione perché desidero ascoltare da te la tesi opposta.

Non limitarti dunque a dimostrare nel tuo ragionamento che la giustizia è superiore all'ingiustizia, ma spiega quali effetti, prodotti da entrambe su chi le possiede, rendono l'una di per sé un male, l'altra un bene; e lascia perdere le opinioni, come ha raccomandato Glaucone. Se infatti in entrambi i casi non eliminerai le opinioni vere e aggiungerai quelle false, diremo che tu non elogi la giustizia, ma la sua apparenza, e non biasimi l'essere ingiusti, ma il sembrarlo; e in definitiva consigli di essere ingiusti di nascosto, in pieno accordo con Trasimaco sul fatto che la giustizia è un bene altrui, ovvero l'interesse del più forte, mentre l'ingiustizia è utile e vantaggiosa a se stessa e dannosa al più debole. Poiché dunque hai ammesso che la giustizia fa parte dei beni più grandi, quelli che meritano di essere acquistati per ciò che ne consegue, ma ancor più per se stessi, come la vista, l'udito, l'intelligenza, la salute e tutti gli altri beni che hanno un valore genuino per la loro natura e non per la loro apparenza, loda la giustizia per il vantaggio che arreca di per sé a chi la possiede, mentre l'ingiustizia arreca danno, e lascia ad altri la lode delle ricompense e della fama. Certo io potrei accettare da altri un elogio della giustizia e un biasimo dell'ingiustizia fatto solo di lodi e di critiche alla reputazione e alle ricompense che l'una e l'altra procurano, ma non da te, a meno che non lo imponga tu stesso, dal momento che hai passato tutta la vita a esaminare nient'altro che questo problema. Non limitarti dunque a dimostrare nel tuo ragionamento che la giustizia è superiore all'ingiustizia, ma spiega quali effetti, che entrambe producono di per sé su chi le possiede, rendono l'una un bene, l'altra un male, a prescindere dal fatto che restino o meno celati agli dèi e agli uomini».

Io avevo sempre ammirato il carattere di Glaucone e di Adimanto, ma allora, all'udire quelle parole, provai una gioia particolare e dissi: «Figli di quel grand'uomo, (16) l'amante di Glaucone non ha fatto male a esordire, nell'elegia che vi ha dedicato per esservi distinti nella battaglia di Megara, (17) con queste parole: «figli di Aristone, divina progenie d'uomo illustre». Questo, amici, mi sembra ben detto: c'è infatti qualcosa di veramente divino in voi, se non credete che l'ingiustizia sia migliore della giustizia, pur essendo capaci di parlare così in suo favore. E mi sembra che veramente non ne siate convinti; lo arguisco più che altro dal vostro comportamento, poiché in base alle parole in sé non vi crederei. Ma quanto più ho fiducia in voi, tanto più sono incerto sul da farsi. Non so come aiutarvi, e mi sembra di non averne le capacità; me lo conferma il fatto che non avete accettato gli argomenti con cui, rispondendo a Trasimaco, mi illudevo di dimostrare che la giustizia è migliore dell'ingiustizia. Ma d'altra parte non posso non aiutarvi, perché temo sia un'empietà rinunciare ad assistere la giustizia messa sotto accusa e non prestarle aiuto, finché ho fiato e posso parlare.

Perciò la soluzione migliore è soccorrerla come posso».

Allora Glaucone e gli altri mi pregarono di aiutarli in ogni modo e di non lasciar cadere il discorso, ma di indagare la natura della giustizia e dell'ingiustizia e l'utile che l'una e l'altra veramente arreca. Allora io espressi la mia opinione: «A mio parere la ricerca che stiamo per intraprendere non è di poco conto, ma si addice a chi abbia una vista acuta. Perciò, dal momento che noi non siamo all'altezza, mi sembra che questa ricerca si debba condurre come se si ordinasse a

persone dalla vista non molto acuta di leggere da lontano lettere scritte in piccolo, e poi a qualcuno venisse in mente che le stesse lettere si trovano da qualche altra parte, scritte più grosse e su una tavola più grande; sarebbe allora una vera fortuna, penso, leggere prima queste ultime e poi esaminare quelle più piccole, per vedere se sono le stesse».

«Benissimo!», disse Adimanto. «Ma quale affinità, Socrate, vedi tra questo procedimento e la ricerca del giusto?» «Te lo dirò», risposi. «Noi diciamo che esiste la giustizia di un singolo individuo, ma anche la giustizia di un'intera città?» «Certamente».

«E la città non è più grande di un singolo individuo?» «Sì, è più grande», rispose.

«Forse allora sulla tavola più grande ci sarà una giustizia più forte e più facile da comprendere. Perciò, se volete, ricerchiamo prima di tutto la sua natura nelle città; poi esaminiamola anche nel singolo individuo, cercando di cogliere nell'aspetto più piccolo la conformità con quello più grande».

«Mi sembra che tu dica bene», fece lui.

«Quindi», continuai, «se assistissimo teoricamente alla nascita di una città, vedremmo anche nascere la giustizia e l'ingiustizia?» «Forse sì», rispose.

«E se ciò si verifica, non c'è la speranza di scorgere più facilmente ciò che cerchiamo?» «Senz'altro».

«Vi sembra allora che si debba tentare di condurre a fondo l'impresa? Rifletteteci, perché credo non sia un'opera da poco».

«Abbiamo riflettuto», rispose Adimanto. «Fa' come hai detto».

«A mio parere», incominciai, «una città nasce perché ciascuno di noi non è autosufficiente, ma ha bisogno di molte cose; o a quale altro principio credi che sia dovuta la fondazione di una città?» «A nessun altro», rispose.

«Così gli uomini si associano tra loro per le varie necessità di cui hanno bisogno; e quando hanno raccolto in un'unica sede molte persone per ricevere aiuto dalla comunanza reciproca, nasce quella coabitazione cui diamo il nome di città. Non è così?» «Certamente».

«Quando dunque l'uno dà qualcosa all'altro, se gliela dà, o da lui la riceve, non pensa che sia per sé più vantaggioso?» «Sicuro».

«Allora», proseguii, «costruiamo teoricamente una città, sin dalle fondamenta. La creerà, a quanto pare, il nostro bisogno».

«Come no?» «Ma il bisogno primario e più grande è procurarsi il nutrimento per continuare a vivere».

«Assolutamente».

«Il secondo è quello di un'abitazione, il terzo quello di un vestito e di necessità simili».

«è così».

«E allora», dissi, «come farà fronte la città alla richiesta di tanti mezzi? Un individuo dovrà fare il contadino, un altro l'architetto, un altro ancora il tessitore? Dovremo anche aggiungere un calzolaio o qualcun altro che cura le esigenze del corpo?» «Certamente».

«Allora il nucleo essenziale della città sarebbe composto da quattro o cinque uomini».

«Così pare».

«Quindi ciascuno di loro deve mettere la propria attività a disposizione di tutti, ad esempio il contadino, che è uno solo, deve sostentare quattro persone e spendere un tempo e una fatica quadrupla per procurare il cibo e metterlo in comune con gli altri? Oppure, senza darsi pensiero di loro, deve produrre per sé solo la quarta parte di questo cibo in un quarto di tempo, impegnando gli altri tre quarti nel provvedersi rispettivamente della casa, del vestito e delle scarpe, e non prendersi la briga di farne parte agli altri, ma occuparsi da sé dei propri affari?» Adimanto rispose: «Ma forse, Socrate, il primo sistema è più facile del secondo».

«Nulla di strano, per Zeus!», replicai. «Le tue parole mi fanno riflettere che innanzitutto ciascuno di noi non nasce identico agli altri, ma con una precisa disposizione per una particolare attività. Non ti pare?» «Sì».

«Allora è meglio quando un solo individuo pratica molti mestieri o quando ne pratica uno solo?» «Quando ne pratica uno solo», rispose.

«Ma è anche chiaro, credo, che se uno lascia passare il momento opportuno per fare una cosa, questa va in malora».

«è chiaro, certo».

«Perché l'oggetto del lavoro, credo, non è disposto ad aspettare il comodo del lavoratore, ma è necessario che il lavoratore segua il proprio lavoro non come un'occupazione accessoria».

«Sì, è necessario».

«In base a questo, ogni cosa riesce meglio, più spesso e più facilmente quando si pratica una sola attività secondo le proprie inclinazioni e a tempo debito, liberi da altre occupazioni».

«Senz'altro».

«Allora, Adimanto, per le esigenze di cui parlavamo occorrono più di quattro cittadini. Il contadino, a quanto pare, non costruirà da sé l'aratro, se dev'essere un buon aratro, né la zappa, né gli altri attrezzi agricoli. Lo stesso vale per l'architetto: anch'egli ha bisogno di molti utensili. E così anche il tessitore e il calzolaio. O no?» «è vero».

«Ecco che falegnami, fabbri e molti artigiani come loro si associano alla nostra piccola città e la ingrossano».

«Certo».

«Ma non sarebbe ancora molto grande se aggiungessimo a loro bovai, pecorai e altri pastori, per fornire ai contadini buoi per arare, ai costruttori di case e ai contadini animali da soma per il trasporto di materiale, ai tessitori e ai calzolai pelli e lana».

«Ma una città che avesse tutto questo non sarebbe nemmeno piccola», disse.

«D'altra parte, però», continuai, «fondare questa città in un luogo tale da non richiedere l'importazione di merci, è pressoché impossibile».

«Sì, è impossibile».

«Quindi avrà ancora bisogno di altre persone, che importeranno da un'altra città ciò che le occorre».

«Ne avrà bisogno».

«E se chi ha questo incarico partirà a mani vuote, senza portare con sé nulla di quanto occorre a chi fornisce le merci d'importazione di cui necessitano i nostri cittadini, tornerà a mani vuote. O no?» «Mi sembra di sì».

«Pertanto la produzione interna deve non solo bastare al fabbisogno dei cittadini, ma anche soddisfare in qualità e quantità le esigenze di coloro da cui importano».

«Deve, certo».

«Allora la nostra città ha bisogno di un maggior numero di contadini e degli altri artigiani».

«Sì, di un maggior numero».

«Occorrono inoltre quegli altri addetti all'importazione ed esportazione di ciascun prodotto, cioè i mercanti. O no?» «Sì».

«Dunque avremo bisogno anche di mercanti».

«Certamente».

«E se il commercio si effettua per mare, avrà anche bisogno di parecchie altre persone esperte nella navigazione».

«Certo, di parecchie persone».

«E come si scambieranno i prodotti del proprio lavoro all'interno della città stessa? Questo è lo scopo per cui ci siamo riuniti e abbiamo fondato una città».

«È chiaro», rispose: «vendendo e comprando».

«Di conseguenza avremo un mercato e una moneta comunemente accettata per la compravendita».

«Certamente».

«E se il contadino o un altro artigiano, quando porta al mercato qualche suo prodotto, non arriva nello stesso momento di chi ha bisogno di comprare da lui, non attenderà al proprio lavoro per starsene seduto al mercato?» «Nient'affatto», rispose. «Ci sono degli addetti che si incaricano di ovviare a questo inconveniente; nelle città ben amministrate sono per lo più le persone fisicamente più deboli e inadatte a svolgere un'altra attività. Essi devono rimanere intorno alla piazza del mercato, acquistare per denaro le merci da chi ha bisogno di vendere e poi passarle, sempre per denaro, a chi ha bisogno di comprare».

«Allora», dissi, «questo bisogno fa nascere nella nostra città i bottegai. Non chiamiamo forse bottegai quelli che esercitano le operazioni di compravendita stando fissi al mercato, e mercanti quelli che vanno in giro per le città?» «Sicuro».

«Ma ci sono ancora, mi sembra, altri inservienti, i quali non meritano molto di essere accolti in una comunità per le loro doti intellettive, ma possiedono una forza fisica atta a sopportare le fatiche: costoro sono detti, credo, salariati perché vendono l'uso della loro forza e chiamano questo valore salario. Non è così?» «Certo».

«A quanto pare, anche i salariati completano la città».

«Mi pare di sì».

«Quindi, Adimanto, la nostra città è ormai cresciuta a tal punto da essere perfetta?» «Forse».

«E allora dove saranno la giustizia e l'ingiustizia? Assieme a quale degli elementi che abbiamo preso in esame sono nate?» «Io non lo so, Socrate», rispose, «a meno che non si trovino in qualche bisogno reciproco di queste persone».

«Forse hai ragione», ripresi, «e non bisogna esitare a esaminare il problema. Innanzitutto quindi vediamo in che modo vivranno i cittadini così organizzati. Quale altro impegno avranno se non produrre cibo, vino, indumenti e calzature? Poi si costruiranno le case e d'estate lavoreranno seminudi e scalzi, d'inverno ben coperti e calzati. Si nutriranno ricavando farina dall'orzo e dal frumento, cuocendo e impastando, e serviranno ottime focacce e pani su un canna o su foglie pulite; e sdraiati su giacigli cosparsi di smilace (18) e mirto banchetteranno essi e i loro figli bevendo vino e cantando inni agli dèi col capo cinto di corone. Vivranno insieme piacevolmente e non metteranno al mondo più figli di quanto consentano le loro sostanze, per timore della povertà e della guerra».

A quel punto prese la parola Glaucone: «A quanto sembra, tu fai pranzare questi uomini senza companatico!».

«È vero», dissi. «Mi sono dimenticato che avranno anche il companatico, cioè sale, olive, formaggio, e cuoceranno bulbi e verdure, come si suole fare in campagna. Imbandiremo loro anche pasticci di fichi, ceci e fave, e arrosteranno al fuoco, sotto la cenere, bacche di mirto e ghiande, bevendo moderatamente; così passeranno la vita in pace e in buona salute, com'è naturale, moriranno vecchi e trasmetteranno un analogo modo di vivere ai loro discendenti».

Ed egli replicò: «Socrate, se fondassi una città di porci, li pasceresti con un cibo diverso da questo?» «Ma allora come bisogna fare, Glaucone?», domandai.

«Come si fa di solito», rispose. «Chi non vuole stare scomodo deve sdraiarsi su un lettino, credo, e prendere il cibo da una tavola, mangiando condimenti e dolci come gli uomini d'oggi».

«Bene», dissi, «ora capisco. A quanto pare non stiamo ricercando l'origine di una semplice città, bensì di una città che vive nel lusso».

E forse non è un male, poiché esaminandone anche una di questo genere forse potremo vedere come negli Stati nascono la giustizia e l'ingiustizia. Comunque la vera città mi pare quella che abbiamo descritto, una città sana; ma se

volete, consideriamo anche una città affetta da infiammazione: nulla lo vieta. A quanto pare, alcuni non si accontenteranno di queste prescrizioni e di questo tenore di vita, ma aggiungeranno lettini, tavole e le altre suppellettili, e poi condimenti, profumi, incensi, etere, manicaretti e ogni sorta di simili raffinatezze. Inoltre non devono essere più tenute per necessarie le cose che abbiamo elencato prima, case, indumenti e calzature, ma bisogna scomodare la pittura e il ricamo e possedere oro, avorio e ogni altra materia preziosa. Non è così?» «Sì», rispose.

«Perciò si deve nuovamente ingrandire la città, poiché quella sana non basta più, ma ora va riempita di una massa di gente che non abita più nelle città per procurarsi il necessario: ad esempio i cacciatori e gli imitatori di ogni specie, molti che si occupano del disegno e dei colori oppure della musica, i poeti e i loro attendenti, rapsodi, attori, coreuti, impresari, costruttori di oggetti per tutti gli usi, in particolare per la cosmesi femminile. E ci occorrerà anche un numero maggiore di servitori: non ti sembra che avremo bisogno di pedagoghi, balie, nutrici, acconciatrici, barbieri, e poi di cuochi e macellai? Inoltre avremo bisogno anche di porcari: nella città di prima non ne avevamo, perché non erano necessari, ma in questa occorrono anche loro. Ci vorranno anche molti altri animali da pascolo, se c'è chi ne mangia. Non è vero?» «Come no?» «E con questo tenore di vita non ci serviranno molto più di prima anche i medici?» «Sì, molto di più».

«E il territorio, che bastava a nutrire gli abitanti di allora, diventerà piccolo, da sufficiente che era. Non è forse così?» «E così», rispose.

«Dobbiamo pertanto ritagliarci una fetta del paese confinante, se vogliamo avere terra sufficiente da pascolare e arare, e quelli devono fare altrettanto col nostro territorio, se anche loro si abbandonano a un acquisto sconfinato di ricchezze, andando oltre i limiti del necessario?» «È davvero inevitabile, Socrate», rispose.

«E poi faremo la guerra, Glaucone? O come andrà a finire?» «Andrà a finire così», disse.

«Non stiamo ora a questionare», continuai, «se la guerra arreca un male o un bene; limitiamoci a dire che abbiamo trovato l'origine della guerra in quelle cose che quando si verificano procurano alle città i mali più gravi, pubblici e privati».

«Senza dubbio».

«Perciò, caro amico, bisogna ingrandire la città non di poco, ma di un intero esercito, che uscirà in campo aperto e combatterà contro gli aggressori in difesa di tutti i possedimenti e delle persone che poco fa abbiamo elencato».

«Ma come?», obiettò. «I cittadini stessi non ne saranno capaci?» «No», risposi, «almeno se tu e tutti noi abbiamo stipulato un buon accordo, quando abbiamo dato forma alla città: abbiamo convenuto, se ti ricordi, che è impossibile per una sola persona praticare bene molte arti».

«Hai ragione», ammise.

«E allora?», incalzai. «L'esercizio della guerra non ti sembra un'arte?» «E come!», rispose.

«Bisogna dunque avere maggiore cura dell'arte del calzolaio che dell'arte della guerra?» «Assolutamente no».

«Però abbiamo impedito al calzolaio di mettersi a fare il contadino, il tessitore o l'architetto e gli abbiamo ordinato di fare il calzolaio, per ottenere buoni risultati dal suo lavoro; allo stesso modo abbiamo assegnato a ciascun individuo una sola attività, quella per cui aveva una naturale disposizione e che doveva svolgere bene, praticandola per tutta la vita senza interessarsi degli altri lavori e senza lasciarsi sfuggire le occasioni propizie. Non è forse della massima importanza esercitare bene il mestiere della guerra? Oppure è così facile che un contadino o un calzolaio o chi pratica una qualsiasi altra arte sarà allo stesso tempo anche un guerriero, mentre nessuno può essere un bravo giocatore di dama o di dadi se fin da ragazzo non si è esercitato a tempo pieno, ma solo saltuariamente? E se impugna uno scudo o un'altra arma o strumento di guerra, diventerà il giorno stesso un buon combattente nella fanteria o in qualche altro genere di scontro bellico, mentre nessun altro strumento avrà mai il potere di rendere qualcuno artigiano o atleta solo per il fatto di essere preso in mano, e non risulterà utile a chi non ha acquisito piena conoscenza e sufficiente pratica di ciascun mestiere?» «Sarebbero strumenti molto cari!», esclamò.

«Perciò», seguitai, «quanto più importante è il compito dei guardiani,⁽¹⁹⁾ tanto maggiore sarà il tempo libero che richiede dalle altre occupazioni, nonché l'arte e l'applicazione che esige».

«Credo di sì», disse.

«E richiederà anche una natura idonea a questa occupazione?» «Come no?» «Sarà dunque nostro compito, a quanto pare, scegliere, se ne siamo capaci, gli individui che abbiano un'indole adatta alla difesa della città».

«Certo, sarà compito nostro».

«Per Zeus», esclamai, «non ci siamo scelti un compito da poco! Tuttavia non dobbiamo comportarci da vili, almeno per quanto le nostre forze ce lo permettono».

«No di certo», disse.

«Credi dunque», domandai, «che nel fare la guardia la natura di un cucciolo di razza differisca da quella di un giovane di nobile famiglia?» «Cosa intendi dire?» «Faccio un esempio: tutti e due devono avere sensi acuti, velocità nell'inseguire la preda che hanno fiutato e anche forza per afferrarla e combattere».

«Sì», disse, «hanno bisogno di tutte queste qualità».

«E in più devono essere coraggiosi, per combattere bene».

«Come no?» «Ma potrà essere coraggioso un cavallo, un cane o qualsiasi altro animale che non sia animoso? O non hai capito che l'ardore è qualcosa di indomabile e di irremovibile, la cui presenza rende ogni anima impavida e invincibile di fronte a ogni pericolo?» «L'ho capito».

«Allora è chiaro quali caratteristiche fisiche deve avere il guardiano».

«Sì».

«Ed è anche chiaro che la sua caratteristica spirituale deve essere l'animosità».

«È chiaro anche questo».

«Ma uomini di questa indole, Glaucone, come potranno non essere violenti tra loro e con gli altri cittadini?» «Per Zeus, non sarà facile evitarlo!», rispose.

«Eppure devono essere miti con i concittadini e duri con i nemici; altrimenti si annienteranno da soli, senza aspettare che lo facciano altri prima di loro».

«È vero», disse.

«Che cosa faremo allora?», domandai. «Dove troveremo un carattere mite e ardente allo stesso tempo? La natura mite è in certo qual modo contraria a quella animosa».

«Pare di sì».

«D'altra parte, se il nostro uomo è privo di uno di questi due elementi, non diventerà mai un buon guardiano; ma la loro combinazione sembra impossibile, e così ne consegue che è impossibile diventare un buon guardiano».

«Può darsi», disse.

Dopo un iniziale smarrimento, io ripensai alle parole di prima e dissi: «Il nostro imbarazzo, amico mio, è giustificato, poiché ci siamo allontanati dall'immagine che ci eravamo proposti».

«Cioè?» «Non abbiamo tenuto conto del fatto che esistono nature dotate di queste qualità opposte, anche se non lo immaginavamo».

«E dove?» «Lo si può vedere anche in altri animali, ma soprattutto in quello che abbiamo paragonato al guardiano. Tu sai che l'indole naturale dei cani di razza consiste nell'essere quanto mai mansueti con i familiari e le persone conosciute, e nel tenere un comportamento opposto con gli sconosciuti».

«Sì, lo so».

«Un caso come questo è dunque possibile», dissi, «e non andiamo contro natura cercando un guardiano che abbia tali requisiti».

«Pare di no».

«Non ti sembra che al futuro guardiano sia indispensabile un'altra dote, il possesso di un'indole filosofica oltre che animosa?» «E perché?», disse. «Non capisco!».

«Anche questo potrai vederlo nei cani», seguitai, «ed è un fatto straordinario in un animale».

«Che cosa?» «Che quando il cane vede uno sconosciuto, si irrita anche se non ha ricevuto da lui alcun male; viceversa, quando vede una persona conosciuta, la saluta con affetto anche se non ha mai ricevuto da lei alcun bene. Non te ne sei mai meravigliato?» «Finora non ci avevo proprio fatto caso», rispose. «Ma è chiaro che fa così».

«Eppure questa sua dote naturale appare sottile e veramente filosofica».

«In che senso?» «Nel senso», dissi, «che distingue una figura amica da una nemica solo per il fatto che conosce l'una e ignora l'altra. E come può non amare l'apprendimento chi distingue il proprio e l'altrui grazie alla conoscenza e all'ignoranza?» «Non può non amarlo», rispose.

«Ma amare l'apprendimento», continuai, «non è la stessa cosa che essere filosofo?» «Sì, è la stessa cosa».

«Possiamo allora stabilire senza timore che anche l'uomo, se vuole essere mite con i familiari e le persone conosciute, deve possedere un'indole filosofica e amante dell'apprendimento?» «Stabiliamolo», rispose.

«Pertanto chi vorrà essere un ottimo guardiano della città sarà filosofo, animoso, veloce e forte».

«In tutto e per tutto», disse.

«Il nostro uomo avrà dunque tali qualità. In che modo però questi guardiani saranno allevati ed educati? E l'esame di questo problema può tornarci utile per individuare l'oggetto di tutta la nostra indagine, ossia come nascono in una città la giustizia e l'ingiustizia? Così eviteremo di omettere un argomento importante o di tirarlo troppo in lungo».

A questo punto il fratello di Glaucone disse: «Sì, io credo proprio che questa indagine sia utile al nostro scopo».

«Per Zeus», feci io, «allora, caro Adimanto, non è da lasciar cadere, neanche se viene ad essere piuttosto lunga!».

«No di certo».

«Su allora, tracciamo in un discorso teorico l'educazione di questi uomini, come se raccontassimo delle favole e avessimo tempo a disposizione».

«Non c'è altro da fare».

«Ma quale sarà l'educazione? Non è forse difficile trovarne una migliore di quella scoperta già da tanto tempo? Essa consiste in sostanza nella ginnastica per il corpo e nella musica per l'anima».

«Sì, è così».

«Ma nella nostra educazione non cominceremo prima dalla musica che dalla ginnastica?» «Come no?» «Nella musica», chiesi, «includi le opere letterarie oppure no?» «Certo».

«Ed esse sono di due specie, l'una vera, l'altra falsa?» «Sì».

«Allora l'educazione deve svolgersi in entrambi i campi, ma prima in quello falso?» «Non capisco cosa vuoi dire», rispose.

«Non capisci», ripresi, «che ai bambini raccontiamo innanzitutto delle favole? Ciò nel suo complesso è una menzogna, che però contiene anche un fondo di verità. E noi insegniamo ai bambini le favole prima che la ginnastica».

«È così».

«Ecco perché dicevo che bisogna praticare la musica prima che la ginnastica».

«Giusto», disse.

«E non sai che in ogni opera l'inizio è di fondamentale importanza, tanto più se si tratta di una creatura giovane e delicata? E soprattutto a quell'età che ciascun individuo viene plasmato e segnato con l'impronta che gli si vuole imprimere».

«Proprio così».

«E permetteremo così, a cuor leggero, che i bambini ascoltino favole di bassa lega plasmate da persone qualsiasi e ricevano nell'anima opinioni per lo più contrarie a quelle che, a nostro giudizio, dovranno avere quando saranno divenuti adulti?» «No, non lo permetteremo in nessun modo».

«Perciò, a quanto pare, dobbiamo innanzitutto sorvegliare i creatori di favole, scegliendo quelle composte bene e scartando quelle composte male. Poi convinceremo le balie e le madri a raccontare ai bambini le favole che abbiamo approvato e a plasmare le loro anime con le favole molto più di quanto plasmino i loro corpi con le mani; ma bisogna rigettare la maggior parte delle favole che si narrano ai giorni nostri».

«Quali?», domandò.

«Nelle favole maggiori», risposi, «vedremo riflessi anche le minori».

Infatti sia le une sia le altre devono avere la stessa impronta e produrre lo stesso effetto. Non credi?» «Sì», disse. «Ma non capisco che cosa intendi per favole maggiori».

«Quelle che ci hanno cantato Esiodo, Omero e gli altri poeti».

Sono loro che hanno composto miti falsi e li hanno narrati, e li narrano tuttora, agli uomini».

«Quali sono», chiese, «e che cosa critichi in essi?» «Ciò che bisogna criticare più d'ogni altra cosa», risposi, «tanto più se le menzogne narrate non sono neanche belle».

«E cioè?» «Quando nel racconto si dà una cattiva rappresentazione della natura degli dèi e degli eroi, come un pittore che dipinge immagini per nulla simili a quelle che voleva riprodurre».

«È giusto muovere una tale critica», disse. «Ma in che senso, e in riferimento a quali miti la esprimiamo?» «In primo luogo», risposi, «la menzogna più grave riguarda argomenti della massima importanza ed è stata proferita ignobilmente da chi ha attribuito a Urano le azioni che compì secondo Esiodo, e a Crono la vendetta che riportò su di lui. Quanto poi a ciò che Crono fece e subì da parte di suo figlio, (20) neanche se fosse vero riterrei opportuno raccontarlo con tanta facilità a persone giovani e senza giudizio, anzi sarebbe preferibile passarlo sotto silenzio; e se proprio ci fosse una necessità di parlarne, dovrebbe udirlo in gran segreto il minor numero possibile di persone, dopo aver sacrificato non un porco, (21) ma una vittima grande e difficile da procurarsi, così da ridurre al minimo i possibili ascoltatori».

«In effetti», disse, «questi racconti sono imbarazzanti».

«E non sono da narrare nella nostra città, Adimanto», continuai. «Né bisogna dire in presenza di un giovane che non farebbe nulla di strano se commettesse le peggiori ingiustizie, e neppure se punisse con ogni mezzo un padre ingiusto, ma seguirebbe l'esempio degli dèi più antichi e più grandi».

«No, per Zeus», fece lui, «anche a me sembra che non sia opportuno narrare simili storie.» «Come non lo è affatto», incalzai, «dire che gli dèi si fanno guerra, si tendono insidie e si combattono tra loro (il che tra l'altro non è vero), almeno se i futuri custodi della città devono ritenere che la peggiore vergogna sia l'odio reciproco dovuto a futuri, motivi».

Bisogna poi evitare di proporre loro racconti e raffigurazioni di gigantomachie e di ogni altro genere di lotta ingaggiata dagli dèi e dagli eroi con i loro congiunti e familiari; ma se vogliamo persuaderli in qualche modo che nessun cittadino ha mai avuto in odio un concittadino e che questa è un'empietà, occorre piuttosto che gli anziani, uomini e donne, ne parlino subito ai bambini, e quando essi saranno cresciuti dovranno costringere anche i poeti a scrivere storie conformi a questi principi. Non bisogna invece accogliere nella città le fole di Era incatenata dal figlio (22) e di Efesto scagliato giù dal padre quando stava per venire in aiuto della madre percossa, (23) né le battaglie degli dèi inventate da Omero, (24) che abbiano o meno un significato allegorico. Il giovane infatti non sa distinguere ciò che è allegoria da ciò che non lo è, ma le opinioni che accoglie a questa età diventano di solito incancellabili e immutabili; per questo forse bisogna fare ogni sforzo affinché le prime cose ascoltate dai giovani siano miti composti nel miglior modo possibile per incitarli alla virtù».

«Parole sensate», ammise. «Ma se qualcuno ci chiedesse quali sono questi argomenti e questi miti, che cosa diremmo?» E io risposi: «Adimanto, per ora io e te non siamo poeti, ma fondatori di una città; e ai fondatori di una città spetta conoscere i modelli in base ai quali i poeti devono comporre i loro miti e impedire che li trasgrediscano, ma non devono inventare essi stessi dei miti».

«Giusto», disse. «Ma quali sarebbero i modelli da seguire quando si parla degli dèi?» «Più o meno questi», risposi: «bisogna sempre rappresentare la divinità qual è veramente, tanto nell'epica quanto nella lirica e nella tragedia».

«Sì, bisogna fare questo».

«Ora, se la divinità è realmente buona, non va definita in questi termini?» «Come no?» «Ma nulla di ciò che è buono è dannoso. O no?» «Mi pare di sì».

«Quindi ciò che non è dannoso non arreca danno?» «In nessun modo».

«E ciò che non arreca danno compie qualcosa di male?» «Neanche questo».

«E ciò che non compie alcun male può essere causa di un male?» «E come potrebbe?» «Ma ciò che è buono non è forse utile?» «Sì».

«Ed è causa di benessere?» «Sì».

«Dunque ciò che è buono non è la causa di tutto, ma è responsabile solo del bene, non del male».

«Precisamente», disse.

«Quindi la divinità», proseguì, «essendo buona, non sarà la causa di tutto, come dice la gente, ma sarà responsabile di poche vicende umane, non di molte, perché i beni che noi possediamo sono molto minori dei mali; e mentre la causa dei beni non va ricondotta ad altri che alla divinità, per i mali si deve ricercare una causa diversa».

«Le tue parole mi sembrano molto vere», disse.

«Allora», feci io, «non è scusabile lo stupido errore commesso da Omero o da un altro poeta a proposito degli dèi, quando affermano che "sulla soglia di Zeus due otri son posti pieni di sorti, l'uno di buone, l'altro di tristi", e a chi Zeus dà una mescolanza di entrambi "ora un male gli tocca, ora s'imbatte in un bene", a chi invece concede una sorte non mista, ma attinta solo dal secondo, "mala fame lo spinge sopra la terra divina"; né si deve accettare l'idea che Zeus sia per noi "dispensiere di beni e di mali".(25) E non approveremo se qualcuno sosterrà che la violazione dei giuramenti e della tregua fatta da Pandaro avvenne ad opera di Atena e di Zeus,(26) o attribuirà la discordia e il giudizio delle dee a Temis e a Zeus,(27) né si deve permettere ai giovani di sentire, come dice Eschilo, che "colpa fa nascere il dio nei mortali, quando voglia una casa distruggere a fondo".(28) Ma se uno canta le sventure di Niobe, a cui si riferiscono questi giambi, o dei Pelopidi (29) o di Troia o altre del genere, gli si deve impedire di ascrivere queste vicende all'opera di un dio, altrimenti bisogna trovare per esse una giustificazione come quella che stiamo cercando ora, e dire che la divinità ha compiuto azioni giuste e buone e che quei personaggi trassero giovamento dalla punizione ricevuta; ma non si deve permettere al poeta di asserire che chi pagò il fio fu infelice a causa della divinità. Se invece dicessero che i malvagi, in quanto infelici, meritavano una punizione, e scontando la propria colpa furono beneficiati dalla divinità, dovremmo lasciare che dicano; viceversa dobbiamo opporci con tutte le forze all'affermazione che un dio, pur essendo buono, è causa di sventure: nessuno, giovane o vecchio, creatore di miti in versi o in prosa, deve proferire o ascoltare parole simili in una città che vuole essere ben governata, perché se venissero pronunciate sarebbero empie, inutili per noi e non coerenti con se stesse».

«Questa legge mi piace», disse, «e mi unisco a te nel votarla».

«Questa dunque», ripresi, «può essere una delle leggi e dei principi concernenti gli dèi cui dovranno attenersi i narratori e i poeti: la divinità non è causa di tutto, ma solo del bene».

«Ed è abbastanza», disse.

«E quale sarà la seconda legge? Credi forse che il dio sia un mago, capace di apparire a bella posta in svariate forme, e che a volte sia proprio lui a presentarsi e cambiare il proprio aspetto in molte sembianze, a volte invece ci inganni suscitando in noi questa impressione? Oppure credi che sia semplice e meno che mai esca dal proprio aspetto?» «Così sul momento non saprei che dire», confessò.

«Allora senti questo. Se qualcosa esce dal proprio aspetto, non deve necessariamente mutarsi da sé o per opera altrui?» «Necessariamente».

«Ma ciò che si trova nella condizione migliore non è il meno soggetto a essere alterato e sconvolto per opera altrui? Per esempio, corpo per effetto di cibi, bevande e fatiche, ogni pianta per effetto del calore solare, dei venti e di accidenti simili, quanto più sono sani e forti tanto meno subiscono alterazioni?» «Come no?» «E l'anima più coraggiosa e più saggia non sarà la meno soggetta a sconvolgimenti e alterazioni dall'esterno?» «Sì».

«E analogamente anche tutti gli oggetti costruiti dall'uomo, attrezzi, case e vestiti, se ben costruiti e in buono stato, vengono minimamente alterati dal tempo e dagli altri accidenti».

«È così».

«Allora tutto ciò che si trova in buono stato o per natura o per arte o per entrambe le cose, subisce un minimo mutamento per opera altrui».

«A quanto pare».

«Ma la divinità e ciò che la concerne godono in tutto e per tutto della condizione migliore».

«Come no?» «Di conseguenza la divinità sarà l'essere meno soggetto ad assumere molte sembianze».

«Il meno soggetto, certamente».

«Ma può mutarsi e trasformarsi da sola?» «È evidente», rispose, «se è vero che si trasforma».

«Dunque muta se stessa in ciò che è migliore e più bello, o in ciò che è peggiore e più brutto?» «È inevitabile che si muti in peggio», rispose, «se è vero che si trasforma; non diremo certo che la divinità è in difetto di bellezza o di virtù!».

«Hai proprio ragione», dissi. «Stando così le cose, Adimanto, ti sembra che qualcuno, non importa se dio o uomo, possa rendersi peggiore di sua volontà?» «È impossibile».

«Perciò», ripresi, «è anche impossibile che un dio voglia trasformarsi, ma a quanto pare, avendo il più alto grado di bellezza e di virtù, ogni dio semplicemente mantiene sempre la sua forma».

«Mi sembra che sia assolutamente inevitabile», disse.

«Quindi, carissimo», continuai, «nessun poeta venga a dirci che "dèi col sembiante d'ospiti stranieri nelle più varie forme girano le città"; (30) e nessuno racconti menzogne su Proteo e Teti, (31) né rappresenti in tragedia o in altri generi poetici Era trasformata in sacerdotessa che mendica «per l'alme figlie del fiume Inaco argivo»,(32) né ci stiano a propinare molte altre fandonie di questo genere. E le madri non si lascino persuadere da costoro e non spaventino i loro figli raccontando favole inopportune di dèi che si aggirano di notte sotto le sembianze di stranieri d'ogni tipo, per evitare che bestemmino contro gli dèi e nello stesso tempo rendano i loro figli più vili».

«Se ne guardino!», esclamò.

«Non potrebbe però essere», chiesi, «che gli dèi sono incapaci di mutarsi da sé, ma ci fanno credere che appaiono in svariate forme, ingannandoci e prendendosi gioco di noi?» «Forse», rispose.

«Ma come!», replicai. «La divinità sarebbe pronta a mentire a parole o coi fatti, presentandoci un'apparenza fallace di

sé?» «Non so», disse.

«Non sai», ripresi, «che tutti gli dèi e gli uomini odiano la vera menzogna, se è lecito usare questa espressione?» «Cosa intendi dire?», domandò.

«Che nessuno vuole essere coscientemente ingannato nella parte più importante di sé e sulle questioni più importanti, ma teme più di ogni altra cosa di essere colto in fallo proprio lì».

«Non capisco neanche ora», disse.

«Perché credi», incalzai, che io stia parlando di chissà cosa, mentre sto solo dicendo che nessuno accetterebbe mai di accogliere e conservare nell'anima l'inganno sulla natura delle cose, e di restare così nell'ignoranza possedendo e tenendo in sé la menzogna, anzi tutti la odiano soprattutto in questa circostanza».

«E come!», esclamò.

«Come dunque dicevo poco fa, l'ignoranza insita nell'anima di chi è ingannato si può benissimo chiamare vera menzogna, poiché quella che si manifesta nelle parole è una copia dello stato in cui versa l'anima e un'immagine che nasce in un secondo tempo, non la menzogna pura. Non è così?» «Senz'altro», rispose.

«Perciò la vera menzogna è detestata non solo dagli uomini, ma anche dagli dèi».

«Mi sembra di sì».

«E quella che si manifesta nelle parole? Quando e a chi è tanto utile da non meritare odio? Non lo diventa forse, come un farmaco, a scopo dissuasorio, quando i nemici e quelli che consideriamo amici cercano di compiere un'azione malvagia per un attacco di follia o per stoltezza? E nelle favole mitiche di cui abbiamo appena parlato, dato che ignoriamo come si sono veramente svolti i fatti antichi, non rendiamo utile la menzogna modellandola il più possibile sulla verità?» «Proprio così», rispose.

«Sotto quale aspetto allora la menzogna è utile alla divinità? Non potrebbe mentire rendendo verosimili i fatti antichi perché li ignora?» «Ma sarebbe ridicolo!», esclamò.

«Quindi in un dio non ci può essere un poeta mentitore».

«Non mi pare».

«Potrebbe mentire allora per timore dei nemici?» «Ci mancherebbe!».

«E a causa della stoltezza o della follia dei suoi familiari?» «Ma nessun uomo stolto o pazzo è amico degli dèi», rispose.

«Non c'è quindi motivo per cui un dio potrebbe mentire».

«Non c'è».

«Pertanto il demonico e il divino sono in tutto e per tutto esenti da menzogna».

«Senz'altro», disse.

«Insomma, la divinità è semplice e veritiera nei fatti e nelle parole, non subisce mutamenti e non inganna gli altri né con apparizioni, né con discorsi, né con l'invio di segni durante la veglia o in sogno».

«A sentirlo dire da te», confessò, «anch'io sono dello stesso avviso».

«Allora», ribadì, «ammetti che il secondo principio da seguire, quando si parla e si scrive poesia sugli dèi, sia che essi non sono dei maghi intenti a trasformarsi e a sedurci con parole o fatti mendaci?» «Lo ammetto».

«Perciò, pur tributando molti elogi a Omero, non lo loderemo per il sogno inviato da Zeus ad Agamennone;⁽³³⁾ né approveremo Eschilo, là dove Teti dice che Apollo, cantando alle sue nozze, "celebrava la sua bella figliolanza", "le lunghe vite da malanni immuni, e tutte disse le mie sorti agli dèi care, poscia intonò il peana, rallegrandomi. E io senza menzogna la diva bocca di Febo credevo fosse, ricolma d'arte mantica; ma lui che si cantò, presente al mio banchetto, lui che questo disse, lui fu ch'uccise il mio figliolo".⁽³⁴⁾ Quando un poeta si esprimerà sugli dèi in questi termini, ci indigneremo con lui e non gli concederemo il coro, ⁽³⁵⁾ né permetteremo ai maestri di farne uso per l'educazione dei giovani, se i nostri guardiani devono diventare pii e divini quanto più è possibile a un uomo».

«Io convergo assolutamente su questi principi», disse, «e darei loro forza di legge».

Note: 1) Il testo tradito, è inaccettabile perché tutte le fonti sono concordi nell'attribuire l'anello a Gige, non 'a un suo antenato', e anche la storia di seguito narrata si conforma a questa versione. Burnet corregge semplicemente "Gúgou" in "Gúge", Fraccaroli aggiunge "tou Kroísou".

2) Parafraresi di Eschilo, Septem adversus Thebas 592 3) Eschilo, Septem adversus Thebas 593-594. I due versi, come quello precedentemente parafrasato, sono riferiti ad Anfiarao.

4) Ripresa, con qualche leggera variazione, di Esiodo, Opera et dies 232-233.

5) Omero, Odyssea, libro 19, versi 109-113. Parte di questa citazione è ironicamente ripresa più avanti.

6) Museo era un mitico cantore al quale erano attribuiti poemi d'ispirazione orfica (infatti poco sotto viene associato a Orfeo); il figlio cui si allude è forse Eumolpo, mitico progenitore degli Eumolpidi, una famiglia i cui membri erano per tradizione sacerdoti dei misteri eleusini.

7) Allusione al castigo delle Danaidi, le cinquanta figlie di Danao che uccisero i mariti, loro cugini, la prima notte di nozze, e per questo furono condannate a versare acqua in una botte bucata o, secondo la variante qui accolta, a portarla con un setaccio; l'unica a non subire tale pena fu Ipermestra, che a differenza delle sorelle risparmiò il proprio marito.

8) Esiodo, Opera et dies 287-289.

9) Omero, Ilias, libro 9, versi 497 e 499-501.

10) Orfeo è il mitico cantore tracio che con la potenza del suo canto ammansiva le fiere e muoveva alberi e rocce. Disceso negli Inferi, ottenne di poter riportare in vita la sposa Euridice, ma trasgredì il divieto di voltarsi a guardarla

durante la risalita e la sposa gli fu tolta per sempre. La sua uccisione da parte delle Baccanti attesta il suo rapporto con i misteri dionisiaci, di cui era considerato il fondatore; sotto il suo nome fu inoltre raccolto un corpus di scritti cosmogonici ed esoterici.

Orfeo era figlio della Musa Calliope e alcune fonti lo indicano come padre di Museo, la cui madre era Selene, cioè la Luna.

11) Libera citazione da Pindaro, frammento 201 Bowra = 213 Maehler.

12) Simonide, frammento 55 Diehl.

13) Probabile riferimento ad Archiloco, frammento 168; 188; 196 Tarditi.

Al poeta di Paro si deve forse l'archetipo della volpe come incarnazione dell'astuzia.

14) Ci atteniamo alla lezione "lógon" dei codici ADM, in luogo di "nómon" accolto da Burnet.

15) Così erano chiamate alcune divinità ctonie, come Dioniso e Demetra; nel successivo riferimento alle «città più forti» è infatti adombrata Atene, centro di irradiazione dei misteri eleusini.

16) Allusione ironica a Trasimaco, di cui Glaucone e Adimanto sono detti figli perché continuano il suo discorso.

17) Presso Megara furono combattute durante la guerra del Peloponneso due battaglie, la prima del 422, la seconda nel 409; probabilmente qui si fa riferimento a quest'ultima. L'amante di Glaucone forse è Crizia, il sanguinario capo dei Trenta Tiranni.

18) Pianta simile all'edera.

19) Nell'introdurre la classe più alta della città ideale, Platone non distingue ancora tra guerrieri e governanti; tale distinzione sarà affrontata nei libri 6 e 7.

20) Urano teneva i figli rinchiusi nel grembo della loro madre Gea, che spinse Crono, il più giovane di loro, a evirare il padre con un falchetto; cfr. Esiodo, Theogonia 154-182. A sua volta Crono, assunto il potere, divorava i figli appena nati perché secondo una profezia sarebbe stato spodestato da uno di essi; ma Zeus fu salvato dalla madre Rea e detronizzò il padre. Questo mito viene ripreso implicitamente nel libro 10.

21) Vittima sacrificale nei misteri eleusini.

22) Efesto legò la madre Era per farsi giurare sullo Stige di essere nato da lei per partenogenesi.

23) La vicenda è raccontata dal medesimo Efesto in Omero, Ilias, libro 1, versi 590-594.

24) Cfr. Omero, Ilias, libro 20, versi 1-74 e libro 21, versi 385-513. Zeus alzò gli dèi gli uni contro gli altri, spingendoli a combattere chi a favore dei Greci, chi a favore dei Troiani.

25) Omero, Ilias, libro 24, versi 527-532, con qualche variante e con l'omissione dei versi 529 e 531. L'ultimo verso non è omerico.

26) Cfr. Omero, Ilias, libro 4, verso 70 e seguenti.

27) Riferimento al giudizio di Paride, che fu l'origine della guerra di Troia.

28) Eschilo, frammento 160 Radt.

29) Famiglia che ebbe origine da Pelope, figlio di Tantalo, e da cui discendevano anche gli Atridi.

30) Omero, Odyssea, libro 17, versi 485-486.

31) Proteo era una divinità marina capace di assumere di continuo le più svariate forme; cfr. Omero, Odyssea, libro 4, verso 385 e seguenti.

La Nereide Teti cercò inutilmente, attraverso varie metamorfosi, a sfuggire alla violenza di Peleo, dalla quale nacque Achille.

32) Eschilo, frammento 279,17 Radt. Si allude alla persecuzione di Era nei confronti di Io, figlia del fiume Inaco, amata da Zeus.

33) Cfr. Omero, Ilias, libro 2, versi 1-34. Zeus mandò ad Agamennone un sogno ingannatore preannunciandogli la vittoria; indotto dal sogno, Agamennone sferrò un attacco contro i Troiani, ma i Greci furono sconfitti.

34) Eschilo, frammento 350 Radt. Non si sa di quale tragedia faccia parte il frammento.

35) Ad Atene, in occasione delle rappresentazioni teatrali, il poeta chiedeva all'arconte eponimo l'autorizzazione a mettere in scena un nuovo dramma e a ingaggiare il coro.

REPUBBLICA - LIBRO TERZO

(I numeri fra parentesi si riferiscono alle note poste al termine di ogni libro)

«Più o meno questi», ripresi, «a quanto sembra, sono i discorsi sugli dèi che i cittadini devono e non devono ascoltare sin dall'infanzia, se si vuole che imparino a onorare gli dèi e i genitori e a non tenere in poco conto l'amicizia reciproca».

«E credo che la nostra opinione sia giusta», aggiunse.

«E se vogliamo che siano coraggiosi? Non bisogna fare loro, oltre a questi, discorsi che li riducano a temere la morte il meno possibile? O credi che si possa essere coraggiosi con questa paura dentro di sé?» «Io no, per Zeus!», rispose.

«E allora, se uno crede che il mondo dell'Ade esista e faccia paura, pensi che sarà impavido di fronte alla morte e in battaglia sceglierà la morte piuttosto che la sconfitta e la schiavitù?» «Nient'affatto».

«Dobbiamo perciò sorvegliare, a quanto sembra, anche coloro che si mettono a narrare questi miti, e pregarli di non diffamare con tanta disinvoltura il mondo dell'Ade, ma piuttosto di elogiarlo, perché i loro racconti di adesso non contengono nulla di vero e di utile per chi dovrà avere spirito combattivo».

«Dobbiamo fare così, certo», disse.

«Allora», proseguì, «a cominciare dai versi seguenti, cancelleremo tutte le espressioni di questo tipo: "Vorrei lavorare a salario e servire ad un altro pur senza risorse, sprovvisto di grande ricchezza, piuttosto che regnare su tutti i morti consunti";(1) e poi: "a mortali e immortali le case parebbero mucide, orrende, che aborriscono pure gli dèi";(2) e anche: "ahimè, ché ancora sussiste nelle case dell'Ade un'anima e un'ombra, ma senno non ha";(3) e anche: "lui solo ha coscienza, l'altre son ombre che volano";(4) e ancora: "l'anima volò via dalle membra e scese nell'Ade, piangendo il suo fato, vigor giovanile lasciando";(5) e anche questi versi: "l'anima come fumo sotto la terra n'andò stridendo";(6) e poi: "come quando le nottole nel fondo d'un antro divino squittendo svolazzano, allorché una cada dal grappolo appeso alla roccia, ove si reggono in fila, andavano insieme stridendo".(7) Pregheremo Omero e gli altri poeti di non indignarsi se casseremo questi e tutti gli altri versi di questo tipo, non perché siano impoetici e alla gente non piaccia ascoltarli, ma perché, quanto più sono poetici, tanto meno devono udirli i fanciulli e gli uomini destinati a essere liberi e temere la schiavitù più della morte».

«Senza dubbio».

«Occorre quindi respingere anche tutti i nomi tremendi e spaventevoli che si riferiscono all'argomento: il Cocito, lo Stige,(8) le ombre dei morti, i fantasmi e le altre cose di questo tipo che solo a nominarle fanno rabbrivire chiunque le ascolti.(9) Forse vanno bene sotto un altro aspetto; ma noi temiamo che per un tale senso d'orrore i guardiani diventino più impulsivi e più molli del dovuto».

«E abbiamo ragione di temerlo!», esclamò.

«Sono dunque da eliminare?» «Sì».

«E bisogna parlare e scrivere poesia seguendo il principio opposto?» «È ovvio».

«E allora aboliremo anche i lamenti funebri e i compianti degli uomini illustri?» «È una conseguenza necessaria», rispose, «se anche prima si è proceduto così».

«Considera attentamente», proseguì, «se faremo bene o no a eliminarli».

Noi diciamo che l'uomo equilibrato non giudicherà un evento terribile la morte di un altro uomo equilibrato suo compagno».

«Sì, diciamo questo».

«Perciò non può compiangerlo come vittima di un evento terribile».

«Certamente no».

«Ma noi affermiamo anche che soprattutto un uomo simile basta a se stesso per vivere bene e a differenza degli altri sente il minimo bisogno del prossimo».

«È vero», disse.

«Quindi meno di chiunque altro avvertirà come terribile la perdita di un figlio o di un fratello o di ricchezze o di un altro bene analogo».

«Meno di chiunque altro, certo».

«E meno di chiunque altro si lamenta, anzi sopporta con la massima tranquillità una disgrazia simile, qualora gli capiti».

«Sicuro».

«Allora faremmo bene a eliminare i lamenti funebri degli uomini insigni e a lasciarli alle donne, ma solo a quelle dappoco, e a tutti gli uomini vili, affinché coloro che diciamo di educare alla difesa del paese aborriscono di comportarsi come queste persone».

«Giusto», disse.

«E pregheremo di nuovo Omero e gli altri poeti di non rappresentare Achille, figlio di una dea, "talora disteso su un fianco, talora invece supino, talora bocconi", "e talora, levatosi dritto, errante sulla riva del mare infecondo",(10) e neppure "che prende con ambo le mani la cenere scura e la versa sul capo",(11) o mentre effonde tutti quegli altri pianti e lamenti che ha descritto il poeta; e nel contempo di non raffigurare Priamo, discendente degli dèi, mentre supplica e "nel fimo si voltola, chiamando per nome ogni guerriero".(12) Ma pregheremo ancora di più Omero di non rappresentare gli dèi che si lamentano e dicono "oh me sventurato, me misera madre!".(13) E se proprio vogliono rappresentarli, almeno non osino ritrarre il più grande degli dèi in maniera così difforme dal vero, da fargli dire: "ahi, che un prode a me caro

attorno alla rocca inseguito veda con gli occhi, e il mio cuore ne piange";(14) e "ahimè, ahimè! Sarpedone, a me il più caro tra gli uomini, per mano del Meneziade Patroclo è destino che cada!".(15) Se infatti, caro Adimanto, i nostri giovani ascoltassero seriamente simili parole senza deriderle come indecorose, difficilmente uno potrebbe ritenersi indegno di queste azioni in quanto uomo e rimproverarsi se gli capita di dire o di fare qualcosa del genere, ma intonerebbe senza ritegno e senza forza d'animo molti lamenti e molti gemiti per dolori da poco».

«Quello che dici è verissimo», affermò.

«Ma ciò non deve accadere, come ci ha dimostrato proprio ora il nostro ragionamento; e dobbiamo attenerci ad esso, finché qualcuno non ci persuada con un'argomentazione migliore».

«Non deve accadere, certo».

«Ma non si deve essere nemmeno facili al riso. Quando infatti ci si abbandona a una forte risata, la cosa comporta di solito anche una forte mutazione interiore».

«Mi pare di sì», disse.

«Perciò non bisogna permettere che si rappresentino uomini di valore in preda al riso, tanto meno se si tratta di divinità».

«Tanto meno, certo», fece lui.

«Quindi non accetteremo neanche questi versi di Omero sugli dèi: "inestinguibile un riso sorse tra gli dèi beati, quando videro Efesto per la sala affannarsi".(16) Non sono da accettare, secondo il tuo ragionamento».

«Se tu vuoi qualificarlo come mio», disse: «no, non vanno ammessi di certo».

«Ma bisogna tenere in gran conto anche la verità. Se poco fa avevamo ragione, e davvero la menzogna è inutile agli dèi, ma utile agli uomini come farmaco, è chiaro che un simile espediente deve essere lasciato ai medici, mentre i profani non devono ricorrervi».

«è chiaro», disse.

«Spetta dunque ai governanti, se mai qualcuno ne ha il diritto, mentire per ingannare i nemici o i concittadini nell'interesse della città, mentre tutti gli altri non devono fare ricorso a un simile espediente; ma diremo che per un cittadino privato mentire ai governanti è colpa uguale o anche maggiore di quella di un ammalato o di un atleta che non denunci al medico o al maestro la verità sulla propria condizione fisica, o del marinaio che non riferisca al timoniere sullo stato effettivo della nave e dell'equipaggio, ossia qual è la condotta sua e dei compagni di navigazione».

«Verissimo», disse.

«Se dunque verrà sorpreso a mentire nella città qualcun altro "di quanti sono artigiani, indovino, curatore di mali o carpentiere",(17) costui sarà punito perché introduce una pratica sovversiva e rovinosa per la città come per una nave».

«Sì», disse, «almeno se i fatti si realizzano secondo le parole».

«E ai nostri giovani non sarà allora necessaria la temperanza?» «Come no?» «E solitamente la temperanza non consiste soprattutto nell'obbedire ai governanti e nel comandare a propria volta ai piaceri del bere, dell'amore e del mangiare?» «Mi sembra di sì».

«Allora, penso, approveremo parole come quelle che Diomede pronuncia in Omero: "babbo, siediti in silenzio, e obbedisci al mio motto";(18) e il seguito: "andavano spirando forza gli Achei, in silenzio, temendo i lor capi", (19) e tutti gli altri versi di questo genere».

«Sono ben detti».

«Ma sono forse ben dette queste parole: "pieno di vino, occhio di cane, cuore di cervo" ,(20) e quelle che seguono, così come tutte le altre insolenze che i sudditi hanno rivolto in prosa o in poesia ai loro capi?» «Non sono ben dette».

«Non credo infatti che siano adatte alle orecchie dei giovani come invito alla temperanza; se poi offrono qualche altro piacere, non c'è da meravigliarsene. Come la pensi tu?» «Così», rispose.

«E far dire all'uomo più saggio che per lui la cosa migliore si ha quando "siano accanto tavole piene di pane e carni, e dal cratere vino attingendo lo porti un coppiere e nelle coppe lo mesca",(21) ti pare sia adatto alle orecchie di un giovane per acquisire dominio di sé? O questo verso: "quanto mai triste perire di fame e seguire il destino"? (22) O Zeus che, mentre gli altri dèi e gli uomini dormono, per il desiderio dei piaceri amorosi si dimentica facilmente di tutti i piani che ha meditato quando lui solo vegliava, e guardando Era ne rimane colpito a tal punto che non vuole nemmeno andare in camera da letto, ma desidera unirsi a lei lì, per terra, e dichiara di essere in preda alla passione più della prima volta in cui si accoppiarono "di nascosto dai propri genitori";(23) o Ares e Afrodite legati da Efesto per motivi analoghi?»(24) «No, per Zeus», rispose, «non mi sembra opportuno».

«Se però», ripresi, «uomini insigni parlano e agiscono con fermezza in ogni genere d'avversità, bisogna contemplarli e ascoltarli, come in questi versi: "percotendosi il petto rimproverò il suo cuore: cuore, sopporta! Più crudo affanno soffristi!" » (25) «Senz'altro», disse.

«E non bisogna poi permettere che i nostri uomini siano venali e attaccati al denaro».

«Assolutamente».

«Né si deve cantare in loro presenza che "doni persuadon gli dèi, doni i re venerandi";(26) e neppure bisogna lodare Fenice, il pedagogo di Achille, per le parole misurate con le quali lo consigliò di soccorrere gli Achei in cambio di doni, ma in assenza di doni di non deporre l'ira. E non vorremo credere o ammettere che Achille stesso fosse tanto avido di ricchezze da ricevere doni da Agamennone e riscattare un cadavere dietro compenso, e in caso contrario rifiutarsi».(27) «No», disse, «non è certo giusto approvare un comportamento simile».

«Per rispetto a Omero», proseguì, «esito a dire che è un'empietà parlare così di Achille e prestare fede ad altri che lo

fanno, asserendo che si rivolse ad Apollo con queste parole: "m'hai danneggiato, arciere da lungi, tra tutti gli dèi il più funesto: te la farei certo pagare, sol che forza n'avessi!".(28) Non bisogna poi credere che abbia disobbedito al fiume, che pure era un dio, e fosse pronto a combattere contro di lui;(29) e inoltre abbia detto della sua chioma, consacrata al fiume Spercheo, "vorrei offrirla a Patroclo eroe",(30) che era morto, e così abbia fatto. Quanto a Ettore trascinato intorno alla tomba di Patroclo e ai sacrifici dei prigionieri sulla pira,(31) non diremo che tutto ciò corrisponde al vero, e non permetteremo ai nostri uomini di credere che Achille, figlio di una dea e di Peleo, uomo molto virtuoso e nipote di Zeus, e allievo del sapientissimo Chirone,(32) fosse talmente sconvolto da avere dentro di sé due mali tra loro opposti, una bassezza unita ad avidità e un arrogante disprezzo per gli dèi e gli uomini».

«Hai ragione», disse.

«Non crediamo dunque», continuai, «e non permettiamo che si raccontino storie come queste: che Teseo figlio di Poseidone e Piritoo figlio di Zeus si abbandonarono a rapimenti tanto delittuosi,(33) o che qualche altro figlio di un dio o eroe avrebbe osato compiere azioni criminali ed empie come quelle che ora vengono loro attribuite calunniosamente; ma costringiamo i poeti ad affermare che tali azioni non sono opera loro o che essi non sono figli di dèi, ma non l'una e l'altra cosa insieme, e a non tentare di persuadere i giovani che gli dèi generano il male e gli eroi non sono affatto migliori degli uomini. Come dicevamo prima, questi racconti non sono pii né veritieri, poiché abbiamo dimostrato che è impossibile che dagli dèi venga il male».

«Come no?» «E in più sono dannosi per chi li ascolta: ognuno infatti sarà indulgente verso la propria malvagità, convinto che compiono e compiono tali azioni anche "i parenti dei numi, quelli prossimi a Zeus, che sulla roccia dell'Ida alzan nell'etere un'ara a Zeus patrio", nei quali "non è ancora svanito il sangue divino".(34) Perciò bisogna smetterla con questi miti, perché non producano nei giovani una forte inclinazione a commettere il male».

«Senza dubbio», disse.

«Bene», domandai, «quale genere di discorsi ci resta da determinare se è lecito o no? Abbiamo precisato come bisogna parlare degli dèi, dei demoni, degli eroi e del mondo dell'Ade».

«Per l'appunto», disse.

«Non resterebbe quindi quello che concerne gli uomini?» «È evidente».

«Questo però, amico, non possiamo stabilirlo, almeno per il momento».

«Perché?» «Perché diremo, penso, che i poeti e i narratori parlano degli uomini nel modo più sbagliato, affermando che molti ingiusti sono felici e i giusti sono infelici, e che il commettere ingiustizia giova, se non viene scoperto, mentre la giustizia è un bene per gli altri e un danno per se stessi; e noi vieteremo loro di parlare così, anzi ordineremo di cantare e raccontare il contrario di questo.

Non credi?» «Ne sono sicuro!», rispose.

«Se dunque convieni che ho ragione, dovrò dire che tu sei d'accordo su ciò che da tempo andiamo cercando?» «Giusta supposizione, la tua», disse.

«Converremo quindi che questi discorsi sugli uomini andranno fatti solo quando avremo scoperto cosa sia la giustizia e come possa per sua natura giovare a chi la pratica, a prescindere dal fatto che sembri o non sembri giusto?» «È verissimo», rispose.

«Per quanto riguarda il contenuto basta così. Subito dopo va preso in considerazione, credo, l'aspetto dello stile, e allora avremo esaminato compiutamente ciò che si deve dire e come lo si deve dire».

Allora Adimanto obiettò: «Non capisco le tue parole».

«Eppure devi!», replicai. «Ma forse capirai meglio in questo modo. Tutti i racconti dei mitologi e dei poeti non sono un'esposizione di vicende passate, presenti o future?» «E che altro?», disse.

«E non le svolgono forse con una narrazione in forma diretta, o con una imitativa, o con entrambe le forme?» «Anche questo punto», rispose, «devo comprenderlo più chiaramente».

«A quanto pare», feci io, «sono un maestro ridicolo e oscuro; perciò, come chi non sa esprimersi, cercherò di spiegarti ciò che voglio dire non nell'insieme, ma pezzo per pezzo. Dimmi un po': conosci l'inizio dell'Iliade, in cui il poeta dice che Crise prega Agamennone di liberare sua figlia, ma quello si adira e allora il vecchio, non essendo riuscito nel suo intento, invoca la maledizione divina sugli Achei?» «Sì, certo».

«Quindi sai che fino a questi versi: "e pregava tutti gli Achei, ma soprattutto i due Atridi, condottieri di genti",(35) è il poeta stesso che parla e non tenta neppure di sviare la nostra mente come se fosse un altro, e non lui, a parlare; ma da qui in avanti prosegue come se lui stesso fosse Crise e cerca in ogni modo di farci credere che non stia parlando Omero, bensì il vecchio sacerdote.

E pressappoco così è stata composta tutta la rimanente narrazione delle vicende di Ilio, di Itaca e di tutta l'Odissea».

«Precisamente», disse.

«E non c'è narrazione ogni volta che riporta i discorsi e gli avvenimenti tra un discorso e l'altro?» «Come no?» «Ma quando riferisce un discorso mettendosi nei panni di un altro, non diremo che adegua il più possibile il proprio modo di esprimersi a ogni singolo personaggio che introduce a parlare?» «Lo diremo: e allora?» «E il conformarsi a un altro nella voce o nell'aspetto non è forse imitare colui al quale ci si assimila?» «Ebbene?» «In tal caso, a quanto pare, Omero e gli altri poeti svilupperanno il racconto tramite l'imitazione».

«Senza dubbio».

«Ma se il poeta non si nascondesse mai, tutta la sua poesia e la sua narrazione sarebbero prive di imitazione. E perché tu non mi ripeta che ancora non capisci, ti spiegherò come questo può accadere. Se Omero, dopo aver raccontato che

Crise giunse con il riscatto per la figlia a supplicare gli Achei, e soprattutto i re, non si fosse messo a parlare come se fosse divenuto Crise, ma come se fosse ancora Omero, sai che non ci sarebbe stata imitazione, ma semplice narrazione. E si svolgerebbe più o meno così (lo dirò in prosa, dato che non sono un poeta): "Il sacerdote, al suo arrivo, pregò gli dèi di concedere loro di prendere Troia e di salvarsi, e li supplicò di liberare sua figlia accettando il riscatto, per rispetto del dio. A queste parole gli altri lo onorarono e acconsentirono, ma Agamennone s'infuriò e gli ingiunse di andarsene subito e di non ritornare più, altrimenti lo scettro e le bende del dio non sarebbero valse a proteggerlo. Aggiunse che prima di liberare sua figlia, ella sarebbe invecchiata con lui ad Argo; gli ordinò quindi di andarsene e di non irritarlo, se voleva tornare sano e salvo a casa. All'udire queste minacce il vecchio ebbe paura e partì in silenzio, ma quando fu lontano dall'accampamento rivolse molte preghiere ad Apollo, invocando il dio con i suoi appellativi, ricordandogli e chiedendogli se mai gli avesse fatto un dono gradito costruendogli templi o sacrificandogli vittime; in cambio di questo lo pregò di far pagare agli Achei con le sue frecce le lacrime da lui versate".(36) Così, amico mio», conclusi, «si fa una narrazione semplice senza imitazione».

«Ora capisco», disse.

«Cerca allora di capire», continuai, «che si ha una narrazione contraria a questa quando si eliminano le parole del poeta intercalate tra i discorsi diretti, conservando i dialoghi».

«Capisco anche», disse, «che questa è la struttura della tragedia».

«Hai inteso perfettamente», risposi, «e penso di poterti ormai chiarire ciò che prima non ero in grado di spiegarti, cioè che nella poesia e nella narrazione di miti c'è un genere che si basa completamente sull'imitazione, ossia, come tu dici, la tragedia e la commedia, un altro genere in cui il poeta stesso riferisce i fatti (e questo lo puoi trovare soprattutto nei ditirambi),(37) e infine un terzo genere che ricorre a entrambe le forme e si trova nella poesia epica e in molti altri componimenti, se mi comprendi».

«Certo», disse, «ora capisco ciò che volevi dire prima».

«Ma ricordati anche che prima ancora abbiamo detto di aver già trattato l'aspetto del contenuto e di dover ancora esaminare l'aspetto dello stile».

«Certo, me ne ricordo».

«E io intendevo dire proprio questo, che dobbiamo decidere di comune accordo se permetteremo ai poeti di usare nelle loro narrazioni uno stile imitativo, o uno stile solo in parte imitativo, distinguendo i casi che lo richiedono da quelli che non lo richiedono, oppure uno stile niente affatto imitativo».

«Indovino», disse, «che tu vuoi considerare se accoglieremo o meno nella città la tragedia e la commedia».

«Forse», dissi, «ma forse anche qualcosa di più. Io non lo so ancora, ma bisogna andare là dove il discorso, come un soffio di vento, ci porta».

«Ben detto!», esclamò.

«Ora, Adimanto, rifletti se i nostri guardiani debbano essere esperti di imitazione oppure no. Dal principio fissato in precedenza non deriva anche che ciascuno può esercitare bene un solo mestiere e non molti, anzi, se tentasse di praticare varie attività, in nessuna di essere riuscirebbe a ottenere buona fama?» «E come può essere diversamente?» «Allora i medesimo discorso vale anche per l'imitazione, vale a dire la stessa persona non è in grado di imitare più cose bene come una sola?» «No di certo».

«Sarà quindi difficile che uno si dedichi ad attività importanti e nello stesso tempo imiti con perizia molte cose, dal momento che i medesimi poeti non sanno eseguire bene neppure le due imitazioni che paiono vicine tra loro, cioè la tragedia e la commedia. Non le hai chiamate poco fa imitazioni?» «Certo, e tu dici il vero: i medesimi poeti non lo sanno fare».

«E neppure si può essere rapsodi e attori insieme».

«Vero».

«Ma gli attori delle commedie non sono gli stessi delle tragedie; eppure sono tutte imitazioni. O no?» «Sì, sono imitazioni».

«Inoltre, Adimanto, mi pare che la natura umana sia suddivisa in pezzetti ancor più piccoli di questi, tanto da non essere in grado di imitare bene molte cose o di eseguire proprio ciò che viene riprodotto nelle imitazioni».

«È verissimo», disse.

«Se dunque riterremo ancora valida la nostra prima tesi, ovvero che i nostri guardiani devono trascurare tutte le altre attività per essere scrupolosissimi artefici della libertà cittadina e non devono occuparsi di nient'altro che non miri a questo scopo, essi non dovrebbero fare né imitare altro. Se poi eseguono delle imitazioni, devono imitare sin da ragazzi i modelli che si addicono a loro, cioè gli uomini coraggiosi, temperanti, pii, nobili d'animo, e tutte le altre qualità di questo tipo, ma non devono compiere né essere capaci di imitare ciò che è indegno di un uomo libero o altre azioni riprovevoli, per evitare che ne traggano il bel guadagno di essere uguali a ciò che imitano. O non ti sei accorto che le imitazioni, se cominciando dalla giovane età perdurano anche in seguito, si mutano in abitudini e in disposizione naturale del corpo, della voce e della mente?» «E come!», rispose.

«Pertanto», ripresi, «non permetteremo a coloro che affermiamo di avere in cura e che devono diventare persone oneste di imitare, essi che sono uomini, una donna, giovane o vecchia, mentre insulta il marito o inveisce contro gli dèi e si vanta della sua presunta felicità, o al contrario mentre è immersa nelle disgrazie, nei lutti e nei lamenti, e tanto meno quando è malata o innamorata o ha le doglie».(38) «Assolutamente» disse.

«E non devono imitare schiave e schiavi che compiono azioni servili».

«Neanche questo».

«E nemmeno, a quanto pare, uomini malvagi e vili che si comportano all'opposto di come abbiamo detto poc'anzi, che si ingiuriano, si sbeffeggiano e indulgono al turpiloquio sia da ubriachi sia da sobri, e tutte le altre azioni sconvenienti che persone simili compiono, con le parole e coi fatti, verso sé e verso gli altri.

Credo poi che non si debbano neanche abituare i guardiani a imitare i discorsi e le azioni dei pazzi: bisogna sì conoscere i pazzi e i malvagi, uomini e donne, ma nulla di loro va compiuto o imitato».

«Verissimo», disse.

«E allora», domandai, «devono imitare i fabbri o altri artigiani, i rematori delle triremi o quelli che danno loro il tempo, o qualche altra attività connessa a queste?» «E come potranno farlo», disse, «se non sarà loro lecito neanche pensare a queste attività?» «Imiteranno forse cavalli che nitriscono, tori che muggiscono, fiumi che mormorano, il mare che romba, i tuoni e così via?» «Ma è stato loro vietato», rispose, «di essere pazzi e di rassemblarsi ai pazzi».

«Se comprendo il tuo pensiero», dissi, «esiste una forma di espressione e di narrazione di cui si servirà l'uomo realmente onesto, quando deve raccontare qualcosa, e un'altra forma, dissimile da questa, alla quale si atterrà sempre nella sua esposizione chi ha una natura e un'educazione contraria».

«E quali sono queste due forme?», domandò.

«Mi sembra», risposi, «che l'uomo equilibrato, quando nella sua narrazione arriverà a citare un detto o un fatto di un uomo onesto, vorrà riferirlo immedesimandosi in lui e non si vergognerà di questa imitazione, soprattutto se è rivolta all'uomo onesto che agisce in modo sicuro e assennato, un po' meno se è caduto vittima di malattie o dell'amore, dell'ubriachezza o di qualche altra disgrazia; quando però s'imbatte in una persona indegna, non vorrà conformarsi seriamente a chi gli è inferiore, se non occasionalmente, quando compie qualcosa di buono, ma se ne vergognerà, perché non è esercitato a imitare persone simili e nello stesso tempo gli dà noia modellare e atteggiare se stesso agli esempi di uomini più vili, che in cuor suo disprezza, a meno che non sia per gioco».

«è naturale», disse.

«Farà quindi uso di un'esposizione come quella che abbiamo citato poco fa a proposito dei versi di Omero, e il suo stile sarà partecipe di entrambe le forme, dell'imitazione e della narrazione pura e semplice,⁽³⁹⁾ ma con una piccola parte imitativa all'interno di una lunga narrazione? O uello che dico non vale nulla?» «Tutt'altro: hai esposto perfettamente come dev'essere il modello del nostro retore».

«Chi invece non gli assomiglia», proseguì, «quanto più sarà scadente, tanto più si abbandonerà a ogni sorta di narrazione e non riterrà nulla indegno di lui, al punto che si sforzerà di imitare seriamente, e al cospetto di molti, qualsiasi cosa, anche ciò che dicevamo prima: tuoni e strepito di venti, di grandine, di ruote e di argani,⁽⁴⁰⁾ suoni di trombe, di flauti, di zampogne e di ogni altro strumento, e ancora versi di cani, di pecore e di uccelli. E il suo stile si baserà tutto sull'imitazione attraverso i suoni e i gesti, o avrà solo una minima parte narrativa?» «Anche questo è inevitabile», rispose.

«Ecco», ribadì, «queste sono le due forme di espressione di cui parlavo».

«Sì, sono queste», ammise.

«La prima forma quindi comporta piccole variazioni, e se conferisce al proprio stile l'armonia e il ritmo che gli si addice, chi parla correttamente può mantenere quasi sempre la stessa e unica armonia, poiché le variazioni sono piccole, e parimenti anche un ritmo analogo?» «è senz'altro così», disse.

«E l'altra forma? Non ha forse bisogno del contrario, ossia di tutte le armonie e di tutti i ritmi, se la si vuole esprimere in modo appropriato, dato che comporta ogni genere di mutazioni?» «Proprio così!».

«Perciò tutti i poeti e coloro che hanno qualcosa da dire si trovano di fronte o l'uno o l'altro tipo di espressione, o uno risultante dalla mescolanza di entrambi?» «è inevitabile», rispose.

«E allora cosa faremo?», domandai. «Accoglieremo nella città tutti questi modelli, o solo uno dei due puri, o quello misto?» «Se prevale il mio parere», rispose, «accoglieremo l'imitatore puro di ciò che è conveniente».

«Eppure, Adimanto, è piacevole anche il tipo misto, ma il tipo opposto a quello che hai scelto è di gran lunga il più gradito a fanciulli, precettori e alla massa».

«Sì, è il più gradito!».

«Ma forse», continuai, «potresti obiettare che non si accorda alla nostra costituzione perché tra noi non c'è un uomo doppio né molteplice, dato che ciascuno esercita una sola attività».

«Certo, non si accorda».

«Per questo motivo allora solo in questa città troveremo che il calzolaio è calzolaio e non pratica, oltre alla sua arte, anche quella del timoniere, il contadino è contadino e non esercita, oltre all'agricoltura, anche il mestiere di giudice, e il guerriero è guerriero e non si occupa di affari oltre che della guerra, e così via?» «è vero», disse.

«Perciò, a quanto pare, se un uomo capace di assumere con abilità ogni aspetto e di imitare qualsiasi cosa giungesse nella nostra città coll'intento di declamare i suoi componimenti, lo riveriremmo come un essere sacro, mirabile e piacevole, ma gli diremmo che nella nostra città un individuo simile non esiste né è lecito che esista, e lo spediremmo in un'altra città dopo avergli versato mirra sul capo e averlo coronato di lana; quanto a noi, mirando al nostro utile, ci terremmo un poeta e un mitologo più serio, ancorché meno gradevole, che sapesse imitare il modo di esprimersi dell'uomo onesto e parlasse attenendosi ai modelli che abbiamo fissato all'inizio, quando abbiamo intrapreso a educare i soldati».

«Faremmo senz'altro così», disse, «se dipendesse da noi».

«Ora, caro amico», ripresi, «è probabile che abbiamo trattato da cima a fondo l'aspetto della musica relativo alle

narrazioni e ai miti: è stato stabilito ciò che si deve dire e come lo si deve dire».

«Sembra anche a me», disse.

«E ora», domandai, «ci restano da trattare i generi del canto e delle melodie?» «è chiaro».

«Ma se vogliamo accordare il nostro discorso con le premesse, non sarebbe ormai facile per chiunque trovare le parole adatte a spiegare come devono essere questi generi?» E Glaucone sorridendo disse: «Io, Socrate, rischio di rimanere fuori da questo chiunque. Non sono in grado, almeno per ora, di comprendere di quali generi dobbiamo trattare; tuttavia posso congetturarlo».

«Se non altro, però», ribattei, «sei in grado di asserire questo primo punto, ovvero che la melodia è composta di tre elementi: la parola, l'armonia e il ritmo».

«Sì», rispose, «questo sì».

«Ma per quanto concerne la parola essa non differisce in nulla dalla semplice recitazione, poiché la si deve esprimere nelle stesse forme e nelle stesse modalità che abbiamo fissato prima?» «è vero», disse.

«E l'armonia e il ritmo devono seguire la parola».

«Come no?» «Per la verità abbiamo detto che nei discorsi non c'è alcun bisogno di lamenti e gemiti».

«No di certo».

«Quali sono dunque le armonie lamentose? Dimmelo tu, che sei esperto di musica».

«La mixolidia, la sintonolidia e altre simili».(41) «Queste allora», chiesi, «si devono escludere? Sono inutili anche per le donne che devono essere oneste, figurarsi per gli uomini!».

«Giusto».

«Ma per i guardiani l'ubriachezza, la mollezza e la pigrizia sono più che mai disdicevoli».

«Come no?» «E quali sono le armonie molli e adatte ai simposi?» «Certe armonie ioniche e lidie», rispose, «che si chiamano appunto rilassate».

«E tu, caro amico, potrai mai usarle con i guerrieri?» «Nient'affatto», rispose; «ma forse ti rimangono soltanto la dorica e la frigia».

«Non conosco le armonie», dissi, «ma tu conserva quella che sappia imitare convenientemente la voce e gli accenti di un uomo che dimostra coraggio in un'azione di guerra o in una qualsiasi opera violenta, e che anche quando non ha avuto successo o va incontro alle ferite o alla morte o è caduto in altra disgrazia, in tutte queste circostanze lotta contro la sorte con disciplina e fermezza; e conserva pure un'altra armonia, capace di imitare un uomo impegnato in un'azione pacifica non per costrizione ma per sua volontà che cerca di persuadere un dio con la preghiera o un uomo con l'ammaestramento e i consigli, o al contrario si mostra disponibile quando un altro lo prega o gli dà ammaestramenti o cerca di dissuaderlo, e in virtù di questo ha ottenuto un risultato conforme ai suoi propositi e non ne va superbo, ma in tutte queste circostanze si comporta con temperanza ed equilibrio, accettando ciò che gli accade. Conserva queste due armonie, una violenta e l'altra volontaria, che sapranno imitare nel modo migliore le voci di persone sventurate, fortunate, temperanti, coraggiose».

«Ma tu mi chiedi di conservare solo quelle che ho citato prima».

«Allora», ripresi, «nei canti e nelle melodie non avremo bisogno di molti suoni e di armonie complicate».

«Mi pare di no», disse.

«Perciò non manteremo costruttori di trigoni, di pectidi (42) e di tutti gli strumenti policordi e panarmonici».

«Evidentemente no».

«E i costruttori di flauti e i flautisti, li accoglierai nella città? Non è forse questo lo strumento più ricco di suoni, e gli stessi strumenti panarmonici non sono un'imitazione del flauto?» «è chiaro», rispose.

«Allora», feci io, «come strumenti utili nella città ti rimangono la lira e la cetra, mentre nei campi i pastori avranno una specie di zampogna».

«Così almeno ci porta a concludere il discorso», disse.

«D'altronde, caro amico», aggiunsi, «non facciamo nulla di strano se preferiamo Apollo e gli strumenti di Apollo a Marsia e agli strumenti di Marsia».(43) «Non mi pare proprio, per Zeus!».

«Corpo d'un cane!»,(44) esclamai. «Senza rendercene conto stiamo di nuovo purgando la città che poc'anzi abbiamo definito immersa nella mollezza!».

«E in ciò operiamo da persone sagge», disse.

«Su», continuai «purgiamola anche del resto. La trattazione dei ritmi si conformerà a quella delle armonie: non dovremo andare in cerca dei ritmi variegati e di metri d'ogni genere, ma considerare quali sono i ritmi di una vita ordinata e coraggiosa; e una volta che li avremo individuati, costringere il piede e la melodia a seguire il modo di esprimersi dettato da questa vita, anziché adattare la parola al piede e alla melodia. Quali poi siano questi ritmi, è compito tuo indicarlo, come nel caso delle armonie».

«Ma per Zeus», obiettò, «non ne sono capace! Potrei dire, perché l'ho osservato, che i generi da cui si combinano i metri sono tre, come nei suoni ce ne sono quattro da cui derivano tutte le melodie;(45) ma non so dire che tipo di imitazioni siano, e di quale vita».

«Ma su questo», dissi, «ci consulteremo anche con Damone: (46) quali metri si addicono alla meschinità e all'insolenza, o alla follia e ad altre manifestazioni di malvagità, e quali ritmi bisogna riservare ai sentimenti opposti. Credo di averlo sentito parlare vagamente dell'enoplio, un certo metro composto, del dattilo e del verso eroico,(47) che lui non so come ordinava con un'uguale ripartizione di arsi e tesi; e poi, mi sembra, faceva menzione di un giambo e di un altro piede, il trocheo, ai quali adattava le lunghe e le brevi. E mi pare che per alcuni di questi metri criticasse o lodasse i

movimenti del piede non meno dei ritmi stessi, o qualcosa di comune a entrambi, non lo so di preciso... ma queste cose, come ho detto, rifiliamole a Damone, poiché distinguerle non è affare di poco conto. Non credi?» «Certo per Zeus!».

«Ma sei in grado di distinguere almeno questo, che la presenza e la mancanza di decoro si accompagnano alla presenza e alla mancanza di ritmo?» «Come no?» «Ma la presenza e la mancanza di ritmo seguono, per somiglianza, l'una lo stile bello, l'altra quello opposto, e lo stesso vale per l'armonia e la disarmonia, se il ritmo e l'armonia, come si diceva prima, si regolano sulla parola e non viceversa».

«Certo», confermò, «sono loro che devono seguire la parola».

«E l'espressione e i vocaboli», domandai, «non seguono il carattere dell'anima?» «Come no?» «Mentre il resto dipende dallo stile?» «Sì».

«Quindi la scelta felice dei vocaboli, l'armonia, il decoro e il buon ritmo conseguono dalla semplicità, non quella che è stoltezza ma noi addolciamo con questo eufemismo, ma quella disposizione d'animo contraddistinta da un carattere veramente buono e nobile».

«Senz'altro», disse.

«E non è forse questo che i giovani devono perseguire in ogni situazione, se vogliono adempiere il loro compito?» «Sì, è questo».

«Ma queste qualità informano anche la pittura e le altre arti simili, la tessitura, il ricamo, l'architettura e la fabbricazione di ogni altra suppellettile, e inoltre la natura dei corpi e degli altri organismi; in tutto questo c'è decoro o bruttezza. La mancanza di decoro, di ritmo e di armonia è imparentata con la bassezza di linguaggio e di carattere, mentre le qualità opposte sono sorelle e imitazioni dell'opposto, cioè di un carattere saggio e onesto».

«Senza dubbio», disse.

«Dobbiamo dunque sorvegliare soltanto i poeti e costringerli a rappresentare nelle loro opere la bontà di carattere, o altrimenti a non poetare presso di noi; oppure dobbiamo sorvegliare anche gli altri artefici e impedire loro di introdurre ciò che è moralmente malvagio, sfrenato, ignobile e indecoroso sia nelle rappresentazioni di esseri viventi sia negli edifici sia in ogni altro manufatto, o altrimenti non permettere di lavorare presso di noi a chi non sia capace di osservare questo precetto, per evitare che i nostri guardiani, allevati tra immagini disoneste come tra le erbacce, cogliendone poco per volta ogni giorno una grande quantità e pascendosene, accumulino senza avvedersene un unico grande male nella loro anima? Non bisogna al contrario cercare quegli artefici che sappiano nobilmente seguire le tracce della natura di ciò che è bello e decoroso, affinché i giovani, come chi abita in un luogo salubre, traggano vantaggio da qualunque parte un'impressione di opere belle tocchi la loro vista o il loro udito, come un soffio di vento che porta buona salute da luoghi benefici, e sin dalla fanciullezza li conduca senza che se accorgano alla conformità, all'amicizia e all'accordo con la retta ragione?» «Questa», rispose, «sarebbe per loro l'educazione di gran lunga migliore».

«E l'educazione musicale, Glaucone», proseguì, «non è forse di estrema importanza per il fatto che il ritmo e l'armonia penetrano nel più profondo dell'anima e vi si apprendono con la massima tenacia, conferendole decoro, e infondono dignità in chi abbia ricevuto una corretta educazione, altrimenti producono l'effetto contrario? Chi è stato educato a dovere in questo campo si accorgerà con grande acutezza di ciò che è difettoso e mal costruito oppure è imperfetto per natura, e con giusta insofferenza loderà le cose belle e accogliendole con gioia nell'anima saprà nutrirsi per diventare un uomo onesto, mentre biasimerà e detesterà a buon diritto le cose brutte sin da giovane, ancora prima di poterne capire razionalmente il motivo; e una volta acquisita la ragione la saluterà con affetto, riconoscendo la sua grande affinità con l'educazione ricevuta».

«Mi sembra», disse, «che l'educazione musicale abbia questo fine».

«Allo stesso modo», ripresi, «abbiamo acquisito una piena padronanza dell'alfabeto quando ci siamo resi conto che le lettere sono poche e ricompaiono in tutte le parole esistenti, e non le abbiamo trascurate in nessuna combinazione, piccola o grande che fosse, come se lì non occorresse individuarle, ma ci siamo sforzati di riconoscerle ovunque, perché solo così, e non prima, saremmo divenuti buoni conoscitori dell'alfabeto...» «è vero».

«Perciò anche le figure delle lettere, se mai apparissero nell'acqua o in uno specchio, non le distingueremo se non conosciamo già le lettere stesse, anzi ciò fa parte della stessa arte e dello stesso studio?» «Senza dubbio».

«Allora, per gli dèi!, come dico di solito, non saremo esperti di musica, noi stessi e i guardiani che sosteniamo di dover educare, se prima non riconosceremo gli aspetti della temperanza, del coraggio, della generosità, della magnanimità e di tutte le virtù loro sorelle, come pure dei vizi a loro contrari che circolano ovunque, e non avvertiremo la loro presenza e quella delle loro copie,⁽⁴⁸⁾ senza trascurarne alcuna, negli esseri in cui si trovano, piccoli o grandi che siano, nella convinzione che facciano parte della stessa arte e dello stesso studio?» «è davvero necessario», rispose.

«Perciò», dissi, «quando capita che l'anima di un uomo sia fornita di nobili qualità morali e i tratti del suo aspetto siano in accordo e in armonia con esse, in quanto partecipi della stessa impronta, sarà lo spettacolo più bello che si possa contemplare?» «E come!» «E quanto più una cosa è bella, tanto più è amabile?» «Come no?» «Allora il musicista potrebbe innamorarsi solo di chi presenta queste doti nella forma più alta, non di chi è privo di armonia».

«No», rispose, «almeno se il difetto fosse nell'anima; se invece fosse nel corpo, lo sopporterebbe, tanto da accontentarsi ad amarlo».

«Capisco», feci io, «che ami o hai amato una persona così, e te lo concedo. Ma dimmi questo: la temperanza ha qualcosa in comune con un piacere eccessivo?» «E come può averlo», rispose, «se questo porta fuori di senno non meno del dolore?» «E con qualche altra virtù?» «Assolutamente no!».

«E con l'insolenza e la sfrenatezza?» «Più di tutto!».

«Sai dirmi un piacere maggiore e più acuto di quello amoroso?» «No, e neanche uno più folle».

«Il giusto amore invece è la naturale inclinazione ad amare ciò che è ordinato e bello secondo la temperanza e l'armonia della musica?» «Certamente», rispose.

«Quindi al giusto amore non bisogna accostare nulla che sia folle o affine alla sfrenatezza?» «No, non bisogna».

«Questo piacere va pertanto escluso e non deve avere relazione alcuna con un amante e un amato che si amino davvero?» «Ma certo, per Zeus!», rispose. «Dobbiamo escluderlo, Socrate!».

«A quanto pare, dunque, nella città da noi fondata stabilirai per legge che l'amante baci l'amato, stia con lui e lo tocchi come un figlio, per un nobile fine e con il suo consenso, ma quanto al resto si comporti con la persona a lui cara in modo tale da non dare mai l'impressione che si spinga con lui troppo oltre questi limiti, altrimenti dovrà sostenere il biasimo di uomo ignorante di musica e inesperto del bello».

«Proprio così», disse.

«Ma non sembra anche a te», chiesi, «che il nostro discorso sulla musica sia giunto alla conclusione? Esso è terminato proprio là dove deve terminare: la musica trova il suo compimento nell'amore del bello».

«Sono d'accordo», rispose.

«Dopo la musica i giovani vanno educati nella ginnastica».

«Naturalmente».

«Anche in questa disciplina devono essere educati accuratamente sin da fanciulli, e per tutta la vita. Secondo me le cose stanno pressappoco così: ma considera anche tu la questione. Non mi pare che il corpo, per quanto vigoroso, renda buona l'anima con la sua virtù, ma che al contrario sia l'anima buona a mettere il corpo nella migliore condizione possibile grazie alla propria virtù.

Che cosa ne pensi?» «Anche a me pare che sia così», rispose.

«Quindi agiremmo bene, se dopo aver rivolto sufficienti cure alla mente le affidassimo il compito di esaminare con precisione ciò che riguarda il corpo, indicandole soltanto delle norme generali per non fare lunghi discorsi?» «Senza dubbio».

«Abbiamo detto che i guardiani devono astenersi dall'ubriachezza, perché a chiunque più che a un guardiano è concesso di ubriacarsi e di non sapere dove si trova».

«Già, perché sarebbe ridicolo che un guardiano avesse bisogno di un guardiano!», esclamò.

«E che dire del vitto? I nostri uomini sono come atleti che devono affrontare la gara più dura. O no?» «Sì».

«E il regime di questi sportivi può essere adatto a loro?» «Forse».

«Eppure», dissi, «induce sonnolenza ed è dannoso alla salute.

Non vedi che questi campioni passano la vita a dormire e, se escono solo un poco dalla dieta prescritta, si ammalano gravemente?» «Lo vedo».

«Perciò», continuai, «occorre un allenamento più accurato per gli atleti della guerra, che per forza di cose devono vegliare come cani, avere vista e udito quanto mai acuti e non essere cagionevoli di salute, poiché nelle operazioni militari cambiano spesso acqua e cibo e passano dalle calure estive ai rigori invernali».

«Mi pare di sì».

«E la migliore ginnastica non sarà in certo qual modo sorella della musica semplice che abbiamo trattato poco fa?» «Cosa vuoi dire?» «Voglio dire una ginnastica semplice ed equilibrata, soprattutto quella che prepara alla guerra».

«In che senso?» «Questo lo si può apprendere anche da Omero», risposi. «Tu sai che nei banchetti di guerra egli non fa mangiare ai suoi eroi pesce, benché si trovino vicini al mare, sull'Ellesponto, né carni bollite, ma solo carni arrostiti, perché sono quelle più facili da preparare per i soldati; in poche parole, dovunque è più comodo usare il fuoco che portare in giro dei recipienti».

«Certo».

«Inoltre mi pare che Omero non abbia mai menzionato neanche i condimenti. E non lo fanno anche gli altri atleti che chi vuole godere d'una buona salute fisica deve astenersi da tutto ciò?» «Lo fanno bene», rispose, «e giustamente ne astengono!».

«A quanto pare, caro amico, non apprezzi la tavola siracusana e la varietà di leccornie siciliane,(49) se queste prescrizioni ti sembrano giuste».

«Io no».

«Allora disapprovi anche che una ragazza di Corinto (50) sia amante di chi vuole godere di una buona salute fisica».

«Senza dubbio».

«Quindi anche le rinomate delizie dei dolci attici?» «Per forza».

«Potremmo ben paragonare, credo, una tale alimentazione e un tale regime di vita alla composizione musicale e al canto che comprende ogni genere di armonia e di ritmo».

«Come no?» «Dunque la varietà produce in quel caso la sfrenatezza, in questo la malattia, mentre la semplicità genera nella musica la temperanza dell'anima, nella ginnastica la sanità del corpo?» «Verissimo», rispose.

«Ma se in una città si diffondono la sfrenatezza e le malattie, non si aprono forse molti tribunali e ambulatori, e non sono tenute in onore l'arte giudiziaria e quella medica, quando molti uomini liberi si dedicano a queste attività con passione?» «E come!».

«Ma quale prova maggiore dell'educazione cattiva e disonorevole nella città potrai addurre del fatto che necessitino di medici e giudici eccellenti non solo le persone dappoco e i lavoratori manuali, ma anche coloro che si danno l'aria di aver

ricevuto un'educazione liberale? Non ti sembra una grave e vergognosa prova di incultura l'essere costretti a ricorrere a una giustizia presa a prestito da altri, in qualità di padroni e giudici, per la mancanza di una propria?» «È la massima vergogna!», esclamò.

«Ma non ti sembra ancora più vergognoso», incalzai, «quando uno non solo trascorre la maggior parte della vita nei tribunali a sostenere e intentare processi, ma è persino indotto dal cattivo gusto a vantarsi della propria abilità nel commettere ingiustizie e della propria capacità di attuare ogni sorta di raggio, di trovare con destrezza ogni scappatoia e di cavarsela in modo da restare impunito, e questo per sciocchezze di nessun valore, ignorando quanto sia più bello e più onesto regolare la propria vita in modo tale da non aver bisogno di un giudice sonnacchioso?» «Certo», rispose, «questo è ancora più vergognoso».

«E ricorrere alla medicina», continuai, «non solo per ferite o per certe malattie che si ripetono ogni anno, ma anche perché, a causa della pigrizia e del regime di vita che abbiamo descritto, ci si riempie di umori e vapori come le paludi, e costringere i dotti Asclepiadi (51) a dare alle malattie i nomi di flatulenze e catarri, non ti sembra vergognoso?» «E come!», rispose. «Questi nomi di malattie sono davvero nuovi e strani».

«Ma non esistevano», dissi, «al tempo di Asclepio, credo! Lo arguisco dal fatto che a Troia, quando Euripilo fu ferito, i suoi figli non trovarono nulla da ridire alla donna che gli diede da bere vino di Pramno cosperso di molta farina e formaggio grattato, una medicina che mi sembra infiammatoria, né rimproverarono Patroclo per la sua cura».(52) «In effetti», disse, «è una pozione strana per chi è in quelle condizioni!».

«No», replicai, «se consideri che la medicina d'oggi, educatrice delle malattie, a quanto dicono non era praticata dagli Asclepiadi prima che nascesse Erodico».(53) «Questi era un allenatore che, ammalatosi, mescolò la ginnastica alla medicina e dapprima tormentò soprattutto se stesso, in seguito molti altri».

«In che modo?», chiese.

«Prolungando la propria morte», risposi. «Benché seguisse attentamente il decorso della sua malattia mortale non riuscì, credo, a guarirne, ma passò la vita a curarsi mettendo da parte ogni altro interesse e tormentandosi per ogni minima trasgressione al suo consueto regime, e grazie alla sua abilità giunse mezzo morto alla vecchiaia».

«Ha riportato davvero un bel premio per la sua arte!», esclamò.

«Quello che si addice», ripresi, «a chi ignora che Asclepio non rivelò ai suoi discendenti questo aspetto della medicina non per ignoranza o per inesperienza, ma perché sapeva che in ogni città governata con buone leggi a ciascuno è assegnato un compito da eseguire, e nessuno ha tempo libero per stare malato e curarsi tutta una vita. Ed è ridicolo che noi facciamo caso a questo comportamento negli artigiani, ma non lo avvertiamo in quelli che danno l'impressione di essere ricchi e felici».

«In che senso. », domandò.

«Un falegname», spiegai, «quando si ammala, chiede al medico di dargli una pozione per vomitare fuori la malattia, oppure di guarirlo con una purga o con una cauterizzazione o con un'incisione; se però gli viene prescritta una cura lunga, che prevede berretti di lana in testa e cose del genere, dice subito che non ha tempo per essere malato e non gli serve vivere badando alla sua malattia e trascurando il lavoro che lo attende. Dopo di che manda tanti saluti a un medico simile e ritorna al regime di vita consueto, riacquista la salute e vive praticando il suo mestiere; se invece il suo corpo non è in grado di reggere, si libera dei suoi affanni con la morte».

«A un uomo del genere», disse, «sembra proprio confacente questo utilizzo della medicina».

«Ma non è forse perché aveva un lavoro da svolgere, e se non lo avesse fatto non gli sarebbe servito continuare a vivere?» «È evidente», rispose.

«Mentre il ricco, diciamo, non ha per le mani un lavoro tale, che non gli consente di vivere se è costretto a starne lontano?» «Così almeno si dice».

«Allora», proseguì, «non ascolti le parole di Focilide: quando si ha di che vivere, si deve esercitare la virtù».(54) «Bisogna farlo anche prima, penso», osservò.

«Non stiamo a contendere con lui su questo punto», ripresi, «ma chiariamo a noi stessi se il ricco deve praticare la virtù e non può vivere qualora non la pratichi, o se la cura delle malattie impedisce di attendere all'arte del falegname e alle altre arti, ma non di seguire l'ammonimento di Focilide».

«Sì, per Zeus!», esclamò. «E di solito l'ostacolo maggiore è questa cura superflua del corpo che va ben oltre la ginnastica: infatti è incompatibile con l'amministrazione della casa, la vita militare e le cariche sedentarie all'interno della città».

«Ma la cosa più grave è che essa ostacola qualsiasi studio, riflessione e meditazione interiore, poiché è sempre in allarme per mal di testa e vertigini e giudica la filosofia responsabile del loro manifestarsi; pertanto è d'impaccio ovunque si pratichi e si tenga in pregio la virtù, dal momento che induce a credere di stare sempre male e a non smettere mai di lamentarsi della propria condizione fisica».

«È naturale», disse.

«Dobbiamo quindi affermare che anche Asclepio, ben consapevole di ciò, insegnò la medicina a coloro che per natura e regime di vita godevano di buona costituzione fisica ed erano malati in una sola parte del corpo, e pur scacciando le malattie con farmaci e incisioni prescrisse loro la consueta regola di vita per non arrecare danno alla società; ma per quanto riguarda i corpi affetti da malattie profonde e diffuse, non tentò di curarli con regimi di graduale evacuazione e infusione, rendendo l'esistenza di un uomo lunga e penosa e facendogli generare figli, com'è ovvio, tali e quali a lui, ma ritenne di non dover curare chi non riuscisse a vivere per il tempo stabilito, in quanto inutile a se stesso e alla città?»

«Tu», disse, «fai di Asclepio un uomo politico!».

«È chiaro», risposi. «Ed essendo tale, non vedi che anche i suoi figli a Troia si rivelarono valorosi in guerra e fecero della medicina l'uso che dico io? Non ricordi che anche a Menelao, dalla ferita inferta da Paride, "succhiarono il sangue e leni farmaci sparsero sopra",⁽⁵⁵⁾ ma non prescissero a lui più che a Euripilo cosa dovesse mangiare o bere in seguito, poiché quei farmaci potevano guarire uomini che prima di essere feriti erano sani e avevano un regime di vita ordinato, anche se qualche volta toccava loro bere il ciceone;⁽⁵⁶⁾ viceversa ritenevano che la vita di persone malaticce e sregolate non fosse utile né a loro né agli altri, e che per costoro l'arte medica non dovesse esistere e non si dovesse curare neanche se fossero stati più ricchi di Mida». ⁽⁵⁷⁾ «Li fai davvero accorti, i figli di Asclepio! », esclamò.

«Ed è il caso di pensarlo», risposi, «sebbene i poeti tragici e Pindaro, in disaccordo con noi, asseriscano che Asclepio era figlio di Apollo, ma per denaro fu spinto a guarire un uomo ricco già moribondo e di conseguenza fu colpito dalla folgore.⁽⁵⁸⁾ Noi però, in base a quanto detto prima, non crederemo a queste due loro affermazioni, ma sosterremo che se era figlio di un dio non era turpemente avido di guadagno, se invece era turpemente avido di guadagno non era figlio di un dio».

«Più che giusto», ammise. «Ma che cosa dici a questo proposito, Socrate? Non occorre forse avere buoni medici nella città? E tali saranno appunto coloro che hanno trattato moltissimi pazienti sani e moltissimi malati, così come i giudici migliori saranno quelli che hanno avuto a che fare con individui d'ogni sorta».

«Certo», risposi, «parlo dei buoni medici. Ma tu sai quali sono, secondo me?» «Dimmelo tu», rispose.

«Ci proverò», dissi. «Ma tu hai messo assieme nella stessa domanda problemi tra loro differenti».

«In che senso?», chiese.

«I medici», spiegai, «diventerebbero molto bravi se a partire dall'infanzia, oltre che imparare l'arte, avessero pratica del maggior numero possibile di corpi guasti, e patissero essi stessi malattie d'ogni tipo e non fossero per natura del tutto sani. Infatti non curano, penso, il corpo con il corpo, altrimenti non potrebbero mai essere malati o diventarlo; ma lo curano con l'anima, alla quale non è dato di curar bene se diventa malata o è già malata».

«Giusto», disse.

«Invece un giudice, caro amico, governa l'anima con l'anima.

E non è ammissibile che la sua anima sia stata educata sin dalla giovinezza tra anime malvagie e le abbia frequentate, né che sia passata attraverso ogni sorta di ingiustizia, così da arguire con acutezza le colpe altrui dalle proprie, come accade per le malattie del corpo; ma durante la sua giovinezza dev'essere rimasta inesperta e immune dalle cattive abitudini, se deve distinguere il giusto in base alla propria onestà. Per questo i giovani onesti appaiono sempliciotti e facilmente ingannabili dagli ingiusti, perché non hanno dentro di sé esempi di passioni analoghe a quelle che agitano i malvagi».

«In effetti», disse, «a loro capita proprio questo».

«Ecco perché», continuai, «il buon giudice non dev'essere un giovane, ma un vecchio che ha imparato tardi che cos'è l'ingiustizia, senza averla sentita presente nell'anima come un qualcosa di proprio, e che solo dopo un lungo periodo di tempo arriva a comprendere la sua natura di male per averla studiata negli altri come un vizio a lui estraneo, grazie alla scienza acquisita e non per esperienza personale».

«Un giudice simile», disse, «sembra davvero molto nobile».

«E anche buono, come tu chiedevi», ripresi: «chi infatti ha un'anima buona è buono. Al contrario, l'uomo scaltro e sospettoso del male, colui che ha commesso molte ingiustizie e crede di essere smaliziato e abile, quando ha a che fare con i suoi simili appare bravo a stare in guardia, perché si basa sui modelli che ha dentro di sé; quando invece incontra persone oneste e più anziane si rivela uno sciocco, perché diffida a sproposito e ignora la sanità di costumi, di cui non possiede modelli. Ma dal momento che si imbatte più spesso in persone malvagie che in persone dabbene, dà a se stesso e agli altri l'impressione di essere più sapiente che ignorante».

«Proprio così », disse.

«Perciò», continuai, «non è questo il giudice buono e saggio che dobbiamo cercare, ma quello di prima: la malvagità non potrà mai conoscere la virtù e se stessa, la virtù invece, se la natura viene educata, col tempo acquisterà conoscenza di se stessa e della malvagità. Costui dunque, non il malvagio, diventa a mio parere accorto».

«Sembra anche a me», disse.

«Pertanto stabilirai per legge nella città una medicina e un'arte giudiziaria nelle forme che abbiamo descritto, in maniera che curino soltanto i cittadini validi nel corpo e nell'anima e, quanto agli altri, i medici lascino morire coloro che presentano difetti fisici, i giudici sopprimano coloro che sono guasti e incurabili nell'anima?» «Sì », rispose, «questa è la soluzione migliore per gli stessi sofferenti e per la città».

«Ed è chiaro», dissi, «che i giovani si guarderanno bene dalla necessità di ricorrere all'arte giudiziaria, praticando solo quella musica semplice che abbiamo definito generatrice di temperanza».

«Ma certo!», esclamò.

«E il musicista che pratica la ginnastica seguendo le stesse orme non giungerà, se lo vuole, a non aver bisogno alcuno della medicina, salvo in caso di necessità?» «Mi pare di sì ».

«E compirà i faticosi esercizi ginnici mirando a risvegliare la parte animosa della propria indole più che la forza fisica, a differenza degli altri atleti, che mangiano e faticano per acquistare vigore».

«Giustissimo», disse.

«Dunque, Glaucone», proseguì, «anche coloro che stabiliscono di educare con la musica e con la ginnastica non lo

fanno per il motivo che credono alcuni, cioè per curare con l'una il corpo e con l'altra l'anima?» «E perché allora?», domandò.

«Probabilmente», risposi, «essi le pongono entrambe soprattutto al servizio dell'anima».

«E perché?» «Non noti», dissi, «quale disposizione d'animo acquisisce chi pratica per tutta la vita la ginnastica senza accostarsi alla musica, o chi viceversa si trova nella condizione opposta?» «Di che cosa stai parlando?», chiese.

«Della rozzezza e della durezza da un lato, della mollezza e della mansuetudine dall'altro», risposi.

«Certo», disse. «Coloro che di dedicano alla pura ginnastica riescono rozzi più del dovuto, coloro che invece praticano solo la musica diventano troppo molli».

«Tuttavia», aggiunsi, «la rozzezza potrebbe derivare dall'animosità di carattere, e una corretta educazione potrebbe trasformarla in coraggio, ma se venisse tesa più del dovuto diventerebbe, com'è ovvio, durezza e intrattabilità».

«Mi pare di sì», disse.

«Quindi l'indole filosofica non possiederebbe la dote della mitezza, e se fosse troppo rilassata si volgerebbe in eccessiva mollezza, mentre una buona educazione può renderla mite e ben regolata?» «È così».

«Perciò diciamo che i guardiani devono possedere entrambe le nature».

«Devono, certo».

«Ed esse devono essere ben armonizzate tra loro?» «Come no?» «E l'anima di chi è ben armonizzato è temperante e coraggiosa?» «Senz'altro».

«E quella di chi non è ben armonizzato è vile e selvatica?» «E come!».

«Pertanto, quando uno permette alla musica di ammaliarlo col flauto e di versargli dalle orecchie, come da un imbuto, nell'anima le armonie che poco fa chiamavamo dolci, molli e lamentose, e passa tutta la vita a gorgheggiare e a gustare le delizie del canto, in un primo momento, se c'era in lui un che di animoso, si ammolisce come il ferro e da inutile e duro diventa utile; in seguito però, se persiste in questo piacere e prosegue l'incanto, si strugge e si liquefa fino a consumare la sua energia e a tagliare, per così dire, i nervi dell'anima, diventando un "molle guerriero"». (59) «Senza dubbio», disse.

«E se uno», continuai, «ha già in partenza un'indole non animosa, giunse rapidamente a questa condizione; se invece è animoso, indebolisce il suo ardore e lo rende facilmente eccitabile, pronto ad accendersi e a spegnersi per cose da nulla. Così da animoso diventa irritabile e iracondo, pieno di scontrosità».

«Certamente».

«E se uno si dedica assiduamente alla ginnastica fino a satollarsene, senza accostarsi alla musica e alla filosofia? In un primo momento, data la sua robusta costituzione fisica, non si riempie di orgoglio e di ardore, superando in coraggio anche se stesso?» «E come!».

«Ma che cosa accade se non fa nient'altro e non ha alcun contatto con le Muse? Anche se nella sua anima vi fosse un qualche desiderio di apprendere, dal momento che non gusta alcuna nozione o ricerca e non partecipa di un ragionamento o di qualche forma di musica, quest'elemento non diventa debole, sordo e cieco, non essendo tenuto desto, né nutrito, né purificato dalle sue sensazioni?» «È così», rispose.

«Un uomo simile, penso, diventa nemico dei ragionamenti e delle Muse, e nei discorsi non fa più uso della persuasione, ma in ogni circostanza raggiunge il suo scopo con la violenza e la rozzezza come una belva e vive in una stolidità ignoranza priva di compostezza e di grazia».

«È proprio così», disse.

«Posso quindi affermare che, a quanto sembra, la divinità ha concesso agli uomini due arti, la musica e la ginnastica, per questi due elementi, l'animosità e la filosofia, e solo in via accessoria per l'anima e per il corpo, proprio allo scopo che quegli elementi si armonizzassero tra loro tendendosi e allentandosi fino alla giusta misura».

«Pare di sì», disse.

«Chi dunque fonde nel modo migliore musica e ginnastica e le applica all'anima nel modo più equilibrato, diremo a ragione che è il più perfetto esperto di musica e di armonia, molto più di chi accorda uno strumento».

«È naturale, Socrate», disse.

«Allora, Glaucone, anche nella nostra città avremo sempre bisogno di un tale soprintendente, se intendiamo salvaguardare la costituzione?» «Certo, ne avremo il massimo bisogno!».

«Questi dunque saranno i modelli della cultura e dell'educazione».

A che scopo dovremmo passare in rassegna le danze, le battute di caccia con o senza cani, le gare ginniche e ippiche dei nostri cittadini? In pratica è chiaro che tali attività devono conformarsi ai princìpi che abbiamo stabilito, e scoprirli non è più difficile».

«Forse no», disse.

«Bene», conclusi. «E adesso che cosa ci resterà da determinare? Forse chi governerà e chi sarà governato?» «Ma certo!».

«Non è forse chiaro che i governanti devono essere anziani e i sudditi giovani?» «È chiaro».

«E che devono essere i migliori tra loro?» «È chiaro anche questo».

«Ma i contadini migliori non sono forse quelli più portati per l'agricoltura?» «Sì».

«Ora, se i governanti devono essere i migliori tra i guardiani, non occorre che siano anche i più idonei a custodire la città?» «Sì».

«E per assolvere questo compito devono essere intelligenti e capaci e inoltre devono preoccuparsi del bene della città?» «È così».

«Ma ci si prende cura soprattutto di ciò che si ha caro».

«è inevitabile».

«E si ha caro soprattutto ciò il cui interesse si ritiene identico al proprio, e il cui successo si crede coincida con il proprio successo, e viceversa».

«è così», disse.

«Perciò bisogna scegliere tra i guardiani uomini tali che al nostro esame risultino estremamente decisi a compiere per tutta la vita col massimo zelo ciò che ritengono utile alla città e si rifiutino in ogni modo di compiere ciò che ritengono dannoso».

«Sì», disse, «questi sono uomini adatti».

«Mi sembra quindi che li si debba sorvegliare a ogni età, per vedere se custodiscono questa regola e nessun incantamento o costrizione li induce a ripudiare e dimenticare il principio secondo il quale si deve fare ciò che è meglio per la città».

«Di quale ripudio parli?», domandò.

«Te lo spiegherò», risposi. «Mi sembra che un'opinione esca dall'animo volontariamente o involontariamente, nel primo caso quando si muta un'opinione falsa, nel secondo caso ogni qual volta si tratta di un'opinione vera».

«Capisco la questione della volontarietà», disse, «ma devo comprendere quella dell'involontarietà».

«Ma come? Non pensi anche tu», domandai, «che gli uomini si privino involontariamente dei beni e volontariamente dei mali? Non è forse un male ingannarsi sulla verità, e un bene essere nel vero? E non ti sembra che essere nel vero significhi avere opinioni conformi alla realtà?» «Hai ragione», rispose, «e mi sembra che gli uomini non si privino volontariamente di un'opinione vera».

«E non capita loro questo perché vengono derubati, raggirati o costretti con la forza?» «Non capisco neanche ora», rispose.

«Forse parlo in uno stile troppo elevato», dissi. «Per derubati intendo quelli che si lasciano convincere a cambiare opinione e quelli che se la dimenticano, perché agli uni la sottrae di nascosto il tempo, agli altri la ragione. Mi capisci ora?» «Sì».

«Per costretti con la forza intendo quelli indotti a cambiare opinione da un dolore o una sofferenza».

«Ho capito anche questo», disse, «e hai ragione».

«Per raggirati anche tu intenderesti, penso, quelli che cambiano opinione perché sono stati ammaliati dal piacere o hanno paura di qualcosa».

«Sì», disse «tutto ciò che inganna sembra sprigionare una mali a».

«Come ho appena detto, bisogna cercare quali sono i migliori custodi di quello che è il loro principio, ossia fare sempre ciò che ritengono sia il meglio per la città. Bisogna quindi osservarli sin da fanciulli, proponendo loro soprattutto compiti in cui questo principio può essere dimenticato ed eluso, e chi ha buona memoria e non si lascia facilmente ingannare dev'essere scelto, gli altri vanno scartati. O no?» «Sì».

«E bisogna sottoporli a fatiche, sofferenze e prove, in cui osservare proprio queste caratteristiche».

«Giusto», disse.

«Allora», continuai, «devono sostenere una lotta con un terzo genere d'inganno, quello della mali a, e vanno studiati come quando si guidano i puledri nella direzione da cui provengono rumori e grida, per vedere se si fanno prendere dalla paura; allo stesso modo bisogna condurre i guardiani ancora giovani ad assistere a eventi spaventevoli e poi gettarli in preda ai piaceri, saggiandoli molto di più che l'oro col fuoco, per vedere se non si lasciano facilmente ammaliare, mantengono il decoro in ogni occasione e sono buoni custodi di se stessi e della musica che hanno imparato, mostrandosi in tutte queste circostanze dotati di ritmo e di armonia, e in virtù di queste qualità possono essere molti utili a se stessi e alla città. Chi esce indenne dalle prove cui viene via via sottoposto da bambino, da ragazzo e da adulto dev'essere messo a capo e a guardia della città e onorato sia da vivo sia da morto, ottenendo i più alti privilegi della tomba e degli altri monumenti; chi invece non risponde a questi requisiti dev'essere scartato. Più o meno questo, Glaucone», conclusi, «mi pare il criterio opportuno per scegliere e istituire i governanti e i guardiani, sia pure espresso in linea generale, non in maniera dettagliata».

«Anch'io la penso grosso modo così», disse.

«E non sarebbe davvero la cosa più corretta definire questi ultimi perfetti guardiani dai nemici esterni e dagli amici interni, affinché gli uni non vogliano, gli altri non possano fare del male, e considerare i giovani che finora chiamavamo guardiani difensori e ausiliari delle deliberazioni prese dai governanti?» «Mi sembra di sì», rispose.

«Con quale mezzo potremmo allora far credere una genuina menzogna, di quelle che s'inventano al momento opportuno e di cui parlavamo prima, soprattutto ai governanti stessi, o altrimenti al resto della città?» «Quale menzogna?», chiese.

«Nulla di nuovo», risposi, «solo una storia fenicia,⁽⁶⁰⁾ già accaduta in passato in molti luoghi, come ci dicono in modo convincente i poeti; ma non so se sia accaduta o possa mai accadere ai giorni nostri, e del resto richiede una buona dose di persuasione per essere convincente».

«Sembra che tu esiti a raccontarla», osservò.

«Quando l'avrò raccontata», replicai, «la mia esitazione ti sembrerà ragionevole».

«Parla pure», disse, «non avere paura».

«Allora parlerò, per quanto non sappia con che coraggio e con quali parole; e cercherò di persuadere innanzitutto i

governanti stessi e i soldati, poi anche il resto della città, che essi avevano l'impressione di ricevere tutta l'educazione fisica e spirituale impartita da noi come in un sogno che accadesse attorno a loro, ma in realtà in quel momento erano plasmati ed educati nel seno della terra, essi, le loro armi e il resto del loro equipaggiamento già bell'è fabbricato; e quando furono interamente formati la terra, che era la loro madre, li portò alla luce. Per questo ora devono provvedere alla terra in cui vivono e difenderla come loro madre e nutrice, se qualcuno muove contro di essa, e considerare gli altri cittadini come fratelli nati anch'essi dalla terra».

«Non a torto», esclamò, «prima ti vergognavi a proferire questa menzogna!».

«E ne avevo ben donde!», risposi. «Tuttavia ascolta anche il resto del mito. Voi cittadini siete tutti fratelli, diremo loro continuando il racconto, ma la divinità, plasmandovi, al momento della nascita ha infuso dell'oro in quanti di voi sono atti a governare, e perciò essi hanno il pregio più alto; negli ausiliari ha infuso dell'argento, nei contadini e negli altri artigiani del ferro e del bronzo. Dal momento che siete tutti d'una stessa stirpe, di solito potete generare figli simili a voi, ma in certi casi dall'oro può nascere una prole d'argento e dall'argento una discendenza d'oro, e così via da un metallo all'altro. Ai governanti quindi la divinità impone, come primo e più importante precetto, di non custodire e non sorvegliare nessuno così attentamente come i propri figli, per scoprire quale metallo sia stato mescolato alle loro anime; e se il loro rampollo nasce misto di bronzo o di ferro, dovranno respingerlo senza alcuna pietà tra gli artigiani o i contadini, assegnandogli il rango che compete alla sua natura. Se invece da costoro nascerà un figlio con una vena d'oro o d'argento, dovranno ricompensarlo sollevandolo al rango di guardiano o di aiutante, perché secondo un oracolo la città andrà in rovina quando la custodirà un guardiano di ferro o di bronzo. Conosci dunque un qualche sistema per convincerli di questo mito?» «Per convincere loro», disse, «assolutamente no; semmai per convincere i loro figli e discendenti e la posterità in generale».

«Ma anche questo», dissi, «potrebbe essere un buon sistema per indurli a curarsi maggiormente della città e dei rapporti reciproci; capisco grosso modo il tuo pensiero. L'esito di questo progetto dipenderà da come lo diffonderà la fama; per quanto sta in noi, armiamo questi figli della terra e conduciamoli innanzi, sotto la guida dei governanti. Una volta arrivati, osservino il punto della città più favorevole per accamparsi, quello da cui potrebbero dominare meglio sugli abitanti, se qualcuno non volesse obbedire alle leggi, e respingere i nemici esterni, se uno di loro piombasse come un lupo su gregge; dopo essersi accampati e aver compiuto i sacrifici dovuti, preparino le tende. O no?» «Sì», rispose.

«Ed esse non dovranno essere in grado di proteggerli dal freddo e dal caldo?» «Come no?», rispose. «Mi sembra infatti che tu stia parlando delle abitazioni».

«Sì», confermai, «ma abitazioni di soldati, non di commercianti».

«E che differenza c'è tra loro, secondo te?», chiese.

«Cercherò di spiegartelo», risposi. «La colpa più grave e più vergognosa per dei pastori sarebbe quella di allevare dei cani da guardia del gregge in modo tale che per l'intemperanza, la fame o qualche altra cattiva abitudine tentassero essi stessi di assalire le pecore, diventando, anziché cani, simili ai lupi».

«Sì», disse, «sarebbe grave: come negarlo?» «Non bisogna quindi evitare in ogni modo che i nostri difensori facciano una cosa del genere con i cittadini, dal momento che sono più forti di loro, e da alleati benevoli si trasformino in padroni crudeli?» «Bisogna evitarlo», rispose.

«E per loro la massima precauzione non consisterebbe nell'essere realmente educati bene?» «Ma in effetti lo sono», ribatté.

Allora io dissi: «Non vale la pena di insistere su questo, caro Glaucone, bensì sul principio che abbiamo enunciato prima: essi devono ricevere la giusta educazione, qualunque sia, se si vuole che abbiano la massima disposizione alla mitezza verso se stessi e verso le persone che custodiscono».

«è giusto», concordò.

«Perciò una persona assennata direbbe che, oltre a questa educazione, bisogna fornire loro anche le abitazioni e un patrimonio tale che non li distolga dall'impegno di essere i migliori guardiani possibile e non li spinga a fare del male agli altri cittadini».

«E dirà il vero».

«Vedi dunque», proseguì, «se per avere questi requisiti essi debbano attenersi, nel modo di vivere e di abitare, ai seguenti precetti.⁽⁶¹⁾ Innanzitutto nessuno possieda sostanze proprie, se non quelle strettamente necessarie; in secondo luogo nessuno abbia un'abitazione e una dispensa in cui non possa entrare chiunque lo desideri».

Quanto al sostentamento di cui necessitano atleti della guerra temperanti e coraggiosi, in base a un accordo con gli altri cittadini ricevano un compenso per il servizio di guardiani che non sia né superiore né inferiore al loro fabbisogno annuale.

Vivano in comune partecipando ai banchetti pubblici come se fossero all'accampamento. Occorre poi dire loro che da sempre hanno nell'anima oro e argento divino, dono degli dèi, e non necessitano affatto di quello umano; quindi è un'empietà contaminare quel possesso mescolandolo all'acquisto di oro mortale, perché molte azioni empie sono state compiute per la moneta del volgo, mentre quella che portano dentro di loro è pura. Anzi, essi siano gli unici, tra tutti i cittadini, a cui non sia lecito maneggiare e toccare oro e argento, né entrare in una casa che lo contenga, né portarlo al collo, né bere da boccali d'argento o d'oro.

Così potranno restare incolumi e salvare la città. Ma quando possederanno terra, case e moneta propria, e diventeranno amministratori e contadini anziché guardiani, padroni ostili anziché alleati degli altri cittadini, passeranno tutta la vita a odiare e ad essere odiati, a tendere insidie e ad essere insidiati, e avranno molta più paura dei nemici interni che di quelli

esterni, correndo ormai sull'orlo della rovina, essi e il resto della città. In considerazione di tutto ciò», conclusi, «dobbiamo dire che questa dev'essere la condizione dei guardiani per quanto riguarda l'abitazione e le altre necessità, e questo dobbiamo stabilire per legge, oppure no?» «Senz'altro», rispose Glaucone.

NOTE: 1) Omero, *Odyssea*, libro 11, versi 489-491 (parla l'ombra di Achille, rivoita a Odisseo).

2) Omero, *Ilias*, libro 20, versi 64-65.

3) Ivi, libro 23, versi 103-104 (parla Achille, che ha tentato invano di abbracciare l'ombra di Patroclo apparsagli in sogno).

4) Omero, *Odyssea*, libro 10, verso 495, il verso allude all'indovino Tiresia, che anche dopo la morte conservò parte della sua fisicità.

5) Omero, *Ilias*, libro 16, versi 856-857.

6) Ivi, libro 23, versi 100-101.

7) Omero, *Odyssea*, libro 24, versi 6-9: i versi si riferiscono alle anime dei Proci che, accompagnate da Ermes, scendono nell'Ade.

8) Fiumi infernali.

9) Il passo presenta una corruzione insanabile; la traduzione non tiene conto di "os oietai", che non dà alcun senso nel contesto.

10) Omero, *Ilias*, libro 24, versi 10-12. La citazione è fedele solo nella prima metà, ma la parte parafrasata è chiaramente corrotta.

11) Ivi, libro 23, versi 22-24. Questo passo, come il precedente si riferisce al dolore di Achille per la morte di Patroclo.

12) Ivi, libro 22, versi 414-415. Il passo si riferisce allo strazio di Priamo che ha appena assistito alla morte di Ettore.

13) Omero, *Ilias*, libro 18, verso 54.

14) Ivi, libro 22, versi 168-169. Con queste parole Zeus si rammarica di veder Ettore inseguito da Achille, presagendone la prossima fine.

15) Ivi, libro 16, versi 433-434, Zeus piange la morte del figlio Sarpedone.

16) Ivi, libro 1, versi 599-600.

17) Omero, *Odyssea*, libro 17, versi 383-384.

18) Omero, *Ilias*, libro 4, verso 412.

19) Ivi, libro 3, verso 8 e libro 4, verso 431, accostati nel contesto platonico.

20) Ivi, libro 1, verso 225. Sono insulti che Achille irato rivolge ad Agamennone.

21) Omero, *Odyssea*, libro 9, versi 8-10. Sono parole di Ulisse.

22) Ivi, libro 12, verso 342.

23) Omero, *Ilias*, libro 14, verso 296.

24) Cfr. Omero, *Odyssea*, libro 8, verso 266 e seguenti.

25) Ivi, libro 20, versi 17-18. Ulisse rivolge queste parole a se stesso prima di affrontare i Proci.

26) Il verso, forse appartenente a un'opera perduta di Esiodo, è riecheggiato da Euripide, *Medea* 964.

27) Cfr. Omero, *Ilias*, libro 9, versi 515-518; libro 19, versi 278-281; libro 24 passim. Il cadavere è quello di Ettore, riscattato a caro prezzo da Priamo.

28) Ivi, libro 22, versi 15-20.

29) Ivi, libro 21, verso 211 e seguenti. Lo Scamandro, fiume che scorreva vicino a Troia, pregò inutilmente Achille di non ostruirgli il corso coi cadaveri dei nemici uccisi; allora si gonfiò e costrinse l'eroe greco a una fuga precipitosa.

30) Ivi, libro 22, verso 151. Lo Spercheo è un fiume della Grecia settentrionale.

31) Cfr. Ivi, libro 24, versi 14-18 e libro 23, versi 175-176.

32) Peleo era figlio di Eaco, giudice degli Inferi e figlio a sua volta di Zeus; il centauro Chirone fu precettore di Achille e di altri eroi come Eracle e Giasone.

33) Teseo e Piritoo rapirono Elena e tentarono di rapire Persefone dall'Ade.

34) Eschilo, frammento 162 Radt. Sono versi tratti dalla Niobe, tragedia perduta, e si riferiscono a Tantalo e ai suoi discendenti.

35) Omero, *Ilias*, libro 1, versi 115-116.

36) Parafrasi di Omero, *Ilias*, libro 1, versi 22-42.

37) Il ditirambo era una forma lirica corale legato al culto di Dioniso, che ebbe una parte importante nella nascita della tragedia. Dopo aver toccato l'apice con Pindaro e Bacchilide, ai tempi di Platone era in piena decadenza.

38) Allusione ad alcune vicende mitologiche rappresentate nelle tragedie, come quelle di Niobe, che si vantava della sua numerosa prole, e di Semele, incinta di Dioniso per opera di Zeus.

39) La traduzione accoglie la lezione "aplé", proposta da Adam in luogo del trådito "alle", che non dà senso plausibile.

40) Probabile riferimento ad alcune macchine di scena che nelle rappresentazioni teatrali potevano riprodurre il rumore dei tuoni e del fulmine.

41) Nella musica greca quattro erano le armonie principali: la dorica, la frigia, la lidia e la ionica. Queste potevano però combinarsi tra loro e dare origine ad altre melodie secondarie, come quelle menzionate da Glaucone. Il discorso di Platone testimonia la rilevanza sociale della musica nel mondo greco e in effetti è tutto incentrato sulla connessione tra musica ed etica.

42) Due strumenti a corda simili all'arpa.

43) Un satiro che con il flauto sfidò in una gara musicale Apollo, il cui strumento era la lira; Apollo lo vinse e lo scorticò vivo. Il flauto era considerato meno nobile della lira e degli strumenti a corda in generale, poiché, essendo associato al culto di Dioniso e di Cibele, si pensava che il suo suono portasse a un perturbamento dell'animo; la vicenda di Marsia è la trasposizione mitica di questa credenza. Nel libro 5 Platone bandisce esplicitamente il flauto dalla città ideale.

44) Esclamazione caratteristica di Socrate; cfr. libro 8; libro 9; Phaedrus 228b.

45) Al primo genere di metri appartengono dattilo, anapesto e spondeo; al secondo peone, cretico e baccheo; al terzo il trocheo e il giambo.

Non è invece sicuro cosa s'intenda per i quattro generi di suoni: se le quattro note di un tetracordo, o le quattro armonie principali, o gli intervalli musicali di quarta, quinta, ottava e doppia ottava.

46) Un musicista ateniese attivo nel quinto secolo a.C., maestro di Pericle, Socrate e Nicia.

47) L'enoplio è un ritmo di marcia militare variamente composto.

Con «verso eroico» si allude probabilmente all'esametro, ma il tono del passo è volutamente vago per meglio riflettere la dichiarata incompetenza di Socrate in materia.

48) Sono le virtù e i vizi che i poeti e gli artisti riproducono nelle loro opere, desumendoli dalla realtà sensibile.

49) La cucina siciliana, e quella siracusana in particolare, era molto rinomata.

50) Corinto aveva la fama, ben meritata, di essere la "capitale del vizio" della Grecia antica.

51) I medici, discepoli di Asclepio, dio della medicina.

52) I figli di Asclepio, Macaone e Podalirio, parteciparono alla guerra di Troia in qualità di medici dell'esercito acheo. Nella citazione i due episodi omerici sono notevolmente alterati: la pozione preparata da Ecamede, concubina di Nestore, era per lo stesso Macaone, ferito in uno scontro (Omero, Iliade, libro 11, verso 624 e seguenti); Euripilo fu invece curato da Patroclo con una radice tritata ivi, libro 11, versi 844-847; cfr. anche libro 15, versi 392-394). Il primo episodio è correttamente ricordato da Platone, Ion 538b.

53) Erodico di Megara, divenuto poi cittadino di Selimbria, associò alla medicina la dietetica e l'esercizio fisico, imponendosi un regime di vita eccessivamente rigoroso. Cfr. anche Platone, Protagoras 316e; Phaedrus 227d.

54) Parafrasi di Focilide, frammento 9 Gentili-Prato. Poeta elegiaco del sesto secolo a.C., Focilide continuò la tradizione esiodea della poesia gnomica. Di lui restano pochi frammenti.

55) Omero, Iliade, libro 4, verso 218, con qualche variante rispetto al nostro testo.

56) Mistura di acqua, vino, miele, cacio grattato, farina d'orzo e altri ingredienti, usata come bevanda ristoratrice dagli eroi omerici.

57) Mida era il leggendario re frigio che chiese e ottenne da Dioniso di poter trasformare in oro tutto ciò che toccava, ma la sua avidità si ritorse contro di lui, poiché anche tutto ciò che voleva mangiare e bere diventava oro; perciò, per non morire di fame, dovette pregare il dio di liberarlo da questo dono funesto. La sua ricchezza era in Grecia proverbiale.

58) Cfr. Eschilo, Agamemnon 1022-1024; Euripide, Alcestis 3-4; Pindaro, Pythia in 55-58. Secondo la versione tradizionale del mito, Asclepio fu punito da Zeus per aver richiamato in vita uno o più eroi morti: le fonti oscillano tra Ippolito, Capaneo, Licurgo, Tindareo. La variante platonica è funzionale al motivo della corruzione, presente già in Pindaro.

59) Così è detto Menelao in Omero, Iliade, libro 17, verso 588.

60) è una storia «fenicia» probabilmente perché riecheggia il mito del fenicio Cadmo, che generò i futuri cittadini di Tebe città di cui egli stesso divenne re, seminando denti di serpente; non è però escluso che Platone alluda anche alla proverbiale mendacità dei Fenici.

61) Le prescrizioni elencate di seguito, come quella precedente in merito all'eliminazione dei neonati deboli o minorati, sono in buona parte dedotte dalle usanze spartane; non a caso la costituzione di Sparta sarà indicata nel libro 8 come la migliore tra quelle vigenti.

REPUBBLICA - LIBRO QUARTO

(I numeri fra parentesi si riferiscono alle note poste al termine di ogni libro)

E Adimanto, prendendo la parola, disse: «Come ti difenderai, Socrate, se qualcuno obietterà che tu non rendi affatto felici questi uomini, e ciò proprio per colpa loro, perché, pur essendo i veri padroni della città non ne traggono alcun vantaggio, mentre gli altri possiedono campi, costruiscono case belle, grandi e dotate di un arredo adeguato, offrono sacrifici privati agli dèi e ospitalità ai forestieri, e come appunto accennavi poc'anzi acquistano oro, argento e tutti gli altri beni che si reputano indispensabili per essere felici? E invece, potrà dire qualcuno, pare che i tuoi uomini se ne stiano nella città come degli ausiliari prezzolati, intenti unicamente a fare la guardia».

«Sì», ribattei, «e inoltre sono pagati soltanto col vitto e non ricevono, a differenza degli altri, alcun compenso, cosicché non potranno neppure viaggiare all'estero a proprie spese, qualora volessero, o pagare delle cortigiane o spendere in qualche altro modo a loro piacimento, come invece spendono coloro che hanno fama di essere felici. Questi, e parecchi altri elementi tralasci nella tua accusa!».

«Allora teniamo conto anche di questi», aggiunse.

«Mi chiedi dunque come ci difenderemo?» «Sì».

«Procedendo sul medesimo sentiero», incominciai, «credo che troveremo la risposta opportuna. Diremo che non ci sarebbe da meravigliarsi se i guardiani fossero molto felici anche in queste condizioni; tuttavia noi non fondiamo la città allo scopo di rendere straordinariamente felice una classe del popolo, ma allo scopo di rendere il più possibile felice l'intera città. Abbiamo creduto di trovare la giustizia in questa città e al contrario l'ingiustizia in quella peggio governata, e di giudicare in base a questa osservazione ciò che da un pezzo andiamo cercando. Ora, a nostro parere, stiamo plasmando la città felice nel suo insieme, non solo in relazione a un piccolo numero di cittadini staccati dagli altri; subito dopo prenderemo in esame la città contraria alla nostra. Se ad esempio dipingessimo una statua e uno venisse a rimproverarci di non applicare i colori più belli alle parti più belle della figura, perché gli occhi, che pure sono una parte molto nobile, sono colorati non di nero, ma di porpora, ci sembrerebbe di giustificarcene correttamente dicendogli: "Mirabile amico, non credere che noi dipingiamo occhi così belli da non apparire neanche più occhi; e lo stesso vale per le altre parti della statua. Vedi piuttosto se abbelliamo l'insieme dando a ogni parte l'aspetto che le si conviene".(1) Così ora non costringerci ad assegnare ai guardiani una felicità tale da renderli tutt'altro che guardiani. Sappiamo anche cingere i contadini di lunghe vesti, ricoprirli d'oro e invitarli a lavorare la terra per puro diletto, o far sedere comodamente i vasai accanto al fuoco perché bevano e banchettino, lasciando perdere la ruota, e fabbrichino vasi solo quando ne hanno voglia, e concedere lo stessa beatitudine a tutti gli altri, in modo che sia felice l'intera città. Ma non rivolgerci questo rimprovero: a dar retta a te, il contadino non sarebbe più contadino, né il vasaio vasaio, e nessun altro conserverebbe il suo ruolo indispensabile all'esistenza della città. Comunque il problema di questi altri è meno importante: se infatti i ciabattini si corrompessero diventando scadenti e fingessero di essere ciò che non sono, non sarebbe un grave danno per la città, ma se i guardiani delle leggi e dello Stato fossero tali solo in apparenza, capisci bene che rovinerebbero tutta quanta la città; al contrario essi soli hanno l'opportunità di renderla ben governata e felice. Se dunque noi creiamo guardiani assolutamente incapaci di fare del male alla città, e il nostro detrattore li trasforma in contadini e banchettanti felici come se fossero a una festa e non in una città, costui intenderà qualcosa di diverso da uno Stato. Si deve pertanto considerare se l'istituzione dei guardiani miri a procurare loro la massima felicità, o a far sì che questo beneficio ricada sulla città intera; in tal caso bisogna obbligare e persuadere questi ausiliari e guardiani, come pure tutti gli altri, a impegnarsi perché eseguano il meglio possibile il proprio lavoro. E così, in una situazione di generale sviluppo e buon governo della città, si deve permettere che ciascuna classe abbia la parte di felicità che le è concessa dalla natura».

«Mi sembra che tu abbia ragione», disse.

«Allora», domandai, «ti sembrerà ragionevole quest'altra mia tesi, sorella della precedente?» «Quale?» «Considera se queste cose corrompono gli altri artigiani a tal punto da renderli malvagi».

«Quali sono queste cose?» «La ricchezza e la povertà», risposi.

«E in che modo?» «Così. Ti sembra che un pentolaio, se si arricchisce, vorrà ancora esercitare la sua arte?» «Nient'affatto!», rispose.

«E diventerà sempre più pigro e negligente?» «E come!» «Quindi come pentolaio diventa peggiore?» «E di gran lunga!», esclamò.

«D'altra parte, se a causa della povertà non potrà procurarsi gli strumenti o altri utensili indispensabili alla sua arte, realizzerà prodotti più scadenti e renderà artigiani inferiori i figli o altri a cui insegnerà il proprio mestiere».

«Come no?» «Dunque i prodotti dei mestieri e gli stessi che li realizzano peggiorano a causa sia della povertà sia della ricchezza».

«Così sembra».

«A quanto pare, quindi, abbiamo trovato una nuova mansione per i guardiani: badare con ogni mezzo che questi due mali non si insinuino di nascosto nella città».

«E quali sono?» «La ricchezza e la povertà», dissi, «perché l'una genera mollezza, indolenza e desiderio di novità, l'altra, oltre al desiderio di novità, genera bassezza d'animo e scadimento del lavoro».

«Benissimo!», esclamò. «Tuttavia, Socrate, considera questo problema: come potrà la nostra città sostenere una guerra, dal momento che non possiede denaro, tanto più se è costretta a misurarsi con uno Stato potente e ricco?» «È evidente», risposi, «che sarà più difficile combattere contro uno Stato solo, mentre affrontare due Stati come questo sarà

più facile».

«Che cosa hai detto?», fece lui.

«Prima di tutto», dissi, «se dovrà combattere contro uomini ricchi, non scenderanno in campo i guardiani stessi, che sono atleti della guerra?» «Questo sì», rispose.

«E allora, Adimanto», continuai, «non ti pare che un solo pugile, perfettamente allenato a questo scopo, possa affrontare senza difficoltà due uomini ricchi e grassi che non sono pugili?» «Forse no, almeno se i due lottano assieme».

«Nemmeno», insistetti, «se potesse sottrarsi con la fuga a quello che di volta in volta lo attacca per primo per poi colpirlo girandosi, e facesse questo più volte sotto una calura soffocante? Un atleta simile non potrebbe battere anche un numero maggiore di uomini come quelli?» «Certo», rispose, «non ci sarebbe da meravigliarsene».

«Ma non pensi che i ricchi abbiano una maggiore competenza ed esperienza dell'arte pugilistica che di quella della guerra?» «Io sì», rispose.

«Allora è verosimile che i nostri atleti combattano agevolmente contro un numero doppio o triplo di nemici».

«Concordo con te», ammise. «Mi sembra che tu abbia ragione».

«Supponiamo poi che mandino un'ambasceria a uno dei due Stati nemici e dicano, com'è in verità: "Noi non usiamo né oro né argento, e non ci è lecito averne, a voi invece sì; perciò, se combatterete al nostro fianco, avrete le ricchezze di quegli altri"».

Credi che all'udire queste parole preferiranno combattere contro cani duri e magri piuttosto che allearsi con i cani contro pecore pingui e tenere?» «Mi sembra di no. Ma se le ricchezze delle altre città verranno ammassate in una sola, bada che non creino un pericolo per la città non ricca».

«Sei proprio ingenuo», replicai, «se pensi che meriti tale appellativo una città diversa da quella che noi stavamo costruendo!».

«Ma perché?», chiese.

«Le altre», risposi, «bisogna chiamarle con un nome più grande: ciascuna di esse, come nel gioco, è un insieme di città, ma non è una città.⁽²⁾ Qualunque sia la situazione, ce ne sono due nemiche tra loro, quella dei poveri e quella dei ricchi: all'interno di entrambe poi ce ne sono moltissime altre, e sbaglieresti in pieno se ti accostassi a loro come a una sola città; se invece ti accosterai a loro come a molte città, mettendo nelle mani degli uni le ricchezze e il potere degli altri, o anche le persone stesse, avrai sempre molti alleati e pochi nemici. E finché la tua città sarà governata nel modo saggio che abbiamo stabilito ora, sarà potentissima, non dico per la fama di cui godrà, ma veramente potentissima, anche se disponesse soltanto di mille difensori: un'unica città così potente non ti sarà facile trovarla né tra i Greci né tra i barbari, ma ne troverai molte, e di gran lunga più grandi di questa, che sono tali all'apparenza. O la pensi diversamente?» «No, per Zeus!», rispose.

«Ecco dunque», ripresi, «il limite migliore a cui i nostri governanti devono attenersi nel determinare la grandezza della città e in base a questa l'estensione dei suoi confini, lasciando perdere ogni altro territorio».

«Quale limite?», domandò.

«Questo, credo», risposi: «che la città si ingrandisca fino al punto in cui possa, crescendo, conservare la sua unità, e non oltre».

«Bene!», esclamò.

«Perciò impartiremo ai guardiani quest'altro ordine, di badare con ogni mezzo che la città non sembri né piccola né grande, ma abbia una giusta estensione e resti unita».

«Forse impartiremo loro un ordine piuttosto semplice», osservò.

«E ancora più semplice», replicai, «è la prescrizione che abbiamo menzionato in precedenza, quando dicevamo che, se a un guardiano nasce un figlio degenerare, questi dev'essere retrocesso tra gli altri cittadini, se invece nelle altre classi c'è un individuo eccellente, lo si deve annoverare tra i guardiani. Questa prescrizione voleva chiarire che anche gli altri cittadini vanno indirizzati ciascuno al compito cui è portato per natura e soltanto a quello, in modo che ogni cittadino, occupandosi soltanto della propria mansione, resti uno e non diventi molteplice, e così la città intera cresca unita e non molteplice».

«In effetti», disse, «questa prescrizione è più semplice della precedente».

«Mio buon Adimanto», ripresi io, «gli ordini che impartiamo ai guardiani non sono certo numerosi o pesanti, come può sembrare a qualcuno, ma sono tutti ordini semplici, purché osservino quella che si può definire l'unica prescrizione importante, o meglio, anziché importante, sufficiente».

«E qual è?», domandò.

«L'educazione spirituale e fisica», risposi. «Se grazie a una buona educazione saranno uomini equilibrati, discerneranno facilmente tutto questo e il resto che ora tralasciamo: il possesso delle donne, il matrimonio, la procreazione, tutte cose che, dice il proverbio, devono essere il più possibile in comune con gli amici».⁽³⁾ «E sarebbe giustissimo!», esclamò.

«D'altra parte», continuai, «uno Stato, una volta che sia partito bene, procede crescendo come un cerchio: infatti l'educazione fisica e spirituale, se si mantengono sane, producono nature oneste, e a loro volta le nature oneste, attenendosi a questa educazione, vengono su ancora migliori delle precedenti, soprattutto per quanto riguarda la procreazione, come accade anche negli altri animali».

«È logico», disse.

«Quindi, per farla breve, i sorveglianti della città devono osservare rigorosamente questo principio, affinché non si guasti senza che se ne accorgano, anzi venga da loro osservato in ogni occasione: di non introdurre nella ginnastica e nella

musica innovazioni contrarie all'ordine stabilito, ma di difendere col massimo sforzo possibile queste istituzioni, nel timore che, quando si dice: "gli uomini hanno più caro quel canto ch'esce più nuovo di bocca agli aedi",⁽⁴⁾ si creda, come accade spesso, che il poeta non stia parlando di nuovi canti, bensì di un nuovo modo di cantare, e si approvi l'innovazione. Una cosa del genere non si deve né lodare né accettare. Bisogna infatti guardarsi dall'introdurre un nuovo genere di musica come dal più grave pericolo, in quanto non si possono assolutamente modificare i generi musicali senza sconvolgere le leggi più importanti della città: così dice Damone e anch'io sono convinto».

«E metti anche me tra quelli che ne sono convinti», disse Adimanto.

«A guanto pare, quindi», proseguì, «il presidio dei guardiani va fondato qui, sulla musica».

«Certo», disse, «perché questa trasgressione passa facilmente inosservata».

«Sì», confermai, «come se fosse per gioco e non facesse nulla di male».

«Perché essa», aggiunse, «non fa altro che insediarsi a poco a poco e infiltrarsi blandamente nei costumi e nelle abitudini; da questi, divenuta più forte, passa poi agli accordi reciproci, e dagli accordi alle leggi e agli ordinamenti statali con grande impudenza, Socrate, finché da ultimo non sovverte ogni istituzione pubblica e privata».

«Bene», feci io: «succede proprio questo?» «Mi sembra di sì», rispose.

«Quindi, come abbiamo detto all'inizio, i nostri figli devono dedicarsi fin dai primi tempi a giochi più conformi alle leggi, perché se questi fanciulli e i loro passatempi violano le leggi, è impossibile che crescendo diventino uomini disciplinati e seri?» «Come no?» «Ma quando i fanciulli che hanno incominciato a giocare nel modo giusto accolgono in sé attraverso la musica il rispetto delle leggi, questo sentimento, al contrario di quanto avviene negli altri, li accompagna in ogni occasione e si rafforza, risolvendo anche ciò che prima nella città era a terra».

«È proprio vero», disse.

«E costoro», seguitai, «riscoprono le norme, all'apparenza insignificanti, che i predecessori avevano completamente abolito».

«Quali?» «Le seguenti: il doveroso silenzio che i giovani devono mantenere in presenza degli anziani, l'alzarsi in piedi per farli sedere al loro posto, il rispetto dei genitori, il modo di tagliarsi i capelli, di vestirsi, di portare i calzari e di curare l'aspetto del corpo nel suo complesso, e così via. Non credi?» «Sì, certo».

«Credo però che sia sciocco legiferare su questi princìpi: non si fa da nessuna parte, e se anche venissero sanciti con norme orali o scritte, non durerebbero».

«E come potrebbero durare?» «È quindi probabile, Adimanto», dissi, «che la direzione presa sin dalla fanciullezza determini anche il seguito della vita. O non è forse vero che il simile richiama sempre il simile?» «Certo».

«E potremo dire, credo, che il risultato finale, buono o cattivo a seconda del caso, sarà unitario e compiuto».

«Come no?», fece lui.

«Per questo», ripresi, «io non proverei a stabilire delle leggi su questi princìpi».

«È ragionevole», disse.

«E per quanto riguarda, per gli dèi!, gli affari del mercato, gli accordi reciproci che i singoli stipulano sulla piazza, e, se vuoi, i contratti sul lavoro manuale, gli insulti, le percosse, le querele e l'insediamento dei giudici, la necessità di riscuotere o imporre tasse sui mercati o sui porti, e in generale certe questioni relative alla disciplina del mercato, della città e dei porti, e tante altre simili, avremo il coraggio di legiferare su tutto questo?» «Ma non è il caso», rispose, «di imporre ordini ad uomini onesti, perché troveranno facilmente da sé la maggior parte delle norme da stabilire per legge».

«Sì, caro amico», dissi, «sempre che un dio conceda loro di rispettare le leggi che abbiamo esposto prima».

«Altrimenti», aggiunse, «passeranno la vita a fissare e rettificare di continuo un gran numero di regole simili, convinti di poter arrivare al meglio».

«Stai dicendo», osservai, «che persone simili vivranno come quegli ammalati che per la loro intemperanza non vogliono rinunciare a un modo di vivere dannoso».

«Proprio così».

«Certo che costoro se la passano proprio bene! Si curano e non concludono nulla, se non di rendere più complicata e più grave la malattia, sempre nella speranza che qualcuno consigli loro una medicina grazie alla quale tornare sani!».

«Proprio questa», disse, «è la condizione in cui versano tali ammalati».

«E non è divertente», domandai, «il fatto che ritengano il loro peggior nemico chi dice la verità, ossia che se non cesseranno di ubriacarsi, di satollarsi di cibo, di darsi ai piaceri amorosi e alla pigrizia, a nulla gioveranno loro le medicine, le cauterizzazioni, le incisioni, gli incantamenti, gli amuleti e altre cose simili?» «Non è affatto divertente», rispose, «perché prendersela con chi parla a ragion veduta non è una bella cosa».

«A quanto pare», dissi, «non approvi il comportamento di queste persone».

«No di certo, per Zeus!».

«Perciò non darai la tua approvazione, come dicevamo poco fa, neppure se la città intera facesse così. E non ti pare che si comportino proprio come costoro tutte quelle città mal governate che proibiscono ai cittadini di mutare i fondamenti della costituzione e minacciano la pena di morte a chi opera in tal senso, mentre chi adula e compiace con ogni blandizia il loro sistema di governo, precorre e prevede i loro desideri ed è in grado di soddisfarli, questi sarà un uomo straordinariamente onesto e saggio e riceverà da essi ogni onore?» «Sì», rispose, «mi sembra che facciano proprio questo, e non lo approvo neanche un po'».

«E quelli, poi, che sono disposti a servire con molto zelo simili città? Non ne ammiri il coraggio e la disinvoltura?» «Certo», rispose, «ma non ammiro quelli che si fanno ingannare da loro e credono veramente di essere uomini di governo».

per il fatto di essere lodati dal volgo».

«Cosa dici?», ribattei. «Non compatisci queste persone? Ad esempio, sei convinto che un uomo incapace di misurare, se molti altri come lui dicono che è alto quattro cubiti, (5) possa non credere questo di sé?» «No», rispose, «questo no».

«Non te la prendere, dunque: persone simili sono le più divertenti di tutte quando fanno e rettificano decreti come quelli che abbiamo esposto poc'anzi, sempre nella convinzione di trovare un limite alle disonestà nei contratti e in ciò di cui parlavo giusto ora, mentre non sanno che in realtà è come se tagliassero una testa dell'Idra».(6) «Certo», disse, «non fanno altro!».

«Pertanto io», proseguì, «non avrei mai creduto che in una città, male o ben governata, il vero legislatore dovesse occuparsi di questioni simili in materia di leggi e di costituzione; nel primo caso perché sono prescrizioni inutili e nient'altro, nel secondo perché chiunque può trovarne una parte, e il resto è una conseguenza automatica delle abitudini precedenti».

«Ma allora quale parte della legislazione ci resta?», chiese.

E io risposi: «A noi nessuna, ma ad Apollo di Delfi spettano le leggi più importanti e più belle, quelle fondamentali».

«Quali?», fece lui.

«L'erezione dei templi, i sacrifici e gli altri culti degli dèi, dei demoni e degli eroi; e inoltre le tombe dei defunti e i riti che si devono compiere in loro onore per propiziarli. Noi non conosciamo queste cose e fondando una città, se abbiamo senno, non presteremo fede a nessun altro e non ricorreremo ad altro esegeta che non sia quello dei nostri avi; questo dio infatti è l'esegeta avito di tali questioni per tutti gli uomini, e svolge la sua funzione stando seduto sull'ombelico della terra».(7) «Dici bene!», esclamò. «Bisogna fare così».

«Ecco dunque fondata», ripresi, «la tua città, figlio di Aristone».

Ora però guarda attentamente dentro di essa, procurandoti da qualche parte una luce sufficiente; chiama pure in aiuto tuo fratello, Polemarco e gli altri, per vedere se mai riusciamo a scorgere dove sono la giustizia e l'ingiustizia, in che cosa differiscono tra loro, e quale delle due deve possedere chi vuole essere felice, all'insaputa o meno di tutti gli dèi e gli uomini».

«Dici delle sciocchezze!», rispose Glaucone. «Tu hai promesso di condurre questa indagine, sostenendo che per te sarebbe stata un'empietà non soccorrere la giustizia con ogni mezzo e con tutte le tue forze».

«Ciò che mi rammenti è vero», ammise, «e devo fare così; ma voi dovete cooperare».

«E noi lo faremo», dissi.

«Spero dunque», ripresi, «di trovare la soluzione in questo modo».

Credo che la nostra città, se davvero è stata fondata su basi giuste, sia perfettamente buona».

«Per forza», disse.

«Perciò è evidente che essa è sapiente, coraggiosa, temperante e giusta».(8) «È evidente».

«Di conseguenza, qualsiasi di queste virtù troveremo in essa, il resto sarà ciò che non avremo trovato?» «Precisamente».

«È come nel caso di quattro oggetti: se ne cercassimo uno in un posto qualsiasi, ci basterebbe trovare quello per primo, ma anche se riconoscessimo prima gli altri tre, questo ci permetterebbe appunto di identificare l'oggetto che stiamo cercando, poiché è evidente che potrebbe trattarsi soltanto di quello rimasto».

«La tua affermazione è giusta», disse.

«E non bisogna condurre allo stesso modo anche la ricerca su queste virtù, dal momento che sono quattro?» «È chiaro».

«Ebbene, la prima virtù che mi sembra qui manifesta è la sapienza: e attorno ad essa appare qualcosa di strano».

«Che cosa?», domandò.

«La città che abbiamo descritto mi sembra veramente saggia; infatti sa prendere buone decisioni, no?» «Sì».

«Ed è evidente che proprio questa virtù, il saper ben deliberare, è una scienza, perché le decisioni accorte non si prendono con l'ignoranza, ma grazie alla scienza».

«È ovvio».

«Ma nella città le scienze sono molte e di vario tipo».

«Come no?» «Quindi la città dev'essere definita sapiente e capace di ben deliberare grazie alla scienza del falegnami?» «Nient'affatto per questa!», rispose. «Al limite la si potrà definire esperta di falegnameria».

«Pertanto la città non dev'essere chiamata sapiente grazie alla scienza dei mobili in legno, se sa decidere come costruirli nel modo migliore».

«No di certo».

«E allora? Forse grazie alla scienza degli oggetti in bronzo o a un'altra simile?» «No, qualunque sia», rispose.

«Nemmeno grazie a quella che fa nascere i frutti dalla terra; al limite sarà esperta nell'agricoltura».

«Mi pare».

«E allora?», domandai. «Nella città che noi abbiamo appena fondato esiste in alcuni cittadini una scienza che non prende decisioni su una questione particolare, ma sulla città nel suo complesso, sul modo migliore intrattenere relazioni con se stessa e con le altre città?» «Sì, ce n'è una».

«Qual è», chiesi, «e chi la possiede?» «È la scienza dei guardiani», rispose, «e risiede in questi governanti che prima abbiamo chiamato guardiani perfetti».

«E che nome dai alla città grazie a questa scienza?» «La chiamo capace di giuste deliberazioni», rispose, «e realmente

saggia».

«Credi allora», domandai, «che nella nostra città ci sarà un numero maggiore di fabbri o di questi veri guardiani?» «Di gran lunga di fabbri!», esclamò.

«Quindi», continuai, «i guardiani saranno molto meno numerosi anche di tutti gli altri che traggono il loro nome dalla scienza che possiedono?» «Certamente».

«Pertanto la città fondata secondo natura sarà nel suo complesso sapiente grazie alla sua classe e alla sua parte più piccola, quella che domina e comanda, e alla scienza che in essa risiede; e a quanto pare è per natura esiguo questo elemento, al quale tocca in sorte l'unica scienza tra tutte che merita il nome di sapienza».

«Parole verissime», disse.

«Dunque, non so come, abbiamo trovato la prima di queste quattro virtù, e la parte della città in cui ha il suo fondamento».

«Mi sembra che la scoperta sia soddisfacente», disse.

«Quanto poi al coraggio, non è affatto difficile scorgere in che cosa consiste e in quale parte della città deve risiedere perché essa meriti il nome di coraggiosa».

«E come?» «Chi», domandai, «potrebbe definire una città vile o coraggiosa senza considerare quella parte che combatte e scende in campo per essa?» «Considerando altri elementi, nessuno», rispose.

«Non credo», dissi, «che gli altri abitanti, vili o coraggiosi che siano, avrebbero il potere di determinare la natura della città».

«No di certo».

«Quindi una città è coraggiosa grazie a una sua parte, perché in essa possiede la facoltà di conservare costantemente la propria opinione su ciò che è da temere, in perfetta conformità con i precetti impartiti dal legislatore nella sua opera di educazione.

Non è questo che tu chiami coraggio?» «Non ho ben capito ciò che hai detto», rispose; «ripetilo».

«Io affermo che il coraggio è una forma di salvaguardia».

«Quale salvaguardia?» «Quella dell'opinione, che attraverso l'educazione la legge crea in noi, sulle cose temibili e sulla loro natura; e ho definito completa salvaguardia di questa opinione il conservarla nel dolore, nel piacere, nel desiderio, nella paura, senza mai rigettarla. E posso illustrarti il mio pensiero con un'immagine simile, se vuoi».

«Certo che lo voglio!».

«Dunque», incominciai, «tu sai che i tintori, quando vogliono tingere la lana in modo che diventi porpora, prima scelgono tra tanti colori un'unica specie, il bianco, poi la predispongono con grande cura perché si impregni il più possibile del colore, e solo allora la tingono. La lana tinta in questo modo non si scolora, e il lavaggio con o senza sapone non riesce a toglierle la sua lucentezza.

Altrimenti sai che cosa succede, se si tinge la lana di un altro colore o non si prepara bene quella bianca».

«So che stinge e ha un effetto ridicolo», rispose.

«Supponi dunque», continuai, «che anche noi, per quanto ci era possibile, facessimo un lavoro del genere quando sceglievamo i soldati e li educavamo nella musica e nella ginnastica; pensa che il nostro unico scopo era di persuaderli ad accogliere in sé nel miglior modo possibile le leggi come una tintura, affinché la loro opinione sulle cose temibili e sulle altre diventasse indelebile grazie alla natura e all'educazione adeguata che avevano ricevuto, e la loro tintura non fosse slavata da questi detersivi tanto efficaci a cancellare: il piacere, che nel produrre tale effetto è più potente di qualsiasi calestrea (9) o lisciva, il dolore, la paura, il desiderio, più forti di qualsiasi altro sapone. Questa facoltà di salvaguardare pienamente l'opinione corretta e legittima su ciò che temibile e ciò che non lo è, io la chiamo e la considero coraggio, se tu non hai nulla da obiettare».

«Nulla da ridire», fece lui, «anche perché mi pare che la corretta opinione su queste stesse cose, se è nata senza il supporto dell'educazione, come avviene negli animali e negli schiavi, tu non la ritenga affatto legittima e la chiami in altro modo che coraggio».

«Quello che dici è verissimo», replicai.

«E quindi ammetto che questa facoltà è il coraggio».

«Allora ammetti che è una virtù politica», conclusi, «e sarai nel giusto. Ma ne discuteremo ancora meglio un'altra volta, se vorrai, poiché non era questo l'oggetto che ora stavamo cercando, bensì la giustizia; quindi, per quanto riguarda la ricerca del coraggio, credo che possa bastare».

«Hai ragione», disse.

«Ebbene», ripresi, «restano ancora due virtù da individuare nella città: la temperanza e quella per cui conduciamo l'intera ricerca, la giustizia».

«Precisamente».

«Come possiamo allora trovare la giustizia, in modo da non doverci occupare della temperanza?» «Io non lo so», rispose, «e non vorrei neppure che essa apparisse per prima, se poi non prenderemo più in esame la temperanza; anzi, se vuoi farmi un favore, esamina questa prima che quella».

«Certo che lo voglio», ribattei, «perché altrimenti commetto un'ingiustizia».

«Allora comincia il tuo esame», esortò.

«È quello che sto facendo», risposi. «A vederla da qui, essa somiglia più delle precedenti a una forma di accordo e di armonia».

«In che senso?» «La temperanza», dissi, «è una specie di ordine e di dominio su certi piaceri e desideri, come quando si dichiara che uno, non so in che modo, è "più forte di se stesso", e si usano altre espressioni analoghe che sono come le tracce di questa virtù. Non è vero?» «Proprio così», rispose.

«Ma l'espressione "più forte di se stesso" non è ridicola? Chi è superiore a se stesso sarà sicuramente anche inferiore a se stesso e viceversa, poiché in tutti questi casi si parla sempre della stessa persona».

«Come no?» «A mio parere, però», aggiunsi, «questa espressione significa che nell'anima di uno stesso individuo coesistono una parte migliore e una peggiore, e quando quella per natura migliore prevale su quella peggiore, si dice che uno è "più forte di se stesso", il che appunto è un elogio; quando invece, a causa di un'educazione sbagliata o di una cattiva compagnia, la parte migliore, sminuita, viene schiacciata dalla mole di quella peggiore, chi si trova in questa condizione viene chiamato inferiore a se stesso e intemperante, il che suona come un grave rimprovero».

«Sì, è verosimile», ammise.

«Osserva dunque la nostra nuova città», proseguì, «e vi troverai una di queste due parti: allora dirai che è giusto chiamarla superiore a se stessa, se è vero che l'essere in cui la parte migliore comanda su quella peggiore merita l'appellativo di temperante e superiore a se stesso».

«La sto osservando», disse, «e hai ragione».

«Però puoi trovarvi una grande quantità di passioni, piaceri e dolori di vario genere, soprattutto nei ragazzi, nelle donne, nei servi e in quella massa mediocre di cosiddetti uomini liberi».

«Proprio così».

«Ma le passioni semplici e moderate, che si lasciano guidare dal raziocinio unito all'intelletto e alla corretta opinione, le troverai in pochi cittadini, cioè in coloro che sono forniti della migliore natura e della migliore educazione».

«è vero», disse.

«E non vedi che questo succede anche nella tua città e che qui le passioni della maggioranza, fatta di persone dappoco, vengono dominate dalle passioni e dall'accortezza di una minoranza di cittadini equilibrati?» «Certo, lo vedo», rispose.

«Pertanto, se bisogna definire una città più forte dei piaceri, delle passioni e di se stessa, è proprio il caso della nostra».

«Assolutamente», disse.

«E per tutte queste ragioni non è anche temperante?» «Sicuro!» «E se mai in un'altra città i governanti e i sudditi hanno la stessa opinione su chi deve comandare, ciò si troverà anche nella nostra. Non ti pare?» «E come!», esclamò.

«Stando così le cose, in quale categoria di cittadini allora dirai che risiede la temperanza? Nei governanti o nei sudditi?» «In entrambi», rispose.

«Vedi dunque», ripresi, «che poco fa abbiamo divinato bene paragonando la temperanza a una forma di armonia?» «E perché?» «Perché la temperanza non agisce come il coraggio e la sapienza, che rendevano rispettivamente sapiente e coraggiosa quella parte della città in cui risiedevano, ma si estende veramente sulla città intera, accordando all'unisono i più deboli, i più forti e chi sta in mezzo a questi, vuoi per intelligenza, vuoi per forza, vuoi per numero, per ricchezza o per una qualsiasi altra di queste ragioni».

Di conseguenza possiamo a buon diritto affermare che questa concordia è temperanza, accordo naturale tra l'elemento peggiore e quello migliore su chi dei due deve comandare nella città è in ciascun individuo».

«Sono pienamente d'accordo con te» disse.

«Bene», ripresi. «Abbiamo scoperto nella città queste tre virtù, così almeno ci sembra; e quale può essere la virtù rimanente, che porterà il nostro Stato a un ulteriore perfezionamento morale? E chiaro che si tratta della giustizia!» «è chiaro».

«A questo punto, Glaucone, noi dobbiamo circondare un cespuglio come dei cacciatori, facendo attenzione che la giustizia non sfugga e si dilegui, sparendo nel nulla. È evidente che si trova qui, da qualche parte; perciò guarda bene e sforzati di scorgerla, se mai ci riuscisci prima di me, e poi riferiscimi».

«Magari!», esclamò. «Ma sarà già tanto se potrò seguirti e scorgere ciò che mi mostri».

«Invoca gli dèi e seguimi!», lo esortai.

«Lo farò, purché tu mi guidi», rispose.

«Certo che il luogo appare poco accessibile e oscuro», osservai: «è tenebroso e difficile da battere! Tuttavia bisogna avanzare».

«Sì, bisogna avanzare», confermò.

A quel punto io fissai lo sguardo ed esclamai: «Ehi, ehi, Glaucone! Forse abbiamo una traccia, e mi sembra che la giustizia non ci sfuggirà più».

«Una buona notizia!», fece lui.

«A dire il vero», ripresi, «ci è capitata una cosa da stupidi!».

«Che cosa?» «Da un pezzo, beato, o meglio sin dall'inizio pare che si rotoli ai nostri piedi, e noi non la vedevamo; eravamo davvero ridicoli! Come quelli che talvolta cercano ciò che hanno in mano, così anche noi non guardavamo nella sua direzione, ma andavamo a esplorare lontano, e per questo forse ci sfuggiva».

«Cosa stai dicendo?», domandò.

«Sto dicendo», risposi, «che a mio parere da un pezzo ne parlavamo e ne sentivamo parlare, senza accorgerci che in qualche modo i nostri discorsi vertevano su di lei».

«è lungo il proemio per chi desidera ascoltare!», commentò.

«Allora», ripresi, «ascolta se le mie parole hanno un senso.

A mio parere la giustizia è ciò che abbiamo posto come dovere assoluto sin dall'inizio, quando abbiamo fondato la città, o comunque una forma di questo dovere; se ti ricordi, abbiamo stabilito e ripetuto più volte che nella città ciascuno deve svolgere una sola attività, quella a cui la sua natura è più consona».

«Sì, l'abbiamo detto».

«Inoltre abbiamo sentito ripetere da molti, e l'abbiamo ripetuto più volte noi stessi, che la giustizia consiste nel compiere il proprio dovere e non impegnarsi in troppe faccende».

«Abbiamo detto anche questo».

«Perciò, caro amico», seguitai, «è probabile che la giustizia consista in certo qual modo nel compiere il proprio dovere. Sai da che cosa lo arguisco?» «No: dimmelo», rispose.

«Mi sembra», spiegai, «che nella città, oltre alle virtù che abbiamo preso in esame, cioè temperanza, coraggio e saggezza, resti ancora quella che dà alle altre la facoltà di nascere e una volta nate di conservarsi, finché è presente in loro. E abbiamo appunto detto che se avessimo trovato le altre tre virtù, quella restante sarebbe stata la giustizia».

«È inevitabile», confermò.

«Se però», aggiunsi, «si dovesse decidere quale elemento contribuisce più di tutti con la sua presenza a rendere buona la nostra città, sarebbe difficile scegliere tra la comunanza d'intenti dei governanti, la salvaguardia nei soldati della legittima opinione su ciò che è temibile e ciò che non lo è, l'accortezza e la vigilanza nei governanti, o piuttosto il fatto che ciascuno, il fanciullo, la donna, lo schiavo, l'uomo libero, l'artigiano, il governante, il suddito, assolva il proprio compito senza impegnarsi in troppe faccende».

«Decisione difficile da prendere», disse, «come no?» «A quanto pare, dunque, la capacità di compiere ciascuno il proprio dovere gareggia con la sapienza, la temperanza e il coraggio per la virtù della città».

«Sicuramente», disse.

«E l'elemento che gareggia con gli altri per la virtù della città non lo potresti considerare giustizia?» «Senz'altro».

«Considera ora se avrai la stessa opinione anche su questo punto: assegnerai l'incarico di celebrare i processi nella città ai governanti?» «Certo».

«E con le loro sentenze mireranno ad altro obiettivo, se non a quello di evitare che ogni individuo posseda la roba altrui e venga privato della propria?» «No, mireranno proprio a questo».

«Perché è giusto?» «Sì».

«Quindi anche sotto questo aspetto il possesso delle proprie cose e l'assolvimento del proprio compito verrebbe riconosciuto come giustizia».

«È così».

«Vedi un po' se concordi con la mia opinione. Se un falegname prova a fare il lavoro del calzolaio, o il calzolaio quello del falegname, scainbiandosi gli attrezzi e i compensi, o anche se la stessa persona si mette a svolgere entrambi i mestieri, e insomma si verifica uno scambio totale delle mansioni, ti sembra che la cosa possa arrecare un danno grave alla città?» «Non molto», rispose.

«Ma quando un artigiano o un altro individuo portato per sua natura a un mestiere di lucro, inorgoglitosi per la ricchezza o il numero dei sostenitori o la forza o un altro motivo del genere, cerca di entrare nella classe dei guerrieri, o un guerriero cerca di entrare in quella dei consiglieri e dei guardiani senza esserne degno, e costoro si scambiano gli strumenti e i compiti, o quando la stessa persona tenta di fare tutte queste cose contemporaneamente, allora sembra anche a te, credo, che questo loro scambio di ruoli e questo loro darsi tanto da fare sia una rovina per la città».

«Senza alcun dubbio».

«Quindi lo scambio reciproco delle tre classi e il loro impegno in troppe faccende è il danno più grave per la città e più di ogni altra cosa si può a buon diritto definire un crimine».

«Certamente».

«E non dirai che il crimine più grave nei confronti della propria città sia l'ingiustizia?» «Come no?» «Questa dunque è l'ingiustizia. Ma torniamo al punto di prima: il fatto che la classe dei commercianti, degli ausiliari, e dei guardiani svolga la funzione che le è propria, il che accade quando ognuna di esse assolve il proprio compito, non sarà al contrario giustizia e non renderà giusta la città?» «Non mi pare sia altrimenti», rispose.

«Non affermiamolo con tanta sicurezza», replicai. «Ma se questo principio, applicato a ciascun individuo, verrà riconosciuto da noi come giustizia anche nel singolo, allora saremo d'accordo; che cosa potremmo ancora obiettare, del resto? Altrimenti passeremo a esaminare qualcos'altro. Ora però portiamo a termine l'indagine intrapresa nella convinzione che ci sarebbe stato più facile scorgere l'essenza della giustizia nell'individuo, se prima avessimo cercato di osservarla in un complesso più grande. Ci è sembrato che questo complesso fosse la città, e così l'abbiamo fondata nel miglior modo possibile, ben sapendo che in una città buona ci sarebbe stata la giustizia. Riferiamo dunque al singolo ciò che abbiamo verificato in quella sede, e se i risultati corrisponderanno, l'esito della nostra indagine sarà positivo; se invece nel singolo appariranno delle differenze, torneremo a mettere alla prova la città, e forse, confrontando i due elementi e sfregandoli uno contro l'altro, faremo brillare come da due pietre focaie la giustizia, e una volta che sarà manifesta la rafforzeremo in noi stessi».

«Parli con giusto metodo», disse, «e occorre fare così».

«Ora», domandai, «quando due cose, una più grande e l'altra più piccola, si possono dire identiche, sotto questo aspetto sono disuguali o uguali?» «Uguali», rispose.

«Perciò, sotto l'aspetto della giustizia, un uomo giusto non differirà in nulla dalla città giusta, ma sarà uguale».

«Uguale».

«Tuttavia ci è parso che una città sia giusta quando le classi che la costituiscono assolvono ciascuna il proprio compito, e poi temperante, coraggiosa e sapiente grazie a certe altre disposizioni e attitudini di queste medesime classi».

«È vero», disse.

«E così, caro amico, valuteremo anche il singolo: dal momento che possiede nella sua anima queste stesse virtù e ha un'uguale disposizione, merita a buon diritto gli stessi appellativi dati alla città».

«È assolutamente necessario», disse.

«Eccoci ricaduti, mirabile amico», feci io, «in un facile problema concernente l'anima: se presenta o meno dentro di sé questi tre aspetti».

«Non mi sembra proprio facile!», ribatté. «Forse, Socrate, è vero il detto secondo cui le cose belle sono ardue».(10) «Così pare», dissi. «E sappi, Glaucone, che a mio parere, con i metodi di cui ci serviamo ora nei nostri ragionamenti, non riusciremo mai a cogliere l'oggetto della nostra ricerca con esattezza (un'altra strada, più lunga e più estesa, conduce ad esso), ma forse soltanto in proporzione alle discussioni e alle indagini che abbiamo condotto in precedenza».

«Quindi non ci si deve accontentare?», domandò. «Quanto a me potrebbe bastare, per il momento».

«In questo caso sarà più che sufficiente anche per me», replicai.

«Allora non stancarti», disse, «ma prosegui nella tua indagine».

«Non siamo forse costretti ad ammettere», chiesi, «che in ciascuno di noi ci sono gli stessi caratteri e le stesse attitudini presenti nella città? Essi non sono arrivati qui da un'altra parte».

Sarebbe ridicolo pensare che l'animosità non sia stata trasmessa agli Stati dagli individui che hanno questa fama, come gli abitanti della Tracia, della Scizia e in genere dei paesi del nord; lo stesso discorso vale per il desiderio di apprendere, che si può attribuire soprattutto alla nostra terra, o per l'avidità di guadagno, che si può dire presente non poco presso i Fenici e gli Egizi».(11) «Senza dubbio», rispose.

«Le cose stanno così», dissi, «e non è affatto arduo constatarlo».

«Proprio no».

«Il vero problema sta invece nello scoprire se in ogni singolo atto che noi compiamo usiamo sempre la stessa facoltà oppure ora una, ora l'altra delle tre; cioè se grazie a una delle facoltà insite in noi apprendiamo, grazie all'altra proviamo i sentimenti, grazie a una terza sentiamo il desiderio del cibo, del sesso e dei piaceri affini a questi, oppure, quando compiamo una qualsiasi di queste azioni, impieghiamo tutta l'anima. A questo sarà difficile dare una definizione adeguata».

«Sembra anche a me», disse.

«Allora cerchiamo di definire se quelle facoltà sono identiche tra loro o diverse nel modo seguente».

«Come?» «È chiaro che una stessa cosa non vorrà contemporaneamente fare o subire cose opposte sotto lo stesso aspetto e in relazione alla stessa cosa»;(12) di conseguenza, se per caso scopriremo che ciò si verifica in quelle facoltà, sapremo che non sono la stessa cosa, ma più cose diverse».

«E va bene».

«Fa' quindi attenzione a ciò che dico».

«Parla», mi esortò.

«È possibile», domandai, «che la stessa cosa sia, sotto lo stesso aspetto, contemporaneamente ferma e in movimento?» «Assolutamente no».

«Allora mettiamoci d'accordo in modo più preciso, per non avere divergenze nel prosieguo dell'indagine. Se di un uomo che sta fermo, ma muove le mani e il capo, si dicesse che è contemporaneamente fermo e in movimento, non riterremmo corretta, credo, una simile affermazione; si dovrebbe piuttosto dire che una parte di lui è ferma, l'altra è in movimento. Non è così?» «È così».

«Se dunque il nostro interlocutore continuasse nel suo scherzo, e sostenesse con un cavillo che le trottole stanno ferme e si muovono a un tempo tutte intere quando girano attorno al perno conficcato nello stesso luogo, o che questa condizione è comune a qualsiasi altro oggetto abbia un moto circolare nello stesso punto, noi non prenderemmo per buona la sua affermazione, poiché questi oggetti non sono fermi e in movimento nelle medesime parti, ma diremmo che essi hanno in sé un asse e una circonferenza, e riguardo all'asse stanno fermi, in quanto non piegano da nessun lato, mentre riguardo alla circonferenza hanno un moto circolare; quando poi l'asse si inclina verso destra o verso sinistra o in avanti o indietro mentre l'oggetto ruota, allora esso non è fermo in nessuna sua parte».

«Giusto», disse.

«Perciò non resteremo affatto perplessi di fronte a simili discorsi, né sarà più convincente la tesi che lo stesso oggetto potrebbe contemporaneamente subire, essere o fare cose opposte sotto lo stesso aspetto e in relazione alla stessa cosa».

«No davvero», asserì.

«Tuttavia», ripresi, «per non essere costretti a dilungarci passando in rassegna tutte queste obiezioni e confutandole come false, supponiamo che le cose stiano così e andiamo avanti; restiamo però intesi che se la questione ci apparirà sotto una luce diversa, tutte le deduzioni fatte da questo principio saranno annullate».

«Sì», disse, «occorre fare questo».

«Ora», domandai, «annuire e negare, desiderare una cosa e rifiutarla, attirla a sé e respingerla, tutte queste non le considererai azioni contrarie tra loro, non importa se fatte o subite? Sotto questo aspetto non c'è alcuna differenza».

«Certo», rispose, «sono contrarie».

«E allora», continuai, «la sete, la fame e gli appetiti in generale, e inoltre il volere e il desiderare, tutto questo non lo inserirai nelle categorie sopracitate? Per esempio, ogni volta che uno prova un desiderio, non dirai che la sua anima è protesa verso ciò che desidera, o attira a sé ciò che vorrebbe avere, o ancora, nella misura in cui vuole procurarsi qualcosa, annuisce a se stessa come se qualcuno la interrogasse, tanto si strugge perché la sua brama si realizzi?» «Sì, certo».

«E il non volere, il non desiderare, il non bramare, non li collocheremo nella categoria del respingere e rimuovere da sé, e di tutte le azioni contrarie alle precedenti?» «Come no?» «Stando così le cose, affermeremo che esiste una specie di desideri, e tra essi i più spiccati sono quelli che chiamiamo sete e fame?» «Lo affermeremo», rispose.

«Quindi l'uno è il desiderio di bere, l'altro di mangiare?» «Sì».

«Perciò la sete, in quanto tale, sarebbe un desiderio presente nell'anima di un qualcosa di più rispetto a ciò che stiamo dicendo? Ad esempio la sete è sete di una bevanda calda o fredda, molta o poca, insomma di una determinata bevanda? Oppure, se alla sete si aggiungesse il calore, potrebbe suscitare il desiderio del freddo, e viceversa, se si aggiungesse il freddo, il desiderio del caldo? E se per la sua intensità la sete è molta, provocherà il desiderio di bere molto, se invece è poca, di bere poco? E l'aver sete in sé non sarà mai desiderio di altro che del suo oggetto naturale, ovvero la bevanda in sé, e così l'aver fame non sarà mai altro se non desiderio di cibo?» «A questo modo», rispose, «ciascun desiderio in sé si rivolge solo al suo oggetto naturale, mentre il desiderio di una cosa particolare è accessorio».

«Badiamo», ripresi, «a non farci cogliere alla sprovvista e mettere in imbarazzo con l'obiezione che nessuno desidera semplicemente una bevanda, ma una buona bevanda, o semplicemente del cibo, ma del buon cibo, perché tutti desiderano le cose buone».

Perciò, se la sete è un desiderio, riguarderà qualcosa di buono, bevanda o altro che sia; il discorso vale per tutti i desideri».

«Forse chi dice questo sembrerà muovere un'obiezione ragionevole», osservò.

«Comunque», ripresi, «tutte le cose che sono tali in rapporto a un'altra hanno determinate qualità, mi sembra, in rapporto a un qualcosa con qualità uguali, ma prese in sé sono ciascuna in rapporto a un'altra cosa presa ugualmente in sé».

«Non ho capito», disse.

«Non hai capito», spiegai, «che una cosa più grande è tale solo rispetto a un'altra?» «Questo sì».

«Quindi rispetto a una più piccola?» «Sì».

«E così una cosa molto più grande rispetto a un'altra molto più piccola. O no?» «Sì».

«E ciò che una volta era più grande rispetto a ciò che una volta era più piccolo, e ciò che sarà più grande rispetto a ciò che sarà più piccolo?» «Certamente», rispose.

«E non intercorre lo stesso rapporto tra il più e il meno, tra il doppio e la metà, e così via, e poi tra ciò che è più pesante e ciò che è più leggero, ciò che è più veloce e ciò che è più lento, e ancora tra il caldo e il freddo e in tutti gli altri casi come questi?» «Senz'altro».

«E nel campo delle scienze non si verifica la stessa cosa? La scienza in sé è scienza di una cognizione in sé o di qualsiasi cosa si debba porre come oggetto di scienza, mentre una scienza particolare e determinata è scienza di un oggetto particolare e determinato».

Faccio un esempio: quando nacque la scienza di costruire le case, non di distinse dalle altre scienze al punto da essere chiamata architettura?» «Certamente».

«Proprio per il fatto di avere determinate qualità che nessuna delle altre possedeva?» «Sì».

«Quindi, come scienza di un oggetto particolare e determinato, non divenne anch'essa particolare e determinata? E non è così anche per le altre arti e scienze?» «Sì, è così».

«Appunto questo», ripresi, «era ciò che volevo dire prima, e ora puoi affermarlo anche tu, se l'hai capito: tutte le cose che si riferiscono a un oggetto, prese in sé si riferiscono a oggetti presi in sé, ma si qualificano in rapporto a oggetti determinati. Io non dico che esse sono uguali agli oggetti cui si riferiscono, ad esempio che la scienza delle cose sane e malate sia sana e malata, e quella del male e del bene sia cattiva e buona; ma poiché la scienza medica è divenuta scienza non dell'oggetto in sé, ma di un oggetto determinato, cioè della salute e della malattia, è accaduto che anch'essa abbia assunto una determinata qualifica, e per questo motivo non si sia chiamata più semplicemente scienza, bensì medicina, dalla qualità che si è aggiunta».

«Ho capito», disse, «e mi sembra che le cose stiano così».

«E la sete», continuai, «non la metterai tra le cose che sono in rapporto con un oggetto? La sete è senza dubbio...» «Sì», interruppe, «di una bevanda».

«Dunque, se esiste anche una determinata sete di una determinata bevanda, la sete in sé non è in rapporto né al molto né al poco, né al buono né al cattivo, in una parola a nessuna qualità, ma la sete in sé riguarda per sua natura solo la bevanda in sé?» «Senza dubbio».

«Quindi l'anima di chi ha sete, in quanto ha sete, non desidera altro che bere, a questo aspira e a questo tende».

«Allora, se qualcosa la trattiene quando ha sete, ci sarà in essa un elemento diverso da quello che prova la sete e la spinge a bere come un animale? Perché, lo ripetiamo, la stessa cosa non può produrre contemporaneamente effetti contrari sotto lo stesso aspetto e in rapporto alla stessa cosa».

«No di certo».

«Avviene, credo, come quando si sostiene, a torto, che le mani di un arciere respingono e tirano contemporaneamente l'arco; sarebbe più corretto affermare che una mano respinge e l'altra tira».

«Proprio così», disse.

«E non diremo che a volte certe persone, pur avendo sete, non vogliono bere?» «Anzi», rispose, «ciò capita spesso, e a molte persone!».

«E che cosa si può dire di loro?», domandai. «Non c'è forse nella loro anima un principio che invita a bere e uno che lo impedisce, diverso e più forte del primo?» «Mi sembra di sì», rispose.

«E il principio che trattiene dal compiere azioni come questa, quando nasce, non nasce forse dalla ragione, mentre il principio che spinge e trascina non proviene dalle affezioni e dalle malattie?» «Pare di sì».

«Non avremo dunque torto», proseguì, «a giudicare che si tratta di due principi diversi tra loro; e chiameremo razionale il principio grazie al quale l'anima ragiona, irrazionale e concupiscibile, compagno di soddisfazioni e piaceri, quello per il quale essa prova amore, fame e sete ed è turbata dagli altri desideri».

«Il nostro presupposto sarebbe ragionevole», assentì.

«Ecco che abbiamo definito», conclusi, «questi due principi insiti nell'anima. Ma l'elemento impulsivo,(13) quello per cui proviamo le emozioni, sarà un terzo principio o avrà la stessa natura di uno degli altri due?» «Forse avrà la stessa natura del secondo, quello concupiscibile», rispose.

«Io però», replicai, «ho sentito tempo fa una storia, a cui presto fede:(14) Leonzio figlio di Agleone,(15) mentre saliva al Pireo sotto il muro settentrionale (16) dal lato esterno, notò dei cadaveri distesi ai piedi del carnefice; da un lato desiderava vederli, dall'altro per ripugnanza distoglieva lo sguardo. Per un certo tempo lottò e si coprì il volto, ma alla fine, vinto dal desiderio, spalancò gli occhi e corse verso i cadaveri gridando: "Ecco, disgraziati, saziatevi di questo bello spettacolo!"».

«L'ho sentita raccontare anch'io», disse.

«E questa storia», aggiunsi, «significa appunto che talvolta l'emozione lotta con le passioni come una cosa differente da loro».

«Sì, significa questo», ammise.

«E in molte altre circostanze», ripresi, «quando un uomo è sopraffatto da passioni che contrastano la ragione, non ci accorgiamo che impreca contro se stesso e si adira contro ciò che fa violenza in lui, e come nella contesa di due elementi la sua collera si allea con la ragione? Viceversa non puoi affermare, credo, di esserti mai accorto che dentro te stesso o altri la collera fa causa comune con le passioni e si oppone al divieto della ragione».

«No, per Zeus!», esclamò.

«E che cosa succede», domandai, «quando uno pensa di avere torto? Non è forse vero che, quanto più è nobile, tanto meno è capace di adirarsi per la fame, il freddo e qualsiasi altra sofferenza del genere gli venga inflitta da chi, a suo parere, agisce secondo giustizia, e, come dico, la sua collera si rifiuta di destarsi contro di lui?» «È vero», rispose.

«E quando uno pensa di essere vittima di un'ingiustizia? In questo caso non ribolle, prova sdegno e si allea con ciò che gli sembra il giusto, e sopportando fino in fondo la fame, il freddo e tutti gli altri patimenti del genere, vince e non tralascia i suoi nobili scopi prima di averli raggiunti o morire o essere richiamato e ammansito, come un cane dal pastore, dalla ragione che gli sta accanto?» «Il tuo paragone è davvero azzecato», disse. «D'altronde nella nostra città abbiamo stabilito che gli ausiliari siano come dei cani obbedienti ai governanti, che a loro volta sono come i pastori della città».

«Capisci bene il mio pensiero!», esclamai. «Ma vuoi riflettere su quest'altro punto?» «Quale?» «L'impulsività si rivela l'opposto di ciò che appariva poc'anzi. Allora pensavamo che fosse un qualcosa di concupiscibile, ora invece siamo ben lungi dall'affermarlo, anzi sosteniamo che nella contesa interna dell'anima essa prende le armi al fianco del principio razionale».

«Precisamente», disse.

«Ma è un qualcosa di diverso dalla razionalità o è un aspetto di essa, e di conseguenza i principi dell'anima non sono tre, ma due, quello razionale e quello concupiscibile? Oppure, come la città era compresa in tre classi, i salariati, gli ausiliari e i consiglieri, così anche nell'anima è presente un terzo principio, quello impulsivo, che per sua natura assiste quello razionale, se quest'ultimo non è corrotto da una cattiva educazione?» «È giocoforza che sia il terzo», rispose.

«Sì», ribattei, «purché si riveli diverso dal principio razionale, come si è rivelato diverso da quello concupiscibile».

«Ma non è difficile che risulti tale», disse: «anche nei bambini si può vedere che subito, appena nati, sono pieni di collera; quanto poi alla ragione, mi sembra che alcuni non ne partecipino mai, i più la acquisiscano solo in tarda età!».

«Sì, per Zeus, hai detto bene!», esclamai. «E anche negli animali potresti trovare un riscontro alla tua affermazione. Inoltre ce ne fornirà testimonianza anche il verso di Omero citato in precedenza: "percotendosi il petto rimproverò il suo cuore".(17) Qui Omero ha rappresentato con chiarezza, come diversi uno dall'altro, il principio che ragiona sul meglio e sul peggio mentre rimprovera quello che irragionevolmente si adira».

«Davvero ben detto!», esclamò.

«A fatica», ripresi, «abbiamo superato queste difficoltà, e ormai siamo pienamente d'accordo che gli stessi principi sono presenti in numero uguale nella città e nell'anima di ogni individuo».

«È così».

«A questo punto non è inevitabile che anche l'individuo sia sapiente come lo era la città, e grazie allo stesso principio?» «Certamente».

«E che la città sia coraggiosa come l'individuo grazie allo stesso principio, e la loro condizione sia identica in tutto ciò

che attiene alla virtù?» «è inevitabile».

«A mio parere, Glaucone, diremo che un uomo è giusto allo stesso modo in cui anche era giusta anche la città».

«Anche questo è assolutamente inevitabile».

«Ma ci siamo dimenticati che essa era giusta perché le tre classi che la costituivano compivano ciascuna il proprio dovere».

«Non mi pare che ce ne siamo dimenticati», obiettò.

«Bisogna dunque ricordare che anche ognuno di noi sarà giusto e compirà il proprio dovere quando ciascuna delle facoltà insite in lui svolgerà la propria funzione».

«Certo», disse, «dobbiamo ricordarcelo».

«Quindi alla facoltà razionale spetta di comandare, dal momento che è sapiente e si prende cura di tutta quanta l'anima, mentre quella impulsiva dev'essere sua soggetta e alleata?» «Certamente».

«E non le accorderà tra loro, come abbiamo detto, la temperanza di musica e ginnastica, l'una tendendole e nutrendole di bei discorsi e insegnamenti, l'altra rilassandole con i suoi consigli e ammansendole con l'armonia e il ritmo?» «Senz'altro», rispose.

«Pertanto queste due facoltà, così nutrite e messe veramente in grado di assolvere il loro compito grazie all'educazione, domineranno sulla facoltà concupiscibile, che in ogni uomo occupa la parte maggiore dell'anima ed è per sua natura insaziabile di ricchezze; e la sorveglieranno per evitare che aumenti di dimensioni e di forza rimpinzandosi dei cosiddetti piaceri del corpo e di conseguenza non compia il proprio dovere, ma tenti di asservire al suo dominio ciò che per nascita non le spetta e sconvolga tutta quanta la vita della comunità».

«Proprio così», disse.

«E queste due facoltà», dissi, «non forniranno forse a tutta quanta l'anima e al corpo la migliore difesa anche dai nemici esterni, l'una deliberando, l'altra combattendo, obbedendo a chi governa e mandando ad effetto le deliberazioni con il suo coraggio?» «è così».

«Grazie dunque a questa parte noi chiamiamo, credo, coraggioso un individuo, il che avviene quando la sua facoltà impulsiva conserva nel dolore e nel piacere il concetto, trasmessole dalla ragione, di ciò che è temibile e ciò che non lo è».

«Giusto», disse.

«E lo chiamiamo sapiente grazie a quella piccola parte che governa in lui e impartisce questi precetti, e che inoltre ha in sé la scienza di ciò che è utile a ogni singola facoltà e all'insieme di tutte e tre».

«Appunto».

«E non lo chiamiamo temperante grazie alla loro amicizia e alleanza, quando la facoltà che governa e le due che sono soggette convengono che il comando spetti a quella razionale e non sono in discordia tra loro?» «Certo», rispose, «la temperanza non è altro che questo, sia nella città sia nell'individuo».

«Insomma, costui sarà giusto per il motivo e nel modo che abbiamo più volte descritto».

«è assolutamente necessario».

«E allora», chiesi, «la giustizia è talmente sbiadita ai nostri occhi che sembra diversa da come l'abbiamo riscontrata nella città?» «Non sembra», rispose, «almeno a me».

«E se nell'anima ci resta ancora qualche dubbio», aggiunsi, «daremo una piena conferma alla nostra tesi adducendo delle prove molto banali».

«Quali?» «Prendiamo in considerazione la nostra città e l'individuo conforme ad essa per natura ed educazione ricevuta, e supponiamo di dover decidere di comune accordo se un uomo del genere può sembrare capace di sottrarre oro o argento ricevuto in deposito; chi, secondo te, potrebbe attribuire un'azione simile a lui piuttosto che a quelli che non sono come lui?» «Nessuno», rispose.

«Egli dunque sarà estraneo a sacrilegi, furti e tradimenti, di compagni nella vita privata o della città nella vita pubblica?» «Estraneo, certo».

«E non sarà neanche minimamente infedele ai giuramenti e agli altri patti».

«Come potrebbe?» «Perciò a chiunque altro, più che a lui, si addice commettere adulterio, trascurare i genitori e non venerare gli dèi».

«A chiunque altro, certo».

«E tutto ciò non è forse dovuto al fatto che ciascuna delle facoltà presenti in lui compie il proprio dovere, si tratti di governare o di essere governato?» «Sì, questa e non altra è la causa».

«Continui dunque a cercare una giustizia diversa da questa forza che rende tali gli uomini e le città?» «Io no, per Zeus!», rispose.

«Si è quindi realizzato pienamente il sogno che, sin dall'inizio della fondazione della città, aveva fatto nascere in noi il sospetto di esserci probabilmente imbattuti, per volontà divina, nel principio e nel modello della giustizia».

«Senz'altro».

«Ma avevamo pur sempre, Glaucone, un'immagine di giustizia, e in ciò stava la sua utilità: la norma che impone a chi è per sua natura calzolaio di fare il calzolaio e non esercitare nessun altro mestiere, al falegname di fare il falegname e così via».

«Pare di sì».

«Per la verità la giustizia, a quanto sembra, era un qualcosa del genere; essa però non riguarda il comportamento

estriore dell'individuo, bensì quello interiore, che coinvolge veramente l'individuo stesso e la sua personalità. Grazie ad essa l'uomo giusto non permette a nessuno dei principi insiti nella sua anima di svolgere le funzioni degli altri confondendo i rispettivi ruoli, ma dà realmente una buona disposizione al proprio spirito, diventa governante, ordinatore e amico di se stesso e accorda le sue tre facoltà interiori proprio come le tre distinte note dell'armonia, la più acuta, la più grave e la mediana, comprese le eventuali note intermedie;(18) e dopo aver legato insieme tutti questi elementi, diventa da molteplice assolutamente uno, fornito di temperanza e armonia. Questo sarà, d'ora in poi, il suo modo di agire, si tratti dell'acquisto di ricchezze, della cura del corpo, della vita politica o degli accordi privati, poiché in tutto ciò egli ritiene e chiama giusto e onorevole il comportamento che mantiene l'equilibrio interiore e contribuisce a realizzarlo, e sapienza la scienza che presiede a questo comportamento, mentre ritiene e chiama ingiusto il comportamento che rovina tale equilibrio, e ignoranza l'opinione che suggerisce un comportamento simile».

«Hai pienamente ragione, Socrate», disse.

«Bene», ripresi. «Se affermassimo di aver trovato l'uomo giusto, la città giusta e che cos'è la giustizia nell'uno e nell'altra, non daremmo proprio, credo, l'impressione di mentire».

«No di certo, per Zeus!», esclamò.

«Dobbiamo dunque dirlo?» «Diciamolo».

«D'accordo», feci io. «E adesso bisogna esaminare l'ingiustizia».

«è chiaro».

«Ed essa non deve consistere nella discordia di queste tre facoltà, nell'occuparsi di troppe faccende, in particolare di quelle altrui, nella sollevazione di una parte contro l'insieme dell'anima per avere in essa un comando che non le spetta, in quanto la sua natura le impone di servire, cosa che non si addice all'altra parte, nata per comandare? Una situazione del genere, provocata dal turbamento e dal disordine di queste parti, sarà appunto ciò che noi definiremo ingiustizia, intemperanza, viltà, ignoranza, in poche parole ogni vizio».

«Sì, proprio questo», rispose.

«Quindi», dissi, «il commettere ingiustizia e l'essere ingiusti, e al contrario l'operare secondo giustizia, non sono tutte cose ormai chiare e manifeste, se lo sono l'ingiustizia e la giustizia?» «In che senso?» «Nel senso», spiegai, «che non differiscono in nulla dalla salute e dalla malattia: queste riguardano il corpo, quelle l'anima».

«In che modo?», chiese.

«Le cose sane generano salute, quelle malate malattia».

«Sì».

«Quindi l'agire giustamente genera la giustizia, l'agire ingiustamente l'ingiustizia?» «è inevitabile».

«E procurare la salute significa mettere gli elementi del corpo nella condizione di dominare ed essere dominati gli uni dagli altri secondo natura, mentre procurare la malattia significa creare delle condizioni analoghe contro natura».

«Proprio così».

«Allora», proseguii, «generare la giustizia significa mettere le facoltà dell'anima nella condizione di dominare ed essere dominate le une dalle altre secondo natura, mentre generare l'ingiustizia significa creare delle condizioni analoghe contro natura?» «Precisamente», rispose.

«Perciò, a quanto pare, la virtù sarà una forma di salute, di bellezza e di benessere dell'anima, mentre il vizio sarà malattia, bruttezza e debolezza».

«è così».

«E le buone abitudini non conducono all'acquisto della virtù, quelle cattive all'acquisto del vizio?» «Per forza».

«A quanto sembra, ora ci resta da esaminare se conviene agire secondo giustizia, avere buone abitudini ed essere giusti, che gli altri lo vedano o meno, oppure agire ingiustamente ed essere ingiusti, a patto di non pagarne il fio e non diventare migliori in seguito alla punizione».

«Ma, caro Socrate», obiettò, «mi sembra ridicolo esaminare la questione adesso: in effetti, quando deperisce la natura del corpo, sembra che non valga più la pena di vivere, anche in mezzo a ogni sorta di cibi e di bevande, a ogni ricchezza e potere, mentre quando viene sconvolta e corrotta la natura del principio stesso che ci permette di vivere allora la vita sarà sopportabile, anche se si potesse fare tutto ciò che si vuole tranne liberarsi dal vizio e dall'ingiustizia e acquistare la giustizia e la virtù, se entrambe risultano veramente come le abbiamo descritte».

«Sì, è ridicolo», risposi; «tuttavia, dal momento che siamo arrivati a questo punto, non dobbiamo desistere finché non verificheremo con la massima chiarezza possibile che le cose stanno così».

«No, per Zeus, non dobbiamo assolutamente desistere!», esclamò.

«Su», dissi, «vieni qui a vedere quante sono, a mio parere, le forme del vizio, quelle almeno che meritano di essere osservate».

«Ti seguo», rispose: «basta che tu parli».

«Ora che il nostro discorso si è elevato fin qui», proseguii, «mi pare, come se guardassi da una vedetta, che la forma della virtù sia una sola, quelle del vizio infinite, e che tra esse quattro siano degne di menzione».

«Che cosa vuoi dire?», domandò.

«è probabile», risposi, «che le forme dell'anima siano tante quante sono le forme di governo».

«E quante sono?» «Esistono cinque forme di governo e cinque forme dell'anima».

«Di' quali sono», incalzò.

«Io sostengo che una forma di governo può essere quella da noi esposta, ma essa può avere due nomi: se un solo uomo

assumesse una particolare autorità tra gli altri governanti, si chiamerebbe regno, se invece comandassero più persone, si chiamerebbe aristocrazia».

«è vero», ammise.

«Pertanto», continuai, «definisco questa forma di governo unica: che siano più di uno o uno solo, i governanti non sovvertiranno le leggi fondamentali della città, se hanno ricevuto l'educazione fisica e spirituale che noi abbiamo descritto».

«In effetti non è verosimile», disse.

NOTE: 1) Ci discostiamo dalla lezione di Burnet, che fa terminare il discorso diretto con "echousi" (421a).

2) Allusione a una specie di gioco della dama, giocata su una scacchiera le cui caselle erano chiamate "città", mentre le pedine erano chiamate "cani"; viene così a crearsi un'implicita correlazione con l'immagine precedente dei cani e delle pecore.

3) Per la comunanza di donne e figli cfr. libro 5, 449a-466d. Il proverbio è citato anche nel Liside (207c) e nelle Leggi (libro 5, 739c).

4) Omero, *Odyssea*, libro 1, versi 351-352, con alcune varianti probabilmente introdotte dallo stesso Platone.

5) Il cubito ('braccio') è un'unità di misura corrispondente a poco meno di mezzo metro.

6) Mostro mitologico dalle molte teste che ricrescevano appena tagliate, l'Idra infestava la palude di Lerna, nel Peloponneso, e fu uccisa da Eracle. L'espressione significa quindi fare una fatica inutile.

7) La sanzione religiosa delle leggi era molto diffusa in Grecia.

L'esegeta era propriamente un interprete ufficiale della volontà divina; qui però il termine indica lo stesso Apollo, che dava i propri responsi da un cono di pietra o di marmo, detto "ombelico", collocato, a quanto si credeva, giusto al centro della terra.

8) È la prima teorizzazione nella letteratura greca delle quattro virtù cardinali, in cui Platone è stato probabilmente influenzato anche dalla simbologia aritmetica pitagorica.

9) A Calestra, città della Macedonia, si produceva una particolare lisciva.

10) Plutarco (*Solon* 14,4) attribuisce il detto a Solone.

11) La teoria dell'influenza del clima sul carattere si deve alla scuola ippocratica. Essa fu ripresa da Aristotele, che nella *Politica* individua la superiorità dei Greci sugli altri popoli nella loro posizione intermedia tra le terre settentrionali e quelle meridionali.

12) Prima enunciazione esplicita nella filosofia greca del principio di non contraddizione, ripreso al libro 10, 602a.

13) Dato che "thumós" indica propriamente un qualsiasi impulso non razionale, o la sede stessa di questi impulsi, abbiamo preferito mantenere questa nozione anche nei termini da esso derivati; per questo abbiamo tradotto "thumoeidés" con 'impulsivo', anziché, come è invalso nell'uso, con 'irascibile'.

14) La traduzione prova a ricostruire il senso generale del passo, poiché il testo è corrotto.

15) Personaggio citato come necrofilo anche dal comico Teopompo, frammento 25 Kassel-Austin.

16) Era la cinta esterna delle mura che univano Atene ai Pireo, presso il quale avvenivano le esecuzioni capitali.

17) Omero, *Odyssea*, libro 20, verso 17, già citato al libro 3, 390d.

18) La lira più antica aveva tre corde, la più alta che rendeva il suono più grave, la più bassa che rendeva il suono più acuto, la centrale che rendeva il suono intermedio. Platone paragona la prima alla facoltà razionale dell'anima, la seconda a quella concupiscibile, la terza a quella impulsiva, che ha così la funzione di mediare tra i due opposti.

REPUBBLICA - LIBRO QUINTO

(I numeri fra parentesi si riferiscono alle note poste al termine di ogni libro)

«Quindi io chiamo buona e retta una città retta da una tale costituzione e l'uomo conforme ad essa; ma se questa città è retta, io definisco le altre cattive e sbagliate sia per come amministrano lo Stato sia per come formano il carattere dei singoli individui. Esse si dividono in quattro categorie negative».

«Quali?», chiese.

Io mi accingevo a esporle di seguito, secondo l'ordine in cui mi pareva derivassero una dall'altra. Ma Polemarco, che era seduto un po' più lontano da Adimanto, tese la mano e prendendolo per il mantello in alto, sulla spalla, lo tirò a sé; poi, pretendendosi in avanti, gli disse all'orecchio qualcosa, di cui non sentimmo altro che questo: «Lo lasceremo andare o no?» «Nient'affatto!», rispose Adimanto, ormai a voce alta.

E io intervenni: «Cos'è che voi non lasciate andare?» «Te», fece lui.

«E per quale motivo?», chiesi.

«Ci sembra», disse, «che tu te la prenda comoda e salti un intero aspetto della questione, non certo il più piccolo, per evitare di spiegarlo, e credi di farcela in barba dopo aver detto in modo sommario, a proposito delle donne e dei figli, che ovviamente i beni degli amici saranno in comune».

«E non è esatto, Adimanto?», replicai.

«Sì», rispose. «Ma l'espressione "non è esatto?" richiede, come il resto, una discussione su come attuare questa comunanza, perché ce ne possono essere di molti tipi. Vedi dunque di precisare a quale tipo di comunanza ti riferisci: è un pezzo che stiamo aspettando, convinti che tu farai cenno a come dovranno essere generati e allevati i figli, e a come intendi nel suo complesso la comunanza di donne e figli; crediamo infatti che sia di grande, anzi di capitale importanza per la nostra costituzione che ciò si faccia correttamente oppure no. Perciò ora, dato che hai intenzione di trattare un'altra forma di governo prima di aver analizzato a sufficienza questo punto, noi abbiamo preso la decisione che hai sentito: non ti lasceremo passare a un altro discorso se prima non avrai fatto piena luce su questo argomento come sui precedenti».

«Associate anche me a questo voto», disse Glaucone.

«Certamente!», intervenne Trasimaco. «E tu, Socrate, tieni conto che questa è una decisione presa da tutti noi».

«Che cosa avete combinato con il vostro attacco!», esclamai.

«Che grande discussione provocate di nuovo, come all'inizio, sul governo dello Stato! Io ero contento di avere ormai esaurito la trattazione, e mi bastava che si accettassero le mie conclusioni nella forma in cui erano state esposte allora! Ma ora voi, tirandole di nuovo in ballo, non sapete quale vespaio di parole stuzzicate; io allora l'avevo visto e l'avevo lasciato perdere, perché non desse troppa noia».

«Ma come?», fece Trasimaco. «Credi che queste persone siano venute qui a fondere oro (1) anziché ad ascoltare discorsi?» «Sì», risposi, «ma discorsi misurati!».

«Per chi è assennato, Socrate», disse Glaucone, «la misura per ascoltare questi discorsi è la vita intera. Ma lascia stare il nostro punto di vista e non desistere dall'esporre il tuo parere sulle questioni che ti poniamo: quale sarà per i nostri guardiani la comunanza relativa alle donne, ai figli e all'educazione dei giovani nel periodo compreso tra la nascita e l'acculturamento, che sembra il più delicato. Cerca dunque di spiegare in che modo dev'essere fatta».

«Non è facile parlarne, beato amico», replicai: «la questione presenta molti lati incredibili, ancor più di quelle trattate prima. Non si vorrà credere che si stia parlando di cose possibili, e anche se potessero accadere con la massima probabilità, non si vorrà credere che siano le migliori. Per questo motivo esito un po' a toccare l'argomento, nel timore che il mio discorso, caro amico, sembri un augurio».

«Non avere alcuna esitazione», disse: «noi che ti ascolteremo non siamo né ignoranti, né increduli, né mal disposti».

Allora io domandai: «Carissimo, parli così perché mi vuoi incoraggiare?» «Certo», rispose. «Allora», ribattei, «tu ottieni l'effetto opposto. Se io fossi convinto di sapere ciò che dico, l'esortazione andrebbe bene, perché tra amici assennati si può parlare con sicurezza e tranquillità delle questioni più importanti e più care, se si conosce la verità; ma esporre le proprie teorie quando si è nell'incertezza e nel contempo si ricerca la verità, come nel mio caso, è terribile e poco sicuro: temo infatti non già di espormi al ridicolo (questo sarebbe puerile), ma di non cogliere la verità in ciò in cui meno si deve sbagliare, trascinando nella mia caduta anche gli amici. Supplico quindi Adrastea,(2) Glaucone, per ciò che mi accingo a dire, poiché ritengo una colpa meno grave uccidere involontariamente una persona che ingannarla sul bello, sul bene e sulle leggi giuste.

È meglio correre questo pericolo tra nemici che tra amici; di conseguenza fai proprio bene a incoraggiarmi!».

E Glaucone ridendo disse: «Ma, Socrate, anche se il tuo discorso ci porterà un po' fuori strada, ti assolviamo come dal reato di omicidio, proclamando che sei puro e non ci hai ingannato. Su, fatti coraggio e parla».

«In effetti», aggiunsi, «anche in quel caso chi è stato assolto è puro, come dice la legge: perciò è naturale che lo sia anche qui».

«Appunto per questo devi parlare», esortò.

«Ora», osservai, «bisogna riprendere un argomento che forse allora bisognava esporre con ordine. Ma forse può andar bene che dopo aver esaurito la rappresentazione degli uomini io metta in scena le donne, tanto più che tu mi inviti a farlo. Per uomini forniti di una natura e un'educazione simile a quella che abbiamo descritto, a mio giudizio non c'è altro modo di avere e trattare correttamente donne e figli se non procedere per quella via che abbiamo imboccato sin dall'inizio, quando nel nostro discorso abbiamo tentato di rendere i cittadini simili ai guardiani di un gregge».

«Sì».

«Seguiamo quindi il nostro progetto, assegnando anche alle donne una nascita e un'educazione analoga, e vediamo se ci conviene o no».

«E come?», domandò.

«Così: pensiamo che le femmine dei cani da guardia debbano sorvegliare anch'esse ciò che sorvegliano i maschi, cacciare assieme a loro e fare tutto il resto in comune, oppure che esse debbano solamente custodire la casa, perché a causa del parto e dell'allevamento dei cuccioli non possono fare altro, mentre quelli faticano e hanno la cura completa del gregge?» «Devono fare tutto in comune», rispose; «però tratteremo loro come più deboli, i maschi come più forti».

«è possibile», ripresi, «impiegare un animale per gli stessi scopi di un altro, se non lo nutri e non lo allevi allo stesso modo?» «No, non è possibile».

«Quindi, se useremo le donne per gli stessi compiti degli uomini, bisogna impartire loro gli stessi insegnamenti».

«Sì».

«A quelli furono assegnate la musica e la ginnastica».

«Sì».

«Perciò anche alle donne occorre trasmettere queste due arti e l'arte della guerra, e bisogna trattarle allo stesso modo».

«è logico, da quello che dici», rispose.

«Forse però», osservai, «se questa teoria verrà messa in pratica, molte delle cose che ora stiamo dicendo potranno apparire ridicole, perché vanno contro l'uso comune».

«E come!», esclamò.

«E che cosa ci vedi di ridicolo?», domandai. «Si tratta, è evidente, del fatto che le donne si esercitino nude nelle palestre assieme agli uomini, non solo quelle giovani, ma anche quelle già anziane, come ora nei ginnasi i vecchi amano eseguire gli esercizi benché siano grinzosi e poco piacevoli a vedersi?» «Sì, per Zeus!», esclamò. «Risulterebbe ridicolo, almeno ai giorni nostri».

«Dato che però abbiamo intrapreso questa discussione», replicai, «non dobbiamo temere le prese in giro degli spiritosi, qualsiasi cosa possano dire contro un simile cambiamento negli esercizi ginnici, nella musica, e non ultimo nel maneggiare le armi e nel cavalcare».

«Hai ragione», disse.

«Ma una volta che la nostra discussione è avviata, dobbiamo affrontare l'aspetto scabroso della legge, pregando costoro di lasciar perdere la loro attività preferita e di restare seri, e ricordandoci che non molto tempo fa ai Greci, come adesso alla maggior parte dei barbari, sembrava disonorevole e ridicolo che gli uomini fossero visti nudi, e che quando i Cretesi prima, gli Spartani poi incominciarono a praticare gli esercizi ginnici, gli spiritosi di allora poterono farsi beffe di tutto ciò.⁽³⁾ Non credi?» «Certo».

«Ma quando, credo, chi praticava la ginnastica ritenne preferibile spogliarsi piuttosto che nascondere certe parti del corpo, anche ciò che agli occhi appariva ridicolo scomparve di fronte alla soluzione migliore indicata dalla ragione; e questo dimostrò che è da stolti giudicare ridicolo qualcosa di diverso dal male, e chi cerca di suscitare il riso applicandolo alla visione di qualcos'altro che non sia la stupidità e il male, si dedica anche alla visione del bello con uno scopo diverso dal bene».

«Sicuro», disse.

«Ma non occorre innanzitutto decidere di comune accordo se queste teorie sono realizzabili oppure no, e permettere che si discuta, per scherzo o seriamente, se la natura femminile è in grado di partecipare a tutti i lavori del sesso maschile o neanche a uno, o ad alcuni sì e ad altri no, e a quale delle due categorie appartiene l'arte della guerra? A un inizio così felice non è ragionevole che corrisponda una conclusione altrettanto buona?» «E come!».

«Vuoi allora», domandai, «che discutiamo tra di noi invece che con gli altri, per non assediare le tesi dei nostri avversari senza che nessuno le difenda?» «Nulla lo vieta», rispose.

«A loro nome quindi diciamo: "Cari Socrate e Glaucone, non avete alcun bisogno che altri vi contraddicano, dal momento che voi stessi, all'inizio della fondazione della vostra città, avete convenuto che ogni individuo debba svolgere il proprio compito secondo natura"».

«L'abbiamo convenuto, credo; come no?» «"Ma si può forse negare che la donna sia per natura molto diversa dall'uomo?"» «Certo che è diversa!».

«"Perciò a entrambi spettano compiti diversi, a seconda della loro natura?"» «Sicuro».

«"Come potete quindi non sbagliarvi e non cadere in contraddizione quando affermate che gli uomini e le donne devono attendere agli stessi compiti, pur avendo nature estremamente differenti? Potrai difenderti da questa obiezione, mirabile amico?"» «Così su due piedi», rispose, «non è davvero facile; ma ti pregherò, anzi ti prego fin d'ora, di esporre anche la tesi a nostro favore, quale che sia».

«Queste», ripresi, «e molte altre, Glaucone, sono le obiezioni che io da tempo prevedevo; ecco perché temevo ed esitavo ad affrontare la legge sul possesso e l'educazione delle donne e dei figli».

«No, per Zeus, non sembra una cosa semplice!», ammise.

«No di certo», dissi. «Ma tant'è: che si cada in una piccola vasca o in mezzo al più vasto mare, si nuota comunque».

«Questo è certo».

«Perciò anche noi dobbiamo nuotare e cercare di uscire incolumi dalla discussione, a meno che non speriamo che ci sorregga un delfino (4) o un'altra improbabile salvezza».

«Così pare», disse.

«Su», proseguì, «vediamo di trovare in qualche modo la via d'uscita.

Certamente noi conveniamo che ogni natura deve attendere al proprio compito, e che la natura dell'uomo e della donna sono diverse; ora però affermiamo che nature differenti devono attendere a compiti uguali. E di questo che siamo accusati?» «Senza dubbio».

«Davvero grandiosa, Glaucone», esclamai, «è la potenza dell'arte del contraddire!».

«Perché?» «Perché», risposi, «mi sembra che molti vi cadano anche senza volerlo e siano convinti non di litigare, bensì di discutere, in quanto non sanno esaminare l'oggetto della discussione dividendolo nei suoi aspetti costitutivi, ma vanno a caccia di obiezioni giocando sul suo nome: tra loro usano l'eristica, non la dialettica».

«è vero», disse, «questo capita a molti; ma ora come ora la cosa riguarda anche noi?» «Senza dubbio», risposi: «senza volerlo rischiamo di essere invischiati nell'arte del contraddire».

«In che senso?» «Noi perseguiamo alla lettera, con molta decisione e pervicacia, la tesi secondo cui a nature differenti non toccano mansioni uguali, ma non abbiamo assolutamente indagato a quale specie appartengono l'una e l'altra natura e a che cosa miravamo con la nostra definizione, quando abbiamo assegnato diverse mansioni a ciascuna natura, e mansioni uguali alla stessa natura».

«è vero», disse, «questo punto non l'abbiamo indagato».

«Pertanto», continuai, «possiamo domandare a noi stessi, a quanto pare, se la natura delle persone chiamate e di quelle calve è uguale e non contraria; e una volta convenuto che è contraria, se i calvi fanno i calzolari, possiamo vietarlo ai chiamati, se invece lo fanno i chiamati, possiamo vietarlo ai calvi».

«Ma sarebbe ridicolo!», esclamò.

«E per quale motivo», replicai, «se non perché allora non abbiamo definito con precisione la natura uguale e la natura contraria, ma abbiamo solo badato a quella specie di diversità e di somiglianza che ha attinenza con le occupazioni stesse? Ad esempio, abbiamo detto che due medici hanno la stessa natura; (5) non credi?» «Sì, certo».

«E invece la natura di un medico e di un falegname è diversa?» «In tutto e per tutto».

«Se dunque», proseguì, «il sesso maschile e quello femminile risulteranno differenti in rapporto a una determinata arte o a un'altra occupazione, diremo che l'assegnazione dei rispettivi compiti va fatta con questo criterio; se invece risulteranno differenti solo per il fatto che il sesso femminile partorisce e quello maschile feconda, diremo che per quanto concerne la nostra questione non è ancora stato dimostrato che la donna differisce dall'uomo, ma resteremo dell'idea che i nostri guardiani e le loro donne debbano svolgere le stesse mansioni».

«E con ragione!», esclamò.

«E in secondo luogo non dobbiamo invitare chi sostiene il contrario a farci sapere in quale arte o in quale occupazione, tra quelle che concernono l'organizzazione della città, la natura della donna e dell'uomo non è la stessa, ma è diversa?» «Giusto».

«Forse, come dicevi poco fa, anche qualcun altro potrebbe asserire che sul momento non è facile dare una risposta soddisfacente, ma a un attento esame la cosa risulta tutt'altro che difficile».

«Sì, potrebbe dirlo».

«Vuoi dunque che preghiamo l'autore di queste obiezioni di seguirci, nel caso riuscissimo a dimostrargli che nel governo della città non esiste alcuna occupazione propria della donna?» «Certamente».

«Su, rispondi!, gli diremo: non affermavi che l'uno è portato per natura a una cosa, l'altro no, nel senso l'uno impara con facilità, l'altro con difficoltà? E l'uno, dopo un breve apprendimento, scopre da solo molte più nozioni di quelle che ha imparato, l'altro, pur dopo molto studio ed esercizio, non ritiene nemmeno quello che ha imparato? Inoltre il corpo dell'uno è un buon servitore dello spirito, quello nell'altro gli si oppone? Ci sono forse criteri diversi da questi, con i quali definisci chi è portato per natura a ogni singola cosa e chi no?» «Nessuno potrà citarne altri», rispose.

«Bene, conosci qualche attività umana in cui il sesso maschile non è superiore a quello femminile in tutto questo? Dobbiamo dilungarci a parlare della tessitura e della preparazione di focacce e dolci, in cui sembra che il sesso femminile valga qualcosa, e in cui sarebbe sommamente ridicolo che venisse sconfitto?» «Hai ragione», rispose, «ad affermare che il sesso femminile è di gran lunga inferiore all'altro quasi in tutto. Certo, molte donne sono migliori di molti uomini sotto molti aspetti, ma nel complesso è come dici tu».

«Pertanto, caro amico, nel governo della città non c'è alcuna occupazione propria della donna in quanto donna, né dell'uomo in quanto uomo, ma le inclinazioni sono ugualmente ripartite in entrambi, e per sua natura la donna partecipa di tutte le attività, così come l'uomo, pur essendo più debole dell'uomo in ognuna di esse».

«Senza dubbio».

«E allora assegneremo tutti i compiti agli uomini, e alle donne niente?» «E perché mai?» «Invece, credo, diremo che esistono donne portate per la medicina e altre no, donne inclini per natura alla musica e altre no».

«Certo».

«E non esistono donne portate per la ginnastica o per la guerra, e altre che sono imbelli e non amano la ginnastica?» «Credo di sì».

«E non ci sono donne che amano la sapienza e altre che la odiano? Donne coraggiose e donne vili?» «Anche questo».

«Quindi ci sono anche donne guardiane e altre no. Non abbiamo scelto con questo criterio anche la natura dei guardiani maschi?» «Proprio così».

«Dunque nella difesa della città la natura della donna e dell'uomo è la stessa, solo che una è più debole, l'altra è più

forte».

«Pare di sì ».

«Bisogna quindi scegliere donne fornite di tali qualità perché abitino con uomini tali e li affianchino nella funzione di guardiani, dato che sono all'altezza di questo compito e hanno una natura affine alla loro».

«Certamente».

«E alle nature uguali non bisogna assegnare mansioni uguali?» «Sì, uguali».

«Dopo tutto questo giro torniamo dunque al punto di partenza e conveniamo che non è contro natura assegnare alle donne dei guardiani la musica e la ginnastica».

«Senza dubbio».

«Allora le leggi che abbiamo fissato non sono impossibili da realizzare né simili a più desideri, se davvero la nostra legislazione è conforme alla natura; piuttosto vanno contro natura, a quanto pare, le disposizioni vigenti contrarie alle nostre!».

«Pare».

«Bene, non dovevamo esaminare se le nostre teorie erano realizzabili e ottime?» «Sì, dovevamo».

«E siamo d'accordo sul fatto che siano realizzabili?» «Sì ».

«E ora occorre metterci d'accordo sul fatto che siano ottime?» «è ovvio».

«E per diventare guardiana una donna riceverà un'educazione uguale a quella impartita agli uomini, tanto più che la sua natura è identica?» «Sì, uguale».

«Qual è la tua opinione su questo punto?» «Quale punto?» «Supponi che esistano uomini migliori e uomini peggiori, o li ritieni tutti uguali?» «Nient'affatto! ».

«Quindi, nella città da noi fondata, quali uomini pensi che siano riusciti migliori: i guardiani grazie all'educazione che abbiamo descritto, o i calzolari grazie all'istruzione ricevuta nella loro arte?» «Fai una domanda ridicola!», rispose.

«Capisco», dissi. «Ma tra gli altri cittadini essi non sono i migliori?» «Certamente».

«E queste donne non saranno le migliori tra tutte le donne?» «è sicuro anche questo».

«Esiste un bene più grande per la città che l'aver le donne e gli uomini migliori in assoluto?» «Non esiste».

«E questo risultato sarà prodotto grazie all'apporto della musica e della ginnastica, nel modo che abbiamo descritto?» «Come no?» «Quindi abbiamo stabilito una legislazione non solo realizzabile, ma anche ottima per la città».

«è così ».

«Perciò le donne dei guardiani devono spogliarsi, se davvero si vestiranno della virtù anziché degli abiti, e prendere parte alla guerra e agli altri compiti attinenti alla difesa della città, senza occuparsi di altro; ma per la debolezza del loro sesso i compiti più leggeri debbono essere assegnati alle donne piuttosto che agli uomini.

E l'uomo che ride alla vista di donne nude che si esercitano per lo scopo più nobile, "frutto acerbo di sapienza cogliendo col suo riso",⁽⁶⁾ a quanto pare non sa assolutamente il motivo per cui ride e quello che fa, dal momento che suona e suonerà sempre appropriata questa sentenza: l'utile è bello, il dannoso è brutto».

«Senz'altro».

«Possiamo dunque affermare di essere scampati come a una prima onda nel trattare la legge sulle donne, tanto che non siamo rimasti completamente sommersi stabilendo che i nostri guardiani e le nostre guardiane devono attendere a ogni compito in comune, anzi il discorso, in coerenza con se stesso, riconosce l'attuabilità e l'utilità delle nostre proposte?» «Sei scampato a un'onda davvero non piccola!», esclamò.

«Eppure non la giudicherai grande», replicai, «quando avrai visto quella successiva».

«Parla allora, così la vedrò anch'io», disse.

«Da tutte le leggi precedenti», incominciai, «compresa l'ultima, deriva, penso, quest'altra».

«Quale?» «Le donne di questi nostri uomini siano tutte in comune, e nessuna conviva in privato con nessuno; inoltre anche i figli siano comuni, e il padre non conosca il figlio, né il figlio il padre».

«Per questa legge», osservò, «il rischio di non essere creduta attuabile e utile è molto più grande che per quell'altra».

«Non credo», risposi, «che quanto a utilità si possa dubitare del grandissimo vantaggio di avere le donne in comune, purché la proposta sia attuabile; ma penso che possano sorgere forti dubbi sulla sua realizzabilità».

«Ma si può ragionevolmente dubitare dell'una e dell'altra cosa», ribatté.

«Le tue parole sono una congiura di obiezioni», dissi. «E io credevo che sarei sfuggito a una delle due, se il provvedimento ti fosse parso utile, e che mi restasse solo la questione relativa alla sua realizzabilità! ».

«E invece non sei riuscito a svignartela di nascosto», replicò, «ma devi rendere ragione di entrambe le cose!».

«Devo scontare la pena», dissi. «Tuttavia fammi questo piacere: lasciami celebrare un giorno di festa, come fanno le persone pigre d'intelletto, che quando camminano da sole hanno l'abitudine di invitarsi a pranzo da sé. Costoro, prima ancora di trovare il modo di realizzare un desiderio, lo lasciano perdere per non affaticarsi a decidere sulla sua fattibilità, e dando per scontato ciò che vogliono, organizzano di conseguenza tutto il resto e si compiacciono di raccontare cosa faranno se i loro progetti si realizzeranno, rendendo ancora più pigra la loro anima, già altrimenti pigra. A questo punto anch'io mi abbandono alla mollezza, e desidero differire ed esaminare più tardi se le nostre norme sono attuabili; ora, dando per scontato che lo siano, col tuo permesso esaminerò come i governanti le regoleranno, una volta che siano entrate in vigore, dichiarando che se fossero messe in atto sarebbero quanto mai utili alla città e ai guardiani. Cercherò di esaminare con te prima questo punto, poi l'altro, se me lo concedi».

«Sì », disse, «te lo concedo; inizia pure il tuo esame».

«Credo», ripresi, «che se i governanti saranno veramente degni di questo nome, e così pure i loro assistenti, gli uni accetteranno di eseguire gli ordini, gli altri di imporli, da una parte obbedendo essi stessi alle leggi, dall'altra conformandosi ad esse per ciò che rimetteremo al loro arbitrio».

«è logico», disse.

«Allora tu», continuai, «che sei il loro legislatore, sceglierai le donne così come hai scelto gli uomini, in modo da unire persone il più possibile simili per natura; ed essi, avendo case e pasti in comune, dal momento che nessuno possiede niente del genere a titolo personale, vivranno assieme e frequentandosi nei ginnasi e nelle restanti attività educative saranno indotti da una necessità innata ad accoppiarsi. Non ti sembra che stia enunciando una conseguenza necessaria?» «Sì», rispose, «una conseguenza dettata da necessità non geometriche, ma erotiche, che probabilmente ha più efficacia dell'altra nel persuadere e sedurre il volgo!».

«Certo», dissi. «Ma oltre a ciò, Glaucone, accoppiarsi disordinatamente o agire come capita è cosa empia in una città di persone felici, e i governanti non lo permetteranno».

«Sì, non è giusto», ammise.

«è chiaro dunque che a questo punto renderemo le nozze quanto più è possibile sacre; e saranno sacre le nozze più utili».(7) «Senz'altro».

«E come faranno a essere le più utili? Dimmi una cosa, Glaucone: vedo in casa tua cani da caccia e un gran numero di uccelli rari. Hai mai pensato al loro accoppiamento e alla loro figliazione?» «Ossia?», chiese.

«Tanto per cominciare, sebbene siano tutti di razza, non ce ne sono alcuni che tra loro risultano i migliori?» «Ci sono».

«E tu fai figliare da tutti quanti indistintamente, o stai attento che ciò avvenga il più possibile dai migliori?» «Dai migliori».

«Dai più giovani, dai più vecchi, o da quelli nel massimo fiore dell'età?» «Da questi ultimi».

«E se la figliazione non avviene così, ritieni che la razza degli uccelli e dei cani peggiorerà di molto?» «Certamente», rispose.

«E per i cavalli e gli altri animali pensi che sia diverso?», domandai.

«Sarebbe assurdo!», esclamò.

«Perbacco!», feci io. «Bisogna che i nostri governanti, caro amico, siano davvero di prim'ordine, se è così anche per il genere umano!».

«Certo che è così», disse. «Ma perché?» «Perché», risposi, «è necessario che essi facciano uso di molti rimedi».

Noi pensiamo che per il corpo di chi non ha bisogno di medicine, ma vuole soltanto seguire una dieta, basti anche un medico mediocre; quando invece occorre anche somministrare delle medicine, sappiamo che c'è bisogno di un medico più valido».

«è vero; ma perché lo dici?» «Per questo motivo», risposi: «è probabile che i nostri governanti debbano ricorrere frequentemente alla menzogna e all'inganno per il bene dei sudditi. E abbiamo affermato che tutto ciò è utile come una medicina».

«E con ragione», aggiunse.

«Ebbene, pare che questa giusta ragione sia di non poco momento nei matrimoni e nella procreazione».

«In che senso?» «In base a quanto si è convenuto», risposi, «i maschi migliori devono unirsi il più spesso possibile alle femmine migliori, e al contrario i maschi peggiori alle femmine peggiori; e i figli degli uni vanno allevati, quelli degli altri no, se il gregge dev'essere quanto mai eccellente. Ma nessuno, fuor che i governanti, deve sapere che avviene tutto questo, se il gregge dei guardiani vorrà essere il più possibile immune dalla discordia».

«Giustissimo», disse.

«Bisogna dunque istituire alcune feste e cerimonie sacre nelle quali riuniremo gli sposi e le spose, e i nostri poeti devono comporre degli inni adatti alle nozze che vengono celebrate; sul loro numero lasceremo decidere ai governanti, che si porranno l'obiettivo primario di mantenere invariata la popolazione, di modo che, tenendo conto di guerre, malattie e altri eventi del genere, la nostra città non diventi, nei limiti del possibile, né troppo grande né troppo piccola».

«Giusto», disse.

«Allora credo che si debbano organizzare dei sorteggi mirati, per far sì che in ogni accoppiamento la persona mediocre incolpi la sorte, non i governanti».

«Ma certo», assentì.

«E ai giovani valorosi in guerra o in altri campi bisogna assegnare, oltre a onori e altre ricompense, una più ampia facoltà di giacere con le donne, così che abbiano nello stesso tempo il pretesto per generare il maggior numero possibile di figli».

«Giusto».

«Autorità apposite, costituite da uomini o da donne o da entrambi, dato che le cariche sono comuni a uomini e donne, prenderanno in consegna i neonati...» «Sì».

«... e porteranno, penso, i figli degli uomini eccellenti all'asilo, da alcune nutrici che abitano in una zona appartata della città; invece i figli degli uomini peggiori, e quelli degli altri eventualmente nati con qualche malformazione, li terranno nascosti, come si conviene, in un luogo segreto e celato alla vista».

«Senz'altro», disse, «se la stirpe dei guardiani dev'essere pura».

«E costoro provvederanno anche a nutrire i bambini, conducendo all'asilo le madri quando sono gonfie di latte, ma

usando ogni accorgimento affinché nessuna riconosca il proprio figlio, e forniranno altre donne che abbiano latte se le madri non bastassero; inoltre controlleranno che lo svezzamento duri per un periodo limitato, e assegneranno alle nutrici e alle balie le veglie notturne e le altre mansioni?» «Certo che alle donne dei guardiani tu assegni una maternità molto agevole», osservò.

«Ho i miei buoni motivi», replicai. «Ma andiamo avanti a esaminare con ordine ciò che ci eravamo proposti. Stavamo appunto dicendo che la prole deve nascere dagli individui nel fiore dell'età».

«Vero».

«Non sei d'accordo che la normale durata di questo periodo è di vent'anni per la donna e di trenta per l'uomo?» «Quale periodo?», chiese.

«Nella nostra città», risposi, «la donna genera figli dai vent'anni fino ai quaranta; l'uomo procrea da quando ha passato il punto più ardente della sua corsa fino ai cinquant'anni».

«Questo», disse, «è per entrambi il momento più alto di maturazione fisica e intellettuale».

«Pertanto, se un uomo più vecchio o più giovane vorrà procreare per la comunità, diremo che la sua colpa va contro la religione e la giustizia, in quanto genererà allo Stato un figlio che, se sfuggisse al controllo, sarà il frutto di un concepimento non consacrato dai sacrifici e dalle preghiere che sacerdotesse, sacerdoti e tutta quanta la città innalzeranno in occasione di ogni matrimonio perché da cittadini buoni e utili nascano figli migliori e ancora più utili; questo figlio nascerà invece nella tenebra, accompagnato da una grave intemperanza».

«Giusto», disse.

«La stessa legge», continuai, «vale anche se un uomo ancora atto a procreare si accoppia con una donna in età feconda senza che il magistrato acconsenta all'unione; diremo infatti che introduce nella città un figlio bastardo, illegittimo e impuro».

«Giustissimo», approvò.

«Quando invece, credo, avranno superato l'età della procreazione, lasceremo gli uomini liberi di unirsi a chi vogliono, tranne che alla figlia, alla madre, alle figlie delle figlie e alle ascendenti della madre; la stessa cosa varrà anche per le donne, con l'eccezione del figlio, del padre, e dei loro ascendenti e discendenti. Comunque raccomandremo loro di usare ogni precauzione per non dare alla luce neanche un figlio, anche quando l'abbiano concepito; e se dovesse nascere per forza, di trattarlo come se non potesse essere allevato».

«Queste sono prescrizioni ragionevoli», disse. «Ma come distingueranno tra loro i padri, le figlie e gli altri parenti che hai appena elencato?» «In nessun modo», risposi. «Dal giorno in cui uno di loro si sposerà, tutti i bambini che nasceranno al decimo e al settimo mese li chiamerà figli, se maschi, figlie, se femmine, ed essi a loro volta lo chiameranno padre; allo stesso modo chiamerà i loro figli nipoti, ed essi a loro volta considereranno quelli della sua età nonni e nonne, e chiameranno i bambini nati nel tempo in cui i loro genitori procreavano fratelli e sorelle, in modo che non si tocchino reciprocamente, come abbiamo detto poco fa. Tuttavia la legge permetterà a fratelli e sorelle di abitare assieme, se così vorrà il sorteggio e se il responso della Pizia (8) lo confermerà».

«Giustissimo», disse.

«All'incirca questa, Glaucone, sarà la comunanza di donne e figli per i guardiani della tua città; ora però il nostro ragionamento deve garantire che essa è coerente con il resto della costituzione e ne è la parte di gran lunga migliore. O come dovremo fare?» «Così, per Zeus!», esclamò.

«E la base del nostro accordo non sta forse nel chiederci che cosa possiamo definire il massimo bene per l'ordinamento di una città, quel bene a cui deve mirare il legislatore nella sua opera, e che cosa il male più grande, per poi esaminare se ciò che abbiamo delineato poco fa si adatta alla traccia del bene e discorda da quella del male?» «Precisamente», disse.

«Ma esiste forse un male più grande per la città di quello che la fa a brani, rendendola molteplice anziché una? O un bene maggiore di quello che la lega insieme, rendendola una?» «Non esiste».

«E non è elemento di coesione la comunanza del piacere e del dolore, quando tutti i cittadini provano un'uguale gioia e un'uguale afflizione per gli stessi successi e le stesse disgrazie nel grado più alto possibile?» «Senza dubbio», rispose.

«E viceversa non è elemento di dissoluzione il particolarizzarsi di tali sentimenti, allorché gli uni si disperano, gli altri si rallegrano per le stesse vicende toccate alla città e ai suoi abitanti?» «Certamente».

«E una cosa del genere non si verifica quando gli abitanti della città non usano concordemente le espressioni "è mio", non è mio"? La stessa cosa vale anche per ciò che è di altri».

«Proprio così».

«Quindi la città meglio amministrata è quella in cui moltissime persone dicono "è mio", "non è mio" riguardo alla stessa cosa e nello stesso senso?» «Sicuro!».

«E non è anche quella che più si avvicina a un essere umano? Ad esempio, quando ci viene schiacciato un dito, tutta la comunione di corpo e anima, compresa in un unico ordinamento in virtù del principio che domina in essa, se ne accorge e nella sua totalità partecipa al dolore della parte ferita, e per questo diciamo che l'uomo sente male a un dito. Lo stesso discorso non vale per qualsiasi altro membro del corpo umano, quando si prova dolore per la sua sofferenza o piacere per la sua guarigione?» «Sì, è così», rispose. «Quanto alla tua domanda, la città meglio governata è quella più vicina a un organismo umano».

«Se dunque, penso, uno solo dei cittadini è toccato da un evento qualsiasi, buono o cattivo, una città simile condividerà in tutto e per tutto il suo caso, e si rallegherà o si affliggerà tutta quanta assieme a lui».

«Per forza», disse, «almeno se la città ha buone leggi».

«Sarebbe ora», ripresi, «di tornare alla nostra città ed esaminare se i principi su cui abbiamo raggiunto l'accordo si trovano soprattutto in essa o piuttosto in un'altra».

«Sì, occorre farlo», disse.

«Ebbene, nelle altre città non ci sono, come in questa, i governanti e il popolo?» «Ci sono».

«E tutti gli abitanti si chiameranno tra loro con il nome di cittadini?» «Come no?» «Ma nelle altre città con quale nome il popolo designa i governanti, oltre che con quello di cittadini?» «Nella maggior parte con quello di padroni, in quelle rette a democrazia con questo stesso nome, governanti».

«E nella nostra? Come chiamerà il popolo i governanti, oltre che cittadini?» «Salvatori e soccorritori», rispose.

«Ed essi come chiameranno il popolo?» «Colui che li paga e li nutre».

«E invece nelle altre città che nome danno i governanti ai sudditi?» «Quello di schiavi», rispose.

«E i governanti come si chiamano tra loro?» «Collegi di governo», disse.

«E i nostri?» «Collegi di guardia».

«Sei in grado dunque di dire se nelle altre città alcuni dei colleghi di governo possono essere definiti familiari, altri estranei?» «Posso citare molti casi».

«Quindi si giudica e si proclama proprio chi è familiare, non proprio chi è estraneo?» «È così».

«E presso i tuoi guardiani? Qualcuno di loro potrebbe giudicare o definire estraneo uno dei colleghi di guardia?» «Assolutamente no», rispose: «chiunque incontri, crederà di incontrare un fratello, una sorella, il padre, la madre, un figlio, una figlia o i loro discendenti o progenitori».

«Benissimo», ripresi. «Ma dimmi ancora una cosa: secondo la tua legge, essi avranno una parentela esclusivamente nominale, oppure dovranno agire sempre in conformità a questi nomi e comportarsi con i padri nel modo previsto dalla legge, riservando loro tutta la reverenza, il riguardo e la sottomissione dovuta ai genitori, sotto la pena di non ricevere nulla di buono dagli dèi né dagli uomini, perché ogni azione che si discosti da questo modo di agire verrà considerata empia e ingiusta? Saranno queste o altre le massime che tutti quanti i cittadini faranno risuonare sin dall'infanzia alle orecchie dei figli, riguardo a chi verrà loro indicato come padre e agli altri parenti?» «Queste», rispose, «perché sarebbe ridicolo che nomi propri venissero proferiti soltanto con la bocca, senza essere accompagnati da azioni corrispondenti».

«Quindi, tra tutte le città, soprattutto nella nostra, quando un singolo individuo si trova in una situazione buona o cattiva, gli abitanti pronunceranno all'unisono le parole che abbiamo citato poco fa: "i miei affari vanno bene", oppure "i miei affari vanno male"».

«Verissimo», assenti.

«Ma non abbiamo affermato che la conseguenza di questo modo di pensare e di parlare è la comunanza dei piaceri e dei dolori?» «Sì, e a ragione!».

«Quindi i nostri cittadini divideranno più di tutti gli altri quello che chiameranno "mio"? E per questa loro condivisione avranno la massima comunanza di dolore e piacere?» «Certamente».

«E la causa di ciò, oltre che al resto dell'ordinamento statale, non è da attribuire al fatto che i guardiani hanno donne e figli in comune?» «Sì, la causa è soprattutto questa», rispose.

«Ma abbiamo convenuto che ciò è il massimo bene per lo Stato, paragonando una città ben governata al rapporto che un corpo ha con una sua parte riguardo al piacere e al dolore».

«E abbiamo fatto bene a convenirne», disse.

«Quindi la causa del massimo bene per la città si è rivelata la comunanza dei figli e delle donne per i sorveglianti».

«Certamente».

«E così siamo d'accordo anche con le conclusioni a cui siamo giunti in precedenza: da qualche parte infatti abbiamo detto che i guardiani non devono avere né abitazioni, né terra, né altri possedimenti, ma devono ricevere dagli altri cittadini il nutrimento, come compenso per il servizio di guardia, e consumare tutto in comune, se vogliono realmente essere guardiani».

«Giusto», disse.

«Allora, ripeto, le conclusioni precedenti e quelle attuali rendono i nostri uomini ancor più veri guardiani, e fanno sì che non dilanino la città chiamando "mia" non la stessa cosa, ma chi una cosa chi l'altra, e non trascinino nella propria abitazione, diversa per ognuno di loro, ciò che possono procurarsi indipendentemente dagli altri, comprese mogli e figli diversi, che facendo parte della loro cerchia privata procureranno piaceri e dolori privati? Al contrario le nostre norme li portano a tendere tutti allo stesso scopo, perché il loro concetto di "proprio" è unico, e a provare, per quanto è possibile, gli stessi dolori e gli stessi piaceri?» «Proprio così!», esclamò.

«E non si allontaneranno da loro, per così dire, i processi e le accuse reciproche, dato che non possiedono nulla di personale tranne il corpo e tutto il resto è in comune? Di conseguenza non accade loro di essere immuni da tutte quelle discordie che insorgono tra gli uomini a causa del denaro, dei figli e dei parenti?»⁽⁹⁾ «È ben necessario che siano liberati da tutto questo», rispose.

«Tra loro poi non ci saranno neanche processi legittimi per violenze e ingiurie, poiché proclameremo bello e giusto il principio della difesa reciproca tra coetanei, stabilendo l'incolumità fisica come una necessità inderogabile».

«Giusto», disse.

«E questa legge», aggiunsi, «è giusta anche per un altro motivo: chi si adirasse con qualcuno, sfogherebbe la sua collera su di lui e avrebbe meno occasioni di passare a contese più gravi».

«Senza dubbio».

«Il più anziano avrà comunque il compito di comandare e punire tutti i più giovani».

«è chiaro».

«Ed è anche chiaro che un giovane non cercherà mai di usare violenza a uno più anziano o di percuoterlo, a meno che, naturalmente, non glielo ordinino i governanti. Credo inoltre che non gli mancherà di rispetto in altro modo, perché basteranno a trattenerlo questi due guardiani, il timore e la reverenza: la reverenza, che gli impedisce di alzare le mani su chi potrebbe essere il suo genitore, e il timore che altri vengano in aiuto della persona offesa in qualità di figli o di fratelli o di padri».

«Sì, accade questo», disse.

«In ogni caso le leggi assicureranno la pace tra gli abitanti?» «Sì, una grande pace».

«Non essendoci dunque discordia tra i guardiani, non c'è nessun pericolo che il resto della città sia in conflitto con loro o al proprio interno».

«No di certo».

«Esito persino a elencare, poiché non è il caso, i mali meno gravi da cui saranno liberati: ad esempio i poveri non aduleranno i ricchi e saranno immuni da tutte le strettezze e le pene che li travagliano quando si tratta di educare i figli e procurarsi i mezzi per l'indispensabile mantenimento dei servi, come prendere denaro a prestito, negare il debito contratto, lasciare in custodia alle donne e ai servi, perché lo amministrino, ciò che hanno guadagnato con ogni mezzo, insomma, caro amico, tutti gli affanni che soffrono per queste ragioni, evidenti, ignobili e non degni di essere menzionati».

«Questo è evidente anche per un cieco!», esclamò.

«Si libereranno dunque di tutti questi mali, e vivranno una vita più felice di quella, già felicissima, che vivono gli atleti vincitori ad Olimpia».

«In che senso?» «Quegli atleti sono ritenuti felici solo per una piccola parte dei beni che toccano ai nostri guardiani, la cui vittoria è più bella e il cui mantenimento a spese dello Stato è più completo. Essi infatti riportano una vittoria che vale la salvezza di tutta quanta la città; per questo motivo vengono ricompensati, assieme ai loro figli, con il mantenimento e ogni altro mezzo necessario per vivere, ricevono doni onorifici dalla loro città finché sono vivi e una volta morti ottengono una degna sepoltura».

«Si tratta di onori davvero belli», disse.

«Ti ricordi», domandai, «che nella discussione precedente qualcuno, non so più chi,⁽¹⁰⁾ ci ha rimproverato di non rendere felici i guardiani, che pur potendo possedere tutti i beni dei concittadini non hanno nulla? E noi abbiamo risposto che avremmo esaminato questo problema in seguito, se si fosse presentata l'occasione, ma che per il momento rendevamo i guardiani guardiani e la città quanto più possibile felice, ma non plasmavamo questa felicità mirando a una sola delle sue classi?» «Mi ricordo», rispose.

«Ebbene, ora la vita degli ausiliari, se davvero ci sembra di gran lunga migliore e preferibile a quella dei vincitori di Olimpia, ti appare forse analoga alla vita dei calzolari o di altri artigiani o dei contadini?» «Non mi sembra», rispose.

«Tuttavia è giusto ripetere anche adesso ciò che avevo detto allora: se il guardiano cercherà di diventare felice a tal punto da non essere neppure un guardiano, e non gli basterà una vita così equilibrata, sicura e, come diciamo noi, ottima, ma un'opinione stolta e puerile sulla felicità si insinuerà in lui e lo indurrà ad appropriarsi per quanto può dei beni della città, egli riconoscerà che Esiodo era realmente saggio quando asseriva che in un certo senso "la metà vale più del tutto"».

(11) «Se seguirà il mio consiglio», disse, «persevererà in questo genere di vita».

«Tu dunque», continuai, «approvi che le donne abbiano in comune con gli uomini l'educazione, i figli e la sorveglianza degli altri cittadini nella maniera che abbiamo descritto, e sia che restino in città, sia che vadano in guerra, debbano coadiuvarli nella guardia e nella caccia a mo' di cani e partecipare a tutte le attività nei limiti del possibile; e riconosci che, così facendo, agiranno nel modo migliore e non andranno contro la natura del rapporto tra sesso femminile e sesso maschile, secondo il quale sono nati per avere una reciproca comunanza?» «Lo riconosco», rispose.

«Ci resta dunque da analizzare», ripresi, «se anche negli uomini, come negli altri esseri viventi, si può venificare questa comunanza, e se sì, come?» «Hai anticipato la supposizione che stavo per fare», disse.

«Per quanto riguarda la guerra», incominciai, «credo sia chiaro in che modo combatteranno».

«Come?», domandò.

«Scenderanno in campo assieme, e condurranno con sé in guerra tutti i figli già maturi, affinché osservino, come i figli degli artigiani, ciò che dovranno fare una volta adulti; oltre a guardare, i ragazzi dovranno prestare servizio di assistenza in tutte le operazioni militari e ed essere aiutanti dei genitori. Non ti sei accorto di quello che succede nelle arti, ad esempio che i figli dei vasai osservano e assistono i padri per molto tempo, prima di porre mano alla fabbricazione dei vasi?» «Certo».

«E costoro devono forse educare i figli con maggior cura dei guardiani nella pratica e nell'osservazione dei compiti che li concernono?» «Sarebbe davvero ridicolo!», esclamò.

«Del resto ogni animale combatte valorosamente in presenza dei suoi piccoli».

«è così. Ma se hanno la peggio, Socrate, come spesso accade in guerra, c'è il rischio non trascurabile che causino la morte dei loro figli, oltre che la propria, e mettano il resto della città nell'impossibilità di risollevarsi».

«Quello che dici è vero», ammise. «Ma tu sei convinto che si debba innanzitutto cercare di non correre mai pericoli?» «Nient'affatto!».

«E se essi devono comunque rischiare, non dovranno farlo quando, in caso di vittoria, ne usciranno migliori?» «è

ovvio».

«Ma pensi che sia poco importante e non valga il rischio far osservare le operazioni di guerra ai ragazzi destinati a diventare guerrieri?» «No, dal tuo punto di vista è molto importante».

«Tanto per cominciare, allora, bisognerà fare in modo che i figli assistano alla guerra, garantendo loro nel contempo la sicurezza; così tutto andrà bene. O no?» «Sì».

«Per prima cosa, quindi», ripresi, «i loro padri non ignoreranno quali spedizioni militari sono pericolose e quali no, ma avranno la massima conoscenza possibile a un uomo in questo campo?» «È logico», rispose.

«Quindi li condurranno alle une e li terranno lontani dalle altre».

«Giusto».

«E non sceglieranno per loro i comandanti più inetti», aggiunsi, «ma quelli che per esperienza ed età sono adatti come guide e precettori».

«Sì, conviene».

«Però, obietteremo, a molti capitano molte cose anche contro le loro aspettative».

«E come!».

«Contro tali evenienze, caro amico, bisogna subito fornire i figli di ali, così che fuggano a volo, se occorre».

«Cosa vuoi dire?», domandò.

«Bisogna farli montare a cavallo sin da giovani, quanto prima», spiegai, «e una volta che abbiano imparato a cavalcare condurli a vedere la guerra su cavalli non focosi e da combattimento, ma il più possibile veloci e docili alle redini. Così osserveranno nel modo migliore il loro futuro compito e si salveranno, se è il caso, nel modo più sicuro, al seguito di guide più anziane».

«Mi sembra che tu abbia ragione», disse.

«E per quanto riguarda la guerra?», proseguì. «Come devono comportarsi i tuoi soldati con se stessi e con i nemici? La mia idea ti sembra giusta o no?» «Spiega di quale idea parli», rispose.

«Chi di loro», domandai, «abbandona il suo posto o getta le armi o compie per viltà un gesto analogo, non bisogna collocarlo tra gli artigiani o i contadini?» «Senz'altro».

«E chi è caduto vivo nelle mani dei nemici, non bisogna darlo in dono a chi l'ha catturato perché faccia ciò che vuole della sua preda?» «Sicuro!».

«Chi invece si è distinto in battaglia, comportandosi da valoroso, non ti sembra che debba innanzitutto essere incoronato lì sul campo dai giovani e dai ragazzi che lo accompagnano nella spedizione, ciascuno al suo turno? O no?» «Sì, certo».

«Ed essi devono stringergli la mano?» «Anche questo».

«Ma quest'altro onore», feci io, «credo che non incontri più il tuo assenso».

«Quale?» «L'onore di baciare ciascun ragazzo ed essere baciato da lui».

«Al contrario!», esclamò. «E aggiungo alla legge questa norma: per tutta la durata della spedizione, nessuno che lui voglia baciare potrà rifiutarsi; così, se un guerriero è innamorato di un uomo o di una donna, metterà ancora più impegno per ottenere il premio del valore».

«Bene!», approvai. «E poi è già stato detto che un cittadino valoroso avrà più occasioni degli altri per accoppiarsi e gli individui come lui saranno scelti più spesso degli altri, affinché da un uomo dotato di tali qualità nasca il maggior numero possibile di figli».

«Sì, l'abbiamo detto», confermò.

«Ma anche secondo Omero è giusto tributare questi onori ai giovani valorosi. Omero infatti ha detto che Aiace, essendosi distinto in guerra, "con terga intere di bue fu premiato",⁽¹²⁾ poiché questo onore si addice a un eroe giovane e valoroso, e assieme all'onore accrescerà anche la sua forza».

«Giustissimo», disse.

«Almeno in questo», continuai, «presteremo fede a Omero. Nei sacrifici e in tutte le cerimonie analoghe onoreremo i cittadini valorosi, nella misura in cui hanno dato prova del loro coraggio, non solo con inni e con quei privilegi che abbiamo citato poco fa, ma anche "con seggi, carni e coppe ripiene",⁽¹³⁾ allo scopo di onorare e tenere contemporaneamente in esercizio gli uomini e le donne di valore».

«Benissimo!», esclamò.

«D'accordo. E per quanto riguarda coloro che sono morti in battaglia combattendo valorosamente, non diremo in primo luogo che appartengono alla stirpe d'oro?»⁽¹⁴⁾ «Più che mai!».

«Ma non crederemo a Esiodo, quando sostiene che gli uomini di questa stirpe, una volta morti, "dèmoni puri diventano sopra la terra, nobili, protettori dai mali, dei mortali custodi"»⁽¹⁵⁾ «Sì, gli crederemo».

«Chiederemo quindi alla divinità come e con quali onori distintivi dobbiamo seppellire questi uomini di natura demonica e divina, e nella sepoltura ci atterremo alle sue prescrizioni?» «Perché non dovremmo?» «E da allora in poi cureremo e venereremo le loro tombe come quelle di dèmoni? E tributeremo gli stessi onori a chiunque sia stato giudicato durante la sua vita straordinariamente virtuoso, quando muore di vecchiaia o in altro modo?» «Sì, è giusto», rispose.

«E come si comporteranno i nostri soldati con i nemici?» «In che senso?» «In primo luogo, per quanto riguarda la schiavitù, ti sembra giusto che i Greci rendano schiave delle città greche, oppure che lo impediscano con tutte le forze anche alle altre città e si abituino a rispettare la stirpe greca, stando in guardia dal cadere schiavi dei barbari?» «Sotto ogni punto di vista è meglio rispettarla», rispose.

«Quindi è giusto non possiedano schiavi greci e non consiglino agli altri Greci di possederne?» «Precisamente», disse. «Così potranno piuttosto volgersi contro i barbari (16) e risparmiare se stessi».

«E in caso di vittoria», continuai, «è forse una bella cosa spogliare i morti fuor che delle armi? Non è un pretesto per i vili per non affrontare il nemico, come se adempissero uno dei loro doveri stando lì curvi sul caduto? E molti eserciti non sono già stati rovinati da una tale rapacità?» «E come!».

«Non ti sembra segno di grettezza e avidità spogliare un cadavere, e proprio di un animo donnesco e meschino trattare da nemico il corpo del morto, dal quale il soldato avversario si è involato lasciando solo le armi con cui combatteva? Oppure credi che chi si comporta così faccia qualcosa di diverso da quelle cagne che si arrabbiano con le pietre da cui sono state colpite, e non toccano chi le ha gettate?» «Non c'è la minima differenza», rispose.

«Bisogna quindi rinunciare a spogliare i cadaveri e a impedire ai nemici di riprenderseli?» «Certo che bisogna rinunciarvi, per Zeus!», esclamò.

«E neppure porteremo nei templi le armi per appenderle come offerte votive, tanto meno quelle dei Greci, se ci sta a cuore la benevolenza verso gli altri Greci; anzi, avremo timore che portare in un tempio le spoglie sottratte a gente della nostra razza sia una sorta di contaminazione, a meno che la divinità non si pronunci diversamente».

«Giustissimo», disse.

«E per quanto riguarda la devastazione della terra greca e l'incendio delle case, come si comporteranno i tuoi soldati nei confronti dei nemici?» «Avrei piacere di sentirti manifestare la tua opinione», rispose.

«Mi sembra», precisai, «che non si debba fare né l'una né l'altra cosa, ma solo portare via il raccolto di un anno. Vuoi che ti dica il perché?» «Sicuro!».

«Come esistono questi due nomi, guerra e discordia, così mi pare che esistano due entità corrispondenti a due diversi tipi di contesa.

Per queste due entità io intendo la parentela e l'affinità di stirpe da una parte, l'estraneità di stirpe e di sangue dall'altra.

All'inimicizia fra parenti è stato dato il nome di discordia, a quella fra stranieri il nome di guerra».

«Le tue definizioni sono appropriate», assentì.

«Vedi dunque se lo è anche la seguente. Io sostengo che la razza greca è parente e affine a se stessa, ma estranea per sangue e per stirpe a quella barbarica».

«Bene!», esclamò.

«Pertanto, quando i Greci combattono contro i barbari e i barbari contro i Greci, diremo che si fanno guerra e sono nemici per natura, e a questa inimicizia va dato il nome di guerra; ma quando una cosa del genere avviene tra Greci, cioè tra uomini amici per natura, diremo che in tale circostanza la Grecia è ammalata e agitata da lotte intestine, e a questa inimicizia va dato il nome di discordia».

«Ammetto di condividere il tuo parere», disse.

«Considera dunque», proseguì, «che nella condizione da noi riconosciuta poco fa come discordia, dovunque vi verifichi un fatto del genere e la città sia travagliata da lotte interne, se gli uni devastano i campi e bruciano le case degli altri, la discordia sembra davvero esiziale e nessuno dei due contendenti dà l'impressione di amare la patria; altrimenti non oserebbero mettere a ferro e fuoco la loro nutrice e madre. Al contrario è ragionevole che i vincitori privino i vinti del raccolto e pensino di riconciliarsi e di non farsi guerra in eterno».

«Questa concezione», disse, «è molto più mite di quell'altra».

«E la città che stai fondando», domandai, «non sarà forse greca?» «Deve esserlo!», rispose.

«Allora i suoi abitanti saranno onesti e miti?» «E come!» «E non saranno amici dei Greci? Non considereranno la Grecia alla stregua di una loro parente, e non avranno in comune con gli altri le cerimonie sacre?» «Senza alcun dubbio».

«Quindi l'inimicizia coi Greci, in quanto loro parenti, la giudicheranno discordia e non la chiameranno neppure guerra?» «No di certo».

«E nelle inimicizie saranno pronti a riconciliarsi?» «Sicuro».

«Perciò faranno rinsavire i loro avversari benevolmente, senza punirli fino all'asservimento o allo sterminio, poiché saranno correttori, non nemici».

«È così», disse.

«E in quanto Greci non metteranno a ferro e fuoco la Grecia, non bruceranno le case, non dichiareranno loro nemici tutti gli abitanti di ciascuna città, uomini, donne e bambini, ma sempre e solo i pochi responsabili dell'inimicizia. Per tutte queste ragioni non vorranno devastare la loro terra, se repenteranno la maggior parte degli abitanti loro amici, né distruggere le loro case, ma condurranno le ostilità fino al punto in cui i responsabili verranno costretti a pagare il fio dagli innocenti che soffrono per causa loro».

«Io convengo», disse, «che i nostri cittadini devono comportarsi così con gli avversari, mentre con i barbari va tenuto il comportamento che ora i Greci usano tra di loro». (17) «Stabiliamo dunque anche questa legge per i guardiani, di non devastare la terra e non incendiare le case?» «D'accordo», rispose, «teniamo per buone queste norme come le precedenti».

«Mi sembra però, Socrate, che se ti si lascia parlare di questi argomenti non ti ricorderai mai di quello che hai messo da parte per fare posto a tutto il discorso sulla possibilità e sul modo di attuare la nostra costituzione. Quanto al fatto che, se si realizzasse, tutto andrebbe per il meglio nella città in cui entrasse in vigore, io dico anche quello che tu tralasci, e cioè che i guerrieri combatterebbero nel modo più valoroso senza abbandonarsi mai l'un l'altro, poiché si conoscono e si chiamano a vicenda coi nomi di fratelli, padri, figli.

Se poi anche il sesso femminile combattersse insieme con loro, schierato sia nella stessa fila sia dietro, per spaventare i

nemici e per accorrere in aiuto nel caso si rendesse necessario, so che in ragione di tutto questo sarebbero invincibili; e vedo anche tutti i vantaggi, qui omissi, di cui godrebbero in periodo di pace. Ma dal momento che io riconosco tutti questi vantaggi e infiniti altri, se questa costituzione si realizzasse, non parlarne più; ora piuttosto cerchiamo di convincerci che essa è realizzabile e vediamo come può essere attuata, mandando tanti saluti al resto».

«Hai fatto quasi un assalto di sorpresa al mio discorso», esclamai, «e non mostri alcuna pietà per il mio indugio! Forse non sai che ora mi stai conducendo verso la terza onda, (18) la più grossa e la più violenta, dopo che a stento sono scampato alle prime due; ma quando l'avrai vista e udita, certo mi perdonerai se nutro esitazioni e timori ragionevoli a tenere un discorso così paradossale e a intraprendere un esame approfondito».

«Quanto più parlerai così», replicò, «tanto meno ti permetteremo di eludere il discorso sull'attuabilità di questa costituzione.

Parla, su, e non indugiare!».

«In primo luogo», cominciai, «bisogna ricordare che siamo arrivati a questo punto cercando che cos'è la giustizia e l'ingiustizia».

«Va bene; ma che c'entra?», domandò.

«Non c'entra. Se però scopriremo che cos'è la giustizia, non esigeremo anche che l'uomo giusto non differisca in nulla da essa, ma sia in tutto e per tutto uguale? Oppure ci accontenteremo che si avvicini il più possibile ad essa e che ne partecipi più di chiunque altro?» «Sì», rispose, «ci accontenteremo».

«Noi cercavamo», proseguì, «che cosa fosse la giustizia in sé, se esistesse e quale potesse essere l'uomo perfettamente giusto per avere un modello; lo stesso facevamo con l'ingiustizia e l'uomo più ingiusto, per vedere come questi due modelli ci apparivano in rapporto alla felicità e al suo opposto e per essere costretti ad ammettere anche riguardo a noi stessi che quanto più si è conformi ad essi, tanto più si condivide la loro sorte. Ma il nostro scopo non era di dimostrare che ciò poteva realizzarsi».

«Quello che dici è vero», confermò.

«Credi allora che sia meno bravo quel pittore che dopo aver dipinto l'esemplare dell'uomo più bello e aver dato al quadro la massima perfezione, non sappia dimostrare che un tale uomo può esistere?» «No di certo, per Zeus!», esclamò.

«E allora? Non abbiamo costruito anche noi, per così dire, un modello teorico di città buona?» «Certamente».

«Credi dunque che le nostre parole valgano meno, se non riusciremo a dimostrare che è possibile governare una città nel modo che abbiamo esposto?» «Certo che no».

«Questa è la verità», dissi. «Ma se per farti piacere dobbiamo anche impegnarci a dimostrare in che modo e attraverso quale via il nostro progetto ha le maggiori possibilità di essere realizzato, per questa dimostrazione devi farmi di nuovo le stesse concessioni».

«Quali?» «è possibile realizzare qualcosa come la si enuncia, oppure è una legge di natura che l'agire si avvicini alla verità meno della parola, anche se qualcuno non la pensa così? Tu ne convieni oppure no?» «Ne convengo», rispose.

«Non costringermi dunque a dimostrare che le nostre teorie devono realizzarsi in tutto e per tutto anche nella realtà; ma se riusciremo a scoprire che si può governare una città nel modo più vicino a quello da noi esposto, di' pure che abbiamo trovato la possibilità di realizzare tutto ciò che pretendi. Non ti accontenterai di questo risultato? Per conto mio ne sarei soddisfatto».

«Anch'io», rispose.

«Passiamo ora all'analisi di quello che sembra il problema successivo e cerchiamo di dimostrare quale difetto caratterizza le città che non sono governate come la nostra, e quale minimo cambiamento (meglio se uno solo, altrimenti due, o al limite il minor numero possibile e della minima incidenza) può condurre una città verso il nostro sistema di governo».

«Senz'altro», approvò.

«Credo», dissi, «di poter dimostrare che si arriverebbe a una trasformazione generale con un solo mutamento, certo non piccolo né facile, ma possibile».

«Quale?», domandò.

«Eccomi al punto», risposi, «che ho paragonato all'onda più grossa.

Lo dirò comunque, dovesse anche sommergerci completamente nel ridicolo e nell'infamia, come un'onda che scoppia in una fragorosa risata. Fa' dunque attenzione a quello che sto per dire».

«Parla», mi invitò.

«Se nelle città», dissi, «i filosofi non diventeranno re o quelli che ora sono detti re e sovrani non praticheranno la filosofia in modo genuino e adeguato, e potere politico e filosofia non verranno a coincidere, con la necessaria esclusione di quelli che in gran numero ora si dedicano separatamente all'una o all'altra attività, le città non avranno tregua dai mali, Glaucone, e neppure, credo, il genere umano, e prima di quel momento non potrà mai mettere le radici nel mondo del possibile e vedere la luce del sole questa costituzione che ora abbiamo delineato teoricamente. (19) Ecco ciò che da tempo mi rende restio a parlare, vedere quanto le mie parole vadano a cozzare contro l'opinione comune; in effetti è difficile comprendere che nessun'altra città può essere felice, nella vita privata come in quella pubblica».

E lui replicò: «Che parole, che discorso ci hai scagliato addosso, Socrate! E per il solo fatto di aver parlato, sta' sicuro che ora moltissimi, e non i più vili, gettate qui su due piedi le vesti, imbracceranno nudi la prima arma che a ciascuno capita a tiro e correranno a tutta forza contro di te per combinarne delle belle! E se non li terrai a bada con il tuo discorso e non riuscirai a fuggirli, te la faranno davvero pagare con il loro dileggio».

«E la colpa di ciò che mi accade», dissi, «non è forse la tua?» «E ho ragione a farlo», rispose. «Ma non ti tradirò, anzi ti difenderò con i mezzi che ho a disposizione, cioè con l'affetto e con l'incoraggiamento, e forse potrò darti risposte più appropriate di un altro. Contando su questo aiuto, cerca di dimostrare agli increduli che le cose stanno come dici tu».

«Devo provarci, dato che anche tu mi offri un'alleanza così grande.

Perciò mi sembra necessario, se mai dobbiamo scampare alle persone di cui parli, spiegare loro chi intendiamo per filosofi quando osiamo dire che devono governare; così, una volta chiarito questo punto, potremo difenderci mostrando che agli uni spetta per natura di dedicarsi alla filosofia e governare la città, agli altri di non praticare la filosofia e seguire chi li guida».

«è tempo che tu lo spieghi!», esclamò.

«Su allora, seguimi per questa via, e vediamo di trovare una spiegazione soddisfacente».

«Avanti», disse.

«Devo rammentarti io», domandai, «o ricordi già da te che, quando si dice di amare qualcosa, perché l'affermazione sia corretta deve risultare che non la si ama solo in parte, ma tutta quanta?» «C'è bisogno che tu me lo ricordi, a quanto pare, perché non l'ho bene in mente».

«Le tue parole», replicai, «potevano addirsi a un altro; ma a un uomo incline all'amore non si addice dimenticare che tutti i giovani nel fiore dell'età in certo qual modo mordono e agitano il cuore di chi ama i ragazzi e ha un temperamento amoroso, perché gli sembrano degni delle sue cure e del suo affetto. Non fate così con i bei ragazzi? Chi ha il naso camuso, lo loderete chiamandolo piacente, chi ha il naso aquilino dite che è regale, quello che rappresenta una via di mezzo tra i due è perfettamente proporzionato, i ragazzi dalla pelle scura sono virili, quelli dalla carnagione bianca sono figli degli dèi; e l'espressione "dal colore del miele", da chi altri credi sia stata creata, se non da un amante che usa i vezzeggiativi e sopporta facilmente il colorito pallido dell'amato, purché sia nel fiore dell'età? In poche parole, accampate ogni genere di pretesto e non fate economia di parole, pur di non rifiutare nessun fanciullo nel fiore degli anni».

«Se alludi a me», rispose, «dicendo che gli innamorati si comportano così, lo ammetto, ma solo nell'interesse della discussione».

«E non vedi», continuai, «che gli amanti del vino fanno la stessa cosa e trovano qualsiasi pretesto per apprezzare ogni genere di vino?» «Certo».

«E vedi senz'altro, penso, che gli ambiziosi, se non possono essere strateghi, comandano una trittia, (20) e se non riescono a ricevere onori da persone più importanti e autorevoli, si accontentano di riceverli da uomini inferiori e mediocri, perché sono avidi di onore comunque».

«Senza alcun dubbio».

«Ora rispondi sì o no: quando uno desidera qualcosa, diremo che la desidera interamente o solo in parte?» «Interamente», rispose.

«Allora diremo che anche il filosofo non desidera solo una parte della sapienza, ma la sapienza tutta intera?» «Giusto».

«Ma chi ha ripugnanza verso l'apprendimento, specialmente se è giovane e non sa ancora discernere ciò che è buono e ciò che non lo è, non lo definiremo amante della cultura e del sapere, come di chi fa il difficile coi cibi diciamo che non ha fame e non desidera mangiare, e non è un ghiottone, bensì uno schifiltoso».

«E avremo ben ragione di dirlo!».

«Chi invece si dimostra pronto a gustare ogni dottrina e si dedica con gioia all'apprendimento senza mai saziarsene, lo chiameremo a buon diritto filosofo; o no?» E Glaucone rispose: «Allora le persone così saranno numerose e strane! Mi sembra che tutti gli amanti degli spettacoli appartengano a questa categoria, perché provano diletto a imparare, e sarebbe molto strano collocare tra i filosofi gli amanti delle recite, i quali, se dipendesse da loro, non vorrebbero assistere a discorsi e conversazioni come la nostra, ma quasi avessero dato le orecchie in affitto corrono in giro per le Dionisie (21) ad ascoltare tutti i cori, senza mancare né a quelle urbane né a quelle rurali! Chiameremo dunque filosofi tutti questi individui, e altri dediti all'apprendimento di cose simili e delle arti più meschine?» «Nient'affatto», dissi: «costoro sono soltanto simili ai filosofi».

«E quali sono, secondo te, i veri filosofi?», chiese.

«Quelli che amano contemplare la verità», risposi.

«Questo va bene», continuò. «Ma che cosa intendi dire?» «Non è affatto facile spiegarlo ad altri; credo però che tu sarai d'accordo con me su questo punto».

«Quale?» «Dal momento che il bello è il contrario del brutto, essi sono due entità».

«Come no?» «Ed essendo due, ognuna di esse è un'entità distinta?» «Va bene anche questo».

«E lo stesso discorso vale per il giusto, l'ingiusto, il bene, il male e tutte le idee: sono tutte entità a sé stanti, ma comparando in ogni luogo e mescolandosi alle azioni, ai corpi e tra di loro, ciascuna di esse appare come molteplice».

(22) «Hai ragione», disse.

«In questo senso», proseguì, «distinguo gli amanti degli spettacoli, delle arti e delle attività cui accennavi poc'anzi da coloro di cui stiamo parlando ora, gli unici che si possono chiamare a buon diritto filosofi».

«Che cosa vuoi dire?», domandò.

«Gli amanti delle recite e degli spettacoli», spiegai, «apprezzano le belle voci, i bei colori, le belle forme e tutto ciò che viene prodotto con questi elementi, ma il loro animo è incapace di vedere e apprezzare la natura del bello in sé».

«è proprio così», disse.

«E non saranno rari coloro che riescono a giungere al bello in sé e a vederlo nella sua essenza?» «E come!».

«Chi dunque riconosce l'esistenza di cose belle, ma non del bello in sé, e non è capace di seguire chi lo guida verso la sua conoscenza, ti sembra che viva in uno stato di sogno o di veglia? Rifletti su questo punto. Sognare non vuol dire forse che uno, sia nel sonno sia da sveglio, considera due cose che si assomigliano non solo simili tra loro, ma addirittura la stessa cosa?» «Sì», rispose, «direi che una persona in questo stato stia sognando».

«E chi, al contrario di costoro, crede nell'esistenza del bello in sé ed è in grado di scorgere sia la sua essenza sia le cose che ne sono partecipi, senza confondere queste con l'essenza e l'essenza con queste, ti pare viva in uno stato di veglia o di sogno?» «Di veglia, senza dubbio», rispose.

«Avremmo quindi ragione a definire conoscenza il suo pensiero, in quanto conosce, e opinione il pensiero di quell'altro, in quanto fondato sull'opinare?» «Senz'altro».

«E se l'uomo al quale attribuiamo l'opinare, ma non il conoscere, si adirasse con noi e ci accusasse di non dire il vero? Saremo in grado di calmarlo e di convincerlo con le buone, nascondendogli il fatto che non è sano di mente?» «Bisogna farlo!», esclamò.

«Su allora, vedi un po' quali argomenti troveremo per lui. Oppure, assicurandogli che non gli invidieremo ciò che eventualmente sa, anzi saremmo lieti di constatarlo, vuoi che gli poniamo la seguente domanda: "Coraggio, dicci questo: chi conosce, conosce qualcosa o non conosce nulla?" Su, rispondimi tu per lui!».

«Risponderò che conosce qualcosa».

«Un qualcosa che esiste o che non esiste?» «Che esiste: come si può conoscere un qualcosa che non esiste?» «Possiamo ora dare per certo questo punto, dovessimo anche riesaminarlo più volte: ciò che esiste compiutamente è compiutamente conoscibile, ciò che non esiste è del tutto inconoscibile?» «È assolutamente certo».

«Va bene. Ma se qualcosa è tale da essere e non essere, non si troverà a metà strada tra l'essere puro e il non essere assoluto?» «A metà strada, sì».

«Se dunque all'essere si applica la conoscenza, e di conseguenza al non essere l'inconoscibilità, per questa entità intermedia non bisogna cercare qualcosa di intermedio tra ignoranza e scienza, se mai esiste qualcosa di simile?» «Certamente».

«Ora, noi diciamo che l'opinione è qualcosa?» «Come no?» «Dotata di una facoltà diversa rispetto alla scienza, o uguale a essa?» «Diversa».

«Quindi l'opinione è destinata a una cosa e la scienza a un'altra, ciascuna secondo la propria facoltà».

«Appunto».

«E la scienza non si riferisce per sua natura all'essere, alla conoscenza di come l'essere è? Tuttavia mi sembra necessario fare prima questa distinzione».

«Quale?» «Definiremo le facoltà una specie di enti, che permettono a noi e a qualsiasi altro soggetto dotato di attività propria di avere i poteri che abbiamo; ad esempio, dico che rientrano nelle facoltà la vista e l'udito, se comprendi che cosa intendo per specie».

«Sì, comprendo», disse.

«Ascolta dunque qual è il mio parere in proposito. In una facoltà io non vedo né colore, né forma, né alcuna delle caratteristiche presenti in molti altri oggetti la cui osservazione mi consente, per quanto sta in me, di distinguerli gli uni dagli altri; in una facoltà io considero soltanto l'oggetto cui si riferisce e l'effetto che produce, e con questo criterio ho dato un nome a ciascuna facoltà, definendo identica quella che si riferisce allo stesso oggetto e produce lo stesso effetto, diversa quella che si riferisce a un oggetto diverso e produce un effetto diverso. E tu? Come procedi?» «Così», rispose.

«Torniamo dunque alla nostra questione, carissimo», proseguì.

«Pensi che la scienza sia in sé una facoltà, o la collochi in un'altra categoria?» «In questa», rispose, «anzi la considero la più forte di tutte le facoltà».

«E l'opinione la collocheremo tra le facoltà o in un'altra categoria?» «In nessun'altra!», esclamò. «Ciò che ci permette di congetturare, non è altro che opinione».

«Ma poco fa convenivi che scienza e opinione non sono la stessa cosa».

«Già», rispose, «come potrebbe una persona assennata fare un tutt'uno di ciò che è infallibile e di ciò che non lo è?» «Bene», dissi: «siamo chiaramente d'accordo che l'opinione è diversa dalla scienza».

«Sì, diversa».

«Quindi entrambe, essendo dotate di facoltà diverse, si riferiscono per loro natura a cose diverse?» «Per forza».

«La scienza ha per oggetto l'essere, cioè la conoscenza di come l'essere è?» «Sì».

«L'opinione invece, diciamo noi, ha per oggetto l'opinare?» «Sì».

«Conosce forse lo stesso oggetto della scienza? E la stessa cosa sarà conoscibile e opinabile insieme? O ciò è impossibile?» «È impossibile», rispose, «in base a ciò che si è convenuto. Se ogni facoltà riguarda un oggetto diverso, e l'opinione e la scienza sono entrambe facoltà, diverse l'una dall'altra, come stiamo dicendo, ne consegue che la stessa cosa non può essere conoscibile e opinabile insieme».

«Se quindi l'essere è conoscibile, ciò che è opinabile sarà altra cosa dall'essere?» «Sì, altra cosa».

«E l'opinare ha come oggetto il non essere? O il non essere non si può neanche opinare? Pensaci. Chi opina non riferisce la sua opinione a qualcosa? O è possibile sì opinare, ma opinare il nulla?» «Impossibile».

«Quindi, chi opina, opina un qualcosa?» «Sì».

«Ma a rigore il non essere non si può definire un qualcosa, bensì un nulla?» «Certamente».

«Al non essere abbiamo necessariamente assegnato l'ignoranza, all'essere la conoscenza?» «Giusto», rispose.

«Perciò non esiste opinione né dell'essere né del non essere?» «No di certo».

«Quindi l'opinione non sarà né ignoranza né conoscenza?» «Pare di no».

«Allora essa è al di fuori di questi due termini, in quanto supera la conoscenza in chiarezza e l'ignoranza in oscurità?» «Non è né l'una né l'altra cosa».

«Ma allora», domandai, «ti sembra che l'opinione sia qualcosa di più buio della conoscenza e di più luminoso dell'ignoranza?» «Altro che!», esclamò.

«E si trova tra l'una e l'altra?» «Sì».

«Quindi l'opinione sarà una via di mezzo tra esse».

«Proprio così».

«Ebbene, prima non abbiamo detto che, se qualcosa si rivelasse nello stesso tempo essere e non essere, essa si troverebbe a metà tra il puro essere e il non essere assoluto, e di ciò non esisterà né scienza né ignoranza, ma quella che è apparsa una via di mezzo tra ignoranza e scienza?» «Giusto».

«E la via di mezzo tra esse non è risultata quella che chiamiamo opinione?» «È risultata questa».

«A quanto sembra, ci resterebbe da scoprire ciò che partecipa di entrambi, dell'essere e del non essere, e che a rigore di termini non si può chiamare in senso assoluto né con l'uno né con l'altro nome; così, se verrà alla luce, lo reputeremo a buon diritto l'oggetto dell'opinione, assegnando gli estremi agli estremi, i medi ai medi. Non è così?» «È così».

«Sulla base di queste premesse, dirò, mi risponda il grand'uomo che non crede all'esistenza di un bello in sé e di un'idea sempre immutabile del bello in sé, ma crede alla molteplicità delle cose belle, lui che ama gli spettacoli e non sopporta in nessun modo di sentirsi dire che uno solo è il bello, il giusto e così via.

"Carissimo", gli diremo, "tra questa molteplicità di cose belle ce n'è forse una sola che non appaia brutta? E tra quelle giuste, una che non appaia ingiusta? E tra quelle pie, una che non appaia empia.» «No», rispose, «anzi è inevitabile che appaiano in una certa misura belle e brutte; lo stesso vale per le altre domande».

«E le molte cose doppie? Possono forse apparire mezze meno che doppie?» «Per nulla».

«E le cose grandi e piccole, leggere e pesanti, saranno designate con il nome che noi diamo loro più che con quello contrario?» «No», rispose, «ma ciascuna di esse li assumerà entrambi».

«E la rispondenza di ciascuna di queste molteplici cose al nome con cui la si designa è superiore alla non rispondenza?» «Questa domanda», rispose, «somiglia a quelle battute a doppio senso che si fanno nei banchetti e all'indovinello dei ragazzi sull'eunuco e sul colpo tirato al pipistrello, in cui si chiede in modo ambiguo con quale oggetto e dove lo colpisce.⁽²³⁾ Anche le tue affermazioni sono ambivalenti, e per nessuna di esse si può avere la nozione sicura che è o non è, o che è l'una e l'altra cosa insieme, o nessuna delle due».

«Sai dunque come trattarle», domandai, «o quale posto migliore potrai trovare per loro di quello intermedio tra l'essere e il non essere? Infatti non appariranno né più oscure del non essere in relazione a un grado maggiore di non essere, né più luminose dell'essere in relazione a un grado maggiore di essere».

«Verissimo», disse.

«Abbiamo quindi scoperto, a quanto pare, che le molteplici credenze del volgo sul bello e su tutto il resto ruotano a metà strada tra il non essere e l'essere puro».

«L'abbiamo scoperto».

«Prima però abbiamo convenuto che, se fosse risultato un qualcosa del genere, lo si sarebbe dovuto chiamare opinabile, non conoscibile, perché con questa facoltà intermedia si coglie ciò che vaga nella zona intermedia».

«L'abbiamo convenuto».

«Perciò chi contempla molte cose belle, ma non vede il bello in sé e non è capace di seguire chi lo guida verso di esso, e contempla molte cose giuste ma non il giusto in sé, e così via, diremo che ha un'opinione su ogni cosa, ma non conosce nulla di quello che opina».

«È inevitabile», disse.

«Ma chi contempla ciascuna di queste realtà uguali a se stesse e immutabili? Non diremo che conosce e non opina?» «Anche questo è inevitabile».

«Diremo quindi che questi abbracciano e amano ciò di cui esiste conoscenza, quegli altri ciò di cui esiste opinione? Non ricordiamo di aver affermato che essi amano e contemplano le belle voci, i bei colori e così via, ma non ammettono neppure il bello in sé come entità reale?» «Ce ne ricordiamo».

«Sbaglieremo dunque a chiamarli amanti dell'opinione anziché del sapere? E si adireranno violentemente con noi, se diremo così?» «No, se mi daranno retta», rispose: «non è lecito adirarsi con la verità».

«Bisogna invece chiamare amanti del sapere, non dell'opinione, coloro che abbracciano l'essenza di ciascuna realtà?» «Precisamente».

NOTE: 1) Espressione proverbiale che può avere due significati: dedicarsi ad attività piacevoli ma inutili, oppure darsi un gran da fare senza concludere nulla.

2) Adrastea (letteralmente 'inevitabile') appare qui come una divinità vendicatrice affine a Nemese; Socrate infatti la invoca perché teme che possa punire chi parla con superbia. Nel Fedro (248c) personifica il destino cui devono sottostare le anime che si reincarnano.

3) Cfr. Erodoto, libro 1, 10,3; Tucidide, libro 1, 6,5. Platone giudicherà invece questa usanza più severamente nelle Leggi (libro 1 636b).

- 4) Come avvenne al leggendario poeta Arione: questi, gettatosi in mare per sfuggire ai marinai che volevano ucciderlo per derubarlo, fu salvato da un delfino, che lo prese sul dorso e lo depositò incolume sulla terraferma.
- 5) Il testo tràdito è probabilmente corrotto; accogliamo nella traduzione la congettura di Adam.
- 6) Pindaro, frammento 197 Bowra = 209 Snell-Maehler, liberamente adattato al contesto.
- 7) Per gli Ateniesi le nozze sacre erano quelle tra Zeus ed Era. Platone vuole abolire non l'istituto del matrimonio, ma la famiglia, perché secondo lui la città ideale, con la pratica del comunismo, dev'essere un'unica grande comunità familiare.
- 8) La sacerdotessa di Apollo a Delfi. Sul rapporto di Platone con il culto delfico, cfr. libro 4, 427c.
- 9) L'intero passo contiene una chiara allusione alla mania dei processi che imperversava ad Atene.
- 10) Adimanto; cfr. libro 4, 419a.
- 11) Esiodo, Opera et dies 40. Questa massima contiene nella sua enigmaticità un invito ricorrente nella morale greca, alla misura; si può trovare un'affinità con il proverbio "Il meglio è nemico del bene".
- 12) Omero, Iliade, libro 7, verso 321, adattato al contesto.
- 13) Ivi, libro 8, verso 162, leggermente variato come il precedente.
- 14) Cfr. libro 3, 415a-c; la stirpe d'oro è quella più alta dei guardiani.
- 15) Esiodo, Opera et dies, 122-123. Anche questi versi contengono leggere varianti rispetto agli originali.
- 16) Secondo i Greci era naturale asservire i barbari, ritenuti inferiori per natura; cfr. Euripide, Iphigenia Aulica, 1400-1401; Aristotele, Politica, 1252b9.
- 17) È incerto se questo dato cronologico sia da riferire al periodo in cui fu scritto il passo, o, com'è più probabile, a quello in cui è immaginato il dialogo; pertanto è difficile stabilire a quali avvenimenti allude Platone. Si può ragionevolmente pensare alla guerra di Corinto, combattuta da Sparta contro alcune poleis coalizzate, tra cui Atene; il conflitto, in cui intervenne anche la Persia dapprima contro Sparta, poi al suo fianco, si concluse con la pace di Antalcida (387 a.C.), umiliante per i Greci e decisamente vantaggiosa per i Persiani.
- 18) Per i Greci la terza onda era la più pericolosa; l'espressione ha quindi un carattere proverbiale e indica un pericolo estremo.
- 19) Questo celebre passo contiene il fulcro della teoria politica esposta nella Repubblica, consistente nella conciliazione tra l'esercizio del potere e la conoscenza del bene tramite la filosofia dialettica. Parlando di re Platone vuole probabilmente riferirsi ai tiranni di Siracusa, in particolare a Dione, sul quale si appuntavano le sue illusorie speranze di poter tradurre in pratica le sue teorie.
- 20) In base alla riforma dello Stato ateniese operata da Clistene, l'Attica era stata divisa in trenta distretti, chiamati trittie, a loro volta riuniti a tre a tre in dieci tribù. Ogni tribù forniva un contingente militare, a capo del quale era uno stratego; i dieci strateghi comandavano a turno l'esercito ateniese in caso di guerra. Il contingente di ogni tribù era diviso in tre parti corrispondenti alle trittie, ciascuna delle quali era comandata da una sorta di luogotenente, il trittiarco.
- 21) Le feste in onore di Dioniso, particolarmente sentite in Attica, erano divise in Piccole Dionisie o Dionisie rurali, Dionisie Lenee e Grandi Dionisie, le più importanti; le prime due erano celebrate d'inverno, le Grandi Dionisie, durante le quali venivano istituiti gli agoni drammatici, in primavera. Nelle Dionisie rurali venivano replicate opere già rappresentate nelle due feste più importanti o venivano messi in scena spettacoli ditirambici.
- 22) È il primo accenno alla dottrina delle idee, che già in questa enucleazione appaiono non pure rappresentazioni mentali, ma entità dotate di un'esistenza metafisica propria.
- 23) Cfr. Ateneo, libro 10, 452c-d. L'indovinello è il seguente: un uomo non uomo (un eunuco), vedendo e non vedendo (vedendo male) un uccello che sta su un legno non legno (su una canna), gli tira e non gli tira (tira senza colpirlo) una pietra non pietra (una pietra pomice).

REPUBBLICA - LIBRO SESTO

(I numeri fra parentesi si riferiscono alle note poste al termine di ogni libro)

«Attraverso un lungo discorso, Glaucone», ripresi, «è emersa ai nostri occhi, non senza fatica, la differenza tra chi è filosofo e chi non lo è».

«Perché forse», osservò, «con un discorso breve non sarebbe stato facile».

«Non pare», replicai. «Credo comunque che il risultato sarebbe stato ancora migliore se si fosse dovuto parlare solo di questo argomento, senza dover passare in rassegna tutto il resto per scorgere quale differenza passa tra vita giusta e vita ingiusta».

«E ora che cosa ci rimane?», domandò.

«Che altro», risposi, «se non le logiche conseguenze? Poiché sono filosofi coloro che sanno cogliere ciò che è sempre immutabile, mentre non lo sono coloro che vagano nell'infinita varietà del molteplice, chi di loro deve essere posto alla guida dello stato?» «Ma come potremo dare una risposta adeguata a questa domanda?», obiettò.

«Dev'essere nominato guardiano», dissi, «chi di loro risulta in grado di custodire le leggi e gli istituti delle città».

«Giusto», assentì.

«E non è forse chiaro», domandai, «se debba essere un guardiano cieco o dalla vista acuta a custodire una qualsiasi cosa?» «E come può non essere chiaro?» «E ti pare ci sia qualche differenza tra i ciechi e quanti davvero sono privi della conoscenza di ogni singola realtà, non hanno nessun modello chiaro nella loro anima e non sanno neppure guardare, come i pittori, alla verità ideale e fare costante riferimento ad essa contemplandola con la massima precisione possibile, così da fissare, se occorre, le norme di quaggiù sul bello, sul giusto e sul bene, custodendo e preservando quelle già in vigore?» «No, per Zeus, non c'è molta differenza», rispose.

«Renderemo dunque guardiani costoro, o piuttosto quelli che hanno acquisito la conoscenza di ciascuna realtà e non sono assolutamente inferiori ai primi né per esperienza né in qualche altro aspetto della virtù?» «Sarebbe assurdo sceglierne altri», rispose, «se quanto al resto non presentassero difetti: poiché sarebbero superiori proprio in questo campo, che forse è il più importante».

«Allora dobbiamo dire in che modo le stesse persone potranno avere gli uni e gli altri pregi?» «Certamente».

«Come dicevamo all'inizio di questo discorso, bisogna innanzitutto comprendere la loro natura; e credo che quando avremo raggiunto un accordo sufficiente su di essa, converremo anche che le stesse persone possono avere tutti questi pregi e che la guida delle città spetta soltanto a loro».

«E come faremo?» «Ora, sulle nature filosofiche siamo d'accordo su questo punto: esse amano sempre una dottrina che faccia loro luce su quell'essenza eterna che non erra sotto la vicenda del divenire e della corruzione».

«Riconosciamolo».

«Inoltre», proseguì, «l'amano tutta quanta e non rinunciano spontaneamente a nessuna parte di essa, né piccola né grande, né preziosa né trascurabile, come abbiamo spiegato in precedenza a proposito degli uomini ambiziosi e inclini all'amore».

«Hai ragione», disse.

«Considera ora se non sia inevitabile che la natura di chi deve essere come noi l'abbiamo descritto abbia quest'altra caratteristica».

«Quale?» «L'incapacità di mentire e il rifiuto completo di accettare una menzogna volontaria, anzi l'odio per essa e l'amore per la verità».

«Sì, è logico», disse.

«Non solo è logico, amico, ma anche assolutamente necessario che l'uomo per natura incline all'amore abbia caro tutto ciò che è affine e familiare all'amato».

«Giusto».

«E si può forse trovare qualcosa di più affine alla sapienza della verità?» «E come?», fece lui.

«Ed è possibile che la stessa natura ami insieme la sapienza e la menzogna?» «Proprio no!».

«Allora chi realmente ama imparare deve sin da giovane tendere con ogni sforzo alla verità».

«Precisamente».

«Ma se i desideri di una persona inclinano fortemente in un senso, sappiamo che aspirano alle altre cose più debolmente, come una corrente deviata in quella direzione».

«Certamente».

«Perciò, se i desideri di un individuo si sono rivolti agli studi e ad ogni altra attività del genere, essi verteranno, credo, sul piacere dell'anima in sé e per sé e trascureranno i piaceri del corpo, se è filosofo non per finta, ma per davvero».

«è del tutto inevitabile».

«Quindi un uomo simile è temperante e per nulla avido di guadagno, perché a qualsiasi altro, più che a lui, si addice interessarsi dei motivi per cui si ricercano con molta spesa le ricchezze».

«è così».

«Bisogna poi esaminare anche questo aspetto, quando si vuole distinguere una natura filosofica da una non filosofica».

«Quale?» «Che essa non celi dentro di sé la meschinità, perché è quanto di più contrario possa esistere a un'anima che vuole tendere assiduamente all'interezza e alla totalità del mondo divino e umano».

«Verissimo», disse.

«Credi dunque possibile che l'intelletto in cui alberga la magnanimità e la contemplazione di ogni tempo e di ogni essere consideri la vita umana qualcosa di importante?» «Impossibile», rispose.

«Quindi un uomo simile non reputerà un male neanche la morte?» «Meno che mai».

«Perciò, a quanto pare, una natura vile e meschina non avrà nulla a che vedere con la filosofia».

«Mi sembra di no».

«E l'uomo equilibrato e privo di avidità, di meschinità, di vanteria, di viltà, può mai diventare intrattabile e ingiusto?» «Non può».

«Nel condurre quindi il tuo esame sull'anima filosofica e non filosofica, osserverai bene se fin dalla giovinezza essa è giusta e mite oppure asociale e selvatica».

«Sicuro».

«E non tralascierai neanche questo, penso».

«Che cosa?» «Se è incline a imparare o no. Ti aspetti forse che un uomo amerebbe davvero una cosa, se la facesse con dolore e ottenendo a stento uno scarso risultato?» «No, sarebbe impossibile».

«E se non sapesse ritenere nulla di ciò che impara per la sua assoluta mancanza di memoria? Potrebbe forse non essere totalmente privo di scienza?» «E come?» «E non credi che, affaticandosi senza frutto, alla fine sarà indotto a odiare se stesso e la sua attività?» «Come no?» «Pertanto non annoveriamo mai un'anima obliosa tra quelle veramente filosofiche, ma pretendiamo che sia di buona memoria».

«Assolutamente».

«Ma possiamo dire che un'anima priva di gusto e di decoro non è incline ad altro che alla dismisura».

«Certamente».

«E ritieni che la verità sia affine alla misura o alla dismisura?» «Alla misura».

«Cerchiamo allora un intelletto che per natura annoveri tra le sue doti anche la misura e il decoro: la sua stessa natura lo condurrà facilmente all'idea di ciascun essere».

«Come no?» «Ti pare forse che le qualità da noi elencate una per una non siano necessarie e conseguenti l'una all'altra per l'anima che vuole partecipare completamente e perfettamente dell'essere?» «Più che necessarie, a dire il vero!», rispose.

«Potrai dunque criticare una simile attività, che non saprebbe mai esercitare nella maniera conveniente chi non fosse per natura dotato di memoria, incline all'apprendimento, generoso, elegante, amico e parente della verità, della giustizia, del coraggio, della temperanza?» «Neppure Momo (1) potrebbe muoverle biasimo!», esclamò.

«E a uomini simili, resi perfetti dall'età e dalla cultura, non affideresti, a loro soli, la città?» Allora intervenne Adimanto: «Nessuno potrebbe controbattere a queste tue argomentazioni, Socrate. Ma è la condizione in cui ogni volta si trovano coloro che ascoltano le tue parole: per la loro inesperienza nell'interrogare e nel rispondere, a ogni piccola domanda si lasciano sviare un poco dal tuo ragionamento, e quando, alla fine del discorso, tutte queste piccole deviazioni si assommano, credono che il loro errore sia grande e contraddica le premesse iniziali. Come nella dama i giocatori inesperti vengono chiusi da quelli abili e non sanno più che mossa fare, così anch'essi alla fine restano bloccati e non sanno più che cosa dire per effetto di quest'altro gioco di dama, fatto non con le pedine ma con le parole: poiché, almeno per quanto attiene alla verità, essa non ne ricava nulla di più. Lo dico riferendomi alla questione attuale: ora ti si potrebbe rispondere che controbattere a parole a ciascuna delle tue domande è impossibile, ma nei fatti si vede che quanti si volgono alla filosofia e non se ne discostano da giovani dopo averla praticata al fine di riceverne un'educazione, ma vi indulgono troppo a lungo, di solito diventano piuttosto strani, per non dire del tutto malvagi, e anche coloro che sembrano più equilibrati ricavano comunque da questa attività che tu elogi il guadagno di essere inutili alla loro città».

Udite queste parole, io replicai. «Secondo te allora chi dice questo è bugiardo?» «Non lo so», rispose, «ma ascolterei volentieri il tuo parere».

«In tal caso ascolterai che a mio giudizio dicono il vero».

«Ma allora», obiettò, «come può essere giusto affermare che le città non avranno tregua dai loro mali finché non vi governeranno i filosofi, se poi conveniamo che essi sono inutili?» «Alla domanda che mi poni», risposi, «bisogna rispondere con un'immagine».

«Tanto tu non sei abituato a parlare per immagini, credo!», esclamò.

«Bene!», incominciai. «Dopo avermi gettato in un problema così arduo da dimostrare, mi prendi in giro? Ascolta dunque l'immagine, e vedrai ancora meglio con quanta fatica mi muovo nei paragoni! Il rapporto che le persone più oneste hanno con la propria città è così difficile da non avere l'uguale, ma per farne un quadro e prendere le loro difese bisogna raccogliere molti elementi, come i pittori, mescolando specie diverse, dipingono ircocervi(2) e altri animali simili. Immagina che su molte navi o su una sola accada un fatto di questo genere: (3) da una parte un capitano che supera per statura e forza fisica tutto l'equipaggio, ma è un po' sordo, ha la vista corta ed è provvisto di scarse conoscenze nautiche, dall'altra i marinai che litigano tra loro per il governo della nave, poiché ciascuno è convinto di dover stare al timone anche se non ha mai imparato l'arte della navigazione e non è in grado di indicare né il proprio maestro né il periodo in cui l'ha appresa, e per giunta sostengono che quest'arte non si può insegnare, anzi sono pronti a fare a pezzi chi dica il contrario. Essi stanno sempre attorno al capitano, pregandolo e facendo di tutto perché affidi loro il timone, e se talvolta riescono a persuaderlo altri invece che loro, li uccidono o li gettano giù dalla nave, e dopo aver reso innocuo il buon capitano con la mandragora, con l'ebbrezza o in qualche altro modo, si mettono al comando della nave consumando

le provviste e navigano tra bevute e banchetti, com'è logico attendersi da persone simili. Inoltre lodano con i nomi di marinaio, timoniere ed esperto di nautica chi è bravo ad aiutarli nel comando usando sul capitano la persuasione o la forza, mentre biasimano come inutile chi non si comporta in questo modo; e non hanno neanche idea che il vero timoniere deve preoccuparsi dell'anno, delle stagioni, del cielo, delle stelle, dei venti e di tutto quanto concerne la sua arte, se realmente vuole essere un comandante, anzi sono convinti che, senza sapere né in teoria né in pratica come si guida una nave a prescindere dal volere della ciurma, sia possibile imparare quest'arte nel momento in cui si prende in mano il timone.⁽⁴⁾ Se sulle navi accadesse fatti del genere, non pensi che il vero timoniere sarebbe chiamato dall'equipaggio di navi così combinate acchiappanuvole, chiacchierone e inutile?» «Sicuro», rispose Adimanto.

«Pertanto», proseguì, «credo che tu non abbia bisogno di analizzare l'immagine per capire che raffigura la disposizione delle città nei confronti dei filosofi, ma comprenda le mie parole».

«Certamente».

«Prima di tutto, allora, insegna questo paragone a chi si meraviglia che i filosofi non siano onorati nelle città e cerca di convincerlo che ci sarebbe molto più da meravigliarsi se fossero onorati».

«Glielo insegnerò», disse.

«E aggiungi che tu hai ragione ad affermare che i filosofi più onesti sono inutili al volgo; invitato tuttavia a incolpare di tale inutilità chi non si serve di loro, anziché le persone oneste. Non è naturale che un timoniere preghi i marinai di essere governati da lui o che i sapienti vadano alle porte dei ricchi, e chi ha detto una simile spiritosaggine ha mentito; ⁽⁵⁾ la verità è che tocca al malato, ricco o povero che sia, andare alle porte dei medici, come spetta a chiunque abbia bisogno di essere governato andare da chi può governarlo, e non dev'essere il governante a pregare i sudditi di farsi governare da lui, se veramente ne traggono un qualche vantaggio. Ma non ti sbaglierai paragonando gli uomini politici attuali ai marinai di cui abbiamo parlato poco fa, e quelli che essi chiamano inutili e acchiappanuvole ai veri timonieri».

«Giustissimo», disse.

«Per questi motivi e in queste condizioni non è facile che l'occupazione migliore venga apprezzata da chi è dedito ad attività opposte».

Ma la calunnia più grande e più forte viene alla filosofia da quelli che la coltivano a parole; sono costoro che, come tu dici, spingono l'accusatore della filosofia a sostenere che vi si dedicano per lo più uomini disonesti, mentre i più onesti sono inutili. Anch'io ho riconosciuto che la tua affermazione è vera.

Non è così?» «Sì», rispose.

«Abbiamo quindi spiegato il motivo per cui i filosofi onesti sono inutili?» «Certamente».

«Vuoi che ora spieghiamo il motivo necessario per cui i filosofi sono per lo più malvagi, e cerchiamo di dimostrare, se ne siamo capaci, che neanche di questo è responsabile la filosofia?» «Perfetto!».

«Riprendiamo dunque la discussione richiamando dunque alla memoria il punto in cui abbiamo descritto la natura che deve avere il futuro uomo onesto e virtuoso. Se ti ricordi, lo guidava in primo luogo la verità, che egli doveva perseguire in tutto e per tutto, altrimenti sarebbe stato un millantatore che non partecipava affatto della vera filosofia».

«In effetti abbiamo detto così».

«Ma questo elemento non è quanto mai contrario all'opinione corrente sul filosofo?» «E come!», esclamò.

«E non sarà giusto dire a sua difesa che chi realmente ama imparare è per natura proteso verso l'essere e non indugia su ciascuno dei molteplici oggetti cui l'opinione attribuisce l'esistenza, ma procede senza incertezze e non desiste dal suo amore prima di aver colto la natura di ogni singola realtà in sé con quella parte dell'anima cui spetta coglierla, e le spetta in quanto affine ad essa? E dopo essersi accostato e unito al vero essere, e aver generato l'intelletto e la verità, conosce, vive e si nutre veramente, e solo così, non prima, ha termine il suo travaglio?»⁽⁶⁾ «Sarebbe la difesa più giusta», rispose.

«E sarà proprio di un uomo simile amare la menzogna, o al contrario odiarla?» «Odiarla», rispose.

«Quindi non possiamo mai dire, credo, che quando la verità fa da guida è seguita da un coro di vizi».

«E come potremmo?» «Bensì da un carattere sano e giusto, cui si accompagna anche la temperanza».

«Va bene», disse.

«E che bisogno c'è di tornare daccapo⁷ e schierare il resto del coro che segue la natura filosofica? Ti ricordi senz'altro che le doti di questi uomini sono risultate il coraggio, la magnanimità, la facilità ad apprendere, la memoria. Hai obiettato che chiunque sarebbe costretto a convenire con le nostre affermazioni, ma se le mettesse da parte e guardasse a coloro di cui stiamo parlando, direbbe di vederne alcuni inutili, altri, che sono i più, rotti a ogni vizio; esaminando il motivo di questa accusa ora siamo arrivati a chiederci perché i più sono malvagi, e a tale scopo abbiamo rievocato la natura dei veri filosofi e l'abbiamo di necessità definita».

«è così», disse.

«Bisogna dunque osservare», proseguì, «la degenerazione di questa natura, come si corrompe in molti e si salva solo in pochi, che vengono appunto chiamati non malvagi, ma inutili; successivamente dobbiamo considerare quale natura hanno le anime che imitano la natura filosofica e ne usurpano il compito, e per il fatto di dedicarsi a un'occupazione non appropriata e superiore alle loro forze sbagliano ripetutamente e diffondono ovunque e tra tutti quell'opinione della filosofia che tu dici».

«Di quale corruzione parli?», domandò.

«Cercherò di spiegartelo come sono capace», risposi. «Chiunque, penso, converrà con noi che tale natura, fornita di tutte le virtù che le abbiamo assegnato poco fa e che le occorrono per diventare perfettamente filosofica, nasce raramente tra gli uomini e la possiedono in pochi. Non credi?» «Ma certo!» «E tra questi pochi guarda quante grandi rovine!».

«Quali?» «La cosa più sorprendente a udirsi è che ciascuna delle virtù da noi celebrate in quella natura rovina l'anima che la possiede e la distrae dalla filosofia. Parlo del coraggio, della temperanza e di tutte le altre che abbiamo elencato».

«è sorprendente a udirsi», ammise.

«Ma oltre a ciò», continuai, «la rovinano e la distruggono tutti i cosiddetti beni: la bellezza, la ricchezza, la forza fisica, una parentela potente nella città e ogni altra cosa affine a queste. Puoi ben immaginare di che cosa sto parlando».

«Ho capito», disse, «e ascolterei volentieri una spiegazione più precisa».

«Cerca dunque di afferrare bene la questione nel suo complesso», proseguì, «e ti risulterà chiara, così come non ti sembrerà strano il discorso precedente a questo proposito».

«Insomma, cosa vuoi che faccia?», domandò.

«Sappiamo», risposi, «che ogni seme o pollone, sia di vegetali sia di esseri viventi, se non fruisce del nutrimento, della stagione e del luogo appropriati, quanto più è vigoroso, tanto più manca di ciò che gli occorre, perché il male è più contrario al bene che a ciò che non è bene».

«Come no?» «Quindi è logico, credo, che la natura migliore, se è nutrita in maniera poco appropriata, riesca peggiore di una mediocre».

«è logico».

«Allora, Adimanto», domandai, «dobbiamo dire che anche le anime naturalmente più dotate, se ricevono una cattiva educazione, diventano straordinariamente malvagie? O pensi che le grandi ingiustizie e la malvagità pura provengano da una natura mediocre anziché da una vigorosa rovinata dall'educazione, e che una natura debole non sarà mai causa né di grandi beni né di grandi mali?» «No», rispose, «è come dici tu».

«Perciò la natura che abbiamo definito filosofica, se riceve, credo, l'educazione appropriata, crescendo giunge necessariamente a ogni virtù; ma se sarà seminata e piantata in un terreno non appropriato, da cui trarrà il suo alimento, risulterà del tutto opposta, a meno che un dio non capiti in suo aiuto. O pensi anche tu, come il volgo, che alcuni giovani siano corrotti dai sofisti, in particolare da certi sofisti che agiscono nella sfera privata, il che merita attenzione? Ma non sono proprio quelli che parlano così i più grandi sofisti, capaci di educare nel modo più compiuto e di plasmare come vogliono giovani, vecchi, uomini e donne?» «E quando mai?», chiese.

«Quando», risposi, «molte persone, che siedono tutte assieme in assemblea o nei tribunali o nei teatri o negli accampamenti o in qualche altra adunanza di popolo, in parte biasimano, in parte approvano con molto rumore ciò che viene detto o fatto, in entrambi i casi in modo esagerato, gridando e pestando i piedi, e oltre a loro le rocce e il luogo in cui si trovano raddoppiano con l'eco il rumore del biasimo o della lode. In una situazione del genere, come si suol dire, quale cuore pensi che abbia il giovane? O quale educazione privata resisterà in lui senza essere sommersa da un tale biasimo o una tale lode e trascinata dalla corrente dovunque la porti, concordando pienamente con queste persone su ciò che è bello e brutto e acquistandone abitudini e carattere?»⁽⁸⁾ «è assolutamente inevitabile, Socrate», disse.

«Eppure», ripresi, «non abbiamo ancora parlato della costrizione più forte».

«Quale?», domandò.

«Quella che tali educatori e sofisti aggiungono coi fatti, quando non riescono a persuadere con le parole. Non lo sai che puniscono che non si lascia persuadere da loro con la perdita dei diritti civili, con le pene pecuniarie e con la morte?» «Certo che lo so!».

«Quale altro sofista dunque o quali discorsi privati credi che potranno opporsi con successo a costoro?» «Credo nessuno», rispose.

«No davvero», aggiunsi, «anzi il solo tentativo sarebbe una grande follia. Non esiste, non è mai esistito e temo non esisterà mai un carattere diverso, che abbia ricevuto un'educazione alla virtù contraria a quella propugnata da costoro; intendo un carattere umano, amico, perché secondo il proverbio facciamo eccezione per uno divino. Occorre infatti essere ben consapevoli che in un simile regime politico, qualunque cosa si salvi e proceda per il verso giusto, si può ben dire che si salva per volontà di un dio».

«Anch'io non la penso diversamente», disse.

«Allora», ripresi, «vedi di essere d'accordo anche su questo punto».

«Quale?» «Ciascuno di quei cittadini privati che si fanno pagare, e che costoro chiamano sofisti e considerano rivali nell'arte, insegna gli stessi principi professati dal volgo quando si riunisce in assemblea; solo che il volgo li spaccia per sapienza. È come se uno avesse compreso gli impulsi e i desideri di un animale da lui allevato grande e forte e sapesse come bisogna avvicinarsi a lui e quando e per quali motivi diventa più irascibile o più mite, quali suoni è solito emettere a seconda delle circostanze, e quali, se proferiti da altri, lo ammansiscono e lo irritano; e tutte queste conoscenze, apprese grazie a una lunga domestichezza, le chiamasse sapienza e si volgesse a insegnarle quasi avesse istituito un'arte, pur non avendo in verità la minima idea di che cosa in questi pensieri e desideri sia bello o brutto, buono o cattivo, giusto o ingiusto, ma attribuisse tutti questi nomi in base alle opinioni di quel grosso animale, definendo bene ciò per cui prova piacere, male ciò per cui si adira, e non sapesse trovare altra giustificazione che il fatto di ritenere giusto e bello ciò che è necessario, senza aver visto e senza essere in grado di dimostrare ad altri quanto in realtà differiscano la natura del necessario e quella del bene».

«Un uomo simile, per Zeus, non ti sembrerebbe un educatore ben strano?» «Certo», rispose.

«E ti sembra che ci sia qualche differenza tra costui e chi giudica sapienza l'aver capito ciò che provoca l'ira e il piacere del volgo d'ogni specie riunito in assemblea, si tratti della pittura, della musica o della politica? Chi entra in relazione con il volgo e gli offre un componimento poetico o un'altra opera d'arte o un servizio pubblico, si mette alla sua

mercé più del dovuto e la cosiddetta necessità Diomedea (9) lo costringe a fare ciò che piace alla massa; ma che ciò sia veramente buono e bello, hai mai sentito uno di loro spiegarlo in una maniera che non fosse ridicola?» «No, e credo che non lo sentirò mai», rispose.

«Ora che hai compreso tutto ciò, richiama alla mente un'altra questione: il volgo potrà mai riconoscere che esiste il bello in sé ma non la molteplicità delle cose belle, oppure ogni singola realtà in sé e non la molteplicità dei singoli oggetti?» «Meno che mai», rispose.

«Quindi», feci io, «è impossibile che il volgo sia filosofo».

«Impossibile».

«Perciò chi si dedica alla filosofia è inevitabile che venga da esso biasimato».

«è inevitabile».

«Così come da questi privati cittadini che si mescolano alla massa col desiderio di compiacerla».

«è ovvio».

«Allora quale possibilità di salvezza vedi per una natura filosofica, tale da consentirle di perseverare sino alla fine nella sua occupazione? Riflettici partendo dalle nostre premesse: abbiamo convenuto che sono proprie di questa natura la facilità ad apprendere, la memoria, il coraggio e la magnanimità».

«Sì».

«E un simile individuo non sarà sin dalla fanciullezza primo tra tutti i coetanei, soprattutto se il suo corpo crescerà in modo corrispondente all'anima?» «Come può non essere così?», disse.

«Quando poi sarà divenuto adulto, i familiari e i concittadini vorranno servirsi di lui, credo, per i propri affari».

«Come no?» «Perciò gli renderanno omaggio con preghiere e onori, captando e adulando in anticipo la sua potenza futura».

«Sì, di solito accade questo», disse.

«Ma cosa credi che farà», domandai, «un uomo simile in mezzo a gente simile, tanto più se ha la ventura di abitare in una grande città in cui gode di ricchezza e nobili natali, e per giunta è bello e prestante? Non si riempirà di una speranza folle, ritenendosi capace di gestire gli affari sia dei Greci sia dei barbari, e per questo non si leverà in alto, gonfio di boria e di vuota arroganza senza criterio?» «E come!», esclamò.

«Trovandosi dunque in queste condizioni, se qualcuno gli si avvicina e gli dice tranquillamente la verità, cioè che in lui manca il senno di cui ha bisogno e che non lo può acquistare se non lavora come uno schiavo per guadagnarselo, credi che sia disposto ad ascoltarlo, in mezzo a vizi tanto grandi?» «Tutt'altro», rispose.

«Supponiamo invece», dissi, «che grazie alla sua buona disposizione naturale e alla familiarità coi discorsi si renda conto in qualche modo del proprio stato e cambi direzione, lasciandosi trascinare alla filosofia: come reagiranno, secondo noi, coloro che pensano di perdere la sua utilità e la sua compagnia? Non ricorreranno a ogni mezzo, con le parole e con i fatti, perché non si lasci persuadere e perché il suo consigliere fallisca nel suo intento, congiurando in privato e intentando processi in pubblico?» (10) «è assolutamente inevitabile», rispose.

«E un individuo simile potrà mai diventare filosofo?» «No di certo».

«Vedi dunque», dissi, «che non avevamo torto ad affermare che gli stessi elementi costitutivi della natura filosofica, in presenza di una cattiva educazione, sono in qualche misura responsabili del traviamiento da questa occupazione al pari dei cosiddetti beni, ossia le ricchezze e tutti gli altri vantaggi di questo tipo?» «Sì», rispose, «avevamo ragione».

«Mirabile amico», continuai, «questa è la rovina, e tanta e tale è la corruzione della natura meglio disposta all'occupazione migliore, natura rara del resto, in base a quanto abbiamo affermato».

Tra questi uomini nascono sia coloro che arrecano alle città e ai privati cittadini i più grandi mali, sia coloro che arrecano i più grandi benefici, se per caso la corrente li porta in questa direzione; invece una natura meschina non fa mai nulla di grande a nessuno, né a un privato né a una città».

«Verissimo», disse lui.

«E proprio questi uomini, che dovrebbero nutrire una particolare inclinazione per la filosofia, se ne discostano lasciandola sola e incompiuta e vivono un'esistenza falsa che non si addice loro, mentre altre persone indegne, gettandosi sulla filosofia come se fosse orfana dei suoi parenti, la disonorano e le procurano quelle critiche che, come dici anche tu, le rivolgono i suoi detrattori, ossia che alcuni dei suoi seguaci non valgono nulla, i più sono degni di molti castighi».

«In effetti è quel che si dice», confermò.

«Ed è ovvio che lo si dica», proseguì. «Perché altri omiciattoli, vedendo che questo territorio si è liberato ed è pieno di bei nomi e di decoro esteriore, saltano allegramente dalle arti alla filosofia, come quelli che dalle prigioni si rifugiano nei templi; e sono proprio le persone più abili nel loro mestieruccio. Infatti la filosofia, pur ridotta in questo stato, conserva ancora un prestigio più alto rispetto alle altre arti; ed è proprio ciò cui aspirano molti individui con poche doti naturali, mutilati fisicamente dalle arti e dai mestieri, e nello stesso tempo distrutti e snervati nell'anima dai lavori manuali. Non è inevitabile che accada questo?» «E come!», esclamò.

«E nel loro aspetto», domandai, «ti pare che differiscano in qualcosa da un fabbro calvo e basso che si è arricchito e che, sciolto di recente dai ceppi e lavato al bagno, cinto di una veste nuova e acconciato come uno sposo, sta per maritarsi con la figlia del padrone a causa della povertà e dell'abbandono in cui ella si trova?» «Non c'è alcuna differenza», rispose.

«E quali figli, se non bastardi e deboli, è logico che nascano da persone simili?» «è assolutamente inevitabile».

«E quando le persone indegne di ricevere un'educazione si accostano ad essa e la frequentano senza averne diritto, quali pensieri e opinioni potremo dire che partoriscono? Non forse quelli cui veramente si addice il nome di sofismi, e

niente di nobile o di attinente a una genuina intelligenza?» «Proprio così», rispose.

«A questo punto», ripresi, «i degni seguaci della filosofia restano, Adimanto, un'esigua minoranza: un carattere nobile e ben educato, che è stato colpito dall'esilio e secondo natura ha perseverato in essa per mancanza di corruttori, o una grande anima nata in una piccola città, che mostra spregio e disinteresse per i pubblici affari; e forse anche un piccolo numero di individui con buone doti naturali, che potrebbero volgersi alla filosofia per un giusto disprezzo verso un'altra arte. Inoltre potrebbe essere in grado di trattenerli anche il freno del nostro compagno Teage; (11) tutto il resto ha congiurato contro di lui per distoglierlo dalla filosofia, ma la cura del corpo malato, impedendogli la vita politica, ve lo trattiene. Non vale la pena di citare il nostro caso, cioè il segno demonico, (12) poiché in passato pochissimi altri, se non addirittura nessuno, ne ha avuto esperienza. Chi fa parte di questi pochi e ha gustato la dolcezza e la beatitudine di quel possesso, vede chiaramente la pazzia del volgo e capisce che nessuno, per così dire, fa qualcosa di sensato in politica e non c'è un alleato con cui muovere in aiuto del giusto e nel contempo salvarsi, ma si trova nella condizione di un uomo caduto in mezzo alle belve: se non vuole associarsi all'ingiustizia e non è in grado di opporsi da solo a tutti quei selvaggi, muore prima di giovare in qualche modo alla città o agli amici, inutile a se stesso e agli altri.

Tenendo conto di tutto questo se ne sta tranquillo e cura i propri affari, come un uomo che in una bufera si ripara sotto un muricciolo dalla polvere e dalla pioggia portata dal vento, e vedendo gli altri pieni di illegalità si accontenta di vivere la vita di quaggiù puro da ingiustizia e da azioni empie e di uscirne sereno e tranquillo, in compagnia di una bella speranza».

«E andarsene così non sarebbe un risultato da poco!», esclamò.

«Ma neppure il massimo», replicai, «se la sorte non gli ha fatto incontrare il regime che merita; perché in questo caso diventerà ancora più grande e salverà, assieme ai propri interessi, anche quelli comuni. Mi sembra dunque di aver spiegato a sufficienza il motivo per cui la filosofia è stata ingiustamente calunniata, a meno che tu non abbia altro da aggiungere».

«Non ho altro da aggiungere sull'argomento», disse. «Ma quale delle costituzioni vigenti, secondo te, è appropriata alla filosofia?» «Neanche una», risposi, «anzi deploro proprio il fatto che nessuna delle forme di governo attuali sia degna di una natura filosofica; per questo essa si stravolge e si altera, e come un seme straniero gettato in una terra non sua di solito perde le sue proprietà e si trasforma nel seme locale, che è più forte, così anche questa natura ora non conserva la propria forza, ma degenera in un carattere a lei estraneo. Se invece troverà la costituzione migliore, conforme alla sua stessa eccellenza, allora questo carattere rivelerà la sua reale natura divina, di contro al carattere umano delle altre nature e occupazioni. Ora ovviamente mi chiederai qual è questa costituzione».

«Non hai capito», ribatté. «Non stavo per chiederti questo, bensì se è la medesima che abbiamo descritto fondando la città o è un'altra».

«è questa», dissi, «tranne che in un punto: già allora era stato detto che nella città sarebbe stata necessaria la presenza costante di un'autorità, che mantenesse lo stesso principio di governo al quale anche tu ispiravi la tua opera di legislatore».

«E in effetti era stato detto», confermò.

«Ma il problema non è stato chiarito a sufficienza», ripresi, «per paura delle obiezioni con le quali avete provato che la sua dimostrazione è lunga e difficile; e anche il resto non è assolutamente facile da trattare».

«Che cosa?» «Come una città dovrà servirsi della filosofia per non andare in rovina. Sì, perché tutte le grandi imprese comportano un rischio, e come si suol dire, le cose belle sono realmente ardue».

«Ad ogni modo», fece lui, «si concluda la dimostrazione chiarendo questo punto».

«Non sarà la mancanza di volontà, a impedircelo», dissi, «ma se mai l'incapacità di farlo; e se mi assisterai, conoscerai il mio zelo».

Guarda fin d'ora con quanto slancio e quanta audacia mi accingo a dire che la città deve attendere allo studio della filosofia nel modo contrario a quello attuale!».

«Come?» «Quelli che se ne occupano ora», incominciai, «sono ragazzi appena usciti dalla fanciullezza e non ancora dediti al governo della casa e agli affari, che appena si accostano alla parte più difficile, e con questo intendo la dialettica, subito se ne ritraggono; e pure sono stimati i più esperti nella filosofia. In seguito, anche se, spinti da altri che la coltivano, si degnano di intervenire come ascoltatori, credono di fare chissà che cosa, perché la giudicano un'attività da praticare come passatempo; e quando sono prossimi alla vecchiaia si spengono, ad eccezione di pochi, molto più del sole di Eraclito, (13) in quanto non si riaccendono più».

«E come bisogna coltivarla, invece?», domandò.

«Tutto al contrario: quando si è fanciulli e ragazzi si deve ricevere un'educazione e una filosofia adatta alla fanciullezza, mentre si deve avere molta cura del corpo nel periodo in cui esso fiorisce e giunge alla virilità, per rendere un utile servizio alla filosofia. Col procedere dell'età, quando l'anima comincia a maturare, occorre intensificare gli esercizi che la riguardano; quando poi la forza fisica viene meno e si è fuori dalle attività politiche e militari, allora bisogna pascolare in libertà e non fare nulla se non per passatempo, se si vuole vivere felicemente e una volta morti coronare la vita vissuta con un destino corrispondente nell'aldilà».

«Mi sembra», disse, «che tu parli veramente con ardore, Socrate; credo però che la maggior parte dei tuoi ascoltatori, in nessun modo persuasa, si opporrà con ancora più ardore, a cominciare da Trasimaco».

«Non calunniare me e Trasimaco», ribattei, «che da poco siamo diventati amici e neanche prima eravamo nemici. Certo non lasceremo nulla di intentato per convincere lui e gli altri o per fare qualcosa di utile per quell'altra vita, quando

rinasceranno e si imbattono in discorsi come questi». (14) «Una breve scadenza di tempo, la tua!», esclamò.

«Un nulla, in confronto all'eternità!», risposi. «Tuttavia non c'è da meravigliarsi che i più non credano a ciò che dico, poiché non hanno mai visto realizzarsi le mie parole, ma piuttosto certe espressioni artificiosamente combinate le une con le altre, e non spontaneamente coincidenti come nel mio caso. (15) Ma un uomo conformato e modellato sulla virtù, tanto in teoria quanto nella pratica, fino al più alto grado possibile di perfezione, non l'hanno mai visto regnare in un'altra città come la nostra, né uno né più d'uno. O pensi di sì?» «No di certo».

«E non hanno neppure ascoltato a sufficienza, beato amico, discorsi belli e nobili, capaci di indagare a fondo e in tutti i modi il vero per amore della conoscenza, tenendosi lontano dalle sottigliezze e dai cavilli eristici, che mirano soltanto alla fama e alla disputa sia nei processi pubblici sia nelle conversazioni private».

«Non hanno fatto neanche questo», disse.

«Pertanto», continuai, «benché prevedessimo e temessimo questo, siamo stati spinti dalla verità ad affermare che né una città né una costituzione né un individuo sarà mai perfetto se prima una necessità fatale non obbligherà, volenti o nolenti, questi pochi filosofi che ora sono chiamati non malvagi, ma inutili, a prendersi cura della città e la città ad obbedire loro, o un'ispirazione divina non infonderà nei potenti e nei re attuali o nei loro figli un vero amore per la vera filosofia. A mio giudizio non ha alcun senso ritenere che non si possa verificare una di queste due eventualità o entrambe, poiché in tal caso noi saremmo giustamente derisi come gente che fa castelli in aria. Non è così?» «È così».

«Se dunque nel passato più remoto una necessità ha spinto i sommi filosofi a prendersi cura dello Stato, o questo accade anche ora in qualche paese barbaro lontano dalla nostra vista o accadrà anche in futuro, siamo pronti a sostenere che la costituzione da noi delineata è esistita, esiste ed esisterà quando nella città regna la Musa della filosofia. Non è impossibile che ciò accada, e neppure diciamo cose impossibili, ma anche noi riconosciamo che è difficile».

«Anch'io la penso così», concordò.

«Ma d'altro canto dirai che il volgo non la pensa così?», chiesi.

«Forse», rispose.

«Beato amico», ribattei, «non accusare troppo il volgo! Queste persone cambieranno idea se tu, evitando di litigare, ma consigliandoli e liberandoti dalla calunnia mossa al desiderio di apprendimento, indicherai loro chi sono quelli che chiami filosofi e definirai come poco fa la loro natura e la loro occupazione, affinché non credano che tu stia parlando di quelli che pensano loro».

E anche se questa sarà la loro opinione, potrai dire che cambieranno idea e risponderanno in altro modo. (16) O credi che una persona priva di invidia e mite si adiri con chi non è irascibile o invidi chi non è invidioso? Quanto a me, ti prevengo affermando che secondo me una natura così aspra si trova in pochi individui, ma non nella massa».

«Anch'io la penso senz'altro come te», disse.

«E non sei d'accordo anche sul fatto che, se il volgo è mal disposto verso la filosofia, la colpa è di coloro che vi hanno fatto un'indebita irruzione dall'esterno, attaccano briga tra loro scambiandosi ingiurie e pongono sempre questioni personali, senza curarsi minimamente di ciò che conviene alla filosofia?» «E come!», esclamò.

«Sì, Adimanto, perché chi ha davvero la mente rivolta all'essenza delle cose non ha tempo di guardare in basso alle faccende degli uomini e di riempirsi d'invidia e di inimicizia contendendo con loro; egli osserva e contempla entità ordinate e immutabili che non commettono ingiustizie reciproche, ma sono tutte disposte secondo un ordine razionale, le imita e si conforma il più possibile ad esse. O credi che si possa non imitare ciò a cui ci si avvicina con amore?» «È impossibile», rispose.

«Pertanto il filosofo, avendo domestichezza con ciò che è divino e ordinato, diventa, per quanto è possibile a un uomo, ben regolato e divino; del resto tutti possono offrire motivo per molte calunnie».

«Senza dubbio».

«Se dunque», ripresi, «avrà la necessità di adattare le sue visioni sublimi alle abitudini umane e di tradurle in norme sia private sia pubbliche, anziché limitarsi a plasmare se stesso, credi forse che diventerà un cattivo artefice di temperanza, giustizia e di ogni altra virtù sociale?» «Nient'affatto», rispose.

«Ma se la gente si renderà conto che diciamo il vero su di lui, si adirerà coi filosofi e non crederà alla nostra affermazione che la città non potrebbe essere felice se non la disegnassero i pittori che si attengono a un modello divino?» «Non si adireranno», rispose, «se capiranno questo. Ma di quale tipo di disegno stai parlando?» «Prendendo come tavola del quadro», spiegai, «la città e le abitudini umane, per prima cosa la pulirebbero, il che non è affatto facile. Comunque tu sai che si distinguerebbero subito dagli altri perché non vorrebbero occuparsi né di un individuo né di una città, e neppure mettere per iscritto delle leggi, prima di aver ricevuto pulita questa tavola o di averla pulita essi stessi».

«Ed è giusto», disse.

«E non pensi che subito dopo vi disegnerebbero la figura della costituzione?» «Certamente».

«In seguito credo che eseguirebbero il lavoro guardando frequentemente in entrambe le direzioni: verso ciò che per natura è giusto, bello, temperante e così via, e verso ciò che potrebbero generare negli uomini, mescolando e fondendo i vari modi di vita per ottenere una sembianza umana modellata su quel principio che anche Omero, quando lo vide realizzato nell'uomo, chiamò divino e simile agli dèi». (17) «Giusto», disse.

«E credo che ora lo cancellerebbero, ora tornerebbero a dipingerlo fino a rendere i caratteri umani il più possibile cari agli dèi, per quanto è loro concesso».

«Il dipinto riuscirebbe davvero bellissimo!», esclamò.

«Allora», domandai, «possiamo in qualche modo convincere chi si scagliava, a tuo dire, contro di noi a tutta forza del

fatto che un simile pittore di costituzioni è la persona di cui prima tessevamo l'elogio di fronte a loro, facendoli adirare perché gli affidavamo il governo delle città? Si calmeranno un po', ora, sentendo questo?» «Anzi molto», rispose, «se sono saggi».

«E che cosa potranno obiettare? Forse che i filosofi non sono amanti dell'essere e della verità?» «Sarebbe davvero strano», rispose.

«O che la loro natura, come noi l'abbiamo esposta, non è affine al principio migliore?» «Neanche questo».

«E allora? Che questa natura, trovate le occupazioni a lei confacenti, non sarà perfettamente buona e filosofica quant'altre mai? O diranno che tali qualità le hanno piuttosto coloro che noi abbiamo escluso?» «No di certo».

«E si adireranno ancora con noi, se affermeremo che fino a quando la stirpe dei filosofi non diverrà padrona della città, non ci sarà tregua dai mali né per la città né per i cittadini, e non potrà avere pieno compimento la costituzione che noi esponiamo in forma di mito?» «Forse s'irriteranno meno», disse.

«Vuoi allora», domandai, «che invece della parola "meno" diciamo che sono del tutto ammansiti e persuasi, affinché concordino con noi, se non altro per ritegno?» «Certamente», rispose.

«Consideriamoli dunque convinti di questo», dissi. «Ma qualcuno contesterà che non potrebbero nascere figli di re o di tiranni con un'indole filosofica?» «Nessuno», rispose.

«E si può dire che essi, pur nascendo tali, sono inevitabilmente destinati a corrompersi? Anche noi ammettiamo che è difficile per loro preservarsi integri; ma chi oserà sostenere che in tutto il corso del tempo, tra tutti, non se ne salvi neanche uno?» «E come potrà?» «Comunque», ripresi, «basta una sola persona che dispone di una città obbediente a compiere quanto ora è ritenuto incredibile».

«Sì, è sufficiente», disse.

«E se un governante», aggiunsi, «stabilisce le leggi e le mansioni che abbiamo descritto, non è certo impossibile che i cittadini siano disposti a metterle in pratica».

«Nient'affatto».

«Ma è poi tanto strano e impossibile che anche altri la pensino come noi?» «Non credo proprio», rispose.

«D'altronde abbiamo già dimostrato a sufficienza, credo, che la nostra teoria è ottima, purché sia realizzabile».

«Sì, a sufficienza».

«Ora, a quanto pare, ci risulta che il nostro progetto sulla legislazione sia ottimo, se viene attuato, ma difficile da attuare, per quanto non impossibile».

«Sì, ci risulta questo», disse.

«Ora che la discussione su questo punto è giunta, sia pure a fatica, al termine, non dobbiamo trattare la parte rimanente, cioè in che modo e su quali cognizioni e attività si formeranno i nostri difensori della costituzione, e a quale età ciascuno di loro si occuperà di ogni singola cosa?» «Sì, bisogna parlare di questo», confermò.

«Non è stato saggio da parte mia», dissi, «tralasciare nella discussione precedente la difficoltà relativa al possesso delle donne, alla procreazione e all'elezione dei governanti; sapevo che la pura verità è odiosa e molesta, tuttavia ora è giunto il momento di parlarne».

La questione delle donne e dei figli ormai è chiusa, ma quella dei governanti bisogna trattarla quasi da capo. Se ricordi, abbiamo detto che essi devono rivelarsi devoti alla città alla prova dei piaceri e dei dolori e non devono rigettare tale principio né nelle fatiche né nella paura né in altri rivolgimenti; chi ne è incapace va scartato, mentre chi esce dalla prova puro sotto ogni riguardo, come oro saggiato al fuoco, dev'essere eletto governante e ricevere in vita e in morte doni onorifici e premi. Più o meno questo era ciò che abbiamo detto di sfuggita e in modo velato, per timore di suscitare il problema che ora ci sta davanti».

«Hai pienamente ragione», disse: «me ne ricordo».

«Mio caro», aggiunsi, «prima esitavo a dichiararlo, ora non più: bisogna avere il coraggio di affermare che i più attenti guardiani devono essere filosofi».

«Diciamolo pure!», esclamò.

«Considera poi che saranno verosimilmente pochi, in quanto gli elementi di quella natura che, come abbiamo descritto, essi devono possedere di rado sogliono trovarsi riuniti nello stesso individuo, ma nascono per lo più separati».

«Che cosa intendi dire?», domandò.

«Tu sai che gli individui pronti a imparare, di buona memoria, intelligenti, acuti e dotati d'ogni altra virtù conseguente a queste, non sono soliti avere insieme una forza e una grandezza d'animo tali da permettere loro di vivere ordinatamente nella tranquillità e nella costanza, ma persone simili si fanno trascinare dall'acutezza d'ingegno dove capita e tutta la loro fermezza va in fumo».

«Hai ragione», confermò.

«Al contrario questi caratteri costanti e poco volubili, sui quali si può riporre una maggiore fiducia e che in guerra non si lasciano facilmente prendere dalla paura, si comportano allo stesso modo di fronte al sapere: sono lenti a muoversi e duri ad apprendere, quasi fossero intorpiditi, e quando si deve affrontare una fatica del genere si riempiono di sonno e di sbadigli».

«È così», disse.

«Ecco perché affermiamo che il nostro governante deve partecipare in buona misura di entrambe le caratteristiche, altrimenti non bisogna conferirgli né la più perfetta educazione né gli onori né il potere».

«Giusto», rispose.

«E non pensi che ciò accadrà raramente?» «Come no?» «Pertanto bisogna metterlo alla prova nelle fatiche, nelle paure e nei piaceri di cui abbiamo fatto menzione prima, e inoltre, cosa che allora avevamo tralasciato, ma aggiungiamo adesso, bisogna esercitarlo in molte discipline, osservando se la sua natura saprà reggere alle più cognizioni più importanti o si perderà d'animo, come quelli che si scoraggiano nelle altre prove».

«Sì», disse, «occorre fare questa indagine. Ma quali sono, secondo te, le cognizioni più importanti?» «Forse», risposi, «ti ricordi che, dopo aver distinto tre parti dell'anima, ne abbiamo dedotto che cosa sono rispettivamente la giustizia, la temperanza, il coraggio e la sapienza».

«Se non me lo ricordassi», replicò, «non avrei il diritto di ascoltare il resto!».

«E ti ricordi anche quanto è stato detto prima?» «Cioè?» «In qualche punto abbiamo affermato che per poter osservare il meglio possibile quelle virtù si doveva compiere un giro più lungo, al cui termine sarebbero apparse in piena luce, ma che comunque era possibile connettere le dimostrazioni conseguenti alle nostre premesse. Voi avevate dichiarato che bastava, e così il discorso di allora è stato condotto, per me, senza il rigore necessario.

Dovreste essere voi a dire se ne siete rimasti soddisfatti».

«Per me andava bene», disse, «e così pareva anche agli altri».

«Tuttavia, caro amico», obiettai, «per questioni di tale portata non va assolutamente bene una misura che sia lungi anche di poco dalla realtà, poiché nulla di imperfetto può essere misura di qualcosa. Ma talvolta ad alcuni sembra che basti così e che non si debba indagare oltre».

«Certo», disse, «questo capita a molti a causa della loro pigrizia».

«Ed è la condizione», aggiunsi, «che meno si addice a un guardiano della città e delle leggi».

«È logico», assentì.

«Quindi, amico mio», continuai, «il nostro uomo deve percorrere la via più lunga e volgere le sue fatiche allo studio non meno che alla ginnastica; altrimenti, come abbiamo detto poco fa, non arriverà mai a capo della conoscenza più importante, quella che più di tutte gli si addice».

«E non sono forse queste», domandò, «le cognizioni più importanti, ma esiste qualcosa di ancora più grande della giustizia e delle virtù che abbiamo trattato?» «Sì, esiste; e di queste stesse virtù non dobbiamo osservare, come adesso, il semplice abbozzo, ma occorre non tralasciare la loro più completa esecuzione. O non è forse ridicolo fare ogni sforzo perché altre cose di poco conto riescano nel modo più preciso e chiaro, e non pretendere la massima precisione anche nelle cose più importanti?» «Certamente», rispose. «Ma credi che ti lasceremo andare senza chiederti qual è, a tuo giudizio, la cognizione più importante e a che cosa si riferisce?» «Certo che no», feci io, «anzi chiedimelo proprio tu. D'altronde ne hai sentito parlare non di rado, ma ora o non fai mente locale o pensi di mettermi in difficoltà con le tue obiezioni. Io propendo piuttosto per la seconda ipotesi, perché hai sentito dire spesso che l'idea del bene è la cognizione più importante, dalla quale il giusto e le altre virtù traggono la loro utilità e il loro giovamento. Ora sei quasi sicuro che sto per toccare l'argomento, aggiungendo che non la conosciamo a sufficienza; e sai che senza questa conoscenza non ci gioverebbe a nulla neanche conoscere alla perfezione in tutto il resto, come se possedessimo qualcosa senza il bene. Oppure credi che sia vantaggioso avere ogni sorta di possesso, se poi non è buono, o intendere ogni altra cosa fuor che il bene, ma non intendere il bello e il bene?» «Io no, per Zeus!», esclamò.

«Ma tu sai anche che per il volgo il bene consiste nel piacere, per le persone più colte nell'intelligenza».

«Come no?» «E sai anche, caro amico, che quelli che la pensano così non sanno spiegare che cos'è l'intelligenza, ma alla fine sono costretti a dire che è l'intelligenza del bene».

«E fanno proprio ridere!», esclamo.

«E può non essere ridicolo», domandai, «che ci rinfaccino di non conoscere il bene e poi ce ne parlino come se lo conoscessimo? Dicono che è l'intelligenza del bene, come se comprendessimo che cosa intendono quando pronunciano la parola bene».

«Verissimo», rispose.

«E che dire di quelli che identificano il bene con il piacere? Sono forse meno pieni di errore degli altri? O non sono costretti anche loro ad ammettere che esistono piaceri cattivi?» «Sicuro!».

«Perciò accade loro di ammettere, credo, che le medesime cose sono buone e cattive. O no?» «Certamente».

«E qui non sorgono evidentemente molte gravi discussioni?» «Come no?» «E non è anche evidente che molti sceglierebbero di praticare e possedere le apparenze del giusto e del bello, anche se non corrispondessero alla realtà, mentre a nessuno basta più possedere le apparenze del bene, ma in questo campo tutti ormai cercano la realtà e disprezzano l'apparenza?» «Senza dubbio», rispose.

«Ora, quel bene che ogni anima persegue e in vista del quale compie ogni sua azione, divinandone l'esistenza pur nel dubbio e nell'incapacità di comprendere esattamente che cos'è e di crederci fermamente come crede alle altre cose, con il rischio quindi di perdere ogni altro vantaggio, un bene tale e tanto grande diremo che deve restare nell'ombra anche per i migliori cittadini, nelle cui mani rimetteremo ogni cosa?» «Meno che mai!», rispose.

«Credo quindi», proseguì, «che il giusto e il bello non abbiano un guardiano di grande pregio in chi ignora il loro rapporto con il bene; e predico che nessuno li conoscerà a sufficienza prima di aver chiaro questo punto».

«La tua è una giusta predizione», assentì.

«Allora la nostra costituzione sarà perfettamente ordinata se la sorveglierà un guardiano che possieda questa scienza?» «Per forza», rispose. «Ma tu, Socrate, sostieni che il bene sia una scienza, un piacere o qualcos'altro?» «Ehi tu!», esclamai. «Da un bel pezzo era chiaro che non ti saresti accontentato dell'opinione altrui sull'argomento!».

«Non mi pare giusto, Socrate», disse, «che uno sappia riferire le opinioni altrui ma non la propria, pur occupandosi da tanto tempo di questo problema».

«E ti sembra allora giusto», domandai, «parlare di ciò che non si sa come se lo si sapesse?» «In questo modo», rispose, «decisamente no, ma almeno come chi è convinto dell'opinione che vuole esprimere».

«E non ti sei accorto», incalzai, «che le opinioni prive di scienza sono tutte riprovevoli? Le migliori tra esse sono cieche... o ti pare che ci sia differenza tra i ciechi che camminano dritti su una strada e chi opina qualcosa di vero senza averne intelletto?» «Nessuna differenza», rispose.

«Vuoi dunque contemplare cose brutte, cieche e storte, pur potendo ascoltare da altri parole splendide e belle?» «No, per Zeus», disse Glaucone, «non abbandonare il campo, Socrate, come se fossi alla conclusione! A noi basterà che tu discuta del bene così come hai discusso della giustizia, della temperanza e delle altre virtù».

«Basterà certo anche a me», ripresi, «amico mio. Ma temo di non esserne capace e di coprimi di ridicolo col mio zelo sconveniente».

Tuttavia, carissimi, lasciamo perdere per il momento l'analisi del bene in sé: mi pare una questione troppo alta perché possiamo raggiungerlo, con l'ispirazione di questo momento, almeno il concetto che ne ho adesso. Voglio piuttosto parlarvi di quello che mi sembra il rampollo del bene, in tutto simile ad esso, se anche a voi fa piacere; altrimenti lasciamo stare».

«Parla pure», disse. «Il discorso sul padre ce lo pagherai in saldo un'altra volta!».(18) «Vorrei», ripresi, «potervi pagare questo debito, in modo che voi possiate riscuotere l'intera somma e non, come ora, soltanto i frutti. (19) Prendetevi dunque questo frutto, il rampollo del bene in sé. Fate però attenzione che io non vi inganni senza volerlo con un rendiconto sbagliato dell'interesse».

«Staremo il più attenti possibile», disse. «Basta che tu parli».

«Non prima di essermi accordato con voi», feci io, «e di avervi ricordato ciò che è stato ripetuto più volte in altre occasioni».

«Che cosa?», domandò.

«Noi ammettiamo e definiamo razionalmente l'esistenza di una molteplicità di cose belle, buone e così via».

«Sì, diciamo questo».

«E così poi chiamiamo con il nome di "esseri" il bello in sé, il bene in sé e analogamente tutte le entità che allora definivamo molteplici, riconducendole ciascuna a un'idea, che consideriamo unica».

«Proprio così».

«Poi sosteniamo che la realtà molteplice si vede ma non si pensa, mentre le idee si pensano ma non si vedono».

«Precisamente».

«E con quale parte di noi vediamo ciò che è visibile?» «Con la vista», rispose.

«E con l'udito», proseguì, «percepriamo ciò che è udibile, con gli altri sensi tutto ciò che è sensibile?» «Certo».

«Hai notato dunque», domandai, «quanto l'artefice dei sensi abbia reso più preziosa la facoltà del vedere e dell'essere veduti?» «Veramente no», rispose.

«Allora rifletti su questo. L'udito e la voce hanno mai bisogno, l'uno per udire, l'altra per essere udita, di un terzo elemento, senza il quale non possono spiegare la loro facoltà?» «No, mai», disse.

«E credo», aggiunsi, «che pochi altri sensi, per non dire nessuno, necessitano di un tale elemento. O sei in grado di citarne qualcuno?» «Io no», rispose.

«E non capisci che invece la facoltà del vedere e dell'essere visibili ne ha bisogno?» «Come?» «Sebbene la vista risieda negli occhi e chi la possiede cerchi di farne uso, e sebbene negli oggetti sia presente il colore, se non si aggiunge un terzo elemento, che la natura ha destinato in particolare a questo compito, sai che la vista non vedrà nulla e i colori resteranno invisibili».

«Di quale elemento parli?», domandò.

«Di quello che tu chiami luce», risposi.

«Hai ragione», ammise.

«Non è quindi piccola l'idea che ha congiunto il senso della vista e la facoltà di essere veduti con un vincolo più prezioso di quello presente in ogni altra unione, se è vero che la luce non è spregevole».

«Ma è ben lungi dall'esserlo!», esclamò.

«E a quale dio del cielo, (20) la cui luce permette alla nostra vista di vedere e alle cose visibili di essere vedute nel modo migliore, puoi attribuire questo potere?» «A quello che indicate tu e gli altri», rispose: «è chiaro che nella tua domanda alludi al sole».

«Non è forse tale il rapporto che intercorre tra la vista e questo dio?» «Quale rapporto?» «La vista non è il sole, né in se stessa né in ciò in cui si realizza e che noi chiamiamo occhio».

«Certamente no».

«Tuttavia, a mio parere, è tra gli organi di senso il più simile al sole».

«Senza dubbio».

«E la facoltà che possiede non gli viene dispensata da quello come un fluido?» «Precisamente».

«Quindi anche il sole non è la vista, ma essendone la causa è da essa stessa veduto?» «è così», disse.

«Ora», dissi, «considera che per rampollo del bene intendo il sole, generato dal bene a sua somiglianza: l'uno ha nel mondo visibile lo stesso rapporto con la vista e le cose visibili che l'altro ha nel mondo intellegibile con l'intelletto e le

realtà intellegibili».

«In che senso?», domandò. «Spiegamelo ancora».

«Tu sai», ripresi, «che gli occhi, quando si rivolgono a quegli oggetti i cui colori non sono più toccati dalla luce del giorno, ma solo dai bagliori notturni, si ottendono e sembrano quasi ciechi, come se la loro vista non fosse limpida?» «Sì, lo so», rispose.

«Ma quando, credo, si volgono a oggetti illuminati dal sole, vedono chiaramente e la loro vista torna di nuovo limpida».

«Ebbene?» «Pensa dunque che la stessa cosa accade all'anima: quando si fissa a ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, lo intuisce e lo conosce, e appare dotata di intelletto; quando invece si fissa a ciò che è avvolto nell'oscurità, a ciò che nasce e perisce, formula congetture e si ottunde mutando su e giù le sue opinioni, e assomiglia a chi è privo di intelletto».

«In effetti gli assomiglia».

«Perciò quell'elemento che conferisce la verità alle cose conosciute e la facoltà di conoscere al soggetto conoscente, di' pure che è l'idea del bene; ed essendo causa della scienza e della verità, devi concepirla come conoscibile. Ma benché la scienza e la verità siano entrambe così belle, farai bene a reputarla diversa da esse e ancora più bella. Come in quel caso è giusto considerare la luce e la vista simili al sole, ma non il sole, così in questo caso è giusto ritenere sia la scienza sia la verità simili al bene, ma nessuna delle due va identificata con il bene, la cui condizione dev'essere tenuta in un pregio ancora più alto».

«Tu parli di una bellezza irresistibile», disse, «se procura la conoscenza e la verità, ma le supera essa stessa in bellezza; perché non stai certo parlando del piacere!».

«Non proferire parole empie», replicai: «considera piuttosto la sua immagine da questo punto di vista».

«Quale?» «Tu dirai, penso, che il sole fornisce alle cose visibili non solo la facoltà di essere vedute, ma anche la nascita, la crescita e il nutrimento, pur non essendo esso stesso principio di nascita».

«Ma certo!».

«Quindi dirai che le cose conoscibili ricevono dal bene non solo la facoltà di essere conosciute, ma anche l'esistenza e l'essenza, quantunque il bene non sia l'essenza, ma per dignità e potenza la trascenda».

E Glaucone, molto spiritosamente, esclamò: «Per Apollo, che divina eccellenza!» (21) «La colpa è tua», feci io, «che mi costringi a esprimere il mio parere sull'argomento!».

«E non smettere affatto», ribatté, «o per lo meno riprendi il discorso sulla somiglianza con il sole, se mai presenta qualche lacuna».

«Certo sto glissando su parecchi particolari», dissi.

«Vedi dunque di non tralasciarne neanche uno, per quanto piccolo».

«Credo invece che ne tralascierò molti», replicai. «Tuttavia, per quanto mi è possibile in questo momento, non farò omissioni volontarie».

«Non farle davvero!», esclamò.

«Considera dunque», proseguì, «che in base alle nostre affermazioni esistono due principi, uno dei quali regna sul luogo dove ha sede la specie intellegibile, l'altro su quello dove ha sede la specie visibile; non voglio dire sul cielo, per non dare l'impressione di fare dei sofismi sul vocabolo. (22) Hai presente comunque queste due specie, quella visibile e quella intellegibile?» «Le ho presenti».

«Supponi allora di prendere una linea tagliata in due segmenti disuguali, (23) e dividi ancora con lo stesso criterio entrambi i segmenti, quello della specie visibile e quello della specie intellegibile. In base al rapporto reciproco di chiarezza e oscurità, nella parte visibile avrai uno dei due segmenti costituito da immagini; e per immagini intendo in primo luogo le ombre, poi i riflessi nell'acqua e in tutti i corpi compatti, lisci e lucidi, e ogni fenomeno del genere, se comprendi».

«Certo che comprendo».

«Considera poi l'altro segmento costituito dai modelli ai quali si conformano queste immagini: gli esseri viventi attorno a noi, tutte le piante e gli oggetti costruiti dall'uomo».

«Va bene», disse.

«E saresti disposto», domandai, «ad ammettere che l'immagine si distingue dal suo modello in relazione alla verità o non verità, come l'opinabile si distingue dal conoscibile?» «Ma certo!», rispose.

«Esamina ora come va diviso il segmento dell'intellegibile».

«Ossia?» «Con il seguente criterio: l'anima è costretta a indagarne la prima parte sulla base di ipotesi, usando come immagini le cose che nell'altro segmento erano oggetto di imitazione e procedendo non verso il principio ma verso la fine, mentre nella seconda parte muove da un'ipotesi verso il principio assoluto senza fare ricorso alle immagini relative, conducendo la sua ricerca solo per mezzo delle idee».

«Non ho capito bene questo concetto», disse.

«Ricominciamo daccapo, allora», ripresi: «dopo che avrò fatto questa premessa lo capirai meglio. Tu sai, credo, che gli esperti di geometria, di calcoli e di simili studi presuppongono il pari e il dispari, le figure, le tre specie di angoli e altri postulati analoghi a questi in base alla ricerca che stanno conducendo. Essi danno per scontati questi elementi, che vengono posti come premesse, e non ritengono di doverne rendere conto né a se stessi né ad altri, in quanto evidenti a chiunque; poi, partendo da essi, spiegano il resto e alla fine arrivano tranquillamente all'oggetto iniziale della loro

indagine».

«Questo lo so benissimo», disse.

«Allora sai anche che utilizzano figure visibili e costruiscono su di esse le dimostrazioni, non pensando però a queste, bensì ai loro modelli: eseguono i calcoli sul quadrato e sul diametro in sé, non su quelli che stanno tracciando, e così via. E delle stesse figure che costruiscono e disegnano, e che proiettano ombre e riflessi nell'acqua, si servono a loro volta come di immagini, cercando di cogliere quelle realtà in sé che non si possono vedere se non con l'intelletto».

«Hai ragione», disse.

«Questa dunque è la specie che io chiamavo intellegibile e che l'anima è costretta a indagare mediante il ricorso all'ipotesi, senza procedere verso il principio, perché non può elevarsi al di sopra delle ipotesi, ma servendosi come di immagini delle stesse cose che corrispondono alle copie del segmento inferiore e che rispetto a queste ultime hanno acquisito la fama e il pregio dell'evidenza».

«Comprendo», disse, «che ti riferisci alla geometria e alle arti affini».

«Cerca allora di comprendere che per seconda sezione dell'intellegibile io intendo quella alla quale la ragione stessa attinge grazie alla facoltà dialettica, interpretando le ipotesi non come principi, ma realmente come ipotesi, come se fossero punti d'appoggio e di partenza per arrivare fino al principio di ogni cosa, che è esente da ipotesi; raggiunto questo principio, e attenendosi alle conseguenze che ne derivano, la ragione ridiscende verso la fine senza usare alcun riferimento sensibile, ma solo le idee, e passando dall'una all'altra conclude nelle idee l'intero processo».

«Comprendo», disse, «anche se non abbastanza: mi sembra che tu stia affrontando una questione complessa, nell'intento di dimostrare che la parte dell'essere e dell'intellegibile contemplata dalla scienza dialettica è più evidente di quella contemplata dalle cosiddette arti, che hanno come principi delle ipotesi; in effetti coloro che studiano l'essere attraverso le arti sono costretti a usare la riflessione, non i sensi, ma per il fatto che nell'indagine non risalgono al principio, ma procedono per ipotesi, ti sembra che non lo colgano, benché sia intellegibile con un principio».

Mi sembra inoltre che tu chiami riflessione, non intelletto, la condizione degli studiosi di geometria e delle discipline affini, come se fosse qualcosa di intermedio tra l'opinione e l'intelletto».

«Hai capito perfettamente», risposi. «Ora applica ai quattro segmenti queste quattro condizioni presenti nell'anima: a quello superiore l'intelletto, al secondo la riflessione, al terzo attribuisce l'assenso e all'ultimo la congettura. Poi disponibili con lo stesso criterio, ritenendoli partecipi della chiarezza nella stessa misura in cui il loro oggetto partecipa della verità».(24) «Comprendo», disse, «e sono d'accordo a disporli come suggerisci».

NOTE: 1) Figlio del Sonno e della Notte, Momo era per i Greci la divinità della critica e dello scherno.

2) Animali immaginari, simili alla gazzella o all'antilope.

3) L'allegoria della nave che rappresenta lo Stato è diffusa nella letteratura classica; l'esempio più celebre è quello di Orazio, *Carmina*, 1, 14. Nel passo platonico il capitano raffigura il popolo, i marinai litigiosi sono i demagoghi, il nocchiero esperto è naturalmente il filosofo.

4. Il testo tradito è ridondante e poco chiaro; la traduzione segue la congettura di Fraccaroli "néte meléten echontes... ama kubernései kai tèn kubernetikén"; ma si può anche ipotizzare che le parole da "ama" a "tèn kubernetikén", siano un'interpolazione.

5. Secondo Aristotele (*Rhetonca*, libro 2, 1391a8) la frase va attribuita a Simonide, un poeta poco amato da Platone, che polemizza vivamente con lui nel libro 1 della Repubblica, a proposito delle sue affermazioni sulla giustizia, e nel Protagora.

6) La descrizione della tensione dolorosa del vero filosofo verso la conoscenza dell'essere è affine a quella dell'anima che anela al bello ideale, descritta nel Fedro (246e-247d). In entrambi i passi il travaglio dell'anima è assimilato ai dolori del parto.

7) Seguiamo nella traduzione la lezione "analbanonta" in luogo di "anagkázonta", accolto da Burnet.

8) L'intero passo è improntato a una critica della democrazia ateniese e della sua degenerazione nella demagogia, avvertibile soprattutto nelle adunanze pubbliche (e nell'eco prodotta dalle rocce si può forse vedere un riferimento agli agoni drammatici, che si tenevano nel teatro di Dioniso, sotto l'acropoli). Oltre a condannare il popolo, primo responsabile della propria corruzione, Platone assimila i sofisti e i retori ai demagoghi.

9) L'espressione significa necessità ineluttabile, ma la sua origine non è sicura. Uno scolio al passo la riconduce alla vicenda di Diomede e Ulisse entrati in Troia per rubare la statua di Atena; durante il ritorno Diomede, accortosi che il compagno voleva ucciderlo per prendersi tutto il merito dell'impresa, gli aveva legato le mani e lo aveva condotto al campo greco a suon di piattonate sulla schiena. Non è però escluso che si tratti dell'omonimo re trace, il quale nutriva le sue feroci cavalle con le carni degli ospiti, o secondo un'altra versione li obbligava a giacere con le sue figlie finché, stremati, ne morivano.

10) Chiara allusione alla vicenda di Socrate, già adombrata precedentemente nel riferimento alla supposta presenza tra i sofisti corruttori di privati cittadini.

11) Teage era un discepolo di Socrate, citato anche nell'Apologia di Socrate (33e). A lui è intitolato un dialogo incluso nel corpus platonico.

12) È il famoso demone di Socrate, la voce interiore di natura divina che gli impediva di fare qualcosa contro la sua coscienza; cfr. *Apologia Socratis*, 31d; *Alcibiades*, 103a; *Theaetetus*, 151a; *Phaedrus*, 242b.

13) Cfr. Eraclito, frammento 22B6 e 22B30 Diels-Kranz, dove si dice che il sole è nuovo ogni giorno e che il mondo è fuoco di eterna vita che si accende e si spegne secondo misura.

14) è il primo accenno alla dottrina della reincarnazione, che troverà un suo compiuto sviluppo nel libro 10.

15) Allusione agli artifici verbali dei sofisti, in particolare all'isocolia, procedimento retorico caro a Gorgia e poi a Isocrate, che consisteva nel bilanciare accuratamente le parti di una frase legandole con parole tra loro assonanti.

16) La frase, oltre a porre qualche problema di interpretazione, sembra una glossa interpolata nel testo; Burnet la espunge interamente.

17) Cfr. Omero, Ilias, libro 1, verso 131.

18) In realtà Platone non tornerà più sull'idea del bene, che ha in questo passo la sua più ampia trattazione.

19) Gioco di parole su "tókos", che significa tanto 'figliO', quanto, per traslato, 'frutto', 'interesse'. Questa ambivalenza ritorna anche al libro 8, 555d.

20) Per dèi del cielo si intendono gli astri, comunemente ritenuti divini.

21) La battuta è definita spiritosa perché Apollo è il dio del sole e perché Glaucone gioca sul doppio significato di "daimonios" ('divino' e 'straordinario') e di "uperbulé" ('eccellenza', ma anche 'esagerazione').

22) Gioco di parole su "opatós" ('visibile') e "oupanós" ('cielo').

Platone vuole dire che il sole si può a buon diritto chiamare re del cielo e quindi del mondo visibile, ma non avalla l'etimologia, attestata anche nel Cratilo (396b-c), di "oupanón" dal verbo "opáo" ('vedere'); cfr.

anche infra, libro 7, 529a; Sophista, 246c. D'altra parte la sede delle realtà intelleggibili non è il cielo, ma l'iperurano, il 'luogo oltre il cielo', come risulta dal Fedro (247c).

23) La traduzione segue la lezione "anisa", che sembra più conforme, rispetto alla variante "isa" ('in parti uguali'), al concetto qui esposto: la disuguaglianza tra i due segmenti serve a esplicitare il diverso grado di chiarezza e di verità presente nel mondo visibile e in quello intelleggibile.

24) Il discorso di Platone, molto denso concettualmente, si può schematizzare così. Il mondo sensibile, sul quale regna il sole, viene indagato solo tramite l'opinione ("doxa"); essa può essere una semplice congettura ("eikasia"), nel caso si riferisca a ombre o immagini, o una percezione chiaramente avvertita, tale da indurre all'assenso ("pistis"), se concerne esseri viventi o oggetti materiali. Il mondo intelleggibile, sul quale regna il bene, viene invece compreso attraverso la scienza ("epistéme") che può essere conoscenza fondata sulla riflessione ("diánoia"), se viene conseguita col metodo geometrico, o intelletto ("nous"), se coglie la verità attraverso il metodo dialettico.

REPUBBLICA - LIBRO SETTIMO

(I numeri fra parentesi si riferiscono alle note poste al termine di ogni libro)

«Ora», seguitai, «paragona la nostra natura, per quanto concerne l'educazione e la mancanza di educazione, a un caso di questo genere.⁽¹⁾ Pensa a uomini chiusi in una specie di caverna sotterranea, che abbia l'ingresso aperto alla luce per tutta la lunghezza dell'antro; essi vi stanno fin da bambini incatenati alle gambe e al collo, così da restare immobili e guardare solo in avanti, non potendo ruotare il capo per via della catena. Dietro di loro, alta e lontana, brilla la luce di un fuoco, e tra il fuoco e i prigionieri corre una strada in salita, lungo la quale immagina che sia stato costruito un muricciolo, come i paraventi sopra i quali i burattinai, celati al pubblico, mettono in scena i loro spettacoli».

«Li vedo», disse.

«Immagina allora degli uomini che portano lungo questo muricciolo oggetti d'ogni genere sporgenti dal margine, e statue e altre immagini in pietra e in legno delle più diverse fogge; alcuni portatori, com'è naturale, parlano, altri tacciono».

«Che strana visione», esclamò, «e che strani prigionieri!».

«Simili a noi», replicai: «innanzitutto credi che tali uomini abbiano visto di se stessi e dei compagni qualcos'altro che le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna di fronte a loro?» «E come potrebbero», rispose, «se sono stati costretti per tutta la vita a tenere il capo immobile?» «E per gli oggetti trasportati non è la stessa cosa?» «Sicuro!».

«Se dunque potessero parlare tra loro, non pensi che prenderebbero per reali le cose che vedono?» «È inevitabile».

«E se nel carcere ci fosse anche un'eco proveniente dalla parete opposta? Ogni volta che uno dei passanti si mettesse a parlare, non credi che essi attribuirebbero quelle parole all'ombra che passa?» «Certo, per Zeus!».

«Allora», aggiunsi, «per questi uomini la verità non può essere altro che le ombre degli oggetti».

«È del tutto inevitabile», disse.

«Considera dunque», ripresi, «come potrebbero liberarsi e guarire dalle catene e dall'ignoranza, se capitasse loro naturalmente un caso come questo: qualora un prigioniero venisse liberato e costretto d'un tratto ad alzarsi, volgere il collo, camminare e guardare verso la luce, e nel fare tutto ciò soffrisse e per l'abbaglio fosse incapace di scorgere quelle cose di cui prima vedeva le ombre, come credi che reagirebbe se uno gli dicesse che prima vedeva vane apparenze, mentre ora vede qualcosa di più vicino alla realtà e di più vero, perché il suo sguardo è rivolto a oggetti più reali, e inoltre, mostrandogli ciascuno degli oggetti che passano, lo costringesse con alcune domande a rispondere che cos'è? Non credi che si troverebbe in difficoltà e riterrebbe le cose viste prima più vere di quelle che gli vengono mostrate adesso?» «E di molto!», esclamò.

«E se fosse costretto a guardare proprio verso la luce, non gli farebbero male gli occhi e non fuggirebbe, voltandosi indietro verso gli oggetti che può vedere e considerandoli realmente più chiari di quelli che gli vengono mostrati?» «È così», rispose.

«E se qualcuno», proseguì, «lo trascinasse a forza da lì su per la salita aspra e ripida e non lo lasciasse prima di averlo condotto alla luce del sole, proverebbe dolore e rabbia a essere trascinato, e una volta giunto alla luce, con gli occhi accecati dal bagliore, non potrebbe vedere neppure uno degli oggetti che ora chiamiamo veri?» «No, non potrebbe, almeno tutto a un tratto», rispose.

«Se volesse vedere gli oggetti che stanno di sopra avrebbe bisogno di abituarvisi, credo. Innanzitutto discernerebbe con la massima facilità le ombre, poi le immagini degli uomini e degli altri oggetti riflesse nell'acqua, infine le cose reali; in seguito gli sarebbe più facile osservare di notte i corpi celesti e il cielo, alla luce delle stelle e della luna, che di giorno il sole e la luce solare».

«Come no? » «Per ultimo, credo, potrebbe contemplare il sole, non la sua immagine riflessa nell'acqua o in una superficie non propria, ma così com'è nella sua realtà e nella sua sede».

«Per forza», disse.

«In seguito potrebbe dedurre che è il sole a regolare le stagioni e gli anni e a governare tutto quanto è nel mondo visibile, e che in qualche modo esso è causa di tutto ciò che i prigionieri vedevano».

«È chiaro», disse, «che dopo quelle esperienze arriverà a queste conclusioni».

«E allora? Credi che lui, ricordandosi della sua prima dimora, della sapienza di laggiù e dei vecchi compagni di prigionia, non si riterrebbe fortunato per il mutamento di condizione e non avrebbe compassione di loro?» «Certamente».

«E se allora si scambiavano onori, elogi e premi, riservati a chi discernesse più acutamente gli oggetti che passavano e si ricordasse meglio quali di loro erano soliti venire per primi, quali per ultimi e quali assieme, e in base a ciò indovinasse con la più grande abilità quello che stava per arrivare, ti sembra che egli ne proverebbe desiderio e invidierebbe chi tra loro fosse onorato e potente, o si troverebbe nella condizione descritta da Omero e vorrebbe ardentemente "lavorare a salario per un altro, pur senza risorse"⁽²⁾ e patire qualsiasi sofferenza piuttosto che fissarsi in quelle congetture e vivere in quel modo?» «Io penso», rispose, «che accetterebbe di patire ogni genere di sofferenze piuttosto che vivere in quel modo».

«E considera anche questo», aggiunsi: «se quell'uomo scendesse di nuovo a sedersi al suo posto, i suoi occhi non sarebbero pieni di oscurità, arrivando all'improvviso dal sole?» «Certamente», rispose.

«E se dovesse di nuovo valutare quelle ombre e gareggiare con i compagni rimasti sempre prigionieri prima che i suoi occhi, ancora deboli, si ristabiliscano, e gli occorresse non poco tempo per riacquistare l'abitudine, non farebbe ridere e non si direbbe di lui che torna dalla sua ascesa con gli occhi rovinati e che non vale neanche la pena di provare a salire? E

non ucciderebbero chi tentasse di liberarli e di condurli su, se mai potessero averlo tra le mani e ucciderlo?»(3) «E come!», esclamò.

«Questa similitudine», proseguì, «caro Glaucone, dev'essere interamente applicata a quanto detto prima: il mondo che ci appare attraverso la vista va paragonato alla dimora del carcere, la luce del fuoco che qui risplende all'azione del sole; se poi consideri la salita e la contemplazione delle realtà superiori come l'ascesa dell'anima verso il mondo intellegibile non ti discosterai molto dalla mia opinione, dal momento che desideri conoscerla.

Lo saprà un dio se essa è vera. Questo è dunque il mio parere: l'idea del bene è il limite estremo del mondo intellegibile e si discerne a fatica, ma quando la si è vista bisogna dedurre che essa è per tutti causa di tutto ciò che è giusto e bello: nel mondo visibile ha generato la luce e il suo signore, in quello intelligibile essa stessa, da sovrana, elargisce verità e intelletto, e chi vuole avere una condotta saggia sia in privato sia in pubblico deve contemplare questa idea».

«Sono d'accordo con te», disse, «nei limiti delle mie facoltà».

«Allora», continuai, «condividi anche questo punto e non meravigliarti che chi è giunto fin qui non voglia occuparsi delle faccende umane, ma la sua anima tenda sempre a dimorare in alto; ciò è ragionevole, se la similitudine fatta prima è ancora valida».

«Sì, è ragionevole», disse.

«Ebbene, credi che ci sia qualcosa di strano se uno, passando dagli spettacoli divini alle cose umane, fa delle brutte figure e appare del tutto ridicolo, in quanto si muove a tentoni e prima di essersi ben abituato all'oscurità di quaggiù è costretto a difendersi nei tribunali o altrove dalle ombre della giustizia o dalle immagini che queste ombre proiettano, e a contestare il modo in cui esse sono interpretate da coloro che non hanno mai veduto la giustizia in sé?» «No, non è affatto strano», rispose.

«Ma una persona assennata», ripresi, «si ricorderebbe che i disturbi agli occhi sono di due tipi e duplice è la loro causa: il passaggio dalla luce all'oscurità e dall'oscurità alla luce.

Considerando che la stessa cosa accade all'anima, qualora ne vedesse una turbata e incapace di vedere non riderebbe sconsideratamente, ma esaminerebbe se è ottenebrata dalla mancanza d'abitudine perché proviene da una vita più luminosa, o è rimasta abbagliata da una luce più splendida perché procede verso una vita più luminosa da una maggiore ignoranza, e allora stimerebbe felice l'una per ciò che prova e per la vita che conduce, e avrebbe compassione dell'altra; e quand'anche volesse ridere di questa, il suo riso riuscirebbe meno inopportuno che se fosse riservato all'anima proveniente dall'alto, alla luce».

«Hai proprio ragione!», esclamò.

«Se questo è vero», dissi, «dobbiamo concludere che l'educazione non è come la definiscono certuni che si professano filosofi.

Essi sostengono di instillare la scienza nell'anima che non la possiede, quasi infondessero la vista in occhi che non vedono».(4) «In effetti sostengono questo», confermò.

«Ma il discorso attuale», insistetti, «rivela che questa facoltà insita nell'anima di ciascuno e l'organo che permette di apprendere devono essere distolti dal divenire assieme a tutta l'anima, così come l'occhio non può volgersi dalla tenebra alla luce se non assieme all'intero corpo, finché non risultino capaci di reggere alla contemplazione dell'essere e della sua parte più splendente; questo, secondo noi, è il bene. O no?» «Sì».

«Può quindi esistere», proseguì, «un'arte della conversione, che insegni il modo più facile ed efficace di girare quell'organo. Non si tratta di infondervi la vista, bensì, presupponendo che l'abbia, ma che non sia rivolto nella giusta direzione e non guardi là dove dovrebbe, di adoperarsi per orientarlo da questa parte».

«Pare di sì», disse.

«Pertanto le altre cosiddette virtù dell'anima sono probabilmente vicine a quelle del corpo: in effetti, se all'inizio mancano, è facile che poi vengano infuse con l'abitudine e l'esercizio. Invece la virtù dell'intelletto, a quanto pare, riguarda più d'ogni altra un qualcosa di più divino, che non perde mai il suo potere e per effetto della conversione diventa utile e giovevole o viceversa inutile e dannoso. Non hai ancora notato come l'animuccia di quelli che sono considerati malvagi, ma in gamba, abbia uno sguardo penetrante e discerna con acutezza ciò a cui si rivolge, poiché la sua vista non è scarsa, ma è costretta a servire la malvagità, al punto che quanto più acutamente vede, tanto maggiori sono i mali che produce?» «Proprio così», rispose.

«Tuttavia», aggiunsi, «se a una natura simile fossero amputati sin dall'infanzia quella sorta di pesi di piombo congeniti al divenire, che si attaccano a lei con i cibi, i piaceri della gola e le leccornie e torcono la vista dell'anima verso il basso; se, liberatasi di essi, si convertisse alla verità, la stessa natura di queste persone vedrebbe la realtà con la massima acutezza, come vede ciò cui ora è rivolta».

«è logico», disse.

«E allora», domandai, «non è una conseguenza logica, anzi inevitabile delle nostre premesse, che né gli uomini incolti e ignari della verità, né quelli cui viene permesso di passare tutta la loro vita nello studio potranno mai governare una città in modo adeguato, gli uni perché non hanno nella vita un unico scopo cui deve mirare ogni loro azione privata e pubblica, gli altri perché non lo faranno di loro volontà, ritenendo di essersi trasferiti ancora vivi nelle Isole dei beati?» «Vero», rispose.

«Il nostro compito di fondatori», continuai, «è dunque quello di costringere le migliori nature ad apprendere ciò che prima abbiamo definito la cosa più importante, cioè vedere il bene e compiere quell'ascesa, e di non permettere loro, una

volta che siano salite e abbiano visto a sufficienza, ciò che ora è concesso».

«Che cosa?» «Di rimanere là», risposi, «e non voler ridiscendere tra quei prigionieri e partecipare alle loro fatiche e ai loro onori, che siano più o meno seri».

«Allora», chiese, «useremo loro ingiustizia e li faremo vivere peggio, quando hanno la possibilità di vivere meglio?» «Ti sei dimenticato di nuovo, mio caro», replicai, «che la legge non si prefigge l'obiettivo di procurare un particolare benessere a una sola classe della città, ma si adopera perché ciò si verifichi nella città intera, armonizzando i cittadini con la persuasione e la costrizione e obbligandoli a mettere in comune tra loro l'utile che ciascuno è in grado di fornire alla collettività; la legge stessa forgia cittadini simili non per lasciarli liberi di volgersi dove ciascuno vuole, ma per creare tramite loro il vincolo che tenga la città unita».

«è vero», ammise: «me n'ero dimenticato».

«Considera dunque, Glaucone», continuai, «che non faremo un torto a coloro che nascono filosofi presso di noi, ma porremo loro giuste richieste costringendoli a prendersi cura degli altri e a proteggerli. Infatti diremo: "Per coloro che nascono filosofi nelle altre città è naturale non partecipare alle fatiche della vita pubblica, in quanto si sviluppano da sé, contro il volere della costituzione vigente in ciascuna di esse, e ciò che si sviluppa da sé, non essendo debitore a nessuno della propria crescita, è giusto che non si preoccupi di pagarne a nessuno il prezzo. Noi invece abbiamo generato voi per voi stessi e per il resto della città come capi e re in un alveare, poiché avete ricevuto un'educazione migliore e più perfetta di loro e siete più capaci di svolgere entrambe le attività.⁽⁵⁾ Pertanto dovete scendere, ciascuno al suo turno, nella dimora degli altri e abitarvi a guardare ciò che è avvolto nella tenebra; e una volta che vi sarete abituati vedrete mille volte meglio di quelli laggiù e conoscerete quali sono le singole immagini e quali oggetti riflettono, perché avrete visto la verità sul bello, sul giusto e sul bene. Così la città sarà governata da noi e da voi in stato di veglia e non di sogno, mentre ora la maggior parte degli Stati è retta da uomini che combattono tra loro a vuoto e lottano per il potere come se fosse un grande bene. Ma la verità è questa: la città in cui i futuri governanti sono meno smaniosi del potere è necessariamente governata nel modo migliore e più stabile, mentre quella che ha governanti contrari si trova nella situazione contraria».

«Precisamente», disse.

«Credi dunque che i nostri discepoli, all'udire queste parole, non ci obbediranno e si rifiuteranno di condividere, ciascuno al suo turno, le fatiche della vita pubblica, e vorranno passare la maggior parte del tempo tra di loro nel puro mondo delle idee?» «Impossibile», rispose, «perché impartiremo ordini giusti a uomini giusti. La cosa più importante di tutte è che ciascuno di loro affronterà l'esercizio del potere come una necessità inevitabile, al contrario degli attuali governanti di ogni città».

«è così, amico», ripresi. «Se per i futuri governanti troverai una condizione di vita migliore del potere, la tua città può diventare ben governata, perché sarà l'unica in cui governeranno coloro che sono realmente ricchi, non di oro ma della ricchezza che deve possedere l'uomo felice, ossia di una vita onesta e saggia.

Ma se le cariche pubbliche sono occupate da individui poveri e affamati di proprietà privata, che pensano di doverne ricavare il proprio guadagno, questa possibilità non può sussistere, in quanto il potere diventa oggetto di contesa e una simile guerra intestina e civile manda in rovina loro e il resto della città».

«Verissimo», disse.

«Mi sai quindi indicare», chiesi, «un genere di vita che disprezzi le cariche politiche e non sia quello della vera filosofia?» «No, per Zeus!», esclamò.

«D'altra parte non deve salire al potere chi ne è appassionato amante, altrimenti i rivali si combatteranno tra loro».

«Come no?» «Ma chi altri costringerai a proteggere la città, se non coloro che intendono il modo migliore di governarla, godono di altri onori e conducono una vita più virtuosa di quella dell'uomo politico?» «Nessun altro», rispose.

«Vuoi dunque che ora esaminiamo il modo di formare tali persone e di condurle alla luce, come si dice che alcuni dall'Ade siano ascisi tra gli dèi?» «Certo che lo voglio!», esclamò.

«Questo però, a quanto sembra, non sarà come girare un coccio,⁽⁶⁾ ma comporterà una conversione dell'anima da un giorno di tenebra notturna a un giorno vero, ossia un'ascesa verso l'essere, che noi chiameremo la vera filosofia».

«Appunto».

«Bisogna dunque esaminare quale disciplina possieda tale facoltà?» «Come no?» «E quale sarà, Glaucone, la disciplina che trascina l'anima dal divenire all'essere? Mentre parlo mi viene in mente una cosa: non abbiamo detto che questi uomini devono sin da giovani essere atleti della guerra?» «Sì, l'abbiamo detto».

«Quindi la disciplina che cerchiamo deve mirare anche a questo».

«A che cosa?» «A non essere inutili ai guerrieri».

«Sì», rispose, «se è possibile».

«Prima noi li abbiamo educati nella ginnastica e nella musica».

«Proprio così», disse.

«E la ginnastica si occupa di ciò che nasce e perisce, in quanto sorveglia la crescita e il deperimento del corpo».

«Pare».

«Pertanto questa non può essere la disciplina che cerchiamo».

«No di certo».

«Forse allora è la musica, come l'abbiamo descritta prima?» «Ma quella», obiettò, «se ti ricordi, era il corrispettivo della ginnastica: educava i guardiani con la forza delle abitudini, conferiva attraverso l'armonia il senso della proporzione, non una scienza, attraverso il ritmo l'eleganza, e conteneva nelle narrazioni, sia quelle mitiche sia quelle più veridiche,

certi altri caratteri affini a questi; ma neppure in essa era presente una disciplina che guidasse a ciò che tu ora cerchi».

«Me lo stai rammentando con grande precisione», dissi; «sì, in realtà non conteneva nulla di simile. Ma allora quale sarà mai questa disciplina, esimio Glaucone? Le arti ci sono sembrate tutte quante vili...».

«Come no? Eppure quale altra disciplina rimane, tolte la musica, la ginnastica e le arti?» «Via», dissi, «se non abbiamo più null'altro da prendere, rivolgiamoci a una disciplina che abbia un'applicazione generale».

«Quale?» «Ad esempio quella disciplina comune di cui si servono tutte le arti, le opinioni intellettuali e le scienze, e che ognuno deve per forza imparare molto presto...» «Ossia?», domandò.

«Quella molto semplice», risposi, «che distingue l'uno, il due e il tre: insomma, sto parlando del numero e del calcolo.⁽⁷⁾ Non è forse vero che ogni arte e scienza è costretta a essere partecipe di queste nozioni?» «E come!», esclamò.

«Quindi anche l'arte della guerra?», chiesi.

«È assolutamente necessario», rispose.

«E allora», osservai, «è un comandante davvero ridicolo l'Agamennone delle tragedie, come ce lo presenta ogni volta Palamede!⁽⁸⁾ Non hai capito che questi, l'inventore del numero, afferma di aver disposto le schiere in campo a Ilio e di aver contato le navi e tutto il resto, come se prima d'allora non le avessero mai contate e Agamennone, a quanto risulta, non conoscesse neanche il numero dei suoi piedi, se davvero non sapeva contare? Ma che razza di comandante era, secondo te?» «Un comandante ben strano», rispose, «se questo corrispondesse a verità!».

«Porremo dunque», domandai, «come altra nozione necessaria al guerriero la conoscenza del calcolo e dei numeri?» «Soprattutto questa», rispose, «se egli vuole capire qualcosa di tattica, o piuttosto se vuole essere un uomo».

«E su questa disciplina sei d'accordo con me?», chiesi.

«A che proposito?» «Probabilmente essa per sua natura fa parte di quelle discipline che cerchiamo e che guidano verso la conoscenza intellettuale, ma nessuno ne fa un uso corretto, sebbene sia davvero capace di trarre verso l'essere in sé».

«Che cosa intendi dire?» «Cercherò di chiarire il mio pensiero», risposi. «Tu osserva assieme a me la distinzione che opero tra ciò che conduce e ciò che non conduce alla nostra mèta, e concedi oppure rifiuta il tuo assenso: così vedremo più chiaramente se la mia congettura corrisponde alla realtà».

«Dimostramelo», disse.

«Eccoti la mia dimostrazione», ripresi: «se ci fai caso, alcuni oggetti sensibili non invitano l'intelletto a indagarli, in quanto sono sufficientemente vagliati dai sensi, altri invece gli impongono in tutti i modi questo esame, in quanto i sensi non ne ricavano nulla di valido».

«È chiaro», disse, «che tu parli degli oggetti che si vedono da lontano e di quelli dipinti in prospettiva».

«Non hai afferrato pienamente il senso delle mie parole», dissi.

«E allora di quali oggetti parli?», domandò.

«Gli oggetti che non invitano all'indagine», spiegai, «sono quelli che non generano contemporaneamente sensazioni opposte; quelli che invece le producono li considero stimolanti alla riflessione, ogni qual volta la sensazione, che provenga da vicino o da lontano, non indica affatto un oggetto più che il suo contrario».

Capirai più chiaramente il mio pensiero con il seguente esempio.

Queste, diciamo, sono tre dita: il pollice, l'indice e il medio».

«Certo», rispose.

«Ora immagina che io le intenda viste da vicino. Ma su di esse fa' piuttosto questa considerazione».

«Quale?» «Ognuno di essi sembra indistintamente un dito, e non c'è alcuna differenza se lo si guarda al centro o all'estremità, se è bianco o nero, grosso o sottile, e così via. In tutti questi casi l'anima dei più non è costretta a chiedere all'intelletto che cos'è un dito, perché in nessun caso la vista le indica che il dito sia allo stesso tempo il suo contrario».

«No di certo», disse.

«Pertanto», proseguì, «è logico che un oggetto del genere non possa richiamare né risvegliare la conoscenza intellettuale».

«È logico».

«Ma la vista discerne a sufficienza la grandezza o la piccolezza delle dita, e per essa non fa alcuna differenza che un dito sia posto al centro oppure all'estremità? E allo stesso modo il tatto percepisce la grossezza e la sottigliezza, o la mollezza e la durezza? E gli altri sensi non sono carenti nell'evidenziare queste qualità? Oppure ciascuno di essi procede così: dapprima l'organo di senso preposto alla durezza è costretto a farsi carico anche della mollezza, e riferisce all'anima che avverte il medesimo oggetto duro e molle insieme?» «È così», rispose.

«Ma non è allora inevitabile», ripresi, «che in simili casi l'anima non sappia con certezza che cosa intende questa sensazione per duro, se dice che il medesimo oggetto è anche molle, e quale significato attribuisce la sensazione del leggero e del pesante ai rispettivi vocaboli, se indica il pesante come leggero e il leggero come pesante?» «Certo», rispose, «queste interpretazioni sono strane per l'anima e richiedono un attento esame».

«Pertanto», dissi, «è logico che in simili casi l'anima dapprima provi a ricorrere al calcolo e alla comprensione intellettuale, per esaminare se ognuna delle impressioni che le viene riportata riguarda una sola cosa oppure due».

«Come no?» «E se le cose risultano due, ognuna di esse si rivela un'entità singola e diversa dall'altra?» «Sì».

«Se dunque ciascuna di esse è una cosa sola, e l'una e l'altra assieme sono due, l'anima le concepirà come due entità separate, perché se non fossero distinte non le concepirebbe come due, ma come una sola».

«Giusto».

«La vista, diciamo, percepiva un qualcosa di grande e di piccolo, non però separati, bensì confusi. O no?» «Sì».

«Per fare chiarezza su questo punto l'intelletto è stato costretto a discernere un grande e un piccolo, non più confusi ma distinti, al contrario della vista».

«Vero».

«Dunque è da lì che incominciamo a chiederci che cos'è il grande e il piccolo?» «Certamente».

«In questo modo abbiamo distinto il mondo intellegibile e quello visibile».

«Giustissimo», assentì.

«Ecco che cosa cercavo di esprimere poco fa, dicendo che alcune cose stimolano la riflessione, altre no; quelle che generano nei sensi due impressioni contrarie nello stesso tempo le definisco stimolanti, mentre le altre non risvegliano secondo me la conoscenza intellettuale».

«Ora capisco», disse, «e anch'io la penso così».

«E a quale di queste due categorie ti sembra che appartengano il numero e l'unità?» «Non ne ho idea», rispose.

«Deducilo per analogia dalle premesse», dissi. «Se l'unità in sé si coglie a sufficienza con la vista o con un altro organo di senso, non può attrarre verso l'essere, come abbiamo detto a proposito del dito; se invece la sua visione suscita sempre impressioni contraddittorie, così da non apparire unità più che il suo contrario, allora ci vorrà un giudice che risolva il problema e la sua anima sarà costretta a dubitare e a indagare, mettendo in moto dentro di sé la riflessione, e a chiedersi che cos'è l'unità in sé; così la scienza dell'unità potrebbe appartenere a quelle che conducono e convertono alla contemplazione dell'essere».

«Anzi», aggiunse, «questo è vero soprattutto per la visione dell'unità, poiché noi vediamo la stessa cosa contemporaneamente come una e di numero infinito».(9) «E se la cosa vale per l'unità», domandai, «non vale anche per ogni numero?» «Come no?» «Ma la scienza del calcolo e dell'aritmetica verte tutta sul numero».

«Certo».

«E queste cognizioni sembra che conducano alla verità».

«In maniera straordinaria!».

«A quanto pare, dunque, potrebbero far parte delle cognizioni che cerchiamo: per un guerriero è necessario impararle per la tattica, per un filosofo perché deve emergere dal divenire e toccare l'essere, altrimenti non diventerà mai un esperto di calcolo».

«E così», disse.

«Quindi il nostro guardiano si trova a essere insieme guerriero e filosofo».

«Sicuro!».

«Pertanto, Glaucone, sarebbe conveniente imporre questa disciplina per legge e persuadere coloro che devono esercitare nella città le più alte cariche a indiizzarsi verso la scienza del calcolo e a studiarla non superficialmente, ma fino a raggiungere col puro intelletto la contemplazione della natura dei numeri, senza usarla per vendere e comprare, come fanno i mercanti e i bottegai, ma per la guerra e per facilitare la conversione dell'anima stessa dal divenire alla verità e all'essere».

«Parole magnifiche!», esclamò.

«Ora che si è parlato della disciplina relativa ai calcoli», continuai, «mi rendo conto di come sia elevata e sotto molti aspetti utile al raggiungimento dei nostri scopi, se la si pratica per conoscere, non per trafficare».

«In che senso?», chiese.

«Nel senso che, come abbiamo appena detto, essa conferisce all'anima una forte spinta verso l'alto e la costringe a ragionare sui numeri in se stessi, senza accettare mai che le si venga a parlare di numeri presentandoli come dotati di corpi visibili o tangibili. (10) Tu sai infatti che gli esperti in materia deridono chi tenta di scindere teoricamente l'unità in sé e non ammettono questo procedimento, ma se tu la dividi, essi la moltiplicano, per evitare che l'unità non appaia più una, bensì un aggregato di molte parti».

«Quello che dici è verissimo», assentì.

«E se qualcuno, Glaucone, chiedesse loro: "Mirabili uomini, di quali numeri state parlando, nei quali l'unità è come voi pretendete, ognuna perfettamente uguale all'altra, senza la minima differenza e senza avere in sé parti distinte?", che cosa risponderebbero, secondo te?» «Questo, penso: che essi parlano di ciò che si può solo concepire con l'intelletto e non si può trattare in nessun altro modo».

«Vedi dunque, caro amico», proseguì, «che forse questa disciplina ci è davvero necessaria, poiché è evidente che costringe l'anima a fare uso del puro intelletto per giungere alla pura verità?» «E in effetti ottiene proprio questo risultato», disse.

«E allora? Avrai già avuto modo di notare che gli individui naturalmente portati per il calcolo sono, per così dire, acuti d'ingegno in tutte le discipline, mentre coloro che sono lenti ad apprendere, se istruiti e addestrati nell'aritmetica, pur non ricavandone altra utilità, fanno tutti per lo meno qualche progresso e diventano più acuti di prima?» «È così», rispose.

«E comunque penso che non ti sarà facile trovare molte discipline più faticose di questa per chi la apprende e la pratica».

«No di certo».

«Per tutte queste ragioni essa non va trascurata, ma dev'essere insegnata agli individui dotati della natura migliore».

«Sono d'accordo», disse.

«Ecco dunque che abbiamo stabilito la prima disciplina», ripresi.

«Come seconda vediamo se ci è utile quella che si connette ad essa».

«Quale?», domandò. «Intendi dire la geometria?» «Proprio questa», confermai.

«Per quanto attiene alla guerra», disse, «è chiaramente utile: corre molta differenza tra l'essere esperti o meno di geometria quando si tratta di porre l'accampamento, occupare postazioni, riunire e dispiegare le forze ed eseguire tutte le altre manovre militari in battaglia e in marcia».

«Ma per questo», obiettai, «può bastare anche una piccola parte di geometria e di calcolo. Bisogna invece esaminare se la parte maggiore e più progredita della geometria mira a far scorgere più facilmente l'idea del bene. A questo fine, diciamo, tendono tutte le discipline che costringono l'anima a volgersi verso quel luogo dove ha sede la parte più beata dell'essere, che ella deve in ogni modo contemplare».

«Hai ragione», disse.

«Pertanto, se la geometria costringe a contemplare l'essere è utile, se costringe a contemplare il divenire, no».

«D'accordo».

«Ora», proseguì, «chiunque sia anche solo un poco esperto di geometria non ci contesterà che questa scienza è tutto il contrario di come la descrivono coloro che la praticano».

«In che senso?», domandò.

«Essi ne parlano in modo davvero ridicolo e forzato: affermano di tracciare quadrilateri, prolungare linee, aggiungere figure e così via per scopi pratici, ai quali si rifanno in tutti i loro discorsi, mentre questa disciplina dev'essere interamente coltivata solo per la conoscenza».

«Senza dubbio», disse.

«E non bisogna ammettere anche questo?» «Che cosa?» «Che si tratta della conoscenza di ciò che eternamente è, non di ciò che nasce e perisce».

«è facile convenirne», disse: «la geometria è effettivamente la conoscenza di ciò che eternamente è».

«Quindi, nobile amico, essa può trascinare l'anima verso la verità e produrre un pensiero filosofico, al punto da rivolgere verso l'alto ciò che noi ora teniamo indebitamente rivolto verso il basso».

«Quanto più è possibile», rispose.

«E in ogni modo possibile», ripresi, «dobbiamo imporre agli abitanti della tua bella città di non astenersi assolutamente dalla geometria. Infatti anche le sue funzioni accessorie non sono di poco conto».

«Quali?», domandò.

«Quelle che hai menzionato tu», risposi, «in riferimento alla guerra; inoltre sappiamo che per un migliore apprendimento di ogni disciplina ci sarà una differenza totale tra chi è esperto in geometria e chi non lo è».

«Sì, proprio totale, per Zeus!», esclamò.

«Dobbiamo dunque stabilire questa come seconda disciplina per i giovani?» «Stabiliamola pure», disse.

«E come terza stabiliremo l'astronomia? O non sei dell'avviso?» «Sì che lo sono», rispose. «Essere più pronti a percepire le stagioni, i mesi e gli anni non si addice solo all'agricoltura o alla navigazione, ma anche, e non meno, alla strategia».

«Che carino», replicai: «sembra che tu tema di dare al volgo l'impressione di prescrivere discipline inutili! Invece non è affatto poco importante, anzi è difficile credere che in queste discipline si purifichi e si ravvivi in ciascuno di noi un organo dell'anima rovinato e accecato dalle altre occupazioni, e meritevole d'essere salvato più di un infinito numero di occhi, poiché solo grazie ad esso si vede la verità. Perciò chi condivide la tua opinione giudicherà le tue parole straordinariamente belle, mentre tutti quelli che non ne hanno mai capito nulla penseranno, com'è logico, che tu dica delle sciocchezze, perché non vedono in questi studi un'altra utilità di qualche importanza. Ora dunque considera a chi di loro ti rivolgi, o se piuttosto non ti rivolgi né agli uni né agli altri, ma fai i tuoi ragionamenti soprattutto per te stesso, senza comunque negare ad altri l'utilità che potrebbero ricavarne».

«Preferisco il secondo sistema», disse: «parlare con domande e risposte soprattutto per me stesso».

«Allora torna un passo indietro», ripresi, «perché poco fa non abbiamo afferrato correttamente ciò che viene subito dopo la geometria».

«In che senso?», chiese.

«Dopo una figura piana», risposi, «abbiamo preso in esame un corpo solido già in movimento prima di considerarlo in se stesso; invece è corretto studiare la terza dimensione subito dopo la seconda. Essa è quella che concerne il cubo e i solidi dotati di profondità». (11) «è così infatti», disse. «Ma questa scienza, Socrate, sembra che non sia stata ancora scoperta».

«Sì», confermai, «e per due motivi: si tratta di una disciplina troppo poco studiata, in quanto nessuna città la tiene in considerazione e presenta un grado elevato di difficoltà; inoltre coloro che conducono le loro ricerche in questo campo hanno bisogno di un maestro, senza il quale non potrebbero scoprire nulla. E questo maestro innanzitutto è difficile da trovare, poi, anche se ci fosse, ora come ora gli studiosi di questa disciplina non lo seguirebbero, perché sono presuntuosi. Se invece l'intera città collaborasse a tenerla in considerazione, questi individui si mostrerebbero obbedienti ed essa verrebbe indagata con assiduità e rigore, rivelando la sua essenza; perché anche ora, pur essendo disprezzata e osteggiata dal volgo, ma anche da chi la studia senza rendersi conto della sua utilità, a dispetto di tutto questo si sviluppa ugualmente grazie al suo fascino, e non ci sarebbe da meravigliarsi se venisse in piena luce».

«Senza dubbio», disse, «possiede una straordinaria attrattiva. Ma spiegami più chiaramente ciò che hai detto poco fa. Tu hai definito geometria la trattazione delle figure piane».

«Sì», confermai.

«Dopo di questa», proseguì, «in un primo momento hai posto la geometria, poi però sei tornato indietro».

«Perché avevo fretta», risposi, «di trattare rapidamente tutti questi argomenti, e invece procedo con maggiore lentezza. Dopo la geometria viene la scienza che tratta la dimensione della profondità, ma io l'ho saltata per il modo ridicolo in cui la si studia e dalla geometria sono passato all'astronomia, che si occupa dei solidi in movimento».

«Hai ragione», disse.

«Poniamo quindi l'astronomia», suggerii, «come quarta disciplina, tenendo conto di quella che ora tralasciamo, nel caso la città voglia coltivarla».

«Così va bene», disse. «Quanto al fatto che prima, Socrate, mi hai rimproverato di lodare l'astronomia in modo ordinario, ora conformo la mia lode alle tue richieste, poiché mi sembra chiaro per tutti che essa costringe l'anima a guardare verso l'alto e dalle cose di questo mondo la conduce lassù».

«Forse», replicai, «è chiaro per tutti tranne che per me: io non la penso così».

«E come, allora?», domandò.

«Dal modo in cui ora la praticano quelli che la innalzano al rango di filosofia, mi sembra che faccia guardare verso il basso».

«Ma che cosa dici?», fece lui.

«Mi sembra», risposi, «che il tuo modo di concepire lo studio dei corpi celesti non sia affatto ignobile: probabilmente, se uno osservasse a testa in su le decorazioni di un soffitto e imparasse qualcosa, tu penseresti che egli guarda con l'intelletto e non con gli occhi. Forse però hai ragione tu, e io sono uno sciocco. Infatti non riesco a credere che un'altra scienza spinga l'anima a guardare in alto, se non quella che concerne l'essere invisibile; e se uno cerca di acquisire qualche cognizione sugli oggetti sensibili, che stia a bocca aperta verso l'alto o piegato verso il basso, affermo che non potrà mai imparare, perché di cose simili non esiste scienza, e la sua anima non guarda in alto ma in basso, anche se studiasse supino, disteso per terra o nuotando in mare».

«Ho quel che mi merito», disse, «e hai fatto bene a rimproverarmi».

Ma in che senso hai affermato che bisogna imparare l'astronomia diversamente da adesso, se si vuole che questo studio sia utile al nostro scopo? «Nel senso che», risposi, «questi ornamenti del cielo si possono ritenere i più belli e perfetti tra quelli intessuti nella stoffa del mondo visibile, ma sono di gran lunga inferiori a quelli veri, nei quali la velocità e la lentezza reale si muovono in relazione reciproca e muovono gli oggetti che racchiudono in sé secondo il vero numero e tutte le vere figure; ciò si può cogliere con la ragione e il pensiero, non con la vista.⁽¹²⁾ O pensi di sì? «Nient'affatto!», esclamò.

«Quindi», proseguì, «bisogna servirsi del ricamo celeste come di un modello per comprendere le realtà invisibili, come se ci si imbattesse in disegni tracciati ed elaborati con eccezionale maestria da Dedalo⁽¹³⁾ o da qualche altro artefice o pittore. Un esperto di geometria, se li vedesse, giudicherebbe splendida la loro esecuzione, ma è ridicolo esaminarli seriamente con l'intenzione di cogliervi la vera essenza dell'uguale o del doppio o di qualche altro rapporto numerico».

«E come può non essere ridicolo?» «Non credi dunque», domandai, «che un vero astronomo avrà la stessa impressione, guardando i moti degli astri? Egli penserà che il cielo e i corpi in esso racchiusi siano stati realizzati dal loro artefice nel modo migliore in cui si possono compiere tali opere; ma secondo te non riterrà strano che si consideri il rapporto tra la notte e il giorno, tra questi e il mese, tra il mese e l'anno e quello degli altri astri con questi e tra loro come fenomeni immutabili e non soggetti ad alcun cambiamento, benché abbiano un corpo e siano visibili, e che si cerchi in ogni modo di coglierne la verità?» «Ad ascoltare queste tue parole, pare così anche a me», rispose.

«Studiamo dunque l'astronomia», ripresi, «allo stesso modo della geometria, cioè per risolvere problemi particolari, e lasciamo perdere i fenomeni celesti, se vogliamo davvero occuparci di astronomia e rendere utile la parte naturalmente intelligente dell'anima, da inutile che era».

«Certo che imponi una fatica molto più gravosa di quanto sia lo studio attuale dell'astronomia!», esclamò.

«E credo», aggiunsi, «che estenderemo queste imposizioni anche al resto, se la nostra opera di legislatori serve a qualcosa. Ma sei in grado di ricordare un'altra disciplina utile?» «No», rispose, «almeno sul momento».

«Eppure», dissi, «esistono più specie di moto, non una sola, credo».

Forse un sapiente le saprà enumerare: ma quelle manifeste anche a noi sono due.

«Quali?» «Questa che ho citato», risposi, «e la sua corrispondente».

«Ossia?» «Probabilmente», dissi, «come gli occhi sono destinati all'astronomia, così le orecchie sono destinate al moto armonico, e queste due scienze sono tra loro sorelle; e su questo punto, Glaucone, siamo d'accordo con i Pitagorici. O in che modo dobbiamo porre la questione?» «Così», rispose.

«Allora», proseguì, «dato che si tratta di una faccenda seria, chiederemo il loro parere sull'argomento e su altre cose ancora. Noi però, a fronte di tutto questo, resteremo fedeli al nostro principio».

«Quale?» «Che in queste discipline i nostri futuri alunni non si accingano mai a imparare qualche nozione imperfetta, che non possa arrivare sempre là dove tutto deve arrivare, come abbiamo detto poco fa a proposito dell'astronomia. Non sai che fanno un uso simile anche dell'armonia? Misurando tra loro gli accordi e i suoni percepiti dall'orecchio, compiono, come gli astronomi, una fatica inutile».

«Sì, per gli dèi, e anche ridicola!», esclamò. «Tirando in ballo certe frazioni di tono e tendendo l'orecchio, come per captare la voce dei vicini di casa, gli un dicono che tra due suoni ne percepiscono un terzo, e che questo è l'intervallo

minimo da usare come unità di misura, gli altri ribattono che questi suoni sono tutti uguali; entrambi comunque antepongono le orecchie all'intelletto».

«Tu», dissi, «stai parlando di quelle brave persone che tormentano e saggiano le corde torcendole con le chivette; e per non farla troppo lunga, lascio perdere l'immagine dei colpi inflitti col plettro e delle accuse rivolte alle corde quando non danno suono o lo danno troppo forte, e preciso che non sto parlando di loro, ma di quelli che poco fa ci siamo proposti di interrogare sull'armonia.

Essi infatti si comportano come gli astronomi: in questi accordi percepiti dall'orecchio cercano i rapporti numerici senza però risalire ai problemi, cioè non esaminano quali numeri sono consonanti e quali no, e per quale motivo».(14) «Stai parlando di una questione sovrumana!», esclamò.

«Utile», risposi, «alla ricerca del bello e del bene, ma inutile se perseguita in altro modo».

«è logico», disse.

«Io credo», ripresi, «che anche la ricerca su tutte queste discipline da noi passate in rassegna, se arriva a cogliere la loro reciproca comunanza e affinità e a dedurne la natura di tale rapporto, possa dare qualche contributo al nostro scopo e non sia una fatica inutile, altrimenti non serve a nulla».

«Lo prevedo anch'io», disse. «Ma stai parlando di un compito assai gravoso, Socrate».

«Ti riferisci al proemio», domandai, «o a quale altra parte? Non sappiamo forse che tutto ciò è il preludio della melodia che dobbiamo imparare? Di certo non pensi che i valenti conoscitori di queste discipline siano esperti di dialettica».

«No, per Zeus», disse, «tranne pochissimi di quelli in cui mi sono imbattuto».

«Ma allora», ripresi, «chi non è in grado di sostenere o comprendere una tesi saprà mai qualcosa di ciò che a nostro giudizio occorre sapere?» «No, neanche questo», rispose.

«E non è proprio questa, Glaucone», domandai, «la melodia che la dialettica esegue? Quella melodia che, pur essendo intellegibile, può essere imitata dalla facoltà della vista, la quale, come abbiamo detto, si sforza di guardare all'essenza degli esseri viventi, degli astri e persino del sole. Così anche la dialettica, quando comincia a muoversi verso l'essenza di ogni singola realtà senza l'aiuto di tutti i sensi, ma solo con la ragione, e non rinuncia prima di aver colto con il puro intelletto il bene in sé, tocca i confini stessi dell'intellegibile, come la vista arrivava ai limiti del mondo visibile».

«Senza dubbio», disse.

«E a questo procedimento non dai il nome di dialettica?» «Certamente».

«La liberazione dalle catene», continuai, «la conversione dalle ombre alle immagini e alla luce, l'ascesa dalla caverna sotterranea al sole, e qui la persistente incapacità di guardare gli esseri viventi, le piante e la luce del sole, le loro immagini divine riflesse nell'acqua e le ombre degli esseri reali, ma non più delle immagini proiettate da un'altra luce analoga a quella del sole: lo studio di tutte le arti che abbiamo passato in rassegna produce questo effetto e innalza la parte migliore dell'anima alla contemplazione della parte migliore dell'essere, come prima elevava il più acuto dei sensi corporei alla contemplazione dell'oggetto più luminoso nel mondo materiale e visibile».

«Accetto il ragionamento», disse, «per quanto mi sembri davvero difficile da accettare; ma d'altro canto è anche difficile rifiutarlo».

Ad ogni modo, dato che non dobbiamo discuterne solo in questo momento, ma dovremo ritornarci sopra più volte anche in seguito, posto che le cose stiano come diciamo ora, torniamo alla melodia stessa e spieghiamola come abbiamo fatto per il preludio. Dimmi dunque qual è il metodo della facoltà dialettica, in quali generi è suddivisa e quali sono le sue vie: a quanto pare, esse dovrebbero condurre verso quella mèta dove chi giunge troverà riposo dal cammino percorso e la fine del viaggio».

«Non sarai più in grado di seguirmi, caro Glaucone», ribattei, «anche se da parte mia la buona volontà non mancherebbe; inoltre non vedresti più un'immagine di ciò che diciamo, ma la verità stessa, almeno come pare a me. Se sia o non sia effettivamente così, non vale più la pena di appurarlo, ma bisogna dimostrare che qualcosa del genere si può vedere. O no?» «Certamente».

«Quindi dobbiamo anche dimostrare che soltanto la facoltà dialettica può rivelare questa visione a chi è esperto nelle discipline passate prima in rassegna, e che la cosa non è possibile in nessun altro modo?» «Vale la pena di appurare anche questo», rispose.

«Allora», dissi, «nessuno contraddirà le nostre affermazioni, sostenendo che per cogliere l'essenza di ogni singola cosa esiste un altro procedimento metodico. Invece tutte le altre arti sono rivolte alle opinioni e alle passioni umane, o ai processi di nascita e di fabbricazione delle cose, o alla cura di ciò che si produce in natura e viene costruito dall'uomo; e le rimanenti, cioè la geometria e le discipline affini, che come abbiamo detto attingono un poco all'essere, vediamo che lo sognano, ma non riescono a vederlo in stato di veglia, finché mantengono immutabili le ipotesi di cui si servono senza saperle spiegare. Chi infatti accetta come principio ciò che non conosce, e con questo ha intrecciato la conclusione e i passaggi intermedi della sua ricerca, avrà mai qualche possibilità che una tale convenzione diventi scienza?» «No mai!», rispose.

«Pertanto», aggiunsi, «soltanto il metodo dialettico procede per questa via, eliminando le ipotesi, verso il principio stesso per confermare le proprie conclusioni, e dolcemente trascina e solleva verso l'alto l'occhio dell'anima immerso in un fango veramente barbarico, servendosi delle arti menzionate come di compagne e coadiutrici nella conversione; spesso, per abitudine, le abbiamo chiamate scienze, ma necessitano di un altro nome, più fulgido di opinione e più oscuro di scienza. Prima, in qualche punto, le abbiamo definite riflessione... ma a mio parere non si tratta di contendere sul nome,

quando si ha di fronte un'indagine di questioni tanto importanti come le nostre».

«No di certo», disse.

«Ci basterà dunque quel nome che in qualche modo può esprimere con chiarezza lo stato dell'anima?» (15) «Sì».

«Allora», ripresi, «basterà continuare a chiamare la prima parte scienza, la seconda riflessione, la terza assenso e la quarta congettura. Queste ultime due le chiameremo opinione, le altre due intelletto; l'opinione riguarda il divenire, l'intelletto l'essere».

L'essere sta al divenire come l'intelletto sta all'opinione, e il rapporto tra intelletto e opinione è lo stesso che intercorre tra scienza e assenso e tra raziocinio e congettura. E lasciamo stare, Glaucone, la corrispondenza tra i concetti cui si applicano questi vocaboli e la divisione in due parti di ciascun ambito, dell'opinabile e dell'intellegibile, per non essere gravati da discorsi ancora più numerosi dei precedenti».

«Per quanto riesco a seguirti», ammise, «sono d'accordo con te».

«Quindi tu chiami esperto di dialettica chi sa rendere ragione dell'essenza di ogni singola cosa? E chi non è capace di questo dirai che non ne possiede una conoscenza intellettuale, in quanto non sa renderne conto né a se stesso né agli altri?» «E come potrei dire diversamente?», rispose.

«Allora è così anche per il bene: un individuo che non è in grado di definire razionalmente l'idea del bene, distinguendola da tutto il resto e passando come in battaglia attraverso ogni genere di obiezioni, pronto a confutarle non secondo l'opinione ma secondo la realtà, e non affronta tutte queste prove senza che la sua ragione vacilli, non dirai che non conosce il bene in sé né alcun altro bene, ma se mai ne afferra una qualche parvenza, l'afferra non con la scienza, ma con l'opinione, e la sua vita attuale è un torpido sogno dal quale non si desta in questo mondo, perché prima scende nell'Ade a dormire un sonno completo?» «Sì, per Zeus, certo che dirò tutto questo!», esclamò.

«Ma se un giorno allevassi di fatto i tuoi figli, che ora allevi ed educi in teoria, non lasceresti, credo, che privi della ragione come linee irrazionali (16) governino la città detenendo le cariche più alte».

«No di certo», disse.

«Quindi imporrai loro per legge di coltivare in ogni modo quell'educazione che li renderà capaci di interrogare e rispondere nella più piena conformità con il metodo scientifico?» «Lo farò», rispose, «almeno col tuo aiuto».

«Ti sembra dunque», chiesi, «che la dialettica si trovi per noi al vertice, come un fregio a coronamento delle altre discipline, e che nessun'altra disciplina possa a buon diritto essere collocata più in alto, tanto che la trattazione delle discipline ha qui il suo compimento?» «Mi sembra di sì», rispose.

«A questo punto», proseguì, «ti resta da decidere a chi e in che modo assegneremo queste discipline».

«è chiaro», disse.

«Ti ricordi allora quali governanti abbiamo scelto per primi?» «Come no?» «Allora», dissi, «convinciti che sotto ogni altro aspetto bisogna scegliere quelle nature, in quanto sono da preferirsi gli uomini più saldi e coraggiosi, e se possibile più belli d'aspetto. Inoltre bisogna cercare persone non solo dal carattere nobile e dignitoso, ma anche fornite di doti conformi a questo tipo di educazione».

«E quali doti determini?» «Beato amico», risposi, «essi devono avere acutezza d'ingegno e imparare senza sforzo. Le anime si scoraggiano molto di più negli studi difficili che negli esercizi ginnici, perché qui la fatica le riguarda particolarmente e non è condivisa dal corpo».

«Vero», disse.

«E bisogna cercare un individuo di buona memoria, tenace e molto amante della fatica. In caso contrario, come puoi credere che uno vorrà sottoporsi agli esercizi fisici e applicarsi sino in fondo in uno studio di questa mole?» «Nessuno vorrà farlo», rispose, «a meno che non abbia una disposizione naturale perfetta».

«Pertanto», continuai, «l'errore attuale che ha attirato il discredito sulla filosofia è dovuto al fatto che, come abbiamo detto prima, non se ne occupano persone degne: non dovevano accostarsi ad essa figli bastardi, ma legittimi».

«In che senso?», chiese.

«Innanzitutto», risposi, «chi si accosterà ad essa non dev'essere zoppo nell'amore per la fatica, cioè laborioso soltanto a metà. Questo accade quando uno è appassionato di ginnastica e di caccia e pratica ogni sorta di esercizio fisico, ma non ama imparare, né ascoltare, né fare ricerche, anzi detesta la fatica in tutte queste attività; ma è zoppo anche chi indirizza la sua laboriosità nel senso contrario a questo».

«Quello che dici è verissimo», ammise.

«Anche in riferimento alla verità, quindi», domandai, «considereremo allo stesso modo mutila l'anima che odia la menzogna volontaria, non la tollera in se stessa e si indigna fortemente quando gli altri mentono, ma accetta facilmente quella involontaria e non si irrita se viene colta in fallo di ignoranza, anzi si voltola pacificamente nell'ignoranza come un maiale?» «Senz'altro», rispose.

«E anche riguardo alla temperanza», aggiunsi, «al coraggio, alla magnanimità e tutti gli altri elementi della virtù bisogna distinguere non meno attentamente il bastardo dal legittimo. Quando un individuo o una città non sanno condurre con ogni scrupolo una simile indagine, non si accorgono di avere a che fare in qualsiasi circostanza con persone zoppe e bastarde, nel primo caso amici, nel secondo governanti».

«è proprio così», disse.

«Pertanto noi», ripresi, «dobbiamo fare molta attenzione a tutto ciò: se faremo educare in uno studio e un esercizio di questa importanza uomini integri nel corpo e nello spirito, la giustizia stessa non avrà nulla da eccepire e noi salveremo la città e la costituzione, mentre se sottoporremo a questa pratica gente di ben altra indole, otterremo risultati esattamente

opposti e copriremo la filosofia di un ridicolo ancora maggiore».

«E sarebbe una vergogna!», esclamò.

«Proprio così », dissi. «Ma ho l'impressione che anche adesso mi stia capitando qualcosa di ridicolo».

«Che cosa?», domandò.

«Mi sono dimenticato», risposi, «che stavamo scherzando, ho parlato con troppa foga. Infatti, mentre parlavo, ho rivolto lo sguardo alla filosofia e mi sembra di essermi adirato al vederla indegnamente coperta di fango; allora, quasi incollerito con i colpevoli, ho pronunciato quelle parole con eccessiva serietà».

«No, per Zeus, almeno per un ascoltatore come me!», esclamò.

«Ma per un retore come me sì!», ribattei. «Non dimentichiamo che dapprima abbiamo scelto degli anziani, mentre ora non ci sarà più possibile. Non si deve credere a Solone, quando afferma che invecchiando si possono imparare molte cose;(17) al contrario è meno facile che imparare a correre, e tutte le fatiche gravose e di un certo peso spettano ai giovani».

«È inevitabile», disse.

«In conclusione», ripresi, «l'aritmetica, la geometria e tutta l'educazione propedeutica che va impartita prima della dialettica devono essere proposte sin dall'infanzia, senza però conferire all'insegnamento una forma costrittiva».

«E perché?» «Perché», risposi, «l'uomo libero non deve imparare nulla con la costrizione. Le fatiche fisiche, anche se sono affrontate per forza, non peggiorano lo stato del corpo, mentre nessuna cognizione introdotta a forza nell'animo vi rimane».

«È vero», confermò.

«Quindi, carissimo», continuai, «non educare i fanciulli negli studi a forza, ma in forma di gioco: in questo modo saprai discernere ancora meglio le propensioni naturali di ciascuno».

«Le tue parole sono sensate», disse.

«E non ricordi», domandai, «che secondo noi i fanciulli devono essere condotti anche in guerra come osservatori a cavallo, e se non incombe un pericolo bisogna portarli vicino alla battaglia e far gustare loro il sangue, come ai cagnolini?» «Mi ricordo», rispose.

«In tutte queste fatiche, studi e pericoli», dissi, «chi di volta in volta appare il più pronto deve entrare a far parte di un gruppo scelto».

«A che età?», chiese.

«Quando hanno terminato gli esercizi ginnici obbligatori», risposi.

«Durante questo periodo, che duri due o tre anni, è impossibile fare altro, perché la stanchezza e il sonno sono nemiche dello studio.

Del resto anche questa è una prova non trascurabile delle capacità di ognuno negli esercizi ginnici».

«Come no?», disse.

«Dopo questo periodo», proseguì, «quelli prescelti tra i ventenni otterranno onori maggiori degli altri, e le discipline che hanno già studiato confusamente nell'educazione giovanile saranno loro riproposte in una visione d'insieme, che mostri la loro affinità reciproca e la natura dell'essere».

«Certo», ammise, «solo un'istruzione di questo genere è solida, per chi l'ha acquisita».

«Ed è anche la prova più efficace», aggiunsi, «per riconoscere la natura dialettica: solo chi è capace di una visione d'insieme è un dialettico».

«Sono d'accordo», disse.

«Tenendo presenti queste considerazioni», ripresi, «dovrai individuare tra i giovani prescelti coloro che più di tutti possiedono queste doti e rivelano costanza nello studio, nella guerra e nelle altre attività stabilite per legge; e una volta che abbiano superato i trent'anni dovrai insignirli di onori più grandi e saggiare con la facoltà dialettica chi sia capace di giungere con l'aiuto della verità all'essere in sé, senza ricorrere alla vista e agli altri sensi.

E in questo è necessaria molta cautela, amico».

«E perché mai?», chiese.

«Non ti accorgi», ribattei, «di quanto sia grande il difetto attuale della dialettica?» «Quale?», domandò.

«I dialettici», risposi, «sono in certo qual modo pieni di disordine morale».

«Certamente», assentì.

«E non credi», incalzai, «che la loro condizione sia strana e meriti la tua commiserazione?» «In che senso?» «Supponiamo», dissi, «che un figlio adottivo sia allevato tra grandi ricchezze, in una famiglia illustre e potente e in mezzo a molti adulatori, e una volta adulto si renda conto di non essere figlio dei genitori che credeva, ma non riesca a ritrovare quelli veri: sei in grado di prevedere come si comporterebbe con gli adulatori e con i suoi pretesi genitori prima di sapere dell'adozione e dopo averlo saputo? O vuoi sentire la mia previsione?» «Lo voglio, sì », rispose.

«Ebbene», continuai, «prevedo che onorerrebbe il padre, la madre e gli altri presunti familiari più degli adulatori, sopporterebbe meno facilmente che mancassero di qualcosa, sarebbe meno incline a farli oggetto di azioni o parole ingiuste e nelle questioni importanti disobbedirebbe a loro meno che agli adulatori; questo nel periodo in cui non fosse a conoscenza della verità».

«È logico», disse.

«Ma una volta che si fosse reso conto di come stanno le cose, prevedo che diminuirebbe l'onore e la cura nei loro confronti a tutto vantaggio degli adulatori, ai quali presterebbe orecchio molto più di prima, vivendo a modo loro e

frequentandoli apertamente, e non gli importerebbe nulla di quel padre e degli altri presunti familiari, a meno che non fosse dotato di una natura straordinariamente nobile».

«Accadrebbe precisamente come dici», concordò. «Ma in che modo questo paragone si può riferire a coloro che si occupano della dialettica?» «Nel modo seguente. Sin dall'infanzia noi abbiamo delle opinioni sul giusto e sul bello, che ci hanno allevati come dei genitori e alle quali obbediamo e portiamo rispetto».

«Sì, è così».

«Ma esistono anche abitudini piacevoli contrarie a queste, che adulano la nostra anima e la trascinano verso di loro, senza però persuadere gli uomini appena un poco equilibrati, i quali rispettano le usanze tradizionali e ad esse rimangono fedeli».

«È così».

«Ebbene», proseguì, «quando a una persona del genere viene posta la domanda: "Che cos'è il bello?", e la ragione confuta la risposta che questi ha dato per averla udita dal legislatore, e quando una confutazione frequente e serrata lo induce a credere che ciò non è per nulla più bello che brutto e a procedere allo stesso modo con il giusto, il bene e ciò che teneva in maggior conto, cosa credi che farà in seguito dell'onore e dell'obbedienza a quei valori?» «È inevitabile», rispose, «che il suo onore e la sua obbedienza non siano più gli stessi».

«Quando dunque», domandai, «non riterrà questi valori degni di rispetto e familiari come prima, e d'altra parte non riuscirà a trovare quelli veri, potrà ragionevolmente dirigersi verso una vita diversa da quella che lo lusinga?» «No», rispose.

«E da rispettoso della legge sembrerà che sia divenuto un trasgressore, penso».

«È inevitabile».

«Quindi», ripresi, «ciò che accade a chi fa questo uso della dialettica non è forse naturale e, come ho detto prima, degno di molta indulgenza?» «E anche di compassione!», aggiunse.

«E per non esporre i tuoi trentenni a questa compassione, non si dovrà affrontare la dialettica con la massima cautela?» «Certamente», rispose.

«Ma non è una grande precauzione impedire loro di gustarla finché sono giovani? Non ti è sfuggito, credo, che i ragazzi, non appena assaggiano la dialettica, la usano come un gioco per contraddire sempre, e imitando quelli che confutano finiscono per farlo essi stessi, godendo come cagnolini di tirare e mordere con la parola chi di volta in volta si trova vicino a loro».

«E provano un piacere straordinario!», esclamò.

«Pertanto, quando ne confutano molti e da molti sono confutati, ben presto cadono in una forte sfiducia verso tutto ciò in cui credevano prima; di conseguenza sia loro stessi, sia nel complesso tutta la filosofia, cadono in discredito presso gli altri».

«Verissimo», disse.

«Al contrario», proseguì, «l'uomo più anziano non parteciperà di una simile follia, ma imiterà chi vuole usare la dialettica per indagare il vero piuttosto che chi vuole giocare e contraddire per divertimento; inoltre sarà egli stesso più equilibrato e renderà la sua professione più onorata anziché più sprezzabile».

«Giusto», disse.

«E anche tutto il discorso di prima non è stato forse dettato dalla precauzione che coloro a cui sarà trasmessa la dialettica siano per natura ordinati e costanti, e che non se ne occupi, come ora, il primo venuto privo di qualsiasi attitudine?» «Senz'altro», rispose.

«Per assimilare la dialettica è dunque sufficiente un'applicazione costante e assidua, che escluda ogni altra attività e corrisponda nel metodo agli esercizi fisici, ma duri il doppio?» «Vuoi dire sei o quattro anni?», domandò.

«Via», dissi, «facciamo cinque. Dopo questo periodo dovrai far ridiscendere i tuoi discepoli in quella caverna e obbligarli a esercitare i comandi militari e tutte le cariche detenute dai giovani, affinché non siano inferiori agli altri per esperienza; e anche in questo campo bisogna metterli alla prova per vedere se, trascinati in ogni direzione, rimarranno fermi o si lasceranno smuovere un poco».

«Quanto tempo assegna a queste attività?», chiese.

«Quindici anni», risposi. «Arrivati a cinquant'anni, coloro che si sono mantenuti integri e si sono particolarmente distinti in tutte le attività pratiche e in tutte le scienze dovranno essere condotti alla perfezione e costretti a volgere verso l'alto il lume dell'anima e a guardare l'essere in sé che dà luce a ogni cosa; e dopo aver visto il bene in sé, dovranno usarlo come modello per ordinare, ciascuno a turno, la città, i privati cittadini e se stessi per il resto della loro vita, dedicando la maggior parte del tempo alla filosofia. E quando arriva il loro turno, dovranno impegnarsi nel travaglio della politica e del governo della città pensando di compiere un'opera non bella, ma necessaria; così, dopo aver educato altri concittadini e averli lasciati al loro posto come guardiani, andranno ad abitare nelle isole dei beati. Allora la città dovrà consacrare loro monumenti e sacrifici pubblici come a esseri sovrumani, se la Pizia darà responso favorevole, altrimenti come a uomini beati e divini».

«Hai reso i governanti bellissimi, Socrate, come uno scultore di statue!», esclamò.

«E anche le governanti, Glaucone!», ripresi. «Non credere che le mie parole valgano più per gli uomini che per le donne, almeno per quante di loro possiedono le doti naturali indispensabili».

«È giusto», disse, «se davvero parteciperanno in uguale misura a tutte le attività degli uomini, come abbiamo spiegato».

«Ebbene», proseguì, «non convenite che riguardo alla città e alla costituzione non abbiamo espresso semplici desideri, ma proposte fattibili, per quanto la loro realizzazione sia difficile e possa avvenire soltanto nel modo che abbiamo detto, cioè quando i veri filosofi, molti o uno solo, (18) prenderanno il potere nella città e disprezzeranno gli onori attuali, ritenendoli miseri e di nessun valore, e al contrario avranno la massima considerazione della rettitudine e degli onori che ne derivano e reputeranno la giustizia il valore più alto e più necessario, mettendosi al suo servizio per darle incremento e ordinare la loro città?» «In che modo?»», domandò.

«Manderanno in campagna», risposi, «tutti i cittadini al di sopra dei dieci anni, prenderanno in cura i loro figli, ancora immuni dalle attuali abitudini dei loro genitori, e li educeranno ai loro costumi e alle loro leggi, che saranno rispondenti a quanto abbiamo esposto prima. Così la costituzione che abbiamo delineato entrerà in vigore nel modo più rapido e facile, la città sarà prospera e il popolo che vedrà realizzarsi il nostro progetto ne trarrà il massimo giovamento».

«Certamente», disse. «E mi sembra che tu, Socrate, abbia spiegato bene come potrebbe realizzarsi, se mai ciò accadesse».

«Non abbiamo parlato abbastanza», chiesi ancora, «di questa città e dell'uomo conforme ad essa? è chiaro quali dovranno essere, a nostro giudizio, le sue caratteristiche».

«Sì, è chiaro», rispose, «e come vuol far intendere la tua domanda, mi sembra che la questione sia conclusa».

NOTE: 1) Il mito della caverna, che rappresenta i quattro gradi della conoscenza, è strettamente legato alla distinzione tra mondo sensibile e mondo intellegibile tracciata negli ultimi capitoli del libro 6 attraverso l'immagine dei due segmenti e delle quattro parti, a ciascuna delle quali corrisponde un diverso livello e strumento di conoscenza; questo denso discorso concettuale trova qui la sua esplicitazione e il suo coronamento.

2) Omero, *Odissea*, libro 11, versi 439-490; il passo, citato più ampiamente a libro 3, 386c, viene qui adattato al contesto e risulta assai appropriato perché in queste parole, che Achille rivolge a Odisseo durante la sua discesa agli Inferi, il mondo delle ombre, cioè l'Ade, viene contrapposto al mondo dei vivi.

3) Altra allusione al destino di Socrate, che pagò con la vita il suo tentativo di condurre gli uomini dall'oscurità alla luce della filosofia e del bene.

4) Questa teoria della trasmissione del sapere, riferita ai sofisti, è contestata anche nel *Simposio* (175d-e).

5) La filosofia e la politica.

6) L'immagine è derivata da un gioco di ragazzi, citato anche nel *Fedro* (241b), nel quale si usava un coccio bianco da una parte e nero dall'altra. I giocatori erano divisi in due squadre, ciascuna delle quali sceglieva uno dei due colori; il coccio veniva poi gettato in aria al grido di "nùs e eméra", ('notte o giorno!') e a seconda di come cadeva una squadra fuggiva e l'altra inseguiva.

7) I Greci distinguevano tra l'aritmetica, puramente teorica, e l'arte del calcolo, volta alle applicazioni pratiche.

8) Palamede, eroe greco che gareggiava con Ulisse in astuzia e ingegno, era considerato l'inventore dell'aritmetica, dell'astronomia e dell'alfabeto. Platone ironizza sulla ripetitività di certi soggetti tragici, dato che la figura di Palamede era protagonista di molte tragedie, ma forse anche su un'opera di Gorgia a lui dedicata.

9) Per esempio la pioggia e le singole gocce, il bosco e gli alberi che lo costituiscono.

10) Platone concepisce i numeri in sé come entità astratte, a metà tra le idee e gli oggetti sensibili.

11) Si tratta della stereometria, che fu studiata a fondo da Euclide e dalla scuola platonica. Uno dei maggiori esperti greci di stereometria fu quel Teeteto cui Platone dedicò il dialogo omonimo.

12) Gli astri, ornamenti del cielo, appartengono al mondo visibile e quindi sono soltanto una copia dei veri corpi celesti, che risiedono nel mondo delle idee.

13) Il nome del mitico costruttore del Labirinto di Creta, dove il re Minosse teneva nascosto il Minotauro, offre lo spunto per un gioco di parole su "daídalos", che come aggettivo significa 'artisticamente lavorato'.

14) L'interesse di Platone per l'armonia è esclusivamente teorico e prescinde dalle sue applicazioni pratiche nel campo della musica.

15) La traduzione segue la congettura di Burnet, poiché la corruzione del testo è insanabile.

16) I matematici greci rappresentavano le grandezze irrazionali con un sistema di linee irrazionali; questa sembra la migliore interpretazione dell'immagine, più convincente di quella che intende "grammé" nel senso di "parola scritta".

17) Parafrasi di Solone, frammento 22, Gentili-Prato.

18) Platone non fa una distinzione precisa tra monarchia e aristocrazia, purché il potere sia in mano ai filosofi.

REPUBBLICA - LIBRO OTTAVO

(I numeri fra parentesi si riferiscono alle note poste al termine di ogni libro)

«Bene. Siamo quindi d'accordo, Glaucone, che nella città destinata al governo più perfetto devono essere in comune le donne, i figli e l'intera educazione, come pure le occupazioni in pace e in guerra, e devono regnarvi i migliori nella filosofia e nella guerra».

«Siamo d'accordo», disse.

«E abbiamo anche convenuto che i governanti, una volta insediatisi, faranno alloggiare i soldati nelle abitazioni descritte sopra, dove nessuno avrà nulla di proprio, in quanto saranno comuni a tutti; e oltre a queste abitazioni abbiamo concordato, se ti ricordi, anche le norme che regoleranno i loro possessi».

«Sì», confermò, «ricordo: pensavamo che nessuno dovesse possedere nulla di ciò che ora possiedono gli altri, e che in qualità di atleti della guerra e di guardiani dovessero prendersi cura di sé e del resto della città, ricevendo come compenso per il loro servizio il mantenimento annuale da parte degli altri concittadini».

«Giusto», risposi. «Ma ora che abbiamo concluso la trattazione di questo argomento, richiamiamo alla memoria da quale punto abbiamo deviato fin qui, in modo da riprendere la strada di prima».(1) «Non è difficile», disse. «Più o meno come adesso, facevi intendere di aver concluso il tuo discorso sulla città, sostenendo che consideravi buona la città corrispondente a quella da te descritta in precedenza, e buono l'uomo conforme ad essa, pur potendo indicare, a quanto sembra, una città e un uomo ancora migliori».

Aggiungevi comunque che, se questa città è giusta, le altre sono sbagliate. E a quanto ricordo, dicevi che esistono quattro forme di governo, delle quali vale la pena di parlare per vederne gli errori, e quattro specie di uomini corrispondenti ad esse. Il tuo scopo era che esaminassimo tutti questi individui e ci accordassimo sul migliore e sul peggiore, per poi accertare se il migliore fosse il più felice e il peggiore il più infelice, o se le cose stessero altrimenti; quando poi ti chiesi quali fossero le forme di governo di cui parlavi, a quel punto intervennero Polemarco e Adimanto, e così tu, riallacciandoti al loro discorso, sei arrivato a questo punto».

«La tua ricostruzione è esattissima!», esclamai.

«Quindi, a mo' di lottatore, offrirmi di nuovo la stessa presa, e cerca di rispondere alla mia domanda come stavi per fare allora».

«Se ci riesco», dissi.

«D'altronde», aggiunse, «desidero anch'io ascoltare quali sono le quattro forme di governo di cui parlavi».

«Non ti sarà difficile ascoltarlo», risposi. «Le quattro forme di cui parlo hanno anche dei nomi appositi: la prima, la più lodata, è quella cretese e spartana;(2) la seconda, tale anche nelle lodi, è chiamata oligarchia ed è una forma di governo piena di molti mali. Diversa da questa è la democrazia, che la segue nell'ordine, e infine viene la vera e propria tirannide, che differisce da tutte queste, quarto ed estremo malanno per una città. Sai indicare qualche altra forma di governo che si possa collocare in una specie ben definita? Le monarchie ereditarie, i regni che si comprano e altre simili forme di governo rientrano in queste categorie, e si possono trovare tra i barbari non meno che tra i Greci».

«In effetti le forme di governo di cui si parla sono molte e strane», disse.

«Sai dunque», dissi, «che anche gli uomini si dividono necessariamente in tante specie quante sono le forme di governo? O credi che le forme di governo nascano da una quercia o da una pietra³ anziché dai costumi presenti nelle città, che trascinano dietro tutto il resto indinando come il piatto di una bilancia?» «No, questa è l'unica causa», rispose.

«Perciò, se i regimi vigenti nelle città fossero cinque, sarebbero cinque anche le disposizioni spirituali dei singoli individui».

«Certamente».

«Abbiamo già trattato dell'individuo simile al regime aristocratico,(4) e l'abbiamo correttamente definito buono e giusto».

«L'abbiamo già trattato».

«Adesso quindi bisogna passare in rassegna gli uomini peggiori di lui, cioè l'uomo litigioso e ambizioso, modellato sulla costituzione spartana, e poi l'oligarchico, il democratico e il tirannico, allo scopo di individuare il più ingiusto e contrapporlo al più giusto, completando la nostra indagine sul rapporto tra la giustizia pura e l'ingiustizia pura riguardo alla felicità e all'infelicità del singolo? Così potremo scegliere se seguire l'ingiustizia, dando retta a Trasimaco, o la giustizia, secondo il discorso che ora stiamo portando avanti».

«Bisogna assolutamente fare così», rispose.

«Dunque, come abbiamo incominciato a studiare i caratteri prima nelle forme di governo che negli individui, poiché questo procedimento ci sembrava più chiaro, così anche ora bisogna prendere in esame innanzitutto la costituzione ambiziosa? Non conosco un altro nome con cui designarla: la si dovrà chiamare timocrazia o timarchia.(5) E in relazione a questa esamineremo l'uomo timocratico, poi l'oligarchia e l'uomo oligarchico, in seguito dirigeremo la nostra osservazione verso la democrazia e l'uomo democratico, e per quarto andremo a vedere uno Stato tirannico e guarderemo dentro l'anima tirannica, cercando di esprimere un giudizio attendibile sulla questione che ci siamo proposti?» «Così l'osservazione e il giudizio sarebbero senz'altro ragionevoli», rispose.

«Dunque», ripresi, «cerchiamo di definire come dall'aristocrazia può nascere la timocrazia. Non è forse ovvio che ogni forma di governo muta per opera di chi detiene il potere, quando in lui stesso si genera la discordia, perché se vi regnasse la concordia sarebbe impossibile anche il minimo cambiamento?» «Sì, è così».

«E allora», domandai, «in che modo, Glaucone, la nostra città sarà sconvolta e i guardiani e i governanti verranno a contesa tra loro e con se stessi? Vuoi che, alla maniera di Omero, invochiamo le Muse perché ci narrino "come prese a cadere la discordia" e giocando e scherzando con noi come con i bambini cantino però in stile tragico e sublime, quasi facessero sul serio?»⁽⁶⁾ «E come?» «Più o meno nel modo seguente. "È difficile che una città costruita su questi fondamenti venga sconvolta; ma poiché tutto ciò che nasce si corrompe, neanche questa compagine rimarrà in eterno, e un giorno si disgregherà. E la disgregazione avverrà così: non solo le piante che hanno le radici nella terra, ma anche gli esseri viventi sulla superficie della terra sono soggetti alla fecondità e alla sterilità dell'anima e del corpo, quando le rivoluzioni periodiche concludono i movimenti ciclici di ciascun essere, brevi per quelli di breve vita, contrari per quelli con qualità opposte.

Coloro che avete educato come guide della città, per quanto sapienti, non riusciranno a cogliere con la ragione applicata all'esperienza i periodi di fecondità e sterilità della vostra razza, i quali sfuggiranno al loro controllo; perciò talvolta genereranno figli quando non dovrebbero. Per la prole divina il periodo fecondo è racchiuso da un numero perfetto, (7) per quella umana dal primo numero in cui le elevazioni al quadrato e al cubo, comprendenti tre intervalli e quattro termini costituiti da fattori uguali e disuguali, crescenti e decrescenti, rendono tutte le cose tra loro commensurabili e razionali. La loro base epitrita, accoppiata al numero cinque ed elevata al cubo, genera due armonie, l'una rappresentata da un numero moltiplicato per se stesso, cento volte cento, l'altra composta di fattori in parte usuali e in parte disuguali, ossia da cento diagonali razionali di cinque diminuite ciascuna di una unità, o altrettante irrazionali diminuite di due unità, e da cento cubi di tre. (8) Questo numero geometrico ha nel suo insieme il potere sulle generazioni migliori e peggiori. E quando i vostri guardiani, ignorandole, uniranno in matrimonio ragazzi e ragazze fuori del tempo opportuno, i figli che nasceranno non saranno nobili né fortunati. I predecessori avranno un bel mettere alla guida dello Stato i migliori tra quelli; ma costoro, occupate le cariche dei padri senza esserne degni, cominceranno, benché guardiani, a disinteressarsi di noi, stimando meno del dovuto la musica,⁽⁹⁾ e di conseguenza i vostri giovani diventeranno più incolti. Dopo di loro saliranno al potere governanti non sufficientemente forniti delle qualità di guardiani per valutare le razze di Esiodo e quelle d'oro, d'argento, di bronzo e di ferro che si produrranno tra voi. Mescolatosi il ferro con l'argento e il bronzo con l'oro, sorgerà una disuguaglianza e un'anomalia sregolata, che quando si manifestano partoriscono sempre guerra e inimicizia. "Da questa generazione", (10) bisogna dirlo, trae origine la discordia, dovunque nasca"».

«E diremo che le Muse danno la risposta giusta!», esclamò.

«Per forza», ribattei, «se sono le Muse!».

«E dopo questo che cosa narrano le Muse?», domandò.

«Una volta che è sorta la discordia», ripresi, «entrambe le razze, quella di ferro e quella di bronzo, si volgono agli affari, all'acquisto di terra, case, oro e argento, invece le altre due, quella aurea e quella argentea, dal momento che non sono povere, bensì ricche per natura, guidano le anime verso la virtù e l'antica organizzazione.

Dopo violenze e contese reciproche raggiungono un accordo sulla distribuzione di terra e case a titolo privato, riducono in schiavitù gli amici e nutritori che prima custodivano come uomini liberi, tenendoli in conto di perieci e di servi,⁽¹¹⁾ e si occupano personalmente della guerra e della loro difesa"».

«Mi sembra che da qui abbia origine il sovvertimento», disse.

«Quindi», domandai, «questa forma di governo sarà una via di mezzo tra l'aristocrazia e l'oligarchia?» «Senza dubbio».

«Ecco come avverrà il mutamento. Ma una volta che sarà avvenuto, con quale sistema di governo avremo a che fare? Non è forse chiaro che in parte imiterà la costituzione precedente, in parte l'oligarchia, trattandosi di una via di mezzo tra esse, ma avrà anche caratteri suoi propri?» «È così», rispose.

«Non imiterà dunque la costituzione precedente nel rispetto per i governanti, nell'astensione della classe guerriera dai lavori agricoli e manuali e da ogni altra attività volta al denaro, nell'organizzazione di pasti in comune e nella cura della ginnastica e degli esercizi di guerra?» (12) «Sì».

«Ma non saranno per lo più queste le sue caratteristiche peculiari: (13) il timore che salgano al potere i sapienti, dal momento che non dispongono più di uomini schietti e fermi, ma solo di nature composite, l'inclinazione verso i soggetti irascibili e più rozzi, atti più alla guerra che alla pace, la considerazione in cui sono tenuti gli inganni e gli stratagemmi militari, e l'abitudine a passare tutto il tempo a combattere?» «Sì».

«Uomini simili», continuai, «saranno avidi di denaro, come accade nei regimi oligarchici, selvaggi che stimano nell'ombra l'oro e l'argento, poiché avranno cassetti e scrigni domestici dove riporre e nascondere i propri averi, e inoltre una cerchia di case, a mo' di nidi privati, nei quali consumare e spendere forti somme per le loro donne e per chi altri vorranno».

«Verissimo», disse.

«Quindi saranno anche avari delle loro ricchezze, dato che le onorano e non le possiedono alla luce del sole, ma per la brama di essere prodighi dei beni altrui coglieranno i loro piaceri di nascosto, sfuggendo alla legge come i figli al padre, educati non dalla persuasione ma dalla violenza, perché hanno trascurato la vera Musa della parola e della filosofia e hanno stimato la ginnastica più veneranda della musica».

«Tu», disse, «stai parlando di una costituzione in cui si mescolano appieno il male e il bene».

«In effetti è una costituzione mista», confermai. «Ma in essa si distingue particolarmente un solo carattere, dovuto alla supremazia dell'elemento animoso: e cioè la presenza delle rivalità e dell'ambizione».

«E come!», esclamò.

«Ecco come può nascere questa forma di governo», dissi. «Ne ho tracciato uno schema teorico senza completare i dettagli, ma basta anche questo abbozzo per discernere l'uomo più giusto e l'uomo più ingiusto; d'altronde è un lavoro impossibile, data la sua lunghezza, passare in rassegna tutte le forme di governo e tutti i caratteri senza tralasciare nulla».

«Ben detto», approvò.

«Quale sarà dunque l'uomo corrispondente a questa forma di governo? Come nasce e qual è il suo carattere?»

Intervennero Adimanto: «Credo che per il suo spirito battagliero tenda ad essere vicino al nostro Glaucone».

«Sotto questo aspetto forse sì», dissi, «ma sotto questi altri mi sembra diverso».

«Quali?» «Il nostro uomo», risposi, «dev'essere un po' più prepotente e incolto, benché non del tutto estraneo alle Muse; amante della musica e delle discussioni, ma niente affatto eloquente. Un individuo simile sarà duro con gli schiavi, pur senza disprezzarli come chi possiede una perfetta educazione, affabile con gli uomini liberi, molto obbediente alle autorità; desideroso di cariche e di onori, non vorrà salire al potere per capacità oratorie o altre doti di questo genere, ma per imprese militari e qualità legate all'arte della guerra, essendo amante della ginnastica e della caccia».

«In effetti», osservò, «questo carattere corrisponde a quella forma di governo».

«Un uomo così, quindi», proseguì, «potrà anche disprezzare il denaro finché è giovane, ma quanto più invecchierà tanto più lo avrà caro, poiché partecipa della natura dell'uomo avido e la sua inclinazione alla virtù è impura, essendogli mancato il custode migliore?» «Quale?», chiese Adimanto.

«La contemperanza di ragione e musica», risposi, «la sola che alberga per tutta la vita in chi possiede la virtù e può conservarla».

«Hai ragione», disse.

«E questo», conclusi, «è il giovane timocratico, conforme a una tale città».

«Senza dubbio».

«Questo individuo», ripresi, «nasce più o meno così: talvolta è il giovane figlio di un padre onesto che abita in una città mal governata, evita gli onori, le cariche, le cause giudiziarie e ogni altra briga del genere e si accontenta di una posizione subordinata per non avere fastidi...» «E come nasce allora?», domandò «Quando», risposi, «sente che sua madre si lamenta del marito per una serie di motivi: innanzitutto perché non fa parte dei governanti, il che la pone in una condizione di inferiorità rispetto alle altre mogli, poi perché vede che non si dà troppo pensiero del denaro, non lotta e si lascia insultare in privato, nei tribunali e nella vita pubblica, anzi sopporta questo genere di comportamenti con indolenza, e infine perché si accorge che pensa sempre a se stesso, senza nutrire per lei un particolare rispetto o disprezzo».

Ella si duole di tutto ciò e dice al figlio che suo padre è vile e troppo rilassato, e le altre litanie che le donne sono solite ripetere in queste occasioni».

«Che sono davvero molte», esclamò Adimanto, «e conformi al loro carattere!».

«Tu sai», aggiunsi, «che talvolta perfino i loro servi fanno di nascosto simili discorsi ai figli, quando danno l'impressione di essere affezionati; e se vedono un debitore non perseguito dal padre o qualcuno che gli fa un altro torto, incitano il figlio a punire tutti questi individui una volta divenuto adulto e ad essere più uomo del padre. Uscendo di casa il figlio ascolta e vede altre cose del genere: chi in città si fa gli affari suoi ha la nomea di sciocco ed è tenuto in scarsa considerazione, chi invece si comporta in modo contrario è onorato e lodato. Allora il giovane, sentendo e vedendo tutto ciò, e inoltre ascoltando i discorsi del padre e osservando la sua condotta da vicino, a differenza di quella degli altri, subisce l'attrazione di entrambe le forze, del padre che irriga e sviluppa nell'anima l'elemento razionale, degli altri che invece coltivano l'elemento concupiscibile e impulsivo, perché per natura non è figlio di un uomo malvagio, ma ha frequentato cattive compagnie. Trascinato da entrambe le parti si trova nel mezzo e affida il governo di se stesso all'elemento intermedio, battagliero e impulsivo, diventando un uomo superbo e ambizioso».

«Mi sembra che tu abbia delineato precisamente la genesi di questo individuo», disse.

«Ecco dunque», conclusi, «la seconda forma di governo e il secondo tipo di uomo».

«Sì, eccolo», assenti.

«Ora dobbiamo ripetere il verso di Eschilo, "l'altro uomo schierato in altra città",⁽¹⁴⁾ oppure, secondo il nostro progetto, dobbiamo prima parlare della città?» «Facciamo così», rispose.

«La forma di governo che viene dopo di questa», ripresi, «sarà, credo, l'oligarchia».

«Ma quale costituzione intendi per oligarchia?», domandò.

«Quella basata sul censo», risposi, «nella quale i ricchi comandano e i poveri non partecipano al governo».

«Capisco», disse.

«Quindi bisogna innanzitutto spiegare come avviene il passaggio dalla timarchia all'oligarchia?» «Sì».

«Eppure», dissi, «questo passaggio è chiaro anche a un cieco».

«In che senso?» «Questa forma di governo», risposi, «è rovinata da quel ripostiglio che ognuno ha pieno d'oro. Dapprima infatti trovano il modo di fare grosse spese e a tale scopo stravolgono le leggi, alle quali disobbediscono essi stessi e le loro donne».

«È probabile», disse.

«Poi, credo, rendono il popolo simile a loro spiandosi e invidiandosi l'un l'altro».

«È probabile».

«Da allora in poi», ripresi, «continuano ad arricchirsi e quanto più apprezzano il denaro, tanto più disprezzano la virtù. La virtù e la ricchezza non si distinguono forse per il fatto che entrambe stanno come sul piatto di una bilancia e inclinano sempre in direzioni opposte?» «Sicuro!», rispose.

«Perciò, quando in una città sono onorate la ricchezza e i ricchi, saranno maggiormente disprezzate la virtù e gli onesti».

«È chiaro».

«E si ha cura di ciò che di volta in volta è apprezzato, mentre si trascura ciò che è disprezzato».

«Proprio così».

«Di conseguenza questi individui, anziché battaglieri e ambiziosi, alla fine diventano avidi di ricchezze e di guadagno, lodano e ammirano il ricco e gli conferiscono il potere, mentre disprezzano il povero».

«Certamente».

«E allora promulgano una legge con la quale impongono come limite della costituzione oligarchica una determinata quantità di ricchezze, maggiore dove l'oligarchia è più forte, minore dove è più debole, interdichendo dalle cariche chi non possiede un patrimonio che raggiunga il censo prescritto; e realizzano il loro scopo con la forza delle armi o, prima ancora di giungere a questo, stabiliscono una tale forma di governo con il terrore. Non è così?» «È proprio così».

«In poche parole, ecco com'è questa costituzione».

«Sì», disse: «ma qual è il suo carattere? E quali sono i difetti che abbiamo individuato in essa?» «Il primo», risposi, «è rappresentato dal suo stesso limite. Pensa un po' se si scegliessero i piloti delle navi in base al censo e non si affidasse questo compito a un povero, anche se fosse più bravo a guidare una nave...» «Questa gente farebbe una brutta navigazione!», esclamò.

«E non sarebbe lo stesso per qualsiasi altra carica?» «Credo di sì».

«Eccetto nel governo di una città?», chiesi. «O anche in questo?» «Tanto più in questo, quanto più la carica è gravosa e importante», rispose.

«Ecco dunque un grave difetto dell'oligarchia».

«Pare di sì».

«E quest'altro è forse inferiore al precedente?» «Quale?» «Il fatto che questo regime comporti inevitabilmente la presenza non di una, ma di due città, quella dei ricchi e quella dei poveri, che pur coabitando tentano sempre di colpirsi a vicenda».

«Per Zeus, non è affatto inferiore», rispose.

«Ma non è neppure bello non poter magari affrontare una guerra perché si è costretti a ricorrere al popolo o armato e a temerlo più dei nemici, oppure a non farvi ricorso e apparire proprio in battaglia oligarchici nel vero senso della parola,⁽¹⁵⁾ e nello stesso tempo non voler contribuire alle spese per avarizia».

«No, non è bello».

«E ti sembra corretto ciò che prima abbiamo disapprovato, ossia il fatto che in questa forma di governo le stesse persone esercitino contemporaneamente il mestiere di contadino, commerciante e guerriero?» «Niente affatto!».

«Guarda dunque se questo male, che è il più grave di tutti, non colpisce per prima l'oligarchia».

«Quale?» «La facoltà di vendere tutti i propri beni e comprare quelli di un altro, e dopo averli venduti abitare nella città senza appartenere ad alcuna delle classi sociali in essa presenti - commercianti, artigiani, cavalieri e opliti -, ma solo con la reputazione di povero e indigente».

«Sì», disse, «è la prima a esserne colpita».

«Una cosa del genere non è certo vietata nei regimi oligarchici: altrimenti non ci sarebbero alcuni cittadini straricchi e altri completamente poveri».

«Giusto».

«Considera anche questo: quando un individuo simile era ricco e spendeva, era forse più utile alla città per gli scopi di cui parlavamo poc'anzi? O aveva solo l'apparenza di uno dei governanti, ma in realtà non era né governante né suddito, bensì un dissipatore dei beni a sua disposizione?» «È così», rispose: «nonostante le apparenze, non era altro che un dissipatore».

«Vuoi dunque», ripresi, «che definiamo questo individuo un fuco domestico, malanno della città, come in un favo nasce il fuco, malanno dell'alveare?»⁽¹⁶⁾ «Proprio così, Socrate», rispose.

«Ebbene, Adimanto, la divinità ha creato tutti i fuchi alati senza pungiglione, ma di questi a due zampe alcuni li ha resi inoffensivi, altri li ha dotati di terribili pungiglioni? E quelli privi di pungiglione da vecchi finiscono per diventare dei pezzenti, mentre quelli che ne sono provvisti hanno tutti fama di malfattori?» «Verissimo», rispose.

«Pertanto», proseguì, «è chiaro che in una città in cui tu vedi dei pezzenti si nascondono ladri, borseggiatori, profanatori di templi e delinquenti d'ogni genere».

«È chiaro», disse.

«E nelle città rette a oligarchia non vedi forse dei pezzenti?» «Lo sono quasi tutti», rispose, «tranne i governanti».

«Non dobbiamo allora credere», continuai, «che in queste città ci siano molti malfattori dotati di pungiglione, sorvegliati e trattenuti a forza dalle autorità?» «Sì, dobbiamo crederlo», rispose.

«E non diremo che costoro vi nascono a causa dell'ignoranza, della cattiva educazione e della costituzione vigente?» «Sì, lo diremo».

«Tale dunque sarà la città oligarchica, e tanti, o forse ancora più numerosi, saranno i suoi mali».

«Più o meno», ammise.

«Consideriamo quindi conclusa anche la trattazione di questa forma di governo chiamata oligarchia, le cui cariche sono assegnate in base al censo; esaminiamo ora come nasce e quali caratteri possiede l'individuo corrispondente».

«Benissimo», disse.

«E il passaggio dall'uomo timocratico a quello oligarchico non avviene proprio così?» «Come?» «Quando gli nasce un figlio, sulle prime questi emula il padre e ne segue le orme, ma poi vede che urta all'improvviso contro la città come contro uno scoglio e perde i propri beni e se stesso, dopo essere stato stratego o aver ricoperto qualche altra carica importante; quindi viene trascinato dai sicofanti (17) in tribunale, dove subisce la condanna a morte o all'esilio o alla privazione dei diritti civili e di tutte le proprie sostanze».

«È probabile», disse.

«Avendo visto e subito tutto ciò, caro amico, e trovandosi, credo, privo di beni e in preda alla paura, egli getta subito giù a capofitto dal trono della sua anima l'ambizione e l'elemento impulsivo; umiliato dalla povertà, si volge al commercio e con tenacia, risparmiando e lavorando, a poco a poco accumula ricchezze. Non credi dunque che un uomo simile insedi su quel trono lo spirito di cupidigia e avidità e ne faccia il gran re del suo animo, cingendolo della tiara, delle bende e della scimitarra?» (18) «Credo di sì».

«A mio parere, poi, fa sedere a terra, ai lati di quello spirito, l'elemento razionale e quello impulsivo, rendendoli suoi schiavi; all'uno permette di calcolare e studiare soltanto il modo in cui aumentare il proprio capitale, all'altro di ammirare e onorare soltanto la ricchezza e i ricchi e di ambire unicamente al possesso di denaro e a quant'altro possa contribuire a questo fine».

«Non c'è», disse, «un altro modo così rapido ed efficace per trasformare un giovane ambizioso in un uomo avido di denaro».

«E non è forse questo l'uomo oligarchico?», domandai.

«Sì, la sua trasformazione corrisponde alla forma di governo dalla quale si è sviluppata l'oligarchia».

«Vediamo dunque se le assomiglia».

«Vediamo».

«Tanto per cominciare, non le assomiglierà nell'alta considerazione per il denaro?» «Come no?» «E nell'essere parsimonioso e lavoratore, soddisfacendo soltanto i desideri necessari senza concedersi altre spese, anzi dominando gli altri desideri come vani».

«Certamente».

«Un uomo arido», dissi, «che ricava denaro da ogni cosa e accumula tesori, insomma, uno di quei tipi che piacciono al volgo: non sarà così l'individuo corrispondente a una tale forma di governo?» «Mi pare di sì», rispose. «Per una città e un individuo simili il denaro ha sicuramente un grande valore».

«Non credo infatti», aggiunsi, «che costui si sia mai interessato di cultura».

«Non mi sembra», concordò, «altrimenti non avrebbe messo un cieco alla guida del coro, onorandolo tanto!». (19) «Bene», feci io. «Ora considera questo: non dobbiamo dire che per la sua ignoranza nascono in lui passioni da fuco, in parte miserevoli, in parte disoneste, trattenute a forza dalle altre sue occupazioni?» «E come!», esclamò.

«E tu sai», ripresi, «dove dovrai guardare per scorgere le malefatte di questi individui?» «Dove?», chiese.

«Alla tutela degli orfani, e dovunque capiti loro un'occasione che dia ampia licenza di commettere ingiustizia».

«È vero».

«E da ciò non risulta evidente che un uomo simile, nelle altre relazioni in cui la sua apparenza di uomo giusto gli fa acquisire una buona reputazione, frena con una forte compostezza interiore altre passioni malvagie che albergano in lui, ma non le persuade della loro disonestà e non le placa con la ragione, ma cede alla costrizione e al terrore, in quanto teme per il resto del suo patrimonio?» «Proprio così», rispose.

«E per Zeus», ripresi, «caro amico, troverai che nella maggior parte di costoro, quando si tratta di spendere il denaro altrui, albergano le passioni congenite ai fuchi».

«E in larga misura!», assentì.

«Quindi un individuo simile non sarà immune da un dissidio interiore e in lui si troveranno non una, ma due persone, anche se di solito i desideri migliori prevarranno su quelli peggiori».

«È così».

«Per questo motivo, credo, sarà più rispettabile di molti altri; ma la vera virtù di un'anima concorde e armonizzata fuggirà lontano da lui».

«Mi pare di sì».

«D'altra parte l'uomo parsimonioso, a livello individuale, è un debole concorrente in città per una vittoria o un'altra nobile ambizione, perché non vuole spendere denaro per queste competizioni in cui è in palio la buona fama, timoroso com'è di risvegliare le passioni costose e di invitarle a lottare al suo fianco. Perciò combatte da vero oligarchico con pochi dei suoi mezzi e di solito viene sconfitto, pur conservando la propria ricchezza».

«Certo», disse.

«Abbiamo forse ancora dei dubbi», domandai, «a istituire una somiglianza tra l'uomo parsimonioso e affarista e la città oligarchica?» «Nessun dubbio», rispose.

«Ora, a quanto pare, bisogna esaminare come nasce la democrazia e qual è il suo carattere, per conoscere a sua volta il carattere dell'uomo corrispondente e sottoporlo al vaglio».

«Potremmo seguire il nostro solito procedimento», suggerì.

«E il passaggio dall'oligarchia alla democrazia», domandai, «non è forse determinato dall'insaziabilità del bene che si propone quel regime, ossia di dover accumulare ricchezze a ogni costo?» «In che senso?» «I governanti, credo, dato che

nell'oligarchia detengono il potere grazie al possesso di molte ricchezze, non vogliono frenare con la legge i giovani intemperanti e impedire loro di spendere e dilapidare le proprie sostanze, per diventare ancora più ricchi e onorati comprando i loro beni e prestando a interesse».

«Sì, soprattutto per questo».

«E non è ormai evidente che in uno Stato i cittadini non possono apprezzare la ricchezza e insieme essere sufficientemente temperanti, ma è inevitabile che trascurino o l'una o l'altra cosa?» «È ben evidente», rispose.

«Così i regimi oligarchici talvolta hanno ridotto in povertà uomini non ignobili trascurandoli e permettendo loro di darsi all'intemperanza».

«Certo».

«Costoro dunque, a mio parere, se ne stanno in città forniti di pungiglione e ben armati, alcuni pieni di debiti, altri privati dei diritti civili, altri ancora nell'una e nell'altra situazione; pieni di odio e desiderosi di colpire, tra gli altri, soprattutto chi possiede i loro beni, essi aspirano a una rivoluzione».

«È così».

«Gli affaristi, chini sul loro mestiere, sembra che non li vedano neanche, e con il denaro che accumulano feriscono chiunque ceda loro; e moltiplicando i frutti del loro capitale generano nella città un gran numero di fuchi e miserabili».

«E come potrebbe essere altrimenti?» «E non vogliono», proseguì, «spegnere questo male che divampa impedendo di fare dei propri beni l'uso che si vuole oppure con quest'altro sistema, secondo il quale simili casi si risolvono con un'altra legge».

«Quale legge?» «Una seconda legge contro i dissipatori che costringa i cittadini a darsi pensiero della virtù. Se si imponesse di stipulare la maggior parte dei contratti volontari a proprio rischio e pericolo, in città gli usurari non farebbero guadagni così spudorati e nascerebbero meno guai del tipo di quelli che abbiamo appena indicato».

«Molti di meno, senz'altro», disse.

«Ora invece», continuai, «per tutte le ragioni accennate i governanti della città hanno ridotto i sudditi in queste condizioni: e quanto a se stessi e i loro figli, non rendono forse i giovani molli, inadatti alle fatiche fisiche e spirituali e incapaci di resistere ai piaceri e ai dolori a causa della loro fiacchezza e pigrizia?» «Sicuro.» «Ed essi stessi non si curano d'altro che degli affari, e non si preoccupano affatto della virtù più che dei poveri?» «No davvero».

«In queste condizioni, quando i governanti e i sudditi vengono a contatto tra loro in viaggio o in qualche altra occasione d'incontro, nelle feste, nelle spedizioni militari, durante una navigazione o una guerra combattuta assieme, oppure quando si osservano a vicenda nei momenti stessi di pericolo, i poveri non sono affatto disprezzati dai ricchi, ma spesso un uomo povero robusto e abbronzato, schierato in battaglia accanto a un ricco allevato all'ombra e coperto di molto grasso superfluo, lo vede tutto ansante e in difficoltà. Non pensi allora che attribuisca la ricchezza di persone simili alla virtù dei poveri come lui, e che i poveri, quando si incontrano in privato, si riferiscano l'un l'altro: "Quegli uomini sono in nostra balia, perché non valgono nulla"?» «Per quanto mi riguarda», rispose, «so bene che fanno così».

«Come dunque a un corpo debole basta ricevere una piccola spinta dall'esterno per ammalarsi, e talvolta è indisposto anche senza cause esterne, così anche la città che si trova in una situazione analoga si ammala ed è in conflitto con se stessa per un futile motivo, mentre gli uni invocano l'alleanza di una città oligarchica o gli altri quella di una città democratica, e talvolta scoppia la rivolta anche senza interventi esterni?» «E come!».

«Pertanto la democrazia, a mio parere, nasce quando i poveri, riportata la vittoria sulla fazione avversaria, uccidono gli uni e mandano in esilio gli altri, e dividono con i rimanenti a parità di condizioni il governo e le cariche, che per lo più vengono assegnate tramite sorteggio».

«Questo regime», disse, «è in effetti la democrazia, sia che nasca in seguito a una lotta armata, sia che gli avversari vadano in esilio per paura».

«E in che modo si governano costoro?», domandai. «E quali caratteri ha un regime simile? È chiaro che l'individuo corrispondente si rivelerà democratico».

«È chiaro», rispose.

«Innanzitutto i cittadini sono liberi, la città si riempie di libertà e di franchezza, e c'è la possibilità di fare ciò che si vuole?» «Così almeno si dice», rispose.

«Ma è evidente che, dove esiste licenza, ciascuno potrà organizzare la propria vita come gli pare».

«È evidente».

«Perciò in questa città si può trovare gente d'ogni risma».

«Come no?» «Può darsi», osservai, «che questa sia la costituzione migliore: come un mantello trapunto d'ogni colore, così anch'essa, screziata di tutti i caratteri, può apparire bellissima. E forse», continuai, «molti potranno giudicarla bellissima, come i fanciulli e le donne che contemplano la varietà».

«Certo», disse.

«E qui, beato amico», aggiunsi, «è agevole cercare una forma di governo».

«Perché?» «Perché a causa della licenza ha in sé ogni genere di governo, e probabilmente chi vuole istituire uno Stato, come facciamo noi ora, deve recarsi in una città democratica e scegliere la forma di governo che gli piace, come se si recasse a una fiera delle costituzioni, e fondare il suo Stato in base a questa scelta».

«Forse i modelli non gli mancherebbero davvero», disse.

«Il fatto che in questa città», proseguì, «non ci sia nessun obbligo di governare neanche se si è in grado di farlo, né di essere governati se non lo si vuole, né di combattere quando si è in guerra, né di mantenere la pace quando la mantengono

gli altri, se non lo si desidera, e d'altra parte si possa stare al potere e amministrare la giustizia, nel caso venga in mente di farlo, anche se una legge lo impedisce: questo modo di vivere non è divinamente piacevole sul momento?» «Forse», rispose, «almeno sulle prime».

«E non è graziosa la mitezza di certe sentenze? Non hai mai visto in una simile forma di governo uomini condannati a morte o all'esilio, che non di meno rimangono in città e si aggirano in mezzo agli altri come degli eroi, quasi che nessuno se ne preoccupasse o li vedesse?»~ «Ne ho visti molti!», rispose.

«E veniamo all'indulgenza e al totale lassismo propri della democrazia, per non dire il disprezzo di quei princìpi che abbiamo esposto con tanto rispetto quando fondavamo la città. Allora dicevamo che un individuo, a meno di non avere una natura straordinaria, non potrebbe diventare un uomo onesto se fin da bambino non praticasse giochi belli e non attendesse a ogni simile occupazione ora invece con quanta disinvoltura la democrazia calpesta tutto ciò e non si cura della condotta morale di chi si accosta alla politica, ma lo onora solo che proclami di essere favorevole al popolo!».

«Un regime veramente nobile!», osservò.

«La democrazia», dissi, «avrà dunque queste e altre caratteristiche analoghe, e a quanto pare sarà una forma di governo piacevole, anarchica e variegata, che dispensa una certa qual uguaglianza a ciò che è uguale come a ciò che non lo è».

«Parli di cose ben note!», esclamò.

«Considera dunque», proseguì, «qual è, nella sfera individuale, l'uomo democratico. O bisogna prima esaminare, come abbiamo fatto per la forma di governo, in che modo nasce?» «Sì», rispose.

«Forse nel modo seguente: da quell'oligarca avaro non potrebbe, come penso, nascere un figlio allevato dal padre secondo le sue abitudini?» «Perché no?» «Anche costui, quindi, reprime a forza i suoi piaceri dispendiosi, che non procurano ricchezza e sono appunto chiamati non necessari».

«è chiaro», disse.

«Vuoi dunque», ripresi, «che per non discutere alla cieca definiamo innanzitutto quali sono i desideri necessari e quali no?» (21) «Sono d'accordo», rispose.

«E non è giusto chiamare necessari quelli che non siamo in grado di respingere e quelli che, una volta soddisfatti, ci procurano giovamento? La nostra natura deve provare di necessità sia gli uni sia gli altri desideri. O no?» «Certamente».

«Giustamente quindi applicheremo ad essi il concetto di necessario».

«Giustamente».

«E non avremmo ragione a definire non necessari tutti quelli che invece si possono rimuovere, se ci si abitua fin da giovani, e la cui azione non produce niente di buono, anzi talvolta genera effetti contrari?» «Sì, avremmo ragione».

«Dobbiamo quindi scegliere un esempio di entrambe le categorie, per farcene un'idea generale?» «Certo, conviene».

«Il desiderio di mangiare pane e companatico fino a raggiungere la salute e il benessere non sarà forse necessario?» «Credo di sì».

«In tal caso il desiderio del pane è necessario sotto entrambi gli aspetti, sia perché è utile sia perché è in grado di mantenere in vita».

«Sì».

«Quello del companatico invece è necessario se contribuisce in qualche modo al benessere fisico».

«Precisamente».

«E il desiderio che va oltre e ricerca cibi diversi da questi, benché si possa eliminare dalla maggior parte degli uomini, se viene frenato sin dalla giovane età con l'educazione, e che è dannoso sia al corpo sia all'anima agli effetti della saggezza e della temperanza? Non sarebbe giusto chiamarlo non necessario?» «Anzi, giustissimo!».

«Diremo quindi che questi desideri sono dispendiosi, quelli invece sono utilitari, in quanto servono alle nostre attività?» «Sicuro!».

«Diremo la stessa cosa a proposito dei piaceri amorosi e degli altri?» «Sì, la stessa cosa».

«Ebbene, l'uomo che poco fa abbiamo chiamato fuco non è forse quello che, come s'è detto, si fa dominare dai piaceri e dai desideri non necessari e ne è ricolmo, mentre l'uomo da noi definito avaro e oligarchico è quello dominato dai piaceri necessari?» «Ma certo!».

«Torniamo dunque a descrivere», ripresi, «come l'uomo democratico nasce dall'oligarchico. Mi pare che di solito avvenga così».

«Come?» «Quando un giovane, allevato come abbiamo detto prima, ossia in modo rozzo e gretto, gusta il miele dei fuchi e frequenta belve focose e terribili, capaci di procurare svariati piaceri d'ogni sorta e qualità, sta' sicuro che allora il suo temperamento oligarchico comincia a mutarsi in democratico».

«è del tutto inevitabile», disse.

«Ebbene, come la città si trasformava perché una delle due fazioni riceveva aiuto da un alleato esterno, in virtù della reciproca affinità, così anche il giovane si trasforma per l'intervento esterno di un genere di desideri affine e simile a uno dei due generi presenti in lui?» «Senz'altro».

«Ma se la sua parte oligarchica riceve a sua volta un aiuto, o dal padre o dagli altri familiari che lo redarguiscono e lo rimproverano, allora, credo, scoppia nel suo intimo una rivoluzione, un controrivoluzione e un conflitto con se stesso».

«Certamente».

«E talvolta, penso, la parte democratica cede a quella oligarchica, e alcuni dei suoi desideri scompaiono, altri ancora vengono banditi, in virtù di un certo pudore che rinasce nell'anima del giovane, il quale ritorna a una vita ordinata».

«Sì, talvolta accade questo», disse.

«Ma altre volte, immagino, per l'insipienza dell'educazione paterna si sviluppano e acquistano forza molti altri desideri affini a quelli messi al bando».

«Sì, di solito accade questo».

«Essi dunque lo trascinano verso le solite compagnie, e le loro unioni clandestine ne partoriscono molti altri».

«Certo».

«Alla fine, penso, conquistano la rocca dell'anima del giovane, rendendosi conto che è vuota di cognizioni, nobili occupazioni e discorsi veri, che nelle menti degli uomini cari agli dèi sono le sentinelle e i guardiani migliori».

«E di gran lunga!», esclamò.

«E al loro posto, immagino, accorrono a occupare quello stesso luogo discorsi e opinioni mendaci e arroganti».

«Senza dubbio», disse.

«E il giovane non tornerà ad abitare apertamente presso quei Lotofagi?(22) E se da parte dei familiari giunge un qualche aiuto all parte economa della sua anima, quei discorsi arroganti, sbarrate in lui le porte delle mura regali, non lasciano entrare i soccorsi e non accolgono come ambasciatori i discorsi di cittadini più anziani, ma siccome nella battaglia sono proprio loro a prevalere, mandano in disonorevole esilio il pudore affibiandogli il nome di dabbennaggine, bandiscono la temperanza chiamandola viltà e coprendola di fango, e persuadendo il giovane che la misura e le spese regulate sono indice di rozzezza e meschinità le spediscono oltre confine, sostenuti da molti desideri inutili?» «Proprio così».

«Dopo aver svuotato e pulito di queste virtù l'anima di chi è in loro potere, la iniziano ai grandi misteri; poi vi introducono, splendidamente incoronate e accompagnate da un coro solenne, la tracotanza, l'anarchia, la dissolutezza e l'impudenza, celebrandole e ricoprendole di nomi carezzevoli: la tracotanza la chiamano buona educazione, l'anarchia libertà, la dissolutezza magnificenza, l'impudenza coraggio. Non è pressappoco così», chiesi, «che un giovane allevato tra i desideri necessari si trasforma fino a liberare e scatenare i piaceri non necessari e inutili?» «Certo, ed è ben evidente!», rispose.

«In seguito un uomo simile, immagino, vive spendendo denaro, fatica e tempo non meno per i piaceri non necessari che per quelli necessari; ma se è fortunato e non cade in preda a un eccessivo delirio, anzi, una volta che è divenuto più anziano ed è passato il grosso della buriana, accoglie parte delle virtù bandite e non si arrende totalmente ai vizi che hanno preso il loro posto, allora passa la vita stabilendo una condizione di parità tra i piaceri e assegnando la signoria di se stesso al piacere di turno, quasi l'avesse ottenuta in sorte, fin che non ne è sazio, senza disprezzarne alcuno, ma nutrendoli tutti in ugual modo».

«Senz'altro».

«Inoltre», aggiunsi, «non accetta un discorso vero e non lo lascia entrare nella sua guarnigione, se per caso qualcuno gli dice che alcuni piaceri riguardano i desideri nobili e onesti, altri quelli malvagi, e che bisogna coltivare e apprezzare gli uni, punire e reprimere gli altri; ma nega il suo assenso a tutto ciò e sostiene che tutti i piaceri sono uguali e meritano lo stesso apprezzamento».

«Con una tale disposizione d'animo», disse, «si comporta davvero così».

«Pertanto», ripresi, «egli trascorre i suoi giorni a compiacere il primo desiderio che gli capita: ora si ubriaca al suono dei flauti, poi beve acqua e segue una cura dimagrante, ora fa ginnastica, talvolta invece se ne sta in ozio e si disinteressa di tutto, e in certi momenti vuole dare persino l'impressione di studiare la filosofia».

Spesso prende parte alla vita pubblica e salta su a dire e a fare la prima cosa che gli viene in mente; e se per caso emula qualche uomo di guerra, si volge in questa direzione, se invece emula qualche affarista, si volge da quest'altra parte. Nessun ordine o costrizione regola la sua vita, alla quale si attiene di continuo chiamandola piacevole, libera e beata».

«Hai descritto perfettamente la vita di un uomo egualitario», disse.

«Credo pure», proseguì, «che sia multiforme e piena di tantissime abitudini, e che quest'uomo sia bello e vario come quella città; molti uomini e molte donne potrebbero invidiarlo per la sua vita, in quanto egli racchiude in sé tantissimi modelli di governi e di comportamenti».

«Costui è fatto proprio così», disse.

«Vogliamo dunque ascrivere un individuo simile alla democrazia, così da poterlo correttamente definire democratico?» «Ascriviamolo», rispose.

«Ora», ripresi, «ci resterebbe da descrivere la più bella forma di governo e il migliore individuo: la tirannide e il tiranno».

«Certamente», disse.

«Ebbene, caro amico, qual è il carattere della tirannide? è pressoché evidente che si tratta di un trapasso dalla democrazia».

«Sì, è evidente».

«Quindi la tirannide nasce dalla democrazia allo stesso modo in cui questa nasce dall'oligarchia?» «In che modo?» «Il bene che i cittadini si proponevano», spiegai, «e per il quale avevano istituito l'oligarchia era la ricchezza eccessiva: non è vero?» «Sì».

«Ma l'insaziabile brama di ricchezza e la noncuranza d'ogni altro valore a causa dell'affarismo l'hanno portata alla rovina».

«è vero» disse.

«E anche la disgregazione della democrazia non è provocata dall'insaziabile brama di ciò che si prefigge come bene?» «E che cosa, secondo te, si prefigge?» «La libertà», risposi. «In una città democratica sentirai dire che questo è il bene supremo e quindi chi è libero per natura dovrebbe abitare soltanto là».

«In effetti si ripete spesso questa sentenza», osservò.

«Come stavo per chiederti», proseguì, «non sono dunque la brama insaziabile e la noncuranza d'ogni altro valore a trasformare questa forma di governo e a prepararla ad avere bisogno della tirannide?» «In che senso?», domandò.

«A mio parere, quando una città democratica, assetata di libertà, viene ad essere retta da cattivi coppieri, si ubriaca di libertà pura oltre il dovuto e perseguita i suoi governanti, a meno che non siano del tutto remissivi e non concedano molta libertà, accusandoli di essere scellerati e oligarchici».

«Sì», disse, «fanno questo».

«E ricopre d'insulti», continuai, «coloro che si mostrano obbedienti alle autorità, trattandoli come uomini di nessun valore, contenti di essere schiavi, mentre elogia e onora in privato e in pubblico i governanti che sono simili ai sudditi e i sudditi che sono simili ai governanti. In una tale città non è inevitabile che la libertà tocchi il suo culmine?» «Come no?» «Inoltre, mio caro», aggiunsi, «l'anarchia penetra anche nelle case private e alla fine sorge persino tra gli animali».

«In che senso possiamo dire una cosa simile?», domandò.

«Nel senso», risposi, «che ad esempio un padre si abitua a diventare simile al figlio e a temere i propri figli, il figlio diventa simile al padre e pur di essere libero non ha né rispetto né timore dei genitori; un meteco (23) si eguaglia a un cittadino e un cittadino a un meteco, e lo stesso vale per uno straniero».

«In effetti accade questo», disse.

«E accadono altri piccoli inconvenienti dello stesso tipo: in una tale situazione un maestro ha paura degli allievi e li lusinga, gli allievi dal canto loro fanno poco conto sia dei maestri sia dei pedagoghi; insomma, i giovani si mettono alla pari dei più anziani e li contestano a parole e a fatti, mentre i vecchi, abbassandosi al livello dei giovani, si riempiono di facezie e smancerie, imitando i giovani per non sembrare spiacevoli e dispotici».

«Precisamente», disse.

«In una città come questa», seguitai, «caro amico, il limite estremo della libertà a cui può giungere il volgo viene toccato quando gli uomini e le donne comprati non sono meno liberi dei loro compratori. E per poco ci dimenticavamo di dire quanto sono grandi la parità giuridica e la libertà degli uomini nei confronti delle donne e delle donne nei confronti degli uomini!».

«Dunque», fece lui, «con Eschilo "diremo quel ch'ora ci venne al labbro"?» (24) «è appunto ciò che sto dicendo», risposi: «nessuno, a meno di non constatarlo di persona, potrebbe convincersi di quanto la condizione degli animali domestici sia più libera qui che altrove».

Le cagne, secondo il proverbio, diventano esattamente come le loro padrone, i cavalli e gli asini, abituati a procedere con grande libertà e fierezza, urtano per la strada chiunque incontrino, se non si scansa, e parimenti ogni altra cosa si riempie di libertà».

«Stai raccontando il mio sogno», (25) disse, «perché anche a me, quando vado in campagna, spesso capita proprio questo».

«Ma non capisci», domandai, «che la somma di tutti questi elementi messi insieme rammollisce l'anima dei cittadini a tal punto che, se si prospetta loro un minimo di sudditanza, si indignano e non lo sopportano? Tu sai che finiscono per non curarsi neppure delle leggi, scritte e non scritte, affinché tra loro non ci sia assolutamente alcun padrone».

«E come se lo so!», rispose.

«Dunque, amico mio», dissi, «questo mi sembra l'inizio bello e vigoroso da cui nasce la tirannide».

«Davvero vigoroso!», esclamò. «Ma che cosa succede dopo?» «Lo stesso malanno», continuai, «che si manifesta nell'oligarchia portandola alla rovina, nasce anche nella democrazia, più forte e violento a causa della licenza, e la asservisce. In effetti l'eccesso produce di solito un grande mutamento in senso contrario, nelle stagioni, nelle piante, negli animali e non ultimo anche nelle forme di governo».

«è naturale», disse.

«Infatti l'eccessiva libertà non sembra mutarsi in altro che nell'eccessiva schiavitù, tanto per il singolo quanto per la città».

«Sì, è naturale».

«Ed è quindi naturale», ripresi, «che la tirannide si formi solo dalla democrazia, ossia che dall'estrema libertà si sviluppi la schiavitù più grave e più feroce».

«è logico», disse.

«Tu però», continuai, «non mi stavi chiedendo questo, bensì qual è quello stesso malanno che nasce nell'oligarchia e nella democrazia asservendole».

«è vero», confermò.

«Ebbene», dissi, «io intendevo parlare di quella razza di uomini pigri e spendaccioni, i più coraggiosi in testa e i più vili al seguito: noi paragoniamo gli uni ai fuchi dotati di pungiglione, gli altri a quelli che ne sono privi».

«E con ragione!», esclamò.

«Questi due gruppi», ripresi, «nascono in ogni regime e vi creano scompiglio, come nel corpo la flemma e la bile; perciò il buon medico e legislatore della città, non meno di un esperto apicultore, deve prendere per tempo le sue

precauzioni, innanzitutto per impedire che nascano, e se nascono perché siano recisi al più presto assieme ai loro favi».

«Sì, per Zeus, proprio così!», disse.

«Quindi», proseguì, «per scorgere più distintamente il nostro obiettivo, procediamo in questo modo».

«Come?» «Dividiamo una città democratica in tre parti, cosa che del resto corrisponde alla realtà. La prima, se non erro, è quella classe che nasce qui non meno che nella città oligarchica a causa della licenza».

«è così».

«Ma in questo regime è molto più violenta che in quello».

«In che senso?» «Là rimane inesperta e debole perché non viene apprezzata, anzi viene tenuta lontano dalle cariche; nella democrazia invece questa, salvo pochi casi, è la classe dirigente e la sua parte più violenta parla e agisce, mentre gli altri, seduti attorno alle tribune, ronzano e non tollerano chi contraddice. Così in un simile regime tutto è amministrato da questa classe, con poche eccezioni».

«Precisamente», disse.

«C'è poi un'altra classe che si distingue sempre dal volgo».

«Quale?» «Quando tutti si danno agli affari, le persone dalla natura più equilibrata diventano di solito molto ricche».

«è logico».

«E da lì, penso, i fuchi ricavano facilmente la massima quantità di miele da suggerire».

«E come potrebbero suggerire da chi ha poche sostanze?», replicò.

«E questi, credo, sono i ricchi che vengono chiamati erba dei fuchi».

«Più o meno», disse.

«La terza classe sarebbe il popolo, composto da chi lavora in proprio e non partecipa agli affari pubblici, gente che non possiede un patrimonio cospicuo: ma nella democrazia questa è la classe più numerosa e più potente, quando si coalizza».

«In effetti è così», disse; «ma non vuole farlo spesso, se non riceve un po' di miele!».

«Eppure ne riceve sempre», replicai, «ogni volta che i governanti spogliano i cittadini abbienti dei loro averi e ne distribuiscono al popolo, tenendo per sé la parte maggiore».

«Sì, lo riceve in questo modo», disse.

Perciò le vittime di queste spoliazioni sono costrette a difendersi credo, parlando e agendo tra il popolo come meglio possono».

«Come no?» «E allora, anche se non aspirano alla rivoluzione, sono accusati dagli altri di tendere insidie al popolo o e di essere oligarchici».

«Certo».

«E alla fine, quando vedono che il popolo tenta di danneggiarli non di sua iniziativa, ma perché è ignorante e viene ingannato dai calunniatori, allora, che lo vogliono o no, diventano veramente oligarchici non di loro iniziativa, ma perché quel fuco, pungendoli, produce anche questo male».

«Senza dubbio».

«Allora nascono le denunce, i processi e le contese reciproche».

«Appunto».

«Ma il popolo non ha sempre l'abitudine di mettere alla sua testa un solo individuo, di cui alimenta e accresce il potere?» «Sì, ha questa abitudine».

«E allora», dissi, «è evidente che quando nasce un tiranno, germoglia dalla radice di un capo e non da un'altra».

«E come se è evidente!».

«E come inizia la trasformazione da capo a tiranno? Non è chiaro che ciò avviene quando il capo incomincia a comportarsi come nel mito che si racconta sul tempio di Zeus Liceo in Arcadia?» «Quale mito?», chiese.

«Quello secondo il quale chi ha gustato viscere umane, tagliate e mescolate a quelle di altre vittime sacrificali, si trasforma inevitabilmente in lupo.(26) Non hai mai sentito questa storia?» «Sì, certo».

«Ebbene, allo stesso modo chi è stato messo a capo del popolo, se incontra una massa troppo obbediente, non si astiene dal sangue dei concittadini, ma con false accuse, come accade di solito, trascina l'avversario in tribunale e si macchia di un delitto togliendo la vita a un uomo, e gustando con lingua e bocca impure sangue della sua razza manda in esilio, condanna a morte e proclama cancellazioni di debiti e divisioni di terre. Non è forse inevitabile che dopo queste azioni un individuo simile sia destinato a cadere vittima dei suoi nemici o a diventare tiranno, trasformandosi da uomo in lupo?» «è del tutto inevitabile», rispose.

«Ecco colui che lotta contro i possessori di beni!», esclamai.

«Sì, eccolo».

«E se viene esiliato e rimpatria a dispetto dei suoi nemici, non ritorna da perfetto tiranno?» «è ovvio».

«Se però i nemici non riescono a scacciarlo o a ucciderlo calunniandolo di fronte alla cittadinanza, meditano di farlo perire segretamente di morte violenta».

«In genere le cose vanno così», confermò.

«A questo punto tutti coloro che si sono spinti fin qui tirano fuori la famosa richiesta dei tiranni: chiedono al popolo delle guardie del corpo per garantire l'incolumità del loro difensore».(27) «Certamente», disse.

«E il popolo, penso, glielo concede, perché teme per lui e confida nelle proprie forze».

«Sicuro».

«Perciò, quando un uomo danaroso, che per le sue ricchezze è accusato di odiare il popolo, si accorge di questo, egli, amico mio, come recita l'oracolo dato a Creso, "lungo l'Ermò ghiaioso fugge senza restare né ha vergogna d'essere vile"». (28) «Già, perché non potrebbe vergognarsi una seconda volta!», esclamò.

«Ma se viene arrestato», proseguì, «penso che venga messo a morte».

«Per forza?».

«Ed è chiaro che quel capopopolo non giace "grande e lungo disteso", (29) ma dopo aver buttato giù molti altri sta ritto sul carro della città, trasformatosi ormai da capo in perfetto tiranno».

«E perché non dovrebbe?», disse.

«Dobbiamo dunque descrivere», domandai, «la felicità dell'individuo e della città in cui nasce un simile mortale?» «Certo», rispose, «descriviamola».

«Ebbene», seguitai, «nei primi giorni e in un primo tempo non rivolge forse sorrisi e saluti a tutti quelli che incontra? Non nega di essere un tiranno e non fa molte promesse in privato e in pubblico? Non condona i debiti, non distribuisce la terra al popolo e ai suoi accoliti e non finge di essere mite e affabile con tutti?» «Per forza», rispose.

«Ma quando, credo, si è liberato dei nemici esterni accordandosi con gli uni e annientando gli altri, e dal quel lato può stare tranquillo, comincia a suscitare guerre in continuazione, affinché il popolo abbia la necessità di un capo».

«Sì, è logico».

«E anche perché i cittadini, impoveriti per i tributi che devono versare, siano costretti a vivere alla giornata e pensino meno a cospirare contro di lui?» «È chiaro».

«E magari per eliminare con un pretesto, consegnandoli ai nemici, coloro che sospetta abbiano uno spirito troppo libero per lasciarlo governare? Per tutti questi motivi il tiranno non deve per forza scatenare sempre una guerra?» «Per forza, sì».

«Ma facendo questo non è facile che venga ancora più in odio ai cittadini?» «Come no?» «Quindi anche quelli che l'hanno aiutato a prendere il potere e si trovano in una posizione di forza, o almeno i più coraggiosi, parlano con franchezza a lui e tra di loro, criticando il suo operato?» «È probabile».

«Perciò il tiranno deve eliminarli tutti, se vuole dominare, finché non gli rimane nessuno né tra gli amici né tra i nemici che valga qualcosa».

«È ovvio».

«Allora deve distinguere con acume chi è coraggioso, chi generoso, chi assennato, chi ricco; ed è tanto fortunato che, volente o nolente, deve per forza essere nemico di tutti costoro e cospirare ai loro danni, fino a ripulire la città».

«Una bella pulizia!», esclamò.

«Sì», dissi, «l'opposto di quella prescritta dai medici per il corpo: essi tolgono il peggio e lasciano il meglio, costui fa il contrario».

«E a quanto pare», aggiunse, «è forzato ad agire così, se davvero vuole governare».

«Egli si trova implicato in un dilemma davvero felice», ripresi, «che gli impone di vivere con una massa di mediocri, dai quali per giunta è odiato, oppure di non vivere».

«Sì, in un dilemma del genere», disse.

«Ma quanto più si renderà odioso ai cittadini con questo comportamento, tanto più avrà bisogno di guardie del corpo numerose e fedeli?» «Come no?» Ma chi saranno questi uomini fedeli, e da dove li farà arrivare?» «Se darà una mercede», rispose, «molti verranno a volo spontaneamente».

«Corpo d'un cane», esclamai, «mi sembra che tu stia parlando di fuchi stranieri d'ogni razza!».

«E ti sembra bene», disse.

«E dal suo stesso Paese chi verrà? Il tiranno non vorrà forse...» «Che cosa?» «Togliere gli schiavi ai cittadini, liberarli e farne le proprie guardie del corpo?» «Certo», rispose, «perché costoro gli sono assolutamente fedeli».

«Davvero beata», esclamai, «è per te la condizione del tiranno, se si riduce ad avere come amici fidati individui simili, dopo aver tolto di mezzo quelli di prima!».

«Eppure», ribatté, «la gente a cui ricorre è proprio questa».

«E sono questi», domandai, «i compagni che lo ammirano e i nuovi cittadini che lo attorniano, mentre le persone oneste lo odiano e lo evitano?» «E come può essere altrimenti?» «Non a torto», dissi, «la tragedia in genere ha fama di essere sapiente, ma in particolare quella di Euripide».

«Perché?» «Perché ha proferito anche questa sentenza dal significato profondo: "saggi sono i tiranni in compagnia dei saggi". (30) Voleva dire, è chiaro, che questi sono i saggi con cui il tiranno vive».

«Ed esalta pure la tirannide», aggiunse, «come divina, (31) ricoprendola di molte lodi al pari degli altri poeti».

«Pertanto», continuai, «i poeti tragici, nella loro sapienza, vorranno perdonare noi e quanti si governano come noi se non li accoglieremo nel nostro Stato, dato che inneggiano alla tirannide».

«Da parte mia», disse, «credo che i più intelligenti tra loro ci perdonino».

«Ma io penso che essi trascinino gli Stati verso la tirannide e la democrazia girando per le altre città, radunando le folle e assoldando voci belle, forti e persuasive».

«E come!».

«Inoltre ricevono per questo compensi e onori soprattutto dai tiranni, com'è ovvio, e poi dalla democrazia; e quanto più salgono nell'erta delle costituzioni, tanto più cara il loro prestigio, quasi fosse incapace di proseguire per il tiranno».

«Proprio così».

«Tuttavia», ripresi, «qui siamo usciti di strada. Torniamo a parlare di quella forza armata del tiranno, bella, numerosa, varia e mai uguale a se stessa, e vediamo da dove potrà mantenerla».

«È chiaro», disse, «che se la città ha un tesoro sacro gli darà fondo, e finché il ricavato della vendita sarà sufficiente (32) imporrà al popolo minori tributi».

«E che cosa succederà quando queste ricchezze verranno meno?» «È chiaro», rispose, «che lui, i commensali, i compagni e le favorite si manterranno con i beni di famiglia».

«Capisco», dissi: «il popolo o che ha generato il tiranno manterrà lui e i suoi compagni».

«Dovrà farlo per forza», confermò.

«Ma come!», replicai. «E se il popolo si indignasse e dicesse che per un figlio nel fiore dell'età non è giusto farsi mantenere dal padre, anzi dovrebbe essere il contrario, e che il padre non lo ha messo al mondo e insediato al potere per diventare, una volta che sia cresciuto, lo schiavo dei suoi schiavi e mantenere lui e i servi con una colluvie d'altri parassiti, ma per essere liberato sotto la sua tutela dai cosiddetti ricchi e galantuomini della città, mentre ora gli ordina di andarsene dalla città, lui e i suoi amici, come un padre che scaccia di casa un figlio assieme alla sua compagnia di invitati molesti?» «Allora, per Zeus», rispose, «il popolo comprenderà quale belva ha generato, carezzato e cresciuto, e si renderà conto di essere troppo debole per scacciare chi ormai è troppo forte».

«Ma che cosa dici?», feci io. «Il tiranno oserà fare violenza al padre, e a percuoterlo se non gli obbedirà?» «Sì», rispose, «dopo avergli tolto le armi».

«Tu», proseguì, «stai parlando di un tiranno parricida che offre un cattivo sostentamento alla vecchiaia; e a quanto pare, dovremmo ormai essere in presenza di quella che per consenso unanime chiamiamo tirannide. Come dice il proverbio, il popolo, per evitare il fumo della schiavitù sotto uomini liberi, cadrà nel fuoco del dispotismo di schiavi, cingendosi, invece che di tutta quella libertà inopportuna, della veste più dura e più amara: la schiavitù esercitata da schiavi».

«Sì, accade proprio questo», disse.

«Ebbene», conclusi, «sarà fuor di luogo affermare che abbiamo descritto esaurientemente il passaggio dalla democrazia alla tirannide e le caratteristiche di quest'ultima?» «La descrizione è senz'altro esauriente», rispose.

NOTE: 1) La discussione sul filosofo e sullo Stato retto dai filosofi, iniziata con il libro 5 e protrattasi fino a tutto il 7, rappresenta la "deviazione" dall'argomento principale dell'indagine, ossia la superiorità della vita giusta rispetto a ogni altro genere di vita. Ora Socrate annuncia di voler riprendere questa ricerca, e in effetti il libro 8 e l'inizio del libro 9 (fino a 576b) sono dedicati all'analisi dell'ingiustizia.

2) Le due costituzioni, qui accomunate, sono considerate le più vicine a quella ideale. Infatti la descrizione della timocrazia è profondamente influenzata dalla costituzione spartana, da cui Platone aveva già desunto alcune norme relative all'educazione dei guardiani (libro 3, 416d-417b).

3) Parafraresi di Omero, *Odissea*, libro 19, verso 163.

4) Aristocrazia è qui intesa nel senso etimologico di 'governo dei migliori' e designa naturalmente lo Stato ideale.

5) Anche questo termine è connesso al significato originario di "timé" ('onore') e non indica il regime creato ad Atene da Solone, che prevedeva una divisione in classi dei cittadini in base al censo.

6) Le parole in corsivo ricalcano tipiche espressioni dell'epica. Omero di solito invoca le Muse in momenti cruciali della narrazione; analogamente la ripresa platonica vuole evidenziare l'importanza del racconto seguente nell'economia del libro, e nel contempo, con un pizzico d'ironia, l'elemento mitico in esso presente.

7) È il numero che governa la generazione divina ed esprime il tempo occorso per la creazione dell'universo. Platone non dice quale sia, ma è probabile che si tratti di un numero in cui la somma dei divisori è uguale al numero stesso: per esempio il 6, in quanto $1+2+3=6$.

8) La questione del «numero nuziale», il numero perfetto che regola la generazione umana, è uno dei passi maggiormente dibattuti dell'intera opera; nell'impossibilità di riportare le varie interpretazioni, cerchiamo di fornire quella a nostro giudizio più plausibile. I quattro termini potrebbero indicare i numeri delle due quaterne pitagoriche (1:2:4:8 e 1:3:9:27), separati tra loro da tre intervalli, in cui le progressive moltiplicazioni rispettivamente per due e per tre sono anche, per gli ultimi due termini di ciascuna serie, elevazioni al quadrato e al cubo. Moltiplicando tra loro i primi due termini, i secondi due termini e così via delle due quaterne, si ottengono i prodotti 1, 6, 36, 216, che sono nello stesso rapporto reciproco delle due serie precedenti in relazione a 6, il supposto numero della generazione divina.

È altresì possibile che Platone faccia riferimento a una serie costituita dalle proporzioni $A:B = B:C = C:D$, in cui A, B, C, D sono i termini e i rapporti sono gli intervalli: in tal caso la formula del numero nuziale sarebbe a.a.a; a.a.b; b.b.a; b.b.b, in cui a minore di b.

Per fattori uguali si intenderebbero i numeri regolari, elevati al quadrato e al cubo, per fattori disuguali i numeri irregolari, risultanti da fattori disuguali; «crescente» significherebbe che il fattore diverso è maggiore (a.a.b), «decescente» che è minore (b.b.a). Quanto alla determinazione delle due armonie, il punto di partenza è "la base epitrita", che esprime la frazione $4/3$; ponendo $a=3$ e $b=4$, la formula del numero nuziale dà i prodotti 27, 36, 48, 64, che sono appunto, in ordine decrescente, in rapporto di 4:3. L'unione con il cinque (l'accoppiamento nella filosofia pitagorica esprime la moltiplicazione) indica probabilmente l'ipotenusa di un triangolo rettangolo in rapporto ai cateti 3 e 4. Il numero della prima armonia, rappresentata da un quadrato il cui lato è espressione del numero 100, è 10.000; a 100 si può arrivare sommando i due prodotti del numero nuziale risultanti dall'elevazione al quadrato di fattori uguali ($64 + 36$). Più complessa è la determinazione della seconda armonia, rappresentata un rettangolo. Infatti «la diagonale di 5», cioè la

diagonale del quadrato di lato 5, corrisponde a radice quadrata di 50, un numero irrazionale, la cui forma razionale è radice quadrata di 49; sottraendo rispettivamente due e una unità ai due quadrati si ha 48, che esprime un lato del rettangolo, mentre il numero dell'altro lato è 27, ossia 3 al cubo. Il numero della seconda armonia sarebbe quindi 7.500, risultante dalla somma dei due lati moltiplicata per 100. Con questo calcolo complicato, profondamente intessuto della simbologia aritmetica pitagorica, Platone vuole dimostrare che tutta la vita cosmica è regolata da un'armonia esprimibile secondo leggi matematiche, e nulla di conseguenza è affidato al caso.

9) Il segmento "deúteron tá te gumnastike", sembra da espungere, poiché la ginnastica è ancora contemplata nella prima forma di degenerazione descritta più avanti e modellata sulla costituzione spartana.

10) Omero, *Ilias*, libro 6, verso 211. Per le quattro generazioni, modellate su quelle esiodee, cfr. libro 3, 415a e seguenti.

11) A Sparta i perieci erano cittadini liberi, ma privi di diritti politici, che esercitavano mestieri artigianali. Il termine «servi» indica probabilmente gli iloti, che erano assoggettati alla classe dominante e vivevano in una condizione servile.

12) Gli Spartiati erano totalmente dediti alla guerra e non svolgevano alcuna attività agricola o artigianale; gli esercizi ginnici e i sissizi, pranzi pubblici volti a cementare il cameratismo, erano punti fondamentali della loro educazione.

13) Nell'elencare i lati negativi della timocrazia Platone adombra alcuni dei difetti più gravi di Sparta, come il disprezzo per ogni forma di cultura e l'avidità della classe dirigente.

14) Eschilo, *Septem adversus Thebas*, 451 e 570, combinati tra loro.

15) Platone gioca sul termine oligarchia, attribuendogli il significato di 'governo su pochi' anziché quello, usuale, di 'governo di pochi'; cfr. anche 555a. In effetti l'esercito spartano, costituito di norma solo dagli Spartiati, era molto ridotto; perciò in caso di guerra veniva integrato con uomini scelti dalle classi subalterne, con il conseguente rischio di rivolte.

16) Similitudine frequente nella letteratura greca a partire da Esiodo, *Opera et dies* 304-305.

17) L'immagine dello scoglio è tratta da Eschilo (*Agamemnon* 1006; *Eumenides* 554-565). Per i sicofanti cfr. libro 1, 340d con la relativa nota 20.

18) Si tratta del monarca persiano, del quale sono elencati alcuni attributi.

19) Pluto, dio della ricchezza, era solitamente raffigurato cieco (si pensi all'omonima commedia di Aristofane, che sfrutta questo motivo).

Per l'immagine del coro cfr. libro 6, 490c, libro 8, 560e.

20) Dalla stessa vicenda di Socrate appare evidente che ad Atene i condannati a morte potevano salvarsi con la fuga. Nel passo si allude alla credenza popolare secondo cui gli dèi, gli eroi e anche i defunti potevano aggirarsi sulla terra senza essere visti.

21) Platone distingue i piaceri in piaceri necessari, piaceri non necessari ma innocui, piaceri non necessari e dannosi. A ciascuna categoria corrisponde una forma di governo: l'oligarchia alla prima, la democrazia alla seconda, la tirannide alla terza.

22) I Lotofagi, ovvero i 'mangiatori di loto', il fiore dell'oblio, sono uno dei popoli incontrati da Ulisse nelle sue peregrinazioni (Omero, *Odyssea*, libro 9, versi 83-102). Qui simboleggiano i fuchi spendaccioni e parassiti, che dimenticano i piaceri necessari per adagiarsi in quelli non necessari, come in Omero chi mangiava il loto si scordava del ritorno in patria.

23) Ad Atene i meteci erano gli stranieri residenti, che godevano di alcuni diritti civili ma non di quelli politici; questa discriminazione si poteva però facilmente aggirare, come mostra l'allusione del passo.

Cefalo, il padre di Lisia e Polemarco, era appunto un meteco originario della Sicilia.

24) Eschilo, frammento 334 Radt.

25) Vale a dire: parli di cose che conosco benissimo. Cfr. anche Platone, *Charmides*, 173a; *Theaetetus*, 201e.

26) "Aukaios", epiteto abitualmente di Apollo, ma anche, come qui, di Zeus, è connesso con "lúkos" 'lupo': è uno dei vari residui dell'arcaico zoomorfismo dei culti greci.

27) Pretesto addotto da parecchi tiranni per impadronirsi del potere; i casi più famosi furono quelli di Pisistrato ad Atene e di Dionisio il Vecchio a Siracusa.

28) Citazione, adattata al contesto, di una parte dell'oracolo che la Pizia diede a Creso, re della Lidia, poco prima della guerra contro Ciro il Grande, re di Persia; cfr. Erodoto, libro 1, 55, 2. Nell'oracolo si consigliava a Creso di fuggire quando un mulo fosse divenuto re dei Persiani; Creso non capì l'allusione a Ciro e interpretando il responso alla lettera non rinunciò alla guerra che si sarebbe risolta con la sua sconfitta.

29) Omero, *Ilias*, libro 16, verso 776. A differenza di Cebrione, l'auriga omerico che cade dal carro e giace sul campo di battaglia proprio nel punto dove più infuria la mischia, il tiranno butta gli altri giù dal carro, cioè dallo Stato, finché non ne resta l'unico padrone.

30) Verso attribuito a Euripide anche in Platone, *Teages* 125b.

Probabilmente è lo stesso al quale si allude in Aristofane, *Thesmophoriazusae* 21; secondo lo scoliaste di Aristofane però esso appartiene a una tragedia perduta di Sofocle.

31) Cfr. Euripide, *Troades*, 1168 e *Phoenissae*, 524. Per la verità l'elogio di Euripide è ironico, ma non è escluso che Platone lo travisi volutamente per un particolare astio nei suoi confronti.

32) La traduzione cerca di dare un senso plausibile all'espressione "tà tòn apodoménon", piuttosto forzata; la difficoltà non si appiana del tutto neanche con la correzione "tà tòn apoloménon", 'i beni degli uccisi'.

REPUBBLICA - LIBRO NONO

(I numeri fra parentesi si riferiscono alle note poste al termine di ogni libro)

«Ora», ripresi, «ci resta da esaminare l'uomo tirannico: come avviene la sua trasformazione da quello democratico, quali sono i suoi caratteri e che tipo di vita conduce, se infelice o beata».

«Sì, ci resta soltanto lui», disse.

«Sai però che cosa desidero ancora?», domandai.

«Che cosa?» «Non mi sembra che abbiamo definito in maniera esauriente quali e quanti sono i desideri. Il difetto di questo punto renderà meno chiara la nostra ricerca».

«Ma non siamo ancora in tempo per questo?», chiese.

«Sicuro: considera appunto l'aspetto della questione che voglio analizzare, il seguente. Certi piaceri e desideri non necessari mi sembrano illegittimi probabilmente nascono in tutti, ma se vengono repressi dalle leggi e dai desideri migliori con l'aiuto della ragione, in alcuni uomini scompaiono completamente o restano pochi e deboli, in altri invece sono più forti e numerosi».

«Di quali piaceri e desideri stai parlando?», domandò.

«Di quelli che si destano nel sonno», risposi, «quando la parte razionale e mite dell'anima, che esercita la sua autorità sull'individuo, dorme, mentre la parte ferma e selvaggia, colma di cibo e di bevande, scalpita e rifiutando il sonno cerca di andare a soddisfare i suoi istinti. Tu sai che in uno stato simile osa fare di tutto, come se fosse sciolta e libera da ogni ritegno e autocontrollo. Non esita affatto a tentare, così almeno s'immagina, di unirsi alla madre o a un qualsiasi uomo, dio e animale, a macchiarsi di ogni sorta di delitto e a non astenersi da alcun cibo; in poche parole, non si tira indietro da nessuna azione stolta o indecente».(1) «Hai pienamente ragione», disse.

«Ma quando, credo, un uomo temperante e di sani principi va a dormire dopo aver destato la sua parte razionale e averla nutrita di nobili argomentazioni e nobili ricerche, raggiungendo la pace interiore, e non tiene a digiuno né ingozza la parte concupiscibile, affinché dorma e non turbi con le sue gioie o affezioni la parte migliore, ma lascia quest'ultima sola con se stessa a indagare, nel suo desiderio di conoscere ciò che ignora del passato o del presente o del futuro; e allo stesso modo ammansisce la parte impulsiva e non dorme con l'animo sovraccitato perché si è adirato con qualcuno, ma si mette a riposare dopo aver placato quelle due parti e stimolato la terza in cui ha sede il senno, allora sai che in tale stato coglie al massimo grado la verità e non gli appaiono assolutamente quelle visioni immorali dei sogni».

«Credo proprio che sia così», disse.

«Ci siamo spinti troppo in là a parlare di queste cose. Ma ecco ciò che vogliamo constatare: in ciascun individuo, anche in alcuni di noi che sembrano molto equilibrati, c'è una specie di desideri pericolosa, selvaggia e sfrenata, la quale si manifesta appunto nei sogni».

Vedi un po' se la mia affermazione ti sembra sensata e se ne convieni».

«Sì, ne convengo».

«Ricordati dunque qual era, in base alla nostra descrizione, l'uomo democratico. Se non erro, era stato allevato sin da giovane da un padre economo, che apprezzava solo i desideri affaristici e disprezzava quelli non necessari volti al divertimento e all'esteriorità. Non è così?» «Sì».

«Ma una volta entrato in contatto con uomini più raffinati e pieni di quei desideri che abbiamo appena menzionato, per odio verso la parsimonia del padre si è abbandonato a ogni eccesso e ha imitato il loro modo di vivere; ma poiché possiede una natura migliore dei suoi corruttori, pur essendo tirato in entrambe le direzioni si è fermato a metà tra i due caratteri, e nella convinzione di prendere con giusta misura dall'uno e dall'altro conduce una vita né meschina né immorale, divenuto, da oligarchico che era, democratico».

«Questa», disse, «era in effetti la nostra opinione su di lui».

«Supponi ora», proseguì, «che a sua volta quest'uomo, divenuto ormai vecchio, abbia un giovane figlio allevato secondo le sue abitudini».

«Lo suppongo».

«E metti anche che gli accadano le stesse vicende del padre: che sia spinto a una totale illegalità, chiamata dai suoi istigatori piena libertà, e che il padre e il resto della famiglia vengano in aiuto dei desideri moderati, ma quelle altre persone si oppongano».

Quando questi terribili maghi e creatori di tiranni perdono la speranza di dominare il giovane, meditano di insinuare in lui un amore che guidi i desideri pigri e dispendiosi, un fuco grande e alato. O pensi che l'amore provato da gente simile sia qualcosa di diverso?» «Nient'altro che questo», rispose.

«Quando dunque gli altri desideri, che gli ronzano attorno pieni di aromi, unguenti, corone, vini e piaceri dissoluti propri di queste compagnie, fomentando e alimentando all'estremo il pungolo della mancanza lo infiggono nel fuco, allora questa guida dell'anima e scortata dalla follia e si mette a smaniare, e se trova nel giovane opinioni o desideri ritenuti onesti e ancora capaci di ritegno, li elimina e li caccia fuori da lui, fino a purgarlo della saggezza e a riempirlo di follia acquisita».

«Tu descrivi perfettamente la nascita dell'uomo tirannico», disse.

«E non è forse per questo», feci io, «che da tempo Eros è chiamato tiranno?» «È probabile», rispose.

«Quindi, amico mio», domandai, «anche un ubriaco ha uno spirito tirannico?» «Sì lo ha» «E chi è folle e sconvolto tenta e spera di poter comandare non solo sugli uomini, ma anche sugli dèi».

«Certo», disse.

«Eccellente amico», conclusi, «un uomo diventa un perfetto tiranno quando per natura o per abitudine o per entrambe le ragioni è soggetto all'ebbrezza, all'amore e alla melancolia».

«Appunto».

«Così, a quanto pare, nasce quest'uomo. Ma come vive?» «Per usare la solita battuta, questo me lo dirai tu!»,⁽²⁾ disse.

«Va bene, te lo dico. Credo che in seguito le persone in cui il tiranno Eros risiede e governa tutte le facoltà dell'anima passino il loro tempo tra feste, bagordi, banchetti, etere e tutti gli altri piaceri di questo tipo».

«è inevitabile», disse.

«E non sono molti, terribili e assai pretenziosi i desideri che germogliano ogni giorno e ogni notte?» «Sono molti davvero».

«Perciò, se hanno delle rendite, questi individui le consumano in fretta».

«Come no?» «Poi vengono i prestiti e il loro patrimonio si assottiglia».

«Senza dubbio».

«Ma quando è stato dato fondo a tutte le sostanze, non è inevitabile che i desideri annidatisi fitti e violenti nel loro animo si mettano a gridare e che i nostri uomini, incalzati come dal pungolo degli altri desideri, ma in particolare dallo stesso Eros, che capeggia tutti gli altri quasi fossero suoi satelliti, incomincino a smaniare e a vedere se c'è qualcuno a cui poter sottrarre qualcosa con l'inganno e con la violenza?» «Certamente», rispose.

«Quindi l'uomo tirannico ha la necessità di prendere da ogni parte o di cadere in preda a gravi tormenti e travagli».

«è inevitabile».

«E come in lui i piaceri più recenti avevano la meglio su quelli vecchi e cancellavano le loro tracce, così anch'egli, benché sia più giovane, pretenderà di sopraffare il padre e la madre e di spogliarli, se ha dilapidato la sua parte, attribuendosi i beni paterni?» «Ma certo!», esclamò.

«E se essi non glieli concederanno, non tenterà dapprima di derubare e ingannare i genitori?» «Senz'altro».

«Ma poi, se non ci riuscisse, li rapinerà usando loro violenza?» «Credo di sì», rispose.

«E se, mirabile amico, il vecchio e la vecchia opporranno resistenza, avrà forse riguardo per loro, evitando di compiere qualche atto tirannico?» «Io non nutro molte speranze per i genitori di costui», rispose.

«Ma, per Zeus, non ti sembra, Adimanto, che un uomo simile arriverebbe a percuotere la madre, che da tanto tempo gli è consanguinea⁽³⁾ e cara, per un'etera a lui estranea della quale si è da poco invaghito, e farebbe altrettanto col padre in età avanzata, il suo più intimo e vecchio amico, per un bel giovane entrato di recente nelle sue grazie? E non credi che asservirebbe i propri genitori a costoro, se li conducesse nella stessa casa?» «Sì, per Zeus!», rispose.

«A quanto pare, è proprio una grande fortuna generare un figlio tirannico!», esclamai.

«Senza dubbio!», confermò.

«Ma quando gli verranno a mancare le sostanze paterne e materne e lo sciame dei piaceri si sarà addensato dentro di lui, non comincerà col mettere mano al muro di qualche casa o alla veste di uno che va in giro tardi di notte, per poi ripulire qualche tempio? E in tutto ciò le vecchie opinioni sul bello e sul brutto che aveva sin da fanciullo e riteneva giuste saranno sopraffatte da quelle appena affrancate dalla schiavitù, quei satelliti e coadiutori di Eros che prima si liberavano solo nel sonno, quando egli era ancora sottomesso alle leggi e al padre e aveva dentro di sé un regime democratico; ma poiché la tirannia di Eros lo ha reso da sveglio esattamente come talvolta era in sogno, non si asterrà da alcun omicidio, per quanto terribile, né cibo né azione, anzi Eros, che vive in lui da tiranno in totale anarchia e illegalità, esercitando una signoria assoluta, spingerà il suo suddito, al pari di una città, a ogni audacia con cui poter alimentare se stesso e il suo tumultuoso seguito, in parte entrato da fuori con una cattiva compagnia, in parte scatenato e liberata dentro di lui dalle sue stesse abitudini. Non è questa la vita di una persona simile?» «Sì, è questa», rispose.

«Se in città», continuai, «questi individui sono una minoranza e il resto della popolazione si mantiene temperante, vanno a fare da guardie del corpo a un altro tiranno o a servire come mercenari dove è in corso una guerra; ma se vivono in tempi pacifici e tranquilli, causano un gran numero di piccoli guai lì in città».

«Di quali guai parli?» «Ad esempio rubano, forano i muri, borseggiano, rapinano, spogliano i templi, riducono in schiavitù i cittadini; e se sono abili oratori, talvolta fanno i sicofanti, testimoniano il falso e si lasciano corrompere».

«Piccoli guai, tu li chiami, purché di costoro ce ne siano pochi!», esclamò.

«Ma le cose piccole», dissi, «sono tali rispetto alle grandi; e tutti questi malanni, come dice il proverbio, paragonati alla malvagità di un tiranno e alla sventura di una città da lui governata, non colpiscono neanche vicino. ⁽⁴⁾ Quando infatti in una città gli individui di questa risma e gli altri al seguito diventano molti e si rendono conto della loro consistenza numerica, allora, con la complicità della stoltezza popolare, generano il tiranno, scegliendo chi di loro abbia nell'anima il tiranno più forte e più grande».

«Ed è logico», disse, «perché lui sarà il tiranno più assoluto».

«Questo se la città cede spontaneamente; se invece non rimette il potere nelle sue mani, come prima puniva la madre e il padre, così ora, se sarà in grado, punirà la patria introducendo nuovi compagni, ai quali manterrà asservita la "matria", ⁽⁵⁾ come dicono i Cretesi, e la patria un tempo cara. E questa sarebbe la mèta cui aspira un uomo simile».

«Proprio questa, sì», disse.

«Quindi», proseguì, «costoro sono già così nella vita privata, prima ancora di prendere il potere: innanzitutto cercano la compagnia di adulatori pronti a rendere ogni servizio, e se chiedono un favore a qualcuno si prostrano ai suoi piedi e sostengono qualsiasi parte per fingersi amici, ma una volta ottenuto il loro scopo si comportano da estranei?» «E come!».

«Vivono dunque per tutta la vita senza essere mai amici di nessuno, sempre come padroni o schiavi di un altro; ma la natura tirannica non gusta mai la libertà e l'amicizia vera».

«Appunto».

«E non avremo ragione a chiamare infidi tali individui?» «Come no?» «E quanto mai ingiusti, se la definizione della giustizia sulla quale ci siamo accordati in precedenza era corretta».

«Certo che era corretta», disse.

«Ricapitoliamo un po'», conclusi, «le caratteristiche dell'uomo più malvagio. Se non erro, è colui che da sveglia si comporta esattamente come l'abbiamo descritto in sogno».

«Precisamente».

«Tale diventa quindi chi ha una natura molto tirannica ed esercita un potere assoluto, e tanto più lo diventa quanto più a lungo vive nella tirannide».

«è inevitabile», disse Glaucone, prendendo al parola.

«Ma l'uomo più malvagio», domandai, «non risulterà anche il più infelice? E chi avrà fatto il tiranno per il tempo più lungo e nella maniera più completa, non diventerà veramente infelice nella maniera più completa e per il tempo più lungo? Le opinioni del volgo in proposito sono tante».

«è inevitabile che sia così», rispose.

«Perciò», chiesi ancora, «l'uomo tirannico sarà modellato sulla città retta a tirannide, l'uomo democratico sulla città retta a democrazia, e così per gli altri tipi di uomo?» «Certamente».

«Quindi la stessa differenza che passa tra una città e l'altra in relazione alla virtù e alla felicità esiste anche tra uomo e uomo?» «Come no?» «E che differenza passa tra una città retta a tirannide e una città governata da una monarchia (6) quale quella prima descritta?» «è tutto il contrario», rispose: «una è ottima, l'altra è pessima».

«Non starò a chiederti», proseguì, «a quale delle due ti riferisci, perché è evidente. Ma il tuo giudizio sulla felicità e l'infelicità è lo stesso o è diverso? Non lasciamoci impressionare guardando il tiranno, che è uno solo, né le poche persone del suo seguito, ma dal momento che occorre entrare e considerare la città nel suo insieme, penetriamo in tutta quanta la città, scrutiamola bene e dopo esprimiamo il nostro parere».

«La tua esortazione è corretta», disse. «Ed è chiaro a chiunque che non esiste città più infelice di quella tirannica e città più felice di quella monarchica».

«E non farei bene», ripresi, «a estendere lo stesso invito all'analisi dei singoli individui, pretendendo che esprima un giudizio su di loro chi è in grado di penetrare con l'intelletto nell'indole di un uomo e non si limita a guardare dall'esterno, facendosi impressionare come un bimbo dalla pompa che i tiranni assumono con gli estranei, ma sa discernere a fondo? E non avrei ragione se ritenessi che tutti dobbiamo ascoltare chi è in grado di giudicare il tiranno, perché ha abitato con lui nella stessa casa ed è stato testimone della sua condotta con ciascuno dei familiari nella vita domestica, cioè nelle occasioni migliori in cui lo si può vedere spoglio dell'apparato tragico, e poi nei frangenti della vita pubblica, e dopo che ha visto tutto ciò lo esortassi a riferire quale grado di felicità e infelicità possiede il tiranno rispetto agli altri?» «La tua richiesta sarebbe giustissima!», esclamò.

«Vuoi dunque», domandai, «che fingiamo di essere anche noi tra quelli che sanno giudicare e hanno già incontrato persone simili, in modo da avere chi risponda alle nostre domande.» «Ma certo!».

«Su», dissi, «procedi in questo modo. Tenendo a mente la somiglianza tra la città e l'individuo, esamina prima l'una e poi l'altro nei particolari e riferiscimi sulla loro condizione».

«Quale condizione?», chiese.

«Prendendo le mosse dalla città», incominciai, «chiamerai quella tirannica libera o schiava?» «Schiava al massimo grado», rispose.

«Eppure vedi in essa dei padroni e degli uomini liberi».

«Sì, ne vedo», ribatté, «ma sono una minoranza; nel suo insieme, per così dire, la parte più rispettabile è schiava in modo disonorevole e triste».

«Se dunque», domandai, «l'individuo è simile alla città, non è inevitabile che anch'egli abbia la stessa disposizione e che la sua anima sia colma di grande schiavitù e bassezza proprio nelle sue parti più nobili, mentre una parte piccola, la più malvagia e folle, la fa da padrona?» «è inevitabile», rispose.

«E un'anima simile la definirai schiava o libera?» «Schiava, senza alcun dubbio».

«Quindi una città schiava e retta a tirannide non fa per nulla ciò che vuole?» «No di certo».

«Di conseguenza l'anima tirannica, nel suo complesso, non farà assolutamente ciò che vuole, ma, sempre trascinata con violenza da un pungolo, sarà piena di turbamento e di rimorso».

«Come no?» «E la città tirannica dovrà essere per forza ricca o povera?» «Povera».

«Allora anche un'anima tirannica sarà per forza sempre povera e insaziabile».

«è così», disse.

«E non è inevitabile che una tale città e un tale individuo siano pieni di paura?» «Sì, e tanta!».

«Credi forse di trovare da qualche altra parte una maggior quantità di lamenti, gemiti, pianti e dolori?» «Da nessuna parte».

«E pensi che qualcun altro presenti mali di tal genere in misura maggiore di quest'uomo tirannico reso folle dai desideri e dalle passioni amorose?» «Come sarebbe possibile?», disse.

«Osservando dunque tutti questi difetti e altri analoghi, credo, tu hai giudicato la più infelice delle città..» «E non

avevo forse ragione?», interruppe.

«E come!», esclamai. «Ma alla luce delle stesse considerazioni, che cosa dici a proposito dell'uomo tirannico?» «Che è di gran lunga il più infelice di tutti».

«Su questo punto però non hai ragione», obiettai.

«Ma come?», protestò.

«Secondo me», dissi, «non è ancora lui che tocca il massimo livello d'infelicità».

«Ma allora chi è?» «Forse quest'altro ti sembrerà ancora più infelice di lui».

«Chi?» «Chiunque», risposi, «sia dotato di una natura tirannica e non viva da privato cittadino, ma abbia la sfortuna di diventare tiranno in seguito a qualche disgrazia».

«Da quanto si è detto prima deduco che hai ragione», assentì.

«Sì», ripresi, «tuttavia queste affermazioni non vanno date per certe, ma devono essere sottoposte a un esame molto rigoroso, poiché l'indagine verte sulla questione più importante: la vita buona e la vita cattiva».

«Giustissimo», disse.

«Considera dunque se il mio ragionamento è sensato. Mi sembra che l'analisi del problema debba partire da questo punto».

«Quale?» «Da tutti quei privati che in città possiedono ricchezze e molti schiavi. Costoro hanno in comune con i tiranni la signoria su molte persone; la differenza però sta nel numero».

«Sì, la differenza è questa».

«Sai dunque che essi vivono tranquilli e non temono i servi?» «E perché mai dovrebbero temerli?» «Certo che non dovrebbero», risposi: «ma ne intuisce il motivo?» «Sì: perché la città intera soccorre ogni cittadino privato».

«Ben detto!», feci io. «Ma se un dio prelevasse dalla città un uomo che possiede cinquanta schiavi o anche di più e trasportasse lui, la moglie e i figli, con il resto dei suoi averi e dei suoi servi, in un deserto dove nessun uomo libero potesse venirgli in aiuto, quale e quanta paura, secondo te, avrebbe di essere ucciso dai servi assieme ai figli e alla moglie?» «Una paura tremenda!», esclamò.

«Non sarebbe quindi costretto a lusingare alcuni degli stessi schiavi, a far loro molte promesse e a liberarli senza averne la necessità, e non apparirebbe anch'egli un aduttore dei suoi servi?» «Dovrebbe per forza agire così», rispose, «altrimenti verrebbe ucciso».

«Ma che cosa accadrebbe», proseguì, «se la divinità lo circondasse di molti vicini non disposti a tollerare che uno pretenda di comandare su un altro, ma pronti a punire con le pene più gravi chi sorprendessero a compiere una simile azione?» «Penso», rispose, «che si troverebbe in un guaio ancora peggiore, perché sarebbe circondato e sorvegliato da persone che gli sono tutte nemiche».

«E il tiranno non si trova forse legato in un carcere simile, se per natura è come l'abbiamo descritto, pieno di molte paure e passioni d'ogni genere? Non è forse l'unico in città che, pur essendo avido nell'anima, non può viaggiare in altri luoghi o contemplare tutto ciò che gli altri uomini liberi desiderano, ma se ne sta rintanato in casa e passa la maggior parte della sua vita come una donna, invidiando gli altri cittadini che viaggiano all'estero e vedono qualcosa di buono?» «Proprio così», rispose.

«Maggiori sono dunque le disgrazie come queste delle quali gode l'uomo mal governato dentro di sé, l'uomo tirannico che tu ora hai giudicato il più infelice, quando non vive da privato cittadino, ma è costretto dalla sorte a fare il tiranno e tenta di comandare sugli altri, lui che non è padrone di se stesso, come se una persona dal corpo malato e senza forze fosse costretta a passare la vita non appartata, ma gareggiando e lottando con altri».

«Il tuo paragone è quanto mai vero, Socrate!», esclamò.

«Quindi, caro Glaucone», domandai, «l'infelicità del tiranno non è forse totale, e la sua vita non è ancora più dura di quella di chi, a tuo giudizio, vive nel modo più duro?» «Certamente», rispose.

«Pertanto, anche se qualcuno non la pensa così, il vero tiranno è un vero schiavo che tocca i peggiori livelli di bassezza e di servilismo, un aduttore degli esseri più malvagi che non soddisfa neanche un poco i suoi desideri, ma appare veramente privo di moltissime cose e povero agli occhi di chi sa contemplare la sua intera anima; inoltre è pieno di paura, convulsioni e dolori per tutta la vita, se davvero la sua disposizione assomiglia a quella della città che governa. E in effetti le assomiglia: o no?» «E come!», rispose.

«Oltre a questi mali, dunque, gli attribuiremo anche quelli menzionati prima, che inevitabilmente si trovano in lui e si sviluppano ancor più di prima a causa dell'esercizio del potere: il fatto di essere invidioso, infido, ingiusto, privo di amici, empio, di dare ricetto e alimento a ogni vizio, e come conseguenza di tutto ciò di toccare l'estrema infelicità e di rendere uguale a sé anche chi gli sta accanto».

«Nessuna persona assennata lo negherà», disse.

«Su», proseguì, «a questo punto, come il giudice supremo pronuncia la sua sentenza, così anche tu stabilisci un ordine tra questi cinque tipi di uomo, in base al grado di felicità che a tuo parere ciascuno essi possiede: l'uomo regale, timocratico, oligarchico, democratico, tirannico».

«Ma il giudizio è facile», rispose. «Come si fa con i cori, io li giudico in relazione alla virtù, al vizio, alla felicità e al suo contrario secondo l'ordine in cui si sono presentati».

«Dobbiamo dunque assoldare un araldo», chiesi, «o io stesso proclamerò che il figlio di Aristone ha giudicato sommatamente felice l'uomo migliore e più giusto, ossia l'uomo più regale, in quanto regna su se stesso, e sommatamente infelice l'uomo peggiore e più ingiusto, ossia l'uomo più tirannico, in quanto esercita la massima tirannia su se stesso e

sulla città?» «Proclamalo pure», rispose.

«E devo anche aggiungere», continuai, «che non fa differenza se costoro appaiono o non appaiono tali agli uomini e agli dèi?» «Aggiungilo pure», rispose.

«Bene», dissi. «Questa potrebbe essere la nostra prima dimostrazione; guarda ora se ti sembra valida la seconda».

«Qual è?» «Poiché la città», risposi, «è stata divisa in tre parti alle quali corrisponde una tripartizione anche nell'anima di ogni individuo, a mio parere si potrà accettare anche un'altra dimostrazione».

«Quale?» «Questa. Se le parti sono tre, mi pare che siano tre anche i piaceri, ognuno proprio di ciascuna parte; lo stesso vale per i desideri e le cariche».

«Che cosa vuoi dire?», domandò.

«La prima parte, lo ripetiamo, era quella con cui l'uomo apprende, la seconda quella per cui prova gli impulsi; quanto alla terza, a causa della sua molteplicità non abbiamo saputo definirla con un nome appropriato, ma l'abbiamo denominata in base al suo carattere più importante ed efficace: l'abbiamo chiamata concupiscibile, per l'intensità dei desideri relativi ai cibi, alle bevande, ai piaceri amorosi e a tutti gli altri che si accompagnano a questi, e avida di ricchezze, perché questi desideri vengono soddisfatti soprattutto grazie al denaro».

«Ed è giusto», disse.

«E se affermassimo che anche il suo piacere e il suo amore sono volti al guadagno, non faremmo poggiare il nostro ragionamento su un unico punto capitale, così da chiarirci le idee quando parliamo di questa parte dell'anima, e non avremmo ragione a chiamarla avida di ricchezze e di guadagno?» «A me pare di sì», rispose.

«E non diciamo che la parte impulsiva tende sempre tutta a dominare, a vincere e a ottenere buona fama?» «Certamente».

«Sarebbe dunque appropriato chiamarla amante della vittoria e dell'onore?» «Quanto mai appropriato, sì».

«Viceversa è chiaro a chiunque che la parte con la quale apprendiamo è sempre interamente rivolta a conoscere la verità, ed è quella che meno di tutte si cura delle ricchezze e della fama».

«E di gran lunga!».

«Sarebbe dunque conveniente chiamarla amante dell'apprendimento e della sapienza?» «Come no?» «E l'anima degli uomini», chiesi, «è governata o da questa parte o da una delle altre due, quella che capita?» «È così», rispose.

«Per questo affermiamo che esistono tre specie principali di uomini: quella amante della sapienza, quella amante della vittoria e quella amante del guadagno?» «Precisamente».

«Ed esistono anche tre specie di piaceri, una per ogni specie di uomo?» «Certo».

«Ma lo sai», feci io, «che se volessi prendere questi tre uomini uno per uno e chiedere loro quale di queste vite è la più piacevole, ciascuno esalterà soprattutto la propria? L'affarista dirà che il piacere di essere onorato o di apprendere non vale nulla in confronto al guadagno, se non si tratta di attività che procurano denaro?» «È vero», confermò.

«E che cosa dirà l'ambizioso?», domandai. «Non ritiene forse volgare il piacere che si ricava dal denaro, e non giudica fimo e chiacchiere quello che si ricava dall'apprendimento, a meno che non procuri onore?» «È così», rispose.

«E il filosofo», dissi, «come pensiamo che giudichi gli altri piaceri in confronto alla conoscenza e al continuo apprendimento della verità? Non li riterrà ben lontani dal vero piacere? E non li chiamerà necessari nel vero senso della parola, in quanto non ne avrebbe affatto bisogno, se una necessità non li imponesse?» «È una cosa che deve avere ben chiara», assenti.

«Pertanto», continuai, «quando la discussione verte sui piaceri e sulla vita stessa di ciascuna categoria, non tanto sulla condotta di vita più o meno bella, più o meno onesta, ma addirittura su quella più piacevole e più immune da affanni, come possiamo sapere chi dei nostri tre uomini si avvicina di più alla verità?» «Io non so proprio dirlo», rispose.

«Tuttavia considera questo: con quale mezzo bisogna valutare ciò che dev'essere valutato attentamente? Non forse con l'esperienza, l'intelligenza e la ragione? O esisterà un criterio migliore di questi?» «E come potrebbe?», disse.

«Allora fa' questo esame: dei tre tipi di uomini qual è il più esperto in tutti i piaceri che abbiamo menzionato? Ti sembra forse che l'uomo avido, se apprende l'essenza stessa della verità, sia più esperto nel piacere che si trae dalla conoscenza di quanto il filosofo lo sia nel piacere che si trae dal guadagno?» «C'è molta differenza», rispose. «Il filosofo gusta per forza gli altri piaceri a cominciare dall'infanzia; ma non è detto che l'uomo avido, se apprende la natura degli esseri reali, assaggi e sperimenti la dolcezza di questo piacere, anzi, malgrado i suoi sforzi, la cosa non gli risulta facile».

«Quindi», ripresi, «il filosofo supera di gran lunga l'uomo avido per esperienza in entrambi i piaceri».

«Sì, di gran lunga».

«E a paragone dell'ambizioso? Il filosofo è forse meno esperto nel piacere che si trae dagli onori di quanto costui lo sia nel piacere che si trae dalla riflessione?» «Ma se realizzano lo scopo a cui tendono», rispose, «l'onore tocca a ciascuno di loro, poiché sia il ricco sia il coraggioso sia il sapiente sono lodati dal volgo; di conseguenza tutti sperimentano il piacere che si trae dall'onore, per quel che vale. Ma nessun altro, se non il filosofo, può gustare il piacere che procura la contemplazione dell'essere».

«Quindi», proseguì, «data la sua esperienza, questi è l'uomo che sa giudicare meglio di tutti».

«E di gran lunga!».

«E sarà il solo in cui l'esperienza si associa all'intelligenza».

«Sicuro».

«Ma anche lo strumento con il quale si deve giudicare non appartiene all'uomo avido o ambizioso, bensì al filosofo».

«E qual è?» «Abbiamo detto che si deve giudicare con la ragione, vero?» «Sì».

«E la ragione è lo strumento per eccellenza del filosofo».

«Come no?» «Ora, se il giudizio migliore fosse espresso con la ricchezza e il guadagno, la verità più alta si troverebbe per forza nelle lodi e nelle critiche dell'uomo avido».

«Per forza, certo».

«Se invece si giudicasse in base all'onore, alla vittoria e al coraggio, le parole più vere non sarebbero quelle dell'uomo ambizioso e amante del successo?» «è chiaro».

«Ma dal momento che si giudica in base all'esperienza, al senno e alla ragione?» «è inevitabile», rispose, «che la verità più alta risieda in ciò che viene approvato da chi ama la sapienza e la ragione».

«Quindi, accertato che i piaceri sono tre, il più dolce sarà quello che concerne la parte dell'anima con la quale apprendiamo, e la vita più dolce sarà quella di colui nel quale questa parte governa?» «E come può non esserlo?», rispose. «L'uomo assennato che loda la propria vita ha tutto il diritto di farlo».

«E al secondo posto», domandai, «quale vita e quale piacere mette questo giudice?» «Quella dell'uomo guerriero e ambizioso, è ovvio, in quanto si avvicina alla sua più di quella dell'affarista».

«E per ultima mette quella dell'uomo avido, a quanto pare».

«Certamente», disse.

«Ecco due prove consecutive in cui l'uomo giusto avrebbe sconfitto per due volte quello ingiusto; quanto alla terza prova, che secondo l'usanza olimpica dedicheremo a Zeus salvatore e Olimpio, (8) tieni presente che, ad eccezione del saggio, il piacere degli altri uomini non è del tutto vero né puro, ma un'ombra illusoria, come mi sembra di aver udito da un sapiente.(9) E proprio questa sarà la caduta più grave e decisiva».

«Senz'altro: ma che cosa vuoi dire?» «Risolverò la questione», risposi, «se mia ricerca sarà supportata dalle tue risposte».

«Domanda pure», esortò.

«Dimmi, allora», incominciai: «non sosteniamo che il dolore è il contrario del piacere?» «Certamente».

«Quindi esiste anche una condizione in cui non si prova né piacere né dolore?» «Sì, esiste».

«Una certa pace dell'anima, uno stato intermedio tra queste due sensazioni? Non la intendi così?» «Così», rispose.

«Ti ricordi», domandai, «i discorsi che fanno gli ammalati quando soffrono?» «Quali discorsi?» «Dicono che nulla è più dolce della salute, ma prima di cadere ammalati non se ne erano resi conto».

«Me ne ricordo», rispose.

«E non senti dire da chi è in preda a una forte sofferenza che nulla è più dolce dell'avere tregua dal dolore?» «Lo sento dire».

«E ti accorgi, sono convinto, che in molte altre situazioni analoghe gli uomini, quando soffrono, elogiano come la condizione più dolce non il provare piacere, bensì l'assenza del dolore e la sua cessazione».

«Perché allora», disse, «la quiete forse diventa dolce e amabile».

«Ma quando si cessa di gioire», proseguì, «la quiete successiva al piacere sarà dolorosa».

«Forse», disse.

«Perciò la condizione che poco fa abbiamo definito intermedia tra le due, cioè la quiete, talvolta sarà insieme dolore e piacere».

«Pare di sì».

«Ma ciò che non è né l'una né l'altra cosa può forse diventare tutte e due le cose insieme?» «Non mi sembra».

«Eppure il piacere e il dolore che si manifestano nell'anima sono entrambi un movimento. O no?» «Sì».

«E ciò che non è né dolore né piacere non è apparso poco fa uno stato intermedio di quiete?» «Sì, ci è apparso tale».

«Come può dunque essere giusto ritenere piacevole il non soffrire o molesto il non gioire?» «Non può esserlo in alcun modo».

«Allora», dissi, «questa condizione di quiete sembra piacevole rispetto al dolore e dolorosa rispetto al piacere, ma in realtà non lo è; e in queste apparenze non c'è nulla di buono rispetto alla verità del piacere, ma solo inganno».

«Così almeno dimostra il nostro ragionamento», rispose.

«Adesso», ripresi, «considera i piaceri che non provengono dai dolori, affinché alle volte tu non creda che in questi casi il piacere consista per sua natura in una cessazione del dolore, e il dolore in una cessazione del piacere».

«Di quali casi e di quali piaceri stai parlando?», domandò.

«I piaceri», risposi, «sono molti e vari, ma tu, se vuoi, pensa in particolare a quelli dell'olfatto. Essi nascono all'improvviso e con grande intensità senza essere preceduti da sofferenze e quando cessano non lasciano alcun dolore».

«Verissimo», disse.

«Perciò non dobbiamo credere che il piacere puro sia una liberazione dal dolore e viceversa».

«No di certo».

«Eppure», aggiunsi, «le sensazioni più intense che attraverso il corpo tendono all'anima e sono dette piaceri appartengono per lo più a questa specie, ossia liberano dai dolori».

«Sì, è vero».

«E non sono uguali anche le sensazioni di piacere e dolore anticipato che nascono dall'attesa, prima del loro manifestarsi?» «Uguali».

«Sai dunque quali sono e a che cosa soprattutto assomigliano?», ripresi.

«A che cosa?» «Tu credi», chiesi, «che in natura ci sia l'alto, il basso e il centro?» «Io sì».

«Ora, se uno si muovesse dal basso verso il centro, quale impressione avrebbe, secondo te, se non quella di salire? E se stesse fermo al centro guardando il punto da cui si è mosso, dove crederebbe di trovarsi se non in alto, dato che non ha visto il vero alto?» «Per Zeus», rispose, «non credo proprio che la penserebbe diversamente».

«Ma se si muovesse all'indietro», continuai «non crederebbe, e a ragione, di scendere?» «Come no?» «E non proverebbe tutte queste impressioni per la sua inesperienza di quello che è realmente l'alto, il centro e il basso?» «È ovvio».

«Potrai dunque meravigliarti se le persone inesperte della verità, oltre ad avere opinioni sbagliate su molte cose, hanno nei confronti del piacere, del dolore e dello stato intermedio una disposizione tale che, quando passano al dolore, la sensazione che credono di provare è vera, perché soffrono realmente, quando invece passano dal dolore allo stato intermedio sono fortemente convinte di essere vicine alla soddisfazione e al piacere, ma si ingannano, perché paragonano il dolore all'assenza di dolore per inesperienza del piacere, come se paragonassero il grigio al nero per inesperienza del bianco?» (10) «Per Zeus», esclamò, «non me ne meraviglierei proprio, anzi mi meraviglierei se non fosse così!».

«Rifletti allora su questo punto», ripresi: «la fame, la sete e i bisogni di questo genere non sono forse dei difetti nella costituzione del corpo?» «Certo».

«E l'ignoranza e la stoltezza non rappresentano al contrario un difetto nella costituzione dell'anima?» «E come!».

«Perciò questi vuoti si potranno colmare in un caso con il nutrimento, nell'altro con l'intelletto?» «Come no?» «Ma il soddisfacimento più vero riguarda il meno o il più?» «Il più, è ovvio!».

«Quali sono allora le specie che secondo te partecipano di più del puro essere: quelle ad esempio del cibo, della bevanda, del companatico e del nutrimento in genere, o la specie della vera opinione, della scienza, dell'intelletto, in breve di ogni virtù? Decidi in base a questo criterio: ciò che dipende dall'essere immutabile e immortale e dalla verità, e presenta esso stesso tali caratteri fin dalla nascita, ti pare possieda un grado maggiore di essere rispetto a un qualcosa che dipende da ciò che è sempre mutevole e mortale e presenta esso stesso tali caratteri fin dalla nascita?» «Ciò che dipende dall'essere immutabile è di gran lunga superiore», rispose.

«E l'essenza di ciò che è sempre mutevole (11) partecipa dell'essere più che della scienza?» «Assolutamente no».

«E della verità?» «Neanche».

«E se è meno partecipe della verità, lo sarà anche dell'essere?» «Per forza».

«Insomma, le specie che riguardano la cura del corpo sono meno partecipi della verità e dell'essere di quelle che concernono la cura dell'anima?» «E di molto!».

«E non pensi che tra corpo e anima esista lo stesso rapporto?» «Io sì».

«Quindi ciò che si nutre di cose più reali ed è esso stesso più reale gode di una maggiore pienezza rispetto a ciò che si nutre di cose meno reali ed è esso stesso meno reale?» «Come no?» «E se nutrirsi delle cose adatte alla propria natura è piacevole, ciò che realmente si nutre delle cose più reali farà provare il vero piacere in maniera più reale e più vera, mentre ciò che partecipa di cose meno reali riceverà un nutrimento meno vero e meno saldo e parteciperà di un piacere meno sicuro e meno vero».

«È quanto mai inevitabile», disse.

«Pertanto coloro che non hanno esperienza della saggezza e della virtù e sono sempre occupati in banchetti e divertimenti simili scendono in basso, a quanto pare, poi risalgono fino al punto intermedio, e così vagano per tutta la vita. Essi non hanno mai levato lo sguardo e non si sono spinti verso la vera altezza superando questo limite, e neppure si sono saziati del vero essere o hanno gustato il piacere saldo e puro, ma come animali, guardando sempre in basso, col capo chino a terra e alle mense, si rimpinzano di pastura e si accoppiano; e per l'avidità insaziabile di questi piaceri si uccidono scalciandosi e cozzando gli uni contro gli altri con corna e unghie di ferro, perché non nutrono di cose reali né la vera parte di sé né il loro involucro».

«Tu, Socrate», disse Glaucone, «parli della vita della gente come un perfetto oracolo!».

«E per costoro non è inevitabile vivere tra piaceri mescolati a dolori, tra parvenze del vero piacere appena abbozzate e scolorite dalla sovrapposizione reciproca, tanto che gli uni e gli altri risultano violenti e diventano oggetto di furiosi amori e contese nel cuore degli stolti, come a Troia, secondo Stesicoro, per ignoranza del vero i guerrieri si contesero il simulacro di Elena?» (12) «È assolutamente inevitabile che si tratti di qualcosa del genere», rispose.

«E non si verifica inevitabilmente lo stesso fenomeno anche nella parte impulsiva dell'anima, se uno la asseconda con l'invidia provocata dall'ambizione, o con la violenza provocata dalla brama di vittoria, o con l'ira provocata da un cattivo carattere, perseguendo lo scopo di saziarla di onori, vittorie e ira senza raziocinio e discernimento?» «È inevitabile che un fenomeno simile si verifichi anche in questo caso», rispose.

«Ebbene», domandai, «vogliamo prendere il coraggio a due mani e affermare che anche riguardo alla brama di guadagno e di vittoria tutti i desideri che seguono la scienza e la ragione, e con il loro aiuto conducono una ricerca fruttuosa dei piaceri additati dalla saggezza, coglieranno, nei limiti del possibile, quelli più veri, dato che perseguono la verità, e quelli a loro più propri, se è vero che per ciascuno il meglio è ciò che gli è più proprio?» «Certo», rispose. «È ciò che gli è più proprio».

«Quando dunque l'intera anima segue l'elemento filosofico e non è turbata alla discordia, a ogni singola parte accade, oltre che di assolvere il proprio compito e di essere giusta, anche di cogliere il frutto dei piaceri a lei propri, che sono i migliori e, per quanto è possibile, i più veri».

«Senza dubbio».

«Quando invece domina una delle altre due parti, le accade di non raggiungere il piacere a lei proprio e di costringere

le altre a ricercare un piacere alieno e non vero».

«è così», disse.

«Quindi ciò che è più distante dalla filosofia e dalla ragione produrrà questo effetto nella massima misura?» «E come!».

«Ma ciò che è più distante dalla ragione non lo è anche dalla legge e dall'ordine?» «è chiaro».

«E i desideri amorosi e tirannici non si sono rivelati i più distanti?» «Di gran lunga!».

«E quelli regali ed equilibrati i meno distanti?» «Sì».

«Allora, penso, il tiranno sarà il più distante dal piacere vero a lui proprio, il re il meno distante».

«Per forza».

«E il tiranno», aggiunsi, «vivrà nel modo più spiacevole, il re nel modo più piacevole».

«è assolutamente inevitabile».

«Sai dunque quanto sarà più spiacevole la vita del tiranno rispetto a quella del re?», domandai.

«Se me lo dici tu!», rispose.

«Posto che, pare, esistono tre piaceri, uno legittimo e due spuri, il tiranno, dopo aver violato il confine di quelli spuri ed essere fuggito dalla legge e dalla ragione, convive con piaceri servili che gli fanno da guardie del corpo; ma non è affatto facile spiegare il suo grado di inferiorità, se non forse nel modo seguente».

«Come?».

«Il tiranno era terzo in distanza dall'uomo oligarchico, poiché in mezzo a loro c'era l'uomo democratico».

«Sì».

«Quindi, se le affermazioni di prima erano vere, egli coabiterebbe con una parvenza di piacere tre volte lontana dalla verità?» «è così».

«Ma l'uomo oligarchico viene per terzo dopo l'uomo regale, se identifichiamo l'uomo aristocratico con quello regale».

«Sì, viene per terzo».

«E pertanto», osservai, «il tiranno è nove volte lontano dal vero piacere». (13) «Così risulta».

«Allora», ripresi, «il simulacro del piacere tirannico potrà, a quanto pare, essere espresso da un numero piano, in funzione della sua lunghezza».

«Certo».

«E la distanza risulta evidente dalla sua elevazione al quadrato e al cubo».

«è evidente», disse, «per un matematico».

«E ancora, se, invertendo il calcolo, si volesse esprimere quanto dista il re dal tiranno in relazione al vero piacere, una volta fatta la moltiplicazione si troverà che la sua vita è settecentoventinove volte più piacevole, e quella del tiranno altrettante volte più dolorosa».

«Che calcolo straordinario», esclamò, «hai addotto per esprimere la differenza tra i due uomini, il giusto e l'ingiusto, in relazione al piacere e al dolore!».

«Eppure», ribattei, «si tratta di un numero vero e rapportato alle loro vite, se esse si traducono in giorni, notti, mesi e anni».

«Sì, c'è questa rispondenza», disse.

«Se dunque l'uomo buono e giusto supera di tanto l'uomo malvagio e ingiusto nel piacere, non sarà ancora più straordinaria la sua superiorità nel decoro della vita, nella bellezza e nella virtù?» «Straordinaria davvero, per Zeus!», esclamò.

«Bene», ripresi. «Ora che siamo giunti a questo punto della discussione, riprendiamo le argomentazioni precedenti che ci hanno condotto fin qui».

A suo tempo si era detto che all'ingiusto conviene essere tale, purché abbia la reputazione di uomo giusto;(14) non si era detto questo?» «Sì, questo».

«Dunque», proseguì, «ora che ci siamo messi d'accordo sul valore che hanno l'essere ingiusti e l'agire secondo giustizia, discorriamo un po' con chi si è espresso in questi termini».

«E come faremo?» «Plasmiamo con le parole un'immagine dell'anima, affinché chi diceva questo si renda conto delle sue affermazioni».

«Quale immagine?», domandò.

«Una simile agli antichi mostri della mitologia», risposi: «la Chimera, Scilla, Cerbero (15) e vari altri esseri che, a quanto si narra, erano costituiti da molte forme riunite in un unico corpo».

«In effetti si racconta questo», disse.

«Plasma dunque un mostro composito, con tutto intorno molte teste di animali domestici e selvaggi, capace di mutare aspetto e generare tutte queste forme da se stesso».

«Quest'opera richiede un artista straordinario!», esclamò.

«Tuttavia, dato che la parola è più malleabile della cera e delle altre materie di questo tipo, plasmiamolo!».

«Poi modella la forma di un leone e di un uomo; la prima però sia molto più grande di queste due, e quella del leone venga per seconda».

«Questo è più facile», disse: «eccotele plasmate».

«Ora attacca tutte e tre assieme, in modo che siano connesse l'una all'altra».

«Sono connesse», rispose.

«Ricoprire dall'esterno di una sola immagine, quella umana: così a chi non può vedere l'interno, ma scorge solo l'involucro esterno, appariranno come un unico essere, un uomo appunto».

«Eccoti modellato l'involucro», disse.

«Ora, se uno afferma che a quest'uomo conviene essere ingiusto e non gli serve agire secondo giustizia, rispondiamogli che ciò equivale a dire che gli conviene pascere e rendere forte il mostro multiforme assieme al leone e al suo seguito, e per contro far morire di fame e indebolire l'uomo al punto che si lasci trascinare dovunque lo conduca l'una o l'altra delle due fiere, senza abituare queste nature alla convivenza e all'amicizia reciproca, ma lasciando che si mordano, si combattano e si divorino a vicenda».

«Chi lodasse l'ingiustizia», disse, «sosterrebbe proprio questo».

«Chi invece sostenesse l'utilità della giustizia, non affermerebbe che bisogna agire e parlare in modo che l'uomo interiore abbia la massima padronanza dell'essere umano, sorvegli la bestia dalle molte teste, così come un contadino coltiva con amore le piante domestiche e impedisce che crescano quelle selvatiche, e garantendosi l'alleanza con la natura del leone abbia cura di allevare tutte le nature insieme e di renderle amiche l'una dell'altra e di se stesso?» «Chi loda la giustizia afferma senz'altro questo».

«Sotto ogni aspetto, insomma, chi elogiasse la giustizia direbbe il vero, chi elogiasse l'ingiustizia mentirebbe. Che si abbia come obiettivo il piacere, la buona fama o l'utilità, chi loda la giustizia è nel vero, mentre chi la biasima non dice nulla di sano e non sa neppure che cosa biasima».

«Mi sembra proprio che lo sappia affatto!», esclamò.

«Vediamo dunque di persuaderlo con le buone maniere, dato che il suo errore è involontario, (16) chiedendogli: "Beato uomo, non dovremo dire che i concetti tradizionali di bello e di brutto sono nati in virtù di questa distinzione? Il bello è ciò che sottomette all'uomo, o forse meglio al divino, la parte animalesca della sua natura, il brutto è ciò che asservisce la parte mansueta a quella selvaggia?". Sarà d'accordo o no?» «Se mi darà retta, sì», rispose.

«Ebbene», domandai, «in base a questo ragionamento c'è qualcuno a cui giova appropriarsi ingiustamente di denaro, se davvero accade che nel momento in cui si appropria del denaro la sua parte migliore viene asservita a quella più malvagia? Se poi, appropriandosi del denaro, rende schiavo il figlio o la figlia, per di più di uomini selvaggi e disonesti, a queste condizioni non gli gioverebbe neanche prenderne una grande quantità, se invece asservisce senza pietà la parte più divina di sé a quella più empia e scellerata, non è forse un miserabile e non si fa corrompere dall'oro a un prezzo ben più funesto di Erifile, che accettò la collana in cambio della vita dello sposo?» (17) «Sì, ben più funesto», disse Glaucone. «Risponderò io per lui».

«Non credi dunque che anche l'intemperanza sia da tempo biasimata perché in una tale condizione viene lasciata libera più del dovuto la natura pericolosa, quel mostro grande e multiforme?» «È chiaro», rispose.

«E non si biasimano la prepotenza e la scontroosità quando l'elemento leonino e quello serpentino crescono e si gonfiano senza armonia?» «Certamente».

«E non si biasimano il lusso e la mollezza proprio perché questo elemento fermo si rilassa e cede, quando nasce in esso la viltà?» «Sicuro».

«E l'adulazione e la grettezza non vengono forse coperte di biasimo quando la parte impulsiva dell'anima viene assoggettata al mostro turbolento e abituata sin da giovane, per l'insaziabile avidità di denaro, a umiliarsi e a divenire scimmia anziché leone?» «E come!», esclamò.

«Per quale motivo pensi che il lavoro degli artigiani e degli operai sia disdicevole? Non diremo che ciò è dovuto unicamente al fatto che la loro parte migliore è per natura debole, al punto che non sa dominare gli animali che ha in sé, ma si mette al loro servizio ed è capace soltanto di imparare come blandirli?» «Così pare», rispose.

«E non diciamo che anche l'artigiano, per essere retto da un principio analogo a quello che governa l'uomo migliore, deve assoggettarsi all'uomo migliore, che ha in sé la reggenza del principio divino, non perché riteniamo che la sua sottomissione debba risolversi in un danno, come pensava Trasimaco dei sudditi,(18) ma perché per ognuno è meglio essere governato da ciò che è divino e assennato, soprattutto se tale principio è connaturato in lui, o altrimenti, se esercita la sua autorità dall'esterno, per essere il più possibile tutti uguali e amici, obbedienti alla stessa guida?» «E lo diciamo con ragione!», esclamò.

«Anche la legge», continuai, «rivela questa intenzione, in quanto è alleata di tutti i cittadini. Lo stesso discorso vale per l'autorità sui fanciulli: non permettiamo che siano liberi finché dentro di loro non stabiliamo una costituzione come in una città e non passiamo le consegne di guardiano e di governante alla loro parte migliore, dopo averla sviluppata tramite l'elemento analogo presente in noi. Soltanto allora li lasciamo liberi».

«Sì, rivela questa intenzione», confermò.

«Allora in che modo, Glaucone, e con quale fondamento diremo che conviene essere ingiusti o intemperanti o compiere azioni riprovevoli, se per questo comportamento l'uomo diverrà più malvagio, pur acquistando maggiori ricchezze o altro potere?» «In nessun modo», rispose.

«E quale utilità attribuiremo all'ingiustizia commessa senza essere colti sul fatto e pagarne il fio? Non è ancora più malvagio chi non si fa sorprendere, mentre la parte ferma di chi non sfugge alla pena viene placata e ammansita, e quella domestica liberata, e l'intera anima, reintegrata nella natura migliore, acquistando temperanza e giustizia unite a intelligenza assume uno stato più prezioso del corpo che acquisisce forza e bellezza unite a buona salute, tanto quanto l'anima è più preziosa del corpo?» «Proprio così», disse.

«Quindi l'uomo assennato vivrà con tutte le sue forze rivolte innanzitutto a onorare le discipline che renderanno tale la

sua anima, trascurando le altre?» «è ovvio», rispose.

«Inoltre», dissi, «nell'orientare la sua vita in questa direzione non solo non affiderà il buono stato e l'educazione del corpo al piacere fermo e irrazionale, ma neppure penserà alla salute e si preoccuperà di essere forte o sano o bello, se ciò non dovrà contribuire a renderlo anche saggio, anzi, sarà sempre evidente che la sua cura dell'armonia fisica mira a conseguire quella spirituale».

«Certamente», disse, «se vorrà essere un vero musicista».

«E non perseguirà», domandai, «l'ordine e l'armonia anche nel possesso delle ricchezze? E non vorrà accrescere a dismisura la mole dei suoi beni a costo di procurarsi infinite disgrazie, facendosi impressionare dal volgo che lo stima beato?» «Credo di no», rispose.

«Al contrario», dissi, «rivolgendo attenzione al regime che ha in sé e badando a non creare turbamento nel suo equilibrio interiore con un eccesso o una scarsità di sostanze, incrementerà e consumerà il suo patrimonio nella misura che gli sarà possibile».

«Senz'altro», assentì.

«E allo stesso scopo acconsentirà a partecipare e a gustare di alcuni onori, quelli che a suo giudizio lo renderanno migliore, ma eviterà sia in privato sia in pubblico quegli onori che secondo lui distruggeranno la condizione in cui si trova».

«Ma se ha questa preoccupazione», obiettò, «non vorrà impegnarsi nella politica».

«Corpo d'un cane!», esclamai. «Se ne occuperà, e come, nella sua città, ma nella sua patria forse no, a meno che non si verifichi un qualche caso divino».

«Capisco», disse. «Tu intendi nella città di cui abbiamo descritto la fondazione, ma che esiste solo nei nostri discorsi, poiché credo che non si trovi da nessuna parte al mondo».

«Ma forse», aggiunsi, «se ne erge un modello su in cielo, per chi vuole vederlo e fondare se stesso su questa visione. Non importa però se esiste o esisterà da qualche parte: egli si occuperebbe solo di questa città, e di nessun'altra».

«è naturale», disse.

NOTE: REPUBBLICA IX483 provevoli, se per questo comportamento l'uomo diverrà più malvagio, pur acquistando maggiori ricchezze o altro potere?» «In nessun modo», rispose.

«E quale utilità attribuiremo all'ingiustizia commessa senza essere colti sul fatto e pagarne il fo? [591b] Non è ancora più malvagio chi non si fa sorprendere, mentre la parte ferma di chi non sfugge alla pena viene placata e ammansita, e quella domestica liberata, e l'intera anima, reintegrata nella natura migliore, acquistando temperanza e giustizia unite a intelligenza assume uno stato più prezioso del corpo che acquisisce forza e bellezza unite a buona salute, tanto quanto l'anima è più preziosa del corpo?» «Proprio così», disse.

-[591c] «Quindi l'uomo assennato vivrà con tutte le sue forze rivolte innanzitutto a onorare le discipline che renderanno tale la sua anima, trascurando le altre?» «E ovvio», rispose.

«Inoltre», dissi, «nell'orientare la sua vita in questa direzione non - solo non affiderà il buono stato e l'educazione del corpo al piacere fermo e irrazionale, ma neppure penserà alla salute e si preoccuperà di essere forte o sano o bello, se ciò [591d] non dovrà contribuire a renderlo anche saggio, anzi, sarà sempre evidente che la sua cura dell'armonia fisica mira a conseguire quella spirituale».

«Certamente», disse, «se vorrà essere un vero musicista».

«E non perseguirà», domandai, «l'ordine e l'armonia anche nel possesso delle ricchezze? E non vorrà accrescere a dismisura la mole dei suoi beni a costo di procurarsi infinite disgrazie, facendo sì impressionare dal volgo che lo stima beato?» «Credo di no», rispose.

[591e] «Al contrario», dissi, «rivolgendo attenzione al regime che ha in sé e badando a non creare turbamento nel suo equilibrio interiore con un eccesso o una scarsità di sostanze, incrementerà e consumerà il suo patrimonio nella misura che gli sarà possibile».

«Senz'altro», assentì.

[592a] «E allo stesso scopo acconsentirà a partecipare e a gustare di alcuni onori, quelli che a suo giudizio lo renderanno migliore, ma eviterà sia in privato sia in pubblico quegli onori che secondo lui distruggeranno la condizione in cui si trova».

«Ma se ha questa preoccupazione», obiettò, «non vorrà impegnarsi nella politica».

«Corpo d'un cane!», esclamai. «Se ne occuperà, e come, nella sua città, ma nella sua patria forse no, a meno che non si verifichi un qualche caso divino».

«Capisco», disse. «Tu intendi nella città di cui abbiamo descritto la fondazione, ma che esiste solo nei nostri discorsi, poiché credo che non si trovi [592b] da nessuna parte al mondo».

«Ma forse», aggiunsi, «se ne erge un modello su in cielo, per chi vuole vederlo e fondare se stesso su questa visione. Non importa però se esiste o esisterà da qualche parte: egli si occuperebbe solo di questa città, e di nessun'altra».

«E naturale», disse.

NOTE: 1) L'approccio di Platone al sogno precorre sotto certi aspetti l'indagine psicanalitica; non a caso il passo è stato ricordato da Freud nell'opera L'interpretazione dei sogni. Platone però ignora ancora la complessa simbologia onirica e crede a uno stretto legame tra il sogno e il controllo razionale che l'individuo esercita su se stesso quando è sveglio; dimostra comunque di aver compreso il carattere fondamentalmente irrazionale e trasgressivo del sogno, la cui manifestazione più evidente è l'inconscio desiderio di incesto (cfr. anche Sofocle, Oedipus rex, versi 981-982), e più in

generale la pulsione erotica.

2) Espressione usata per indicare una domanda che presuppone una risposta scontata.

3) Platone gioca sul significato di "anagkaios", 'necessario', in riferimento alla suddivisione dei piaceri, e 'parente', 'consanguinco'.

4) Cfr. Corpus paroemiographorum Graecorum, secondo, 43 Leutsch-Schneidewin.

5) Per mantenere il parallelismo tra i due genitori Platone associa i sinonimi "metris" (termine di origine cretese) e "patris".

6) Con questo termine s'intende il governo dei filosofi che regge la città ideale.

7) Pur nella sua brachilogia, la frase ha un senso plausibile se si accetta la lezione "tes alethines edones", o si ricava implicitamente la nozione di "vero piacere" dalla frase precedente. Discostandoci da Burnet, diamo alla successiva risposta di Glaucone un valore affermativo.

8) Nei banchetti si dedicava la prima libagione a Zeus Olimpio, la seconda alla Terra e agli eroi, la terza a Zeus Salvatore. La formula assume una particolare pregnanza per l'ambiguità di "τὸ τρίτον", che può indicare tanto la terza libagione quanto la terza prova contro l'ingiusto; coerente con questa immagine è anche il riferimento ai giochi olimpici, poiché nella lotta un atleta era proclamato vincitore solo dopo che aveva atterrato l'avversario per tre volte consecutive.

9) Forse qualche esponente della scuola orfico-pitagorica.

10) Nella simbologia platonica il nero rappresenta il dolore, il bianco il piacere, il grigio, che risulta da una mescolanza di questi due colori, all'assenza di dolore.

11) La lezione dei codici "αὐτὸ ὁμοίου" è contraddittoria; la correzione di Adam "αὐτὸ ἀνομοίου" è volta a dare alla frase un senso coerente con le battute successive, ma non elimina del tutto l'incertezza nella progressione concettuale del passo, che probabilmente presenta una breve lacuna.

12) Stesicoro, poeta lirico corale del sesto secolo a.C., secondo una leggenda denigrò in un suo carme Elena e per questo fu accecato dai Dioscuri, fratelli di lei; allora compose la Palinodia (cioè 'Ritrattazione'), nella quale sosteneva che Paride aveva condotto a Troia non la vera Elena, ma un suo fantasma, e riacquistò la vista; cfr. anche Platone, Phaedrus, 243a.

13) Il calcolo non è esatto, perché il tiranno viene al quinto posto dopo il re, l'uomo timocratico, l'uomo oligarchico e l'uomo democratico, ed è quindi cinque volte lontano dal vero piacere, non nove. Ma a Platone interessa ottenere il numero 729, cioè 9 elevato al cubo, che equivale alla somma dei giorni e delle notti dell'anno secondo il calcolo del pitagorico Filolao.

14) Cfr. libro 2, 361a.

15) La Chimera aveva testa di leone che vomitava fuoco, corpo di capra e coda di serpente; fu uccisa da Bellerofonte. Scilla, il mostro marino che assieme a Cariddi faceva naufragare le navi che attraversavano lo stretto di Messina, aveva volto e petto di donna, fianchi di cane, sei teste e dodici piedi. Cerbero era il cane tripite custode dell'Ade.

16) Secondo l'etica socratica il male viene compiuto involontariamente, per ignoranza del bene.

17) Cfr. Omero, *Odyssea*, libro 11, verso 326. Erifile, corrotta da Polinice con il dono di una collana, rivelò il nascondiglio del marito Anfiarao, che non voleva partecipare alla guerra contro Tebe, pur sapendo che egli sarebbe morto nella spedizione; per questo fu a sua volta uccisa dal figlio Alcmeone.

18) Cfr. libro 1, 343a.

REPUBBLICA - LIBRO DECIMO

(I numeri fra parentesi si riferiscono alle note poste al termine di ogni libro)

«Comunque», dissi, «molte altre sono le ragioni per cui comprendo che abbiamo fondato la città nella maniera più giusta, e lo dico con particolare riferimento alla questione della poesia».(1) «In che senso?» «Perché rifiutiamo decisamente tutta quella che si fonda sull'imitazione: che essa non debba essere assolutamente accolta risulta, a mio parere, ancora più evidente dopo che abbiamo distinto una per una le parti dell'anima».

«Che cosa vuoi dire?» «A voi parlerò chiaro, perché non lo andrete a riferire ai poeti tragici e a tutti gli altri che sono dediti all'imitazione: tutto ciò sembra essere una rovina per l'animo degli ascoltatori che non possiedono come farmaco la conoscenza della vera natura di queste opere».

«A che cosa pensi per parlare così?», chiese.

«Bisogna pur che te lo dica», risposi, «anche se una certa amicizia e reverenza che ho sin da ragazzo per Omero mi impedisce di farlo: mi pare infatti che egli sia stato il primo maestro e caposcuola di tutti questi bravi poeti tragici. Ma dato che un uomo non va onorato più della verità, debbo parlare com'è nelle mie intenzioni».

«Senza dubbio», disse.

«Ascolta dunque, o meglio rispondi».

«Chiedi pure».

«Saresti capace di spiegarmi in che cosa consiste, nel suo complesso, l'imitazione? Io stesso non capisco bene che cosa vuole essere».

«Allora sarò io a capirlo!», esclamò.

«Non ci sarebbe nulla di strano», ribattei, «perché certe persone dalla vista più debole vedono molte cose prima di altre dalla vista più acuta».

«È così», confermò. «Ma in tua presenza non riuscirei a sforzarmi di parlare neppure di ciò che appare evidente; guarda piuttosto tu stesso».

«Vuoi dunque che cominciamo la nostra indagine secondo il solito metodo? Abbiamo preso l'abitudine di porre un'idea singola per ogni genere di oggetti molteplici cui assegniamo lo stesso nome. Mi capisci o no?» «Ti capisco».

«Prendiamo anche ora un oggetto qualsiasi tra i tanti. Ad esempio, se ti va bene, esistono molti letti e molti tavoli».

«Come no?» «Ma questi oggetti si possono raggruppare in due idee, quella di letto e quella di tavolo».

«Sì».

«E non siamo anche soliti dire che l'artefice di ciascuno dei due oggetti guarda all'idea per fabbricare l'uno i letti, l'altro i tavoli di cui noi ci serviamo, e lo stesso vale per ogni altro oggetto? Nessun costruttore infatti realizza l'idea in sé: come potrebbe?» «Non potrebbe assolutamente».

«Ma bada bene a come chiami questo costruttore».

«Quale?» «Quel lo che fa tutto ciò che vien fatto da ogni singolo artigiano».

«Stai parlando di un uomo straordinario e mirabile!».

«Non ancora, ma presto la tua ammirazione per lui crescerà».

Questo stesso artigiano non solo è capace di fabbricare ogni oggetto, ma fa anche spuntare tutte le piante dalla terra e crea tutti gli esseri viventi, compreso se stesso, e oltre a ciò crea la terra, il cielo, gli dèi e tutto quanto sta nel cielo e sottoterra nell'Ade».

«Il tuo è un sofista davvero prodigioso!», esclamò.

«Non ci credi?», dissi. «Rispondimi: ti pare che un simile artefice non esista in assoluto, o credi che in date condizioni qualcuno possa creare tutte queste cose? Non ti rendi conto che tu stesso in certo qual modo potresti essere in grado di creare tutto questo?» «E qual è questo modo?», domandò.

«Non è difficile», risposi: «si tratta di una realizzazione frequente e veloce, anzi velocissima, se vuoi prendere uno specchio e girarlo in ogni direzione; rapidamente creerai il sole e i corpi celesti, la terra, te stesso e gli altri esseri viventi, gli oggetti, le piante e tutto ciò che abbiamo menzionato poco fa».

«Sì», disse, «apparenze, non dotate però di una realtà effettiva».

«Bene», ripresi, «la tua riflessione giunge a proposito. Perché anche il pittore, credo, fa parte di questi artefici. Non è vero?» «Come no?» «Ma forse tu dirai che le sue creazioni non sono vere. Eppure in certo qual modo anche il pittore crea un letto. O no?» «Sì», rispose, «anche lui solo in apparenza».

«E il costruttore di letti? Non hai appena detto che non realizza l'idea, ovvero ciò che noi abbiamo de finito l'essenza di un letto, ma un letto qualsiasi?» «Sì, l'ho detto».

«Ma se non realizza l'essenza, non potrà creare la realtà, bensì solo qualcosa che assomiglia alla realtà, ma non la è; e chi dicesse che l'opera del costruttore di letti o di un altro artigiano è compiutamente reale non correrebbe il rischio di non dire il vero?» «Sicuro», rispose, «o almeno così sembrerebbe a chi si occupa di questioni simili».

«Quindi non meravigliamoci se anche quest'opera viene ad essere un po' debole in rapporto alla verità».

«No di certo».

«Vuoi allora», domandai, «che proprio sulla base di questi elementi cerchiamo di scoprire chi mai sia il nostro imitatore?» «Se vuoi...», rispose.

«Ci sono, dunque, queste tre specie di letti: una è quella che esiste in natura, e che a mio parere possiamo definire opera di un dio. O di chi altri?» «Di nessuno, credo».

«La seconda è quella costruita dal falegname».

«Sì», disse.

«La terza è l'opera del pittore. O no?» «Va bene».

«Il pittore, il costruttore di letti, il dio: ecco i tre autori delle tre specie di letti».

«Sì, sono tre».

«Il dio, sia che non volesse, sia che per una qualche necessità non potesse creare in natura più di un solo letto, ne realizzò dunque un unico esemplare, quello che è il letto in sé; due o più come quello non furono creati dal dio né mai lo saranno».

«E perché?», chiese.

«Perché», spiegai, «se ne avesse creati anche solo due, ne apparirebbe a sua volta un terzo, di cui essi avrebbero entrambi l'idea, e quello sarebbe il letto in sé, non gli altri due».

«Giusto», disse.

«Ben conscio di questo, penso, il dio, volendo essere il reale creatore di un letto reale, non un costruttore qualsiasi di un letto qualsiasi, lo creò per natura unico».

«Così pare».

«Vuoi dunque che lo chiamiamo naturale creatore di questo oggetto, o con un termine simile?» «È giusto», rispose, «perché ha creato questa e ogni altra cosa secondo natura».

«E il falegname? Non lo chiameremo artefice del letto?» «Sì».

«E non chiameremo anche il pittore artefice e creatore di quest'oggetto?» «Nient'affatto!».

«Ma allora quale rapporto avrà, secondo te, con il letto?» «Mi sembra», rispose, «che la definizione più appropriata sia questa: imitatore dell'oggetto di cui gli altri due sono artefici».

«Bene», dissi. «Quindi tu chiami imitatore chi fa parte della terza generazione a partire dalla natura?» «Precisamente», rispose.

«Di conseguenza anche il poeta tragico, in quanto imitatore, verrà per terzo dopo il re e la verità, come tutti gli altri imitatori». (2) «È probabile».

«Sull'imitatore siamo dunque d'accordo. Ma ora dimmi una cosa a proposito del pittore, e cioè se ti sembra che egli tenti di imitare ogni singola realtà esistente in natura oppure i prodotti degli artigiani».

«I prodotti degli artigiani», rispose.

«Come sono realmente o come appaiono? Definisci ancora questo punto».

«Che cosa intendi dire?», domandò.

«Questo: un letto, a seconda che lo si guardi di lato o di fronte o in qualunque altro modo, è forse diverso da se stesso oppure appare diverso, ma non lo è affatto? La stessa cosa non vale anche per gli altri oggetti?» «È così», rispose: «appare diverso, ma non lo è».

«Ora fa' questa considerazione: qual è lo scopo della pittura verso ogni singolo oggetto? Imitarlo com'è in realtà o come appare? Insomma, è imitazione dell'apparenza o della verità?» «Dell'apparenza», rispose.

«Quindi l'arte dell'imitazione è lontana dal vero, e a quanto pare realizza ogni cosa perché coglie una piccola parte, che per di più è una parvenza, di ogni singolo oggetto. Ad esempio noi affermiamo che il pittore ci dipingerà un calzolaio, un falegname, gli altri artigiani, senza avere alcuna competenza di queste arti; tuttavia, se fosse un buon pittore, dipingendo un falegname e mostrandolo da lontano riuscirebbe a ingannare fanciulli e uomini sciocchi, perché lo farebbe sembrare un vero falegname».

«Certamente».

«Ma io, caro amico, penso che in casi del genere si debba ragionare così: quando uno ci annuncia di essersi imbattuto in un uomo che è esperto in tutti i mestieri e in tutte le altre discipline di competenza dei singoli specialisti e conosce ogni cosa più a fondo di chiunque altro, bisogna rispondergli che è un semplice ciotto e probabilmente si è imbattuto in un imitatore ciarlatano che lo ha ingannato a tal punto da apparirgli onnisciente, ma solo perché lui è incapace di distinguere la scienza, l'ignoranza e l'imitazione».

«Verissimo», disse.

«Ora», proseguì, «bisogna esaminare la tragedia e il suo caposcuola Omero, (3) dal momento che sentiamo dire da alcuni che i poeti tragici conoscono tutte le arti, tutte le cose umane attinenti alla virtù e al vizio e persino le cose divine; secondo loro infatti il buon poeta, se vuole rappresentare bene i temi che intende trattare, deve conoscere ciò che rappresenta, altrimenti è incapace di creare. Bisogna dunque esaminare se costoro, imbattutisi negli imitatori cui facevo riferimento prima, si sono lasciati ingannare e quando guardano le loro opere non si accorgono che esse sono tre volte distanti dalla realtà e si possono eseguire facilmente anche senza conoscere la verità, poiché si tratta di apparenze, non di cose reali, o se invece dicono qualcosa di sensato e i buoni poeti hanno una reale conoscenza di ciò in cui il volgo li giudica esperti».

«Proprio questa dev'essere la nostra indagine», assentì.

«Credi dunque che se qualcuno potesse creare entrambe le cose, l'oggetto da imitare e la sua parvenza, si applicherebbe sul serio alla fabbricazione di parvenze e ne farebbe lo scopo della propria vita, convinto che sia il meglio?» «Io no di certo».

«Ma se fosse davvero esperto di ciò che imita, penso che si preoccuperebbe delle opere molto prima che delle imitazioni, cercherebbe di lasciare come ricordo di sé molte belle azioni e preferirebbe essere l'oggetto dell'encomio

piuttosto che l'autore».

«Penso di sì», disse, «perché l'onore e il vantaggio che se ne trae non sono pari».

«Ora non pretendiamo che Omero o a qualsiasi altro poeta ci dia ragione degli altri punti, domandando se qualcuno di loro sia stato medico e non solamente imitatore di discorsi medici, quali malati un poeta antico o moderno abbia fama, come Asclepio, di avere guarito, o quali discepoli della medicina abbia lasciato, come fece Asclepio con i suoi discendenti; e non interrogiamoli neppure sulle altre arti, anzi lasciamo perdere. Ma sugli argomenti più importanti e più belli trattati da Omero, cioè la guerra, il comando dell'esercito, l'amministrazione delle città e l'educazione dell'uomo, è giusto chiedergli informazioni e interrogarlo così: "Caro Omero, se è vero che non sei terzo in distanza dalla verità quanto a virtù, ovvero non sei artefice di parvenza secondo la nostra definizione di imitatore, ma vieni almeno al secondo posto (4) e sei stato capace di conoscere quali attività rendono migliori o peggiori gli uomini nella vita privata e pubblica, puoi dirci quale città è stata amministrata meglio grazie a te, come Sparta grazie a Licurgo e molte altre, grandi e piccole, grazie a molti altri? Quale città rivendica il fatto che tu sei stato un buon legislatore e le hai giovato? L'Italia e la Sicilia rivendicano Caronda,(5) noi Solone: ma chi rivendica te? Sei in grado di indicare qualcuno?"» «Non credo», rispose Glaucone. «Neppure gli stessi Omeridi (6) ne parlano».

«Ma si ricorda una guerra ai tempi di Omero che sia stata ben combattuta sotto il suo comando o grazie ai suoi consigli?» «Nessuna».

«Allora viene citato come un uomo abile nelle attività pratiche per le sue molte trovate ingegnose nelle arti e in altri campi d'azione, al pari di Talete di Mileto e Anacarsi di Scizia?»(7) «No, niente del genere».

«Ma se non nella sfera pubblica, almeno in quella privata Omero ha fama di aver diretto l'educazione di alcuni, che amarono la sua compagnia e tramandarono ai posteri un sistema di vita omerico, come lo stesso Pitagora fu straordinariamente amato per questo e ancora adesso i suoi discepoli, chiamando pitagorico il loro modo di vivere, sembrano in un certo senso distinguersi dagli altri?»(8) «No», rispose, «non si tramanda niente del genere. E forse, Socrate, l'educazione di Creofilo, il compagno di Omero, apparirebbe ancora più ridicola del suo nome,(9) se quanto si dice di Omero corrisponde a verità. Si narra infatti che durante tutta la sua vita fu molto trascurato da lui».

«In effetti si racconta questo», dissi. «Ma tu, Glaucone, credi che, se Omero fosse stato realmente in grado di educare gli uomini e di renderli migliori grazie a un'effettiva competenza in questo ambito anziché a una semplice capacità di imitazione, non si sarebbe procurato molti compagni e non sarebbe stato onorato e amato da loro? Eppure Protagora di Abdera, Prodicò di Ceo (10) e moltissimi altri riescono, in riunioni private, a convincere i loro seguaci che non saranno in grado di amministrare né la propria casa né la propria città se non si affideranno alla loro educazione, e per questa sapienza sono tanto amati che i compagni li portano quasi in trionfo a spalle; ma i contemporanei di Omero o di Esiodo, se essi fossero stati veramente capaci di giovare agli uomini indirizzandoli alla virtù, li avrebbero forse lasciati andare in giro a fare i rapsodi invece di tenersi stretti più dell'oro e costringerli a dimorare nella loro casa, o qualora non fossero riusciti a persuaderli non li avrebbero seguiti dovunque andassero, fino ad apprendere a sufficienza la loro cultura?» «Mi sembra, Socrate, che tu dica in tutto e per tutto la verità», rispose.

«Stabiliamo dunque che tutti i poeti, a cominciare da Omero, imitano simulacri della virtù e di tutti gli altri temi sui quali compongono le loro opere, e non attingono alla verità; del resto, come abbiamo detto prima, il pittore non creerà l'apparenza di un calzolaio, senza avere una personale conoscenza dell'arte del calzolaio, per uomini che non se ne intendono e giudicano dai colori e dalle forme?» «Senz'altro».

«Allo stesso modo, penso, diremo che anche il poeta colora con parole e frasi ogni singola arte senza intendersi d'altro che di imitazione. Di conseguenza, quando tratta dell'arte del calzolaio, della strategia o di qualsiasi altro argomento usando il metro, il ritmo e l'armonia, chi come lui giudica dalle parole ha l'impressione che ne parli davvero bene; tanto grande è l'incanto che esercitano per natura questi ornamenti! Ma le opere dei poeti, spogliate dei colori della musica e ridotte alle pure parole, credo che tu sappia come appaiono, poiché l'hai già visto».

«Sì, certo», disse.

«Non assomigliano», domandai, «all'aspetto che hanno i volti dei ragazzi in fiore, ma non belli, quando il culmine della giovinezza li ha abbandonati?» «Il paragone è perfetto», rispose.

«Considera questo, allora: noi sosteniamo che il creatore del simulacro, cioè l'imitatore, non si intende affatto della realtà, ma solo dell'apparenza. Non è così?» «Sì».

«Non lasciamo dunque la questione a metà, ma esaminiamola a fondo».

«Parla!», disse.

«Un pittore, ad esempio, dipingerà delle briglie e un morso?» «Sì».

«Ma li realizzeranno il calzolaio e il fabbro?» «Certo».

«E il pittore sa come debbono essere le briglie e il morso? O lo ignora anche chi li realizza, cioè il calzolaio e il fabbro, e lo sa soltanto colui che è capace di servirsene, cioè il cavaliere?» «Verissimo».

«E non diremo che la stessa cosa vale per tutti gli oggetti?» «Ossia?» «Che per ogni oggetto esistono tre arti: quella che ne farà uso, quella che lo realizzerà, quella che lo imiterà?» «Sì» «Ma la virtù, la bellezza, la perfezione di ogni singolo oggetto, essere vivente e azione non riguardano soltanto l'uso per il quale ciascuno di essi è fabbricato o esiste in natura?» «È così».

«Allora chi adopera ogni singolo oggetto deve per forza averne la maggiore esperienza e riferire al fabbricante i pregi e i difetti che si rivelano all'uso; ad esempio un flautista dà spiegazioni al costruttore di flauti sugli strumenti che gli servono nel suo mestiere e gli ordinerà come deve fabbricarli, e quello obbedirà».

«Come no?» «Quindi l'esperto si pronuncia sui flauti buoni e su quelli scadenti, e l'altro, fidandosi di lui, li realizzerà?» «Sì».

«Perciò il fabbricante avrà delle idee giuste sulla perfezione e l'imperfezione dello stesso oggetto, perché frequenta l'esperto ed è costretto ad ascoltarlo, ma solo chi lo utilizza ne avrà la scienza».

«Certamente».

«Ma l'imitatore potrà sapere dall'uso se ciò che dipinge è o non è bello e ben fatto, o ricavare una corretta opinione dal suo necessario contatto con l'esperto che gli ordina come deve dipingere?» «Né l'una né l'altra cosa».

«Quindi l'imitatore non possederà né la conoscenza né la retta opinione sui pregi e i difetti di ciò che imita».

«Pare di no».

«Ma che bravo, l'imitatore nella poesia, se è così esperto nel suo campo!».

«Non proprio».

«Tuttavia imiterà, senza sapere che cosa determina la buona o cattiva qualità di ciascun oggetto; ma a quanto pare, imiterà ciò che sembra bello al volgo ignorante».

«E che altro?» «Mi sembra che tra noi ci sia un pieno accordo su questi punti: l'imitatore non sa nulla di essenziale in merito a ciò che imita, ma la sua imitazione è una sorta di scherzo, non un'attività seria, e coloro che si dedicano alla poesia tragica in metri giambici ed epici sono tutti, e al massimo grado, imitatori».

«Senza dubbio».

«Per Zeus!», esclamai. «Questo atto dell'imitare non riguarda qualcosa tre volte distante dalla verità? Sì o no?» «Sì».

«E su quale parte dell'uomo esercita il suo potere?» «Di quale parte stai parlando?» «Di questa: la stessa grandezza non appare uguale alla vista da vicino e da lontano».

«No di certo».

«E le stesse cose appaiono curve e diritte a seconda che le si guardi dentro o fuori dall'acqua, e concave e convesse a causa dell'illusione ottica relativa ai colori; ed è evidente che tutta questa confusione si produce nell'anima. Perciò la pittura a chiaroscuro, puntando su questa debolezza della nostra natura, non tralascia nessuna forma di inganno, così come la magia e tutti gli altri artifici del genere».

«è vero».

«Ma misurare, contare e pesare non sono apparsi validissimi ausili contro questi effetti, cosicché in noi non prevale ciò che appare più grande o più piccolo o più numeroso o più pesante, bensì la facoltà capace di calcolare, misurare e pesare?» «Come no?» «E ciò sarà opera della facoltà razionale dell'anima».

«Sì, di questa».

«Spesso però questa facoltà, pur misurando e indicando che certe cose sono maggiori o minori o uguali le une alle altre, riceve impressioni contrarie sui medesimi oggetti».

«Sì».

«Ma non abbiamo detto che la stessa persona non può avere opinioni contrarie sui medesimi oggetti?» «E avevamo ragione a dirlo!».

«Dunque la parte dell'anima che formula un'opinione senza tener conto della misura non sarà identica a quella che la formula tenendone conto».

«Certo che no».

«E quella che si affida alla misura e al calcolo sarà la parte migliore dell'anima».

«Senz'altro».

«Mentre la parte contraria a questa sarà la più scadente delle nostre facoltà».(11) «Per forza».

«E proprio con l'intenzione di giungere a un comune accordo su questo punto ho affermato che la pittura, e in generale l'arte imitativa, realizza la sua opera ben lungi dalla verità, ha uno stretto rapporto di familiarità e amicizia con ciò che in noi è lontano dall'intelletto e non si prefigge alcuno scopo sano e veritiero».

«Precisamente», disse.

«Pertanto l'arte imitativa, scadente compagna di ciò che è scadente, genera una prole scadente».

«Pare di sì».

«Solo quella che si realizza attraverso la vista», chiesi, «o anche quella che si realizza attraverso l'udito, e che chiamiamo poesia?» «Anche questa, è logico», rispose.

«Non fidiamoci dunque soltanto dell'analogia con la pittura», dissi, «ma arriviamo proprio fino a quella parte dell'animo cui si rivolge l'imitazione poetica, e vediamo se è una cosa scadente o di valore».

«Bisogna farlo, certo».

«Impostiamo il problema così: l'arte imitativa, noi diciamo, rappresenta uomini che compiono azioni forzate o volontarie e ritengono che esse determinino la loro situazione buona o cattiva, e in tutto ciò provano dolore o gioia. Può forse essere qualcosa di diverso da questo?» «No».

«Ma in tutto ciò l'uomo si trova in una disposizione d'animo concorde? Oppure, come nella vista era diviso e nutrive contemporaneamente dentro di sé opinioni contrarie sui medesimi oggetti, così anche nelle azioni è in discordia e in conflitto con se stesso? Ricordo però che almeno su questo punto non abbiamo più alcun bisogno di metterci d'accordo, poiché nei discorsi precedenti abbiamo convenuto a sufficienza che la nostra anima è piena di infinite contraddizioni del genere, che si manifestano contemporaneamente».

«Giusto», disse.

«Sì, giusto», ripresi. «Ma ora mi sembra necessario discorrere di ciò che allora avevamo tralasciato».

«Cioè?» «Un uomo equilibrato», incominciai, «che abbia la sventura di perdere un figlio o qualche altra cosa a lui molto cara, abbiamo detto già allora che sopporterà questa disgrazia più facilmente degli altri».

«Proprio così».

«Ora esaminiamo se non soffrirà assolutamente, oppure ciò è impossibile ed egli si limiterà a moderare il suo dolore».

«La verità sarà piuttosto questa», osservò.

«Dimmi ancora questo su di lui: credi che lotterà e resisterà di più al dolore quando sarà visto dai suoi simili o quando si troverà completamente solo con se stesso?» «Molto di più quando sarà visto», rispose.

«Ma quando resterà solo, penso, avrà il coraggio di pronunciare molte parole di cui si vergognerebbe se qualcuno lo ascoltasse, e farà molte cose per le quali non gli piacerebbe avere testimoni».

«È così», disse.

«Ma non sono forse la ragione e la legge che impongono di dominarsi, mentre è la sofferenza stessa che trascina verso il dolore?» «È vero».

«Quando nell'uomo si manifestano a un tempo due moti contrari riguardo alla stessa situazione, diciamo che dentro di lui ci sono inevitabilmente due impulsi».

«Come no?» «E uno dei due non è pronto a obbedire a tutto ciò che la legge prescrive?» «Ossia?» «Grosso modo la legge dice che nelle disgrazie la cosa migliore è stare il più possibile calmi e non agitarsi, perché il bene e il male di questi eventi non è chiaro e chi li sopporta di malanimo non ne ricava alcun miglioramento per l'avvenire; inoltre nessuna delle cose umane è degna di essere presa troppo sul serio e il dolore ostacola ciò che in questi casi deve soccorrerci al più presto».

«A che cosa alludi?», domandò.

«Alla capacità di riflettere sull'accaduto», risposi, «e di adattare, come in un tiro di dadi, la propria condizione alla casualità degli eventi, a seconda della scelta che la ragione indica come la migliore; e se abbiamo ricevuto un colpo, non dobbiamo passare il tempo a gridare come fanciulli, tenendo con la mano la parte colpita, bensì abituare sempre l'anima a guarire e raddrizzare il più presto possibile la parte caduta ammalata, eliminando il piagnisteo con la medicina».

«Questo», disse, «sarebbe il modo più corretto di comportarsi nelle disgrazie».

«Perciò, lo ripetiamo, la parte migliore di noi vuole seguire questo ragionamento».

«È chiaro».

«Ma quella che ci spinge a ricordare la sofferenza e a lamentarci senza mai saziarsene, non la definiremo irrazionale, pigra e amica della viltà?» «Sì, le daremo questa definizione».

«Perciò soltanto il carattere emotivo diviene oggetto di una ricca e varia imitazione, mentre quello riflessivo e calmo, essendo quasi sempre uguale a se stesso, non è facile da imitare né da capire se viene imitato, tanto più tra uomini d'ogni sorta riuniti nei teatri in occasione di una festa pubblica, poiché per loro l'imitazione riguarda un sentimento altrui».

«Appunto».

«Quindi è evidente che il poeta imitatore non ha una propensione naturale per questa parte dell'anima e la sua bravura non è fatta per piacere ad essa, se vuole acquistare fama tra la gente, ma è incline al carattere emotivo e volubile, perché lo si imita facilmente».

«È chiar».

«Avremmo dunque ragione di criticarlo e di paragonarlo al pittore, al quale assomiglia sia perché crea opere scadenti rispetto alla verità, sia perché frequenta un'altra parte dell'anima, a lui affine, e non quella migliore. Così ora possiamo a buon diritto non ammetterlo nella città che dev'essere ben governata, in quanto risveglia, alimenta e fortifica questa parte dell'anima distruggendo quella razionale, come quando in una città si dà il potere ai malvagi e si affida loro il governo, e nel contempo si annientano le persone dabbene; allo stesso modo diremo che il poeta imitatore crea in privato una cattiva costituzione nell'anima di ciascun individuo, compiacendo la sua parte irrazionale, quella che non sa distinguere ciò che è più grande o più piccolo, ma giudica le stesse cose ora grandi ora piccole, fabbricando parvenze illusorie e rimanendo assai distante dal vero».

«Proprio così».

«Eppure non abbiamo mosso alla poesia l'accusa più grave. L'aspetto che più fa paura è infatti la sua capacità di guastare anche gli uomini equilibrati, tranne poche eccezioni».

«Come no, se produce questo effetto?» «Ascolta attentamente. Tu sai che i migliori tra noi, quando sentono Omero o un altro poeta tragico imitare qualche eroe in lutto che fa una lunga tirata piena di gemiti oppure persone che cantano e si battono il petto, provano piacere e li seguono con trasporto, immedesimandosi nella loro passione, anzi lodano sul serio come buon poeta chi produce in loro questo stato d'animo nella maniera più viva».(12) «Come potrei non saperlo?» «Ma quando ci capita un dolore personale, vedi che ci vantiamo del contrario, ossia di riuscire a conservare la calma e la forza d'animo, e consideriamo questo comportamento proprio di un uomo, quell'altro che lodavamo allora proprio di una donna».

«Me ne rendo conto», disse.

«Ed è forse bella», domandai, «una lode come questa? Provare piacere e ammirazione, anziché disgusto, per la rappresentazione di un uomo quale personalmente non si vorrebbe essere, di cui anzi ci si vergognerebbe?» «No, per Zeus, non sembra ragionevole!», esclamò.

«E invece sì», riprecai, «se lo consideri da questo punto di vista!».

«Quale?» «Se tieni conto che i poeti soddisfano e compiacciono proprio quello sfogo del sentimento che nelle disgrazie personali viene trattenuto a forza e che ha fame di lacrime e gemiti a volontà fino a saziarsene, dato che la sua natura lo porta a nutrire questi desideri; al contrario la parte per natura migliore di noi, non essendo adeguatamente educata dalla ragione e dall'abitudine, allenta la sorveglianza su questo elemento piagnucoloso, poiché contempla sofferenze altrui e non considera affatto vergognoso lodare e compiangere un uomo che afferma di essere buono e piange inopportuno, anzi crede di ricavarne come guadagno il godimento estetico e non accetterebbe di esserne privata disprezzando l'intero componimento. A pochi, penso, è dato di arguire che inevitabilmente le esperienze altrui influenzano le proprie, perché non è facile trattenere la compassione nelle sofferenze personali dopo averla rinvigorita in quelle degli estranei».

«Verissimo», disse.

«E lo stesso non vale anche per il ridicolo? Se in una rappresentazione comica o in privato provi un grande piacere ad ascoltare una buffonata che ti vergogneresti di fare tu stesso e non la disprezzi come cosa disonesta, non assumi lo stesso atteggiamento che hai di fronte alle azioni compassionevoli? In questi casi infatti dai libero corso e infondi coraggio a quell'impulso che frenavi in te stesso con la ragione malgrado volesse suscitare il riso, poiché temevi la nomea di buffone, e spesso nelle conversazioni private ti lasci trascinare senza avvedertene a fare il commediante».

«E come!», esclamò.

«L'imitazione poetica produce questo effetto anche nei confronti dei piaceri amorosi, dell'ira e di tutte le passioni dolorose e piacevoli dell'anima, che secondo noi accompagnano ogni nostra azione: irriga e fa crescere questi sentimenti, mentre dovrebbe disseccarli, e li mette a capo della nostra persona, mentre dovremmo essere noi a dominarli per diventare migliori e più felici anziché peggiori e più infelici».

«Non posso darti torto», disse.

«Pertanto, Glaucone», ripresi, «quando ti imbatti in qualche ammiratore di Omero, il quale sostiene che questo poeta ha educato la Grecia e che per il governo e l'educazione dell'umanità vale la pena di riprenderlo in mano, di studiarlo e di organizzare tutta la vita secondo i suoi precetti, devi salutare e baciare queste persone come le migliori del mondo e concedere che Omero sia il poeta sommo e il primo dei poeti tragici, ma d'altro canto devi sapere che in fatto di poesia bisogna accogliere in città soltanto inni agli dèi ed encomi di uomini virtuosi; se invece accoglierai la Musa corrotta della poesia lirica o epica, nella tua città regneranno piacere e dolore invece che la legge e quel principio che di volta in volta l'opinione comune riconosce come il migliore».

«Verissimo», disse.

«Ora che abbiamo fatto di nuovo menzione della poesia», proseguì, «questi argomenti valgano a nostra difesa per averla allora ragionevolmente bandita dalla città, date le sue caratteristiche: la ragione ci obbligava a farlo. Inoltre, perché non ci accusi di una certa durezza e rozzezza, dobbiamo aggiungere che esiste un antico dissidio tra filosofia e poesia: "la cagna latrante che abbaia contro il padrone", "l'uomo grande nelle ciarle degli stolti", "la folla delle teste onniscienti", "i ragionatori sottili" in quanto "affamati" e infinite altre sono le prove della loro antica opposizione.⁽¹³⁾ Diciamo comunque che se l'imitazione poetica volta al diletto potesse indicare una ragione per la quale dev'essere presente in una città ben governata, la accetteremmo volentieri, perché noi stessi siamo consci di subire il suo fascino; ma non è lecito abbandonare ciò che ci sembra vero. D'altronde, caro amico, non ne sei affascinato anche tu, soprattutto quando la contempli nei versi di Omero?» «E anche molto!».

«Quindi è giusto lasciarla entrare, a condizione che sappia difendersi in un canto lirico o in qualche altro metro?» «Certamente».

«E possiamo concedere anche ai suoi sostenitori, quanti non sono poeti, ma amanti della poesia, di perorare in prosa la sua causa, sostenendo che essa non è soltanto piacevole, ma anche utile agli Stati e alla vita umana; noi li ascolteremo con benevolenza.

Forse ne trarremo un guadagno, se la poesia risulta non solo piacevole, ma anche utile».

«E come potremo non guadagnarci?», disse.

«Altrimenti, caro amico, come gli innamorati, se ritengono che l'amore non frutti alcuna utilità, se ne ritraggono, sia pure a forza, così anche noi, in virtù dell'amore istillatoci dall'educazione che abbiamo ricevuto sotto i nostri buoni governi, saremo lieti di riconoscere che questo genere di poesia risulta il migliore e il più veritiero, ma finché non sarà in grado di difendersi lo ascolteremo ripetendoci il nostro ragionamento a mo' di incantesimo, stando attenti a non ricadere nell'amore tipico dei fanciulli e del volgo. In ogni caso ci rendiamo conto ⁽¹⁴⁾ che questo genere di poesia non va preso sul serio, come se cogliesse la verità e fosse importante, ma chi l'ascolta deve stare in guardia, temendo per la sua costituzione interiore, e credere a ciò che abbiamo detto sul suo conto».

«Sono pienamente d'accordo!», esclamò.

«Grande», dissi, «caro Glaucone, più grande di quanto sembri è la lotta attraverso la quale si diventa buoni o malvagi, tanto che non c'è onore, ricchezza, carica o poesia per cui valga la pena di inorgogliarci e di trascurare la giustizia e ogni altra virtù».

«In base alla nostra esposizione sono d'accordo con te», rispose, «come credo lo sia chiunque altro».

«Eppure», ripresi, «non abbiamo ancora trattato delle massime ricompense e dei massimi premi riservati alla virtù».

«Le tue parole», disse, «fanno pensare a una grandezza straordinaria, se esistono altri premi maggiori di quelli già elencati!».

«Ma che cosa può esserci di grande in un periodo di tempo breve?», ribattei. «Tutto questo tempo che intercorre tra

l'infanzia e la vecchiaia è ben poca cosa in confronto all'eternità».

«Sì, è un nulla».

«Credi dunque che un essere immortale debba preoccuparsi di questa piccola quantità di tempo e non dell'eternità?» «Credo di no», rispose; «ma che cosa vuoi dire con questo?» «Non ti sei reso conto», chiesi, «che la nostra anima è immortale e non perisce mai?» Ed egli, guardandomi meravigliato, rispose: «Io no, per Zeus! Ma tu sei in grado di sostenere questa affermazione?» «Sì», dissi, «almeno se non mi inganno. Ma credo che ne saresti capace anche tu, perché non è difficile».

«Per me lo è, invece!», obiettò. «Ma avrei piacere di sentire da te questa facile dimostrazione».

«Allora ascolta», feci io.

«E tu parla!», esclamò.

«C'è qualcosa che tu chiami bene e male?», domandai.

«Sì».

«E su di essi la pensi come me?» «Ossia?» «Tutto ciò che porta rovina e distruzione è il male, ciò che dà salvezza e giovamento è il bene».

«Sì».

«E non riconosci che esiste un male e un bene per ogni cosa? Ad esempio l'oftalmia per gli occhi, la malattia per tutto quanto il corpo, la golpe per il grano, la putredine per il legno, la ruggine per il bronzo e il ferro; insomma, quasi ogni essere ha un difetto e un male congenito?» «Sì, certo», rispose.

«E quando uno di questi mali si attacca a una cosa la indebolisce, e alla fine la porta alla completa dissoluzione e alla morte?» «Come no?» «Quindi ogni cosa è portata alla rovina dal suo male congenito e dal suo vizio; e se ciò non la farà perire, nient'altro mai potrà distruggerla. Infatti non c'è da temere che il bene rovini qualcosa, e neppure ciò che non è né male né bene».

«E come potrebbe?», disse.

«Se dunque troveremo un essere nel quale è presente un male che lo rende malvagio, ma non è in grado di condurlo alla dissoluzione e alla morte, non avremo la certezza che un tale essere non è destinato a perire?» «In questo caso è probabile», rispose.

«Ebbene», domandai, «nell'anima non c'è forse qualcosa che la rende malvagia?» «Altro che!», rispose. «Tutto ciò che prima abbiamo passato in rassegna: ingiustizia, intemperanza, viltà e ignoranza».

«E viene forse condotta alla dissoluzione e alla morte da uno di questi vizi? Bada che non ci inganniamo pensando che l'uomo ingiusto e stolto perisca per effetto dell'ingiustizia, cioè del vizio connaturato alla sua anima, quando viene sorpreso a commetterla».

Procedi invece così: come la malattia, che è il vizio del corpo, lo consuma e distrugge riducendolo a non essere più neanche corpo, così anche tutte le cose che abbiamo citato prima giungono all'annientamento per effetto del male loro proprio, che le distrugge con la sua costante presenza dentro di esse. Non è così?» «Sì».

«Ebbene, considera allo stesso modo anche l'anima. L'ingiustizia e gli altri vizi che dimorano costantemente dentro di lei la corrompono e la guastano fino a separarla dal corpo, conducendola alla morte?» «Assolutamente no!», rispose.

«Tuttavia», osservai, «è strano che il vizio altrui faccia perire e quello proprio no».

«Sì, è strano».

«Inoltre, Glaucone», continuai, «tieni presente che a nostro giudizio il corpo non deve perire neanche per la cattiva qualità dei cibi, che sia dovuta a vecchiezza, corruzione o altro. Se i cibi guasti generano di per sé il cattivo stato del corpo, diremo che esso è perito tramite i cibi a causa del male suo proprio, cioè della malattia; ma non crederemo mai che il corpo, la cui natura è del tutto diversa da quella dei cibi, venga rovinato dalla cattiva qualità di questi ultimi, cioè da un male estraneo, a meno che esso non produca il male congenito».

«Hai perfettamente ragione», disse.

«Analogamente», ripresi «se un difetto del corpo non provoca nell'anima un vizio dell'anima, non pretenderemo mai che l'anima perisca per effetto di un male estraneo senza che intervenga quello suo proprio, cioè che l'una perisca per il male dell'altro».

«è logico», disse.

«Pertanto, o dobbiamo confutare la validità delle nostre argomentazioni, oppure, fino a prova contraria, non dobbiamo sostenere che l'anima perisce per una febbre o per un'altra malattia o per una morte violenta, neppure se tutto il corpo venisse tagliato nei pezzettini più minuti, a meno che prima non si dimostri che a causa di queste sofferenze fisiche essa stessa diventa più ingiusta ed empia; ma quando in un essere si manifesta un male estraneo senza che vi si manifesti quello suo proprio, non dobbiamo permettere a nessuno di affermare che l'anima o altra cosa perisce».

«Nessuno però», disse, «riuscirà mai a dimostrare che l'anima di chi muore diventa più ingiusta a causa della morte».

«Ma se qualcuno», replicai, «oserà opporsi a questo ragionamento e sostenere, per non essere costretto a riconoscere l'immortalità dell'anima, che chi muore diventa più malvagio e ingiusto, ne dedurremo che, se dice il vero, l'ingiustizia per chi la possiede è letale come una malattia ed essendo per natura omicida fa perire coloro che la contraggono, più o meno velocemente a seconda dell'intensità del morbo, al contrario di quanto si dice ora, ossia che gli ingiusti muoiono sì per le loro colpe, ma per mano di altri che infliggono loro la pena».

«Per Zeus!», esclamò. «Allora l'ingiustizia non apparirà un male gravissimo, se condurrà alla morte chi la contrae, poiché sarebbe una liberazione dai mali.(15) A mio giudizio risulterà piuttosto l'esatto contrario: essa uccide gli altri, se

davvero ne è capace, mentre conserva pieno di vita e inoltre insonne chi la possiede; tanto è lontana, a quanto pare, dal procurare la morte!».

«Hai ragione», dissi. «Quando il vizio e il male a lei propri non sono in grado di uccidere e annientare l'anima, difficilmente il male destinato a distruggere un altro essere farà perire l'anima o un essere diverso da quello cui è destinato».

«Sì, è difficile», assentì, «almeno così sembra».

«Quando dunque un essere non perisce a causa di un male, né proprio né estraneo, ne consegue l'evidente necessità che esso sia eterno; e se è eterno, è immortale».

«Per forza», disse.

«Consideriamo quindi chiuso l'argomento», ripresi. «Ma se le cose stanno così, tu capisci che le anime saranno sempre le stesse».

Esse non possono né diminuire né aumentare, dato che nessuna perisce; se infatti un qualsiasi gruppo di esseri immortali aumentasse, sai che ciò andrebbe a scapito dell'elemento mortale e alla fine tutti gli esseri sarebbero immortali».

«È vero».

«Ma non dobbiamo credere a questo», dissi, «perché la ragione non ce lo permetterà, così come non dobbiamo pensare che l'anima nella sua più vera natura sia tale da traboccare di una grande varietà, disuguaglianza e discordia in rapporto a se stessa».

«Che cosa vuoi dire?», domandò.

«Non è facile», spiegai, «che una cosa composta di molte parti sia eterna, a meno che non goda di una composizione perfetta come ora ci è apparso evidente a proposito dell'anima». (16) «No, o per lo meno non è probabile».

«Perciò sia la dimostrazione fatta adesso sia le precedenti obbligheranno a riconoscere che l'anima è immortale. Ma per sapere qual è la sua vera natura non bisogna osservarla, come facciamo noi ora, quando è guastata dalla comunanza con il corpo e con gli altri vizi; l'intelletto deve invece contemplarla a fondo com'è allo stato puro, e allora scoprirà che è molto più bella e distinguerà più chiaramente le manifestazioni di giustizia e di ingiustizia e tutto ciò di cui abbiamo parlato ora. Le nostre affermazioni sono vere in rapporto a come essa ci appare in questo momento: in effetti l'abbiamo vista in una condizione analoga a quella di chi, guardando il Glauco marino,(17) non riuscirebbe più a scorgere facilmente la sua natura originaria, perché delle parti antiche del suo corpo alcune sono state rotte, altre sono state schiacciate e completamente corrose dai flutti, e vi sono cresciuti sopra altri elementi, conchiglie, alghe e pietre; questo è lo stato in cui vediamo ridotta l'anima a causa di infiniti mali. Ma bisogna dirigere lo sguardo là, Glaucone».

«Dove?», domandò.

«Al suo amore per la sapienza. Inoltre dobbiamo osservare attentamente a che cosa si applica e quali compagnie desidera, data la sua parentela con ciò che è divino, immortale ed eterno, e come potrebbe diventare se tutta quanta seguisse questa realtà e per effetto di un tale slancio fosse portata fuori dal mare in cui giace e si scuotesse di dosso le pietre e le conchiglie che ora, a causa dei cosiddetti festini beati, hanno formato intorno a lei una concrezione spessa e ruvida di materiali terrosi e rocciosi, dovuti appunto al fatto che si nutre di terra. Allora si potrebbe vedere la sua vera natura, se è multiforme o uniforme, com'è costituita e quali elementi la compongono; ora però credo che abbiamo esposto a sufficienza i caratteri e gli aspetti che assume nella vita umana».

«Senza alcun dubbio», concordò.

«Ebbene», dissi, «nella nostra discussione abbiamo risolto tutte le altre difficoltà senza addurre le ricompense e la buona fama che frutta la giustizia, come secondo voi fanno Esiodo e Omero, ma abbiamo scoperto che la giustizia in sé è il bene più prezioso per l'anima in sé, cui deve attenersi il giusto nel suo operato, possieda o meno l'anello di Gige, e con esso l'elmo di Ade». (18) «Hai pienamente ragione», disse.

«Quindi, Glaucone», continuai, «nulla ora ci vieta di assegnare alla giustizia e a ogni altra virtù, oltre a quei privilegi, anche tutti i premi che gli uomini e gli dèi offrono all'anima sia quando l'uomo vive ancora, sia dopo la sua morte?» «Senz'altro», rispose.

«Allora mi restituirate ciò che avevate preso a prestito nel corso della nostra discussione?» «Che cosa precisamente?» «Vi avevo concesso che l'uomo giusto sembrasse ingiusto e l'uomo ingiusto sembrasse giusto; voi infatti pensavate (19) che questa concessione, quand'anche non la si potesse tenere nascosta agli dèi e agli uomini, andasse comunque fatta nell'interesse della discussione, per confrontare la giustizia in sé con l'ingiustizia in sé. Non ti ricordi?» «Sarei disonesto se non mi ricordassi!», esclamò.

«Ora che il giudizio è stato formulato», ripresi, «vi chiedo di nuovo, a nome della giustizia, di riconoscerle quella fama di cui gode presso gli dèi e gli uomini, affinché ottenga anche i premi della vittoria che si acquista in virtù della sua reputazione e che dona ai suoi cultori; d'altronde è un fatto ormai assodato che elargisce beni derivati dal suo essere e non inganna chi la segue veramente».

«La tua richiesta è giusta», disse.

«E per prima cosa», domandai, «non mi concederete che almeno agli dèi non sfugge la distinzione tra il giusto e l'ingiusto?» «Te lo concederemo», rispose.

«In tal caso l'uno sarà amato dagli dèi, l'altro aborrito, proprio come abbiamo convenuto sin dall'inizio».

«È così».

«E non ammetteremo che l'uomo caro agli dèi, qualunque cosa riceva da loro, la riceve nel modo più perfetto, a meno

che gli capiti un male inevitabile dovuto a una colpa precedente?»(20) «Senz'altro».

«Questo è il concetto che dobbiamo farci dell'uomo giusto, anche se è vittima della povertà, della malattia o di qualche altro male apparente: tutto ciò si risolverà per lui in un bene, da vivo o dopo la sua morte. Gli dèi non trascurano mai chi si adopera con ogni sforzo per diventare giusto e assomigliare a un dio mediante la pratica della virtù, per quanto è possibile a un uomo».

«è naturale», disse, «che un tale individuo non sia trascurato da chi è simile a lui».

«E circa l'ingiusto non dobbiamo pensare l'esatto contrario?» «Certamente».

«Ora, questi saranno i premi concessi dagli dèi all'uomo giusto».

«Così almeno io penso», disse.

«E dagli uomini?», domandai. «Le cose non stanno forse così, se dobbiamo attenerci alla realtà? Gli scellerati e gli ingiusti non fanno come quegli atleti che corrono bene all'andata, ma non al ritorno? All'inizio scattano veloci, ma alla fine si coprono di ridicolo e filano via con le orecchie basse senza ricevere la corona; invece i veri corridori, giunti alla mèta, riportano il premio e vengono incoronati. Di solito non accade così anche coi giusti, che al termine di ogni azione, dei rapporti con gli altri e della loro vita ottengono buona fama e sono premiati dagli uomini?» «E come!».

«Mi permetterai dunque di ripetere sul loro conto le parole che tu stesso hai usato a proposito degli ingiusti? Io dirò che i giusti, quando arrivano alla vecchiaia, assumono il governo della loro città, se vogliono, prendono moglie dalla famiglia che vogliono e danno le figlie in sposa a chi vogliono; e riferisco a questi tutto ciò che tu dicevi a proposito di quelli. Quanto poi agli ingiusti, io affermo che in genere, anche se da giovani la passano liscia, alla fine della corsa vengono scoperti e si coprono di ridicolo; nella loro infelice vecchiaia vengono umiliati dagli stranieri e dai concittadini, subiscono punizioni corporali e tutte quelle pene che a ragione tu definivi selvagge.(21) Fa' conto di aver sentito dire anche da me che patiscono tutti questi mali. Ora però vedi se potrai accettare le mie affermazioni».

«Senz'altro», rispose, «perché dici cose giuste».

«Questi», proseguì, «saranno dunque i premi, le ricompense e doni che, in aggiunta ai beni procurati dalla giustizia stessa, gli dèi e gli uomini assegnano al giusto finché è in vita».

«Sono davvero belli e stabili», disse.

«Eppure», ribattei, «non sono nulla, per numero e grandezza, in confronto a quelli che attendono dopo la morte sia il giusto sia l'ingiusto; e bisogna pure che li ascoltino, affinché ciascuno dei due riceva esattamente ciò che il nostro discorso gli deve».

«Parla pure», esortò: «pochi argomenti sono per me più piacevoli a udirsi».

«Tuttavia», incominciai, «non ti farò un racconto di Alcinoò, bensì di un uomo valoroso,(22) Er figlio di Armenio, di origine panfilica.(23) Costui era morto in guerra e quando, al decimo giorno, si portarono via dal campo i cadaveri già decomposti, fu raccolto intatto e ricondotto a casa per essere sepolto; al dodicesimo giorno, quando si trovava già disteso sulla pira, ritornò in vita e raccontò quello che aveva visto laggiù. Disse che la sua anima, dopo essere uscita dal corpo, si mise in viaggio assieme a molte altre, finché giunsero a un luogo meraviglioso (24) nel quale si aprivano due voragini contigue nel terreno e altre due, corrispondenti alle prime, in alto nel cielo. In mezzo ad esse stavano seduti dei giudici, i quali, dopo aver pronunciato la loro sentenza, ordinavano ai giusti di prendere la strada a destra che saliva verso il cielo, con un contrassegno della sentenza attaccato sul petto, agli ingiusti di prendere la strada a sinistra che scendeva verso il basso, anch'essi con un contrassegno sulla schiena dove erano indicate tutte le colpe che avevano commesso.(25) Giunto il suo turno, i giudici dissero a Er che avrebbe dovuto riferire agli uomini ciò che accadeva laggiù e gli ordinarono di ascoltare e osservare ogni cosa di quel luogo. Così vide le anime che, dopo essere state giudicate, partivano verso una delle due voragini del cielo o della terra; dall'altra voragine della terra risalivano anime piene di lordura e di polvere, dall'altra posta nel cielo scendevano anime pure. Quelle che via via arrivavano sembravano reduci come da un lungo viaggio; liete di essere giunte a quel prato, vi si accampavano come in un'adunanza festiva. Le anime che si conoscevano si abbracciavano e quelle provenienti dalla terra chiedevano alle altre notizie del mondo celeste, e viceversa. Nello scambiarsi i racconti delle proprie vicende le une gemevano e piangevano, al ricordo di quante e quali sofferenze avevano patito e veduto durante il viaggio sottoterra (un viaggio di mille anni),(26) mentre quelle provenienti dal cielo riferivano le visioni di beatitudine e di straordinaria bellezza che avevano contemplato. Ma per farne un resoconto minuzioso, Glaucone, ci vorrebbe troppo tempo; in ogni caso la sostanza, stando al racconto di Er, è la seguente: per ogni ingiustizia commessa e ogni persona offesa le anime avevano scontato una pena decupla; ciascuna pena era calcolata in cento anni, perché tale è la durata della vita umana, in modo che pagassero un fio dieci volte superiore alla colpa. Ad esempio, se alcuni erano stati responsabili della morte di molte persone, perché avevano tradito città o eserciti precipitandoli nella schiavitù o si erano resi colpevoli di qualche altro delitto, per ciascuna di queste colpe subivano patimenti dieci volte maggiori; se invece avevano fatto dei benefici e si erano comportati in modo giusto e pio, ricevevano la debita ricompensa nella stessa misura. Sul conto di quelli morti appena nati o vissuti per poco tempo disse altre cose che non vale la pena di ricordare.

Aggiunse che la pietà e l'empietà verso gli dèi e i genitori e l'omicidio erano ripagati in misura ancora maggiore. Infatti raccontò di essersi trovato accanto a un tale a cui un altro chiedeva dove fosse Ardio il grande.(27) Questo Ardio era stato tiranno in una città della Panfilia già mille anni prima d'allora, e a quanto si diceva aveva ucciso il vecchio padre e il fratello maggiore e si era macchiato di molte altre scelleratezze. Er disse che l'interrogato rispose: "Non è venuto qui, né mai verrà. Infatti, tra i vari spettacoli terribili cui assistemmo, ci toccò anche questo: quando eravamo vicini all'imboccatura e stavamo ormai per risalire, dopo avere subito tutte le altre prove, all'improvviso vedemmo lui e gli altri;

si trattava per lo più di tiranni, ma c'erano anche cittadini comuni che si erano resi colpevoli delle più gravi ingiustizie. Quando ormai erano convinti di risalire l'imboccatura non li lasciava passare, ma emetteva un muggito ogni volta che uno dei malvagi inguaribili (28) o di quelli non avevano scontato a sufficienza la loro pena tentava di uscire. Lì vicino stavano alcuni uomini selvaggi dall'aspetto infuocato, che non appena intesero quel suono ne afferrarono alcuni e li portarono via, mentre ad Ardio e ad altri legarono le mani, i piedi e il capo, e dopo averli gettati a terra e scorticati li trascinarono lungo la strada, cardandoli su certe piante spinose; e a chiunque passasse indicavano il motivo di quel trattamento, spiegando che erano portati via per essere precipitati nel Tartaro". (29) Tra le varie paure che essi avevano provato laggiù, disse Er, quella che al momento di salire riecheggiava il muggito le superava tutte, e ciascuno provava la massima gioia se al suo passaggio l'imboccatura taceva. Tali erano dunque le sentenze e le pene, e dall'altro lato le ricompense corrispondenti.

Tutti i gruppi di anime, dopo aver trascorso sette giorni nel prato, all'ottavo dovevano alzarsi e partire da lì, per giungere dopo quattro giorni in un luogo da dove scorgevano, distesa dall'alto lungo tutto il cielo e la terra, una luce diritta come una colonna, molto simile all'arcobaleno, ma più splendente e più pura. Dopo un giorno di cammino arrivavano lì e vedevano al centro della luce le estremità delle catene che pendevano dal cielo; questa luce infatti teneva unito il cielo e ne abbracciava l'intera orbita, come i canapi che fasciano la chiglia delle triremi.(30) A quelle estremità stava appeso il fuso di Ananke,(31) che dava origine a tutti i moti rotatori; l'asta e l'uncino erano d'acciaio, il fusaiolo era una mescolanza di questo e altri metalli. La natura del fusaiolo, che nella forma ricalcava quello usato quaggiù, era la seguente: stando alla descrizione che ne ha fatto Er, bisogna immaginare un grande fusaiolo cavo, completamente svuotato all'interno, nel quale era incastrato un altro più piccolo, come le scatole che si infilano una dentro l'altra, e così un terzo, un quarto e altri quattro ancora. Complessivamente i fusaioli erano dunque otto, incastrati l'uno nell'altro: in alto si vedevano i bordi, simili a cerchi, che formavano il dorso continuo di un solo fusaiolo intorno all'asta; quest'ultima era conficcata da parte a parte dentro l'ottavo. Il primo fusaiolo, il più esterno, aveva il bordo circolare più largo; venivano poi, in ordine decrescente di larghezza, il sesto, il quarto, l'ottavo, il settimo, il quinto, il terzo, il secondo. Il bordo del fusaiolo più grande era variegato, quello del settimo il più splendente, quello dell'ottavo riceveva il suo colore dal settimo, che lo illuminava, i bordi del secondo e del quinto, molto simili tra loro, erano più gialli dei precedenti, il terzo aveva un colore bianchissimo, il quarto rossastro, il sesto veniva per secondo in bianchezza.(32) Il fuso si volgeva tutto quanto su se stesso con moto uniforme, e nella rotazione complessiva i sette cerchi interni giravano lentamente in direzione opposta all'insieme: il più rapido era l'ottavo, seguito dal settimo, dal sesto e dal quinto, che procedevano assieme; in questo moto retrogrado il quarto cerchio sembrava a quelle anime terzo in velocità, il terzo sembrava quarto e il quinto secondo.(33) Il fuso ruotava sulle ginocchia di Ananke. Su ciascuno di suoi cerchi, in alto, si muoveva una Sirena, che emetteva una sola nota di un unico tono; ma da tutte otto risuonava una sola armonia.(34) Altre tre donne sedevano in cerchio a uguale distanza, ciascuna sul proprio trono: erano le Moire figlie di Ananke, Lachesi, Cloto e Atropo, vestite di bianco e col capo cinto di bende; sull'armonia delle Sirene Lachesi cantava il passato, Cloto il presente, Atropo il futuro. Cloto con la mano destra toccava a intervalli il cerchio esterno del fuso e lo aiutava a girare, e lo stesso faceva Atropo toccando con la sinistra i cerchi interni; Lachesi accompagnava entrambi i movimenti ora con l'una ora con l'altra mano. Appena giunti, essi dovettero subito presentarsi a Lachesi. Per prima cosa un araldo li mise in fila, poi prese dalle ginocchia di Lachesi le sorti e i modelli di vita, salì su un'alta tribuna e disse: "Proclama della vergine Lachesi, figlia di Ananke! Anime effimere, ecco l'inizio di un altro ciclo di vita mortale, preludio di nuova morte. Non sarà un demone a scegliere voi, ma sarete voi a scegliere il vostro demone.

Chi è stato sorteggiato per primo, per primo scelga la vita alla quale sarà necessariamente congiunto. La virtù non ha padrone, e ognuno ne avrà in misura maggiore o minore a seconda che la onori o la disprezzi. La responsabilità è di chi ha fatto la scelta; la divinità è incolpevole".(35) Dopo aver pronunciato queste parole, gettò su tutti le sorti e ognuno raccolse quella che gli era caduta vicino, tranne Er, al quale non fu permesso; e chi aveva raccolto la sorte vedeva chiaro il numero d'ordine che gli era toccato. Quindi l'araldo depose a terra davanti a loro i modelli di vita, in numero molto maggiore delle anime presenti. Ce n'erano d'ogni tipo: tutte le vite degli animali e degli uomini. Tra esse c'erano delle tirannidi, alcune perfette, altre rovinata a mezzo e finite in miseria, esilio e povertà; c'erano poi vite di uomini illustri, gli uni per l'aspetto, la bellezza e il vigore fisico in ogni campo, in particolare in quello agonistico, gli altri per nobiltà di stirpe e virtù degli antenati, ma c'erano anche vite di uomini oscuri per le stesse ragioni, e la cosa valeva anche per le donne. Le anime non erano disposte in un ordine gerarchico, perché un'anima diventava necessariamente diversa a seconda della vita che aveva scelto; per il resto i modelli di vita erano mescolati tra loro: gli uni erano uniti alla ricchezza, gli altri alla povertà, gli uni alla malattia, gli altri alla salute, altri ancora si trovavano in uno stato intermedio tra questi estremi. A quanto pare, caro Glaucone, lì sta il più grave pericolo per l'uomo, nonché il principale motivo per il quale ognuno di noi deve preoccuparsi di ricercare e apprendere questa cognizione trascurando le altre, nella speranza di poter riconoscere e trovare chi lo renda capace ed esperto a distinguere la vita buona da quella cattiva e a scegliere sempre e dovunque la migliore tra quelle possibili.

Analizzando l'incidenza su una vita virtuosa dei principi che abbiamo esposto ora, considerati sia nel loro complesso sia separatamente, l'uomo deve sapere quale risultato, buono o cattivo, produce la bellezza unita alla povertà o alla ricchezza, quale disposizione dell'anima concorre a produrlo, e quale effetto determinano con la loro reciproca mescolanza la nobiltà e l'oscurità di natali, la condizione di privato cittadino e le cariche, la forza e la debolezza, la facilità e a difficoltà ad apprendere e tutte le altre caratteristiche come queste, insite per natura nell'anima o acquisite, in modo che un'attenta riflessione sulla base di tutti questi elementi gli permetta di scegliere, guardando alla natura dell'anima, tra la vita peggiore e la migliore, chiamando peggiore quella che condurrà l'anima a diventare più ingiusta, migliore quella

che la condurrà a diventare più giusta. Tutto il resto lo lascerà perdere, poiché abbiamo constatato che questa è la scelta migliore sia da vivi sia da morti. Bisogna quindi scendere nell'Ade con questa opinione di adamantina saldezza, per non lasciarsi attrarre anche laggiù dalle ricchezze e da simili mali e per non cadere nella tirannide e in altri comportamenti del genere, compiendo molte azioni di insanabile maivagità che causeranno patimenti ancora più gravi, ma per saper scegliere sempre la vita mediana ed evitare gli eccessi dall'una e dall'altra parte, sia in questa vita, per quanto è possibile, sia in tutte quelle future; così l'uomo raggiunse la massima felicità.

Poi il messaggero venuto da laggiù riferì che proprio in quel momento l'araldo disse: "Anche chi è arrivato per ultimo, se sceglierà con giudizio e vivrà con rigore, può disporre di un'esistenza accettabile e non indecorosa. Il primo a scegliere non sia distratto e l'ultimo non si scoraggi!".

Dopo che l'araldo ebbe proferito queste parole, Er narrò che il primo nel sorteggio andò subito a scegliere la più potente tirannide, non considerando a sufficienza ogni elemento per la sua stoltezza e la sua ingordigia e non accorgendosi che era destinato a divorare i suoi figli e incorrere in altre sventure.(36) Quando poi rifletté con mente lucida, si batté il petto e deplorò la sua scelta, compiuta senza attenersi alle prescrizioni dell'araldo: infatti non accusava se stesso dei propri mali, ma il fato, i demoni e tutto fuorché se stesso. Costui faceva parte di quelli provenienti dal cielo, e nella vita precedente era vissuto in uno Stato ben ordinato e aveva praticato la virtù per abitudine, senza l'ausilio della filosofia. A dire il vero, quelli provenienti dal cielo che si lasciavano sorprendere in simili imprudenze non erano meno degli altri, in quanto non avevano esperienza di travagli; al contrario, quelli che salivano dalla terra di solito non facevano una scelta avventata, poiché avevano sofferto personalmente e avevano visto altri soffrire. Perciò tra la maggior parte delle anime avveniva uno scambio dei mali e dei beni, anche per la casualità del sorteggio; se infatti chi viene a questa vita si applicasse genuinamente alla filosofia e il sorteggio non lo ponesse a scegliere tra gli ultimi, è probabile che, stando a quanto ci viene riferito dall'aldilà, non solo sarebbe felice su questa terra, ma compirebbe anche il viaggio da qui a laggiù e il ritorno qui per una strada non sotterranea e aspra, bensì liscia e celeste.

Er disse che valeva la pena di vedere lo spettacolo delle singole anime intente a scegliere la propria vita: uno spettacolo compassionevole, ridicolo e singolare, dato che per lo più sceglievano in base alle abitudini della vita precedente. Raccontò di aver visto l'anima che era stata di Orfeo scegliere la vita di un cigno per odio verso la razza delle donne, poiché era morto per mano loro e quindi non voleva nascere dal grembo di una donna. Vide poi l'anima di Tamira (37) scegliere la vita di un usignolo, ma vide anche un cigno e altri animali canori scegliere di trasformarsi in uomini. L'anima sorteggiata per ventesima scelse la vita di un leone: era quella di Aiace Telamonio, che rifuggiva dal nascere uomo, ricordando il giudizio delle armi.(38) Dopo questa venne l'anima di Agamennone: anch'essa detestava il genere umano per le sofferenze subite, e prese in cambio la vita di un'aquila.(39) L'anima di Atalanta era invece capitata in sorte nei turni intermedi, e avendo visto i grandi onori riservati a un atleta non seppe passare oltre, ma scelse quelli.(40) Poi vide l'anima di Epeo, figlio di Panopeo, assumere la natura di una donna laboriosa; lontano, tra le ultime, scorse l'anima del buffone Tersite entrare in una scimmia.(41) Venne infine a fare la sua scelta l'anima di Odisseo, che per caso era stata sorteggiata per ultima; essendo ormai guarita dall'ambizione grazie al ricordo dei travagli passati, andò in giro per parecchio tempo a cercare la vita di uno sfaccendato qualsiasi, e a fatica ne trovò una che giaceva in un canto ed era stata trascurata dagli altri. Quando la vide disse che avrebbe fatto lo stesso anche se fosse stata sorteggiata per prima, e tutta contenta se la prese. Allo stesso modo gli animali si trasformavano in uomini o gli uni negli altri, quelli ingiusti in animali selvaggi, quelli giusti in animali domestici, e avvenivano mescolanze d'ogni sorta.

Quando tutte le anime ebbero scelto la propria vita, si presentarono a Lachesi secondo l'ordine del sorteggio; a ciascuna ella assegnava come custode della sua vita ed esecutore della sua scelta il demone che si era preso. Questi per prima cosa guidava l'anima al cospetto di Cloto, perché sotto la mano di lei e sotto il volgersi del fuso sancisse il destino che aveva scelto al momento del sorteggio; dopo che aveva toccato il fuso la conduceva al filo di Atropo, perché rendesse immutabile la trama filata. Da lì l'anima andava senza voltarsi ai piedi del trono di Ananke e lo superava; quando anche le altre anime furono passate oltre, si avviarono tutte assieme verso la pianura del Lete in una calura soffocante e tremenda, poiché il luogo era spoglio di alberi e di tutto ciò che nasce dalla terra. Quando ormai era scesa la sera, si accamparono presso il fiume Amelete,(42) la cui acqua non può essere contenuta in nessun vaso. Poi tutte furono costrette a bere una certa quantità di quell'acqua, ma le anime che non erano protette dalla prudenza ne bevevano più della giusta misura; e chi via via beveva si dimenticava ogni cosa. Dopo che si furono addormentate, nel cuore della notte scoppiò un tuono e un terremoto, e all'improvviso esse si levarono da lì per correre chi in una, chi in un'altra direzione verso la nascita, filando veloci come stelle.

Ma a Er fu impedito di bere l'acqua; non sapeva come e per quale via fosse tornato nel corpo, ma all'improvviso riaprì gli occhi e si vide disteso all'alba sulla pira.

Così, Glaucone, il suo racconto si è conservato e non è andato perduto, e potrà salvare anche noi, se gli crederemo e attraverseremo felicemente il fiume Lete senza contaminare la nostra anima. Ma se daremo retta a me, considerando l'anima immortale e capace di sopportare ogni male e ogni bene, terremo sempre la via che porta in alto e praticheremo in ogni modo la giustizia unita alla saggezza; in questo modo saremo cari a noi stessi e agli dèi finché resteremo quaggiù e anche dopo che avremo riportato le ricompense della giustizia, come i vincitori che vanno in giro a raccogliere premi, e godremo della felicità su questa terra e nel cammino di mille anni che abbiamo descritto».

NOTE: 1) La condanna della poesia che si fonda sull'imitazione, attuata nei libri 2 e 3 per ragioni pedagogiche ed etiche, viene qui approfondita sulla base di motivazioni metafisiche tratte dalla teoria delle idee, e soprattutto sulla negazione ai poeti di una sapienza teoretica; parimenti viene caricato di una valenza metafisica il concetto di imitazione,

che nel libro 3 aveva un significato meramente stilistico. È da ricordare che per i Greci l'arte era essenzialmente imitazione, ovvero riproduzione sulla base di modelli prefissati, e che era assolutamente estranea allo spirito greco l'idea di creazione dal nulla.

2) Cfr. libro 3, 391c (per la metafora genealogica); libro 9, 587b; 588a.

3) Omero è definito padre della tragedia perché i poeti tragici attingono copiosamente dai suoi poemi i soggetti delle proprie opere. La definizione viene ripresa più avanti, ma in questo caso per tragedia si intende in generale la poesia di argomento serio e alto in opposizione alla commedia, senza una distinzione tra forma narrativa e drammatica.

4) Essere secondi significa creare una costituzione sulla base di un modello preesistente; chi è primo invece crea la sua costituzione in base all'idea.

5) Caronda, vissuto nel sesto secolo a.C., fu il legislatore della sua città natale, Catania. In seguito le sue leggi, o meglio le leggi a lui attribuite, furono imparate a memoria in molte altre città della Sicilia e della Magna Grecia; per questo Socrate dice che l'Italia e la Sicilia lo rivendicano come legislatore.

6) Con il nome Omeridi si indicava propriamente una scuola di aedi nell'isola di Chio, fondata, secondo la tradizione, dallo stesso Omero; cfr. anche Platone, *Phaedrus* 252b; *Ion* 530e. Qui però significa 'ammiratori di Omero' in generale.

7) Talete di Mileto, vissuto tra il settimo e il sesto secolo a.C., è comunemente considerato l'iniziatore della filosofia fisica. Matematico, astronomo, ingegnere, associò alla speculazione teoretica le applicazioni pratiche e per questo viene qui menzionato. Lo Scita Anacarsi è una figura dai contorni leggendarî, che avrebbe soggiornato ad Atene all'epoca di Solone. Era considerato l'inventore dell'ancora e della ruota del vasaio e a lui erano attribuiti degli scritti di carattere religioso, riconducibili a un ambito sciamanico.

8) La scuola pitagorica si distingueva per il rigore delle prescrizioni alimentari e per il suo carattere elitario; politicamente era infatti vicina ai regimi aristocratici, e questo fu il motivo della sua persecuzione.

9) Secondo la tradizione epica Creofilo di Samo fu discepolo e genero di Omero. Il nome è ridicolo perché letteralmente "Kreóphulos" significa 'nato dalla carne', e secondo i Greci mangiare troppa carne istupidiva l'uomo; uguale valenza avrebbe la lezione di alcuni manoscritti "Kreóphilos", cioè 'amico della carne'.

10) Protagora di Abdera (480-410 a.C. circa), protagonista dell'omonimo dialogo di Platone, visse ad Atene in età periclea. Esponente di spicco della sofistica, è noto soprattutto per il suo agnosticismo religioso, che gli valse anche una condanna per empietà e per la massima secondo la quale «l'uomo è misura di tutte le cose». Prodicò di Ceo, vissuto nel quinto secolo, fu discepolo di Protagora e maestro di Socrate. I suoi studi etimologici influenzarono le speculazioni linguistiche dello stesso Platone.

11) La tripartizione dell'anima lascia qui il posto a una generale dicotomia tra la parte razionale e la parte irrazionale, che comprende sia l'elemento impulsivo sia quello concupiscibile.

12) Mentre per Aristotele (*Poetica* 1449b27) la compartecipazione alle vicende rappresentate nella tragedia è positiva perché produce la catarsi, cioè la liberazione dalle passioni che lo spettatore vede portate sulla scena, Platone giudica negativamente questo effetto, in quanto fonte di turbamento per l'anima.

13) Filosofi come Eraclito, Senofane ed Empedocle manifestarono un'aperta ostilità nei confronti della poesia omerica; dall'altra parte nelle commedie di Aristofane si incontrano spesso critiche pungenti alla filosofia, soprattutto ai Sofisti e a Socrate, accomunati in un unico bersaglio polemico. A prova di questo dissidio Platone riporta alcune citazioni, di cui non è però facile identificare la fonte. Il primo è un frammento adespoto (= anonimo) probabilmente di un comico: la cagna che latra allude forse al filosofo Anassagora, come risulterebbe da un'espressione analoga riportata nelle *Leggi* (libro 12 967c-d); non è invece sicuro che per «padrone» si intenda la poesia. Il secondo frammento, anch'esso probabilmente di un poeta comico, dovrebbe contenere una critica generale alla sofistica. Il testo del terzo frammento, attribuito da Adam a Euripide, non è sicuro: la traduzione segue la lezione di Adam "ó tôn lían sophôn ochlos kratôn", ma il significato non cambia conservando "diasóphon", tradito dai manoscritti. È comunque evidente che si tratta di un attacco a qualche filosofo o a qualche scuola filosofica.

Non è possibile identificare la fonte della quarta citazione, che ripercorre il luogo comune della povertà dei filosofi, uno dei bersagli preferiti dei comici.

14) Accettiamo la lezione dei manoscritti "aisthómetha, da un presente "aisthomai" parallelo ad "aisthánomaia", che ci sembra più soddisfacente dei vari emendamenti proposti dagli editori.

15) L'immortalità dell'anima è un postulato fondamentale dell'ordinamento morale dell'universo; cfr. anche Platone, *Phaedo* 107c.

16) Secondo alcuni commentatori, alla tripartizione dell'anima teorizzata nel libro 4 subentrerebbe in questo passo una generale distinzione tra la parte razionale, l'unica immortale, e le altre due parti, che per la loro stretta associazione con il corpo sarebbero considerate mortali; cfr. Platone, *Timaeus* 61a; 69a e seguenti. E però più probabile che Platone si riferisca in generale all'analisi dell'ingiustizia condotta nei libri 8 e 9 e voglia precisare che solo l'anima dell'ingiusto cade in preda alla confusione e alla discordia interna, ma non l'anima in sé, che non è caratterizzata dalla varietà perché la sua composizione è perfetta.

17) Glauco era un pescatore della Beozia che avendo mangiato una certa erba fu trasformato in divinità marina; protettore di marinai e pescatori, era raffigurato con il corpo ricoperto di incrostazioni di alghe che rendevano irriconoscibile la sua natura umana.

18) Per l'anello di Gige cfr. libro 2, 359e. L'elmo di Ade, che rendeva invisibile chi lo indossava, fu usato da Atena per aiutare Diomede contro Ares senza essere vista, cfr. Omero, *Iliade*, libro 5, versi 844-845.

19) Accogliamo la lezione dei codici "egheisthe" in luogo di "eteisthe" proposto da Burnet.

20) Ossia una colpa commessa nella vita precedente ed espiata in quella attuale. è una prolessi del mito di Er e della teoria della metempsicosi.

21) Il segmento "eita streblósontai kai ekkauthésontai", che precisa la natura di queste pene, è quasi certamente un'interpolazione, dovuta al richiamo di quanto Glaucone aveva detto al libro 2, 361e.

22) L'espressione «racconti di Alcino» designava i canti 9-12 dell'Odissea, in cui Ulisse narra al re dei Feaci le sue peregrinazioni e la discesa nell'Ade; qui però è usata nel senso di racconto lungo e noioso. Nel testo c'è inoltre un gioco di parole, intraducibile in italiano, tra "Alkinoos" e "alkimos", 'valoroso'.

23) Il mito di Er, come gli analoghi miti escatologici del Fedone, del Gorgia e del Fedro, tratta del destino delle anime dopo la morte e della loro reincarnazione. Il nome è di chiara derivazione orientale; d'altronde è testimoniata, negli ultimi anni della vita di Platone, una tendenza orientalizzante dell'Accademia, tanto che Clemente Alessandrino (Stromata, libro 5, 710) propose addirittura l'identificazione di Er con Zarathustra. Il mito rivela comunque la profonda influenza della dottrina orfico-pitagorica, che credeva nella metempsicosi e in una teodicea ultraterrena; casi di resurrezione non erano inoltre sconosciuti alla mitologia greca ed erano attribuiti anche a persone rivestite di un'aura di leggenda, come Aristeia di Proconneso, Epimenide di Creta, Zamolxis il Trace.

24) Per questo «luogo meraviglioso», che ricorda il prato asfodelo (Omero, *Odyssea*, libro 11, versi 539, 573; libro 24, verso 13), cfr. Platone, *Phaedo*, 107d; *Gorgias*, 524a; *Axiochus*, 371c.

25) I particolari tradiscono l'influsso orfico-pitagorico; i Pitagorici infatti identificavano il bene con ciò che sta a destra, in alto e davanti, il male con ciò che sta a sinistra, in basso e dietro.

26) Anche la durata del viaggio ultraterreno è di derivazione pitagorica; cfr. Virgilio, *Aeneis*, libro 6, versi 748-749. Nel *Fedro* (249a) mille anni è la durata di ogni giro celeste compiuto dalle anime.

27) Attraverso questo personaggio, probabilmente inventato, che incarna la figura perfetta del tiranno com'è stata descritta nel libro 9, Platone vuole mostrare la punizione che tocca alla specie di uomo peggiore.

28) Per la distinzione tra peccatori curabili e peccatori incurabili, le cui anime sono escluse dalla reincarnazione, cfr. anche Platone, *Phaedo*, 113e; *Gorgias*, 526b.

29) Il Tartaro è tradizionalmente il luogo dell'aldilà dove sono puniti gli empi e i malvagi.

30) Questa rappresentazione dell'universo serve sostanzialmente a collegare il destino morale delle singole anime con l'ordine del cosmo. è stato ipotizzato che essa sia modellata sulla descrizione di un planetario, ma anche in tal caso si deve rilevare la grande libertà con cui Platone passa dal suo meccanismo alla descrizione del cielo visibile. La colonna di luce rappresenta l'asse dell'universo e della terra stessa, che nella cosmologia platonica è posta al centro dell'universo; perciò il viaggio delle anime destinate a reincarnarsi ha come mèta il centro della terra.

31) Ananke (letteralmente 'necessità'), simbolo della legge eterna e immutabile che regola l'universo, rappresenta qui l'ordine razionale e morale del cosmo. Secondo la variante del mito seguita da Platone, da lei nacquero per partenogenesi le Moire, ovvero le tre dee che presiedevano ai destini individuali degli uomini: Lachesi li assegnava per sorteggio, Cloto li filava, Atropo li rendeva immutabili e tagliava il filo al momento della morte. Per questo Ananke ha come suo attributo il fuso, che gira al centro della colonna di luce e imprime il moto rotatorio a tutte le sfere celesti.

32) Dall'esterno all'interno gli otto fusaioli concentrici rappresentano, secondo l'ordine pitagorico, il cielo delle stelle fisse, Saturno, Giove, Marte, Mercurio, Venere, il Sole, la Luna.

33) Mentre l'insieme del fuso ruota da oriente a occidente, i singoli fusaioli ruotano in senso contrario, ad eccezione del primo; ciò simboleggia il moto regolare e concentrico del sole e degli altri pianeti, già noto nell'antichità.

34) Le Sirene rappresentano il cielo delle stelle fisse e i sette pianeti; il loro canto è quindi la musica delle sfere celesti.

35) "Daímon" qui indica il destino del singolo individuo, che trasforma ogni sua azione in un'azione individuale ed è quindi il postulato indispensabile della vita morale. Con la combinazione di sorteggio e scelta Platone vuole dunque conciliare la necessità con il libero arbitrio; cfr. anche Platone, *Phaedrus* 249b.

36) Cfr. Libro 2, 378a-b. L'espressione significa che il tiranno è disposto a tutto pur di conservare il potere.

37) Tamira o Tamiri, un mitico cantore, osò sfidare le Muse, che lo accecarono e lo privarono della sua arte; cfr. Omero, *Ilias*, libro 2, verso 594 e seguenti.

38) Dopo la morte di Achille, i capi dei Greci si riunirono in consiglio per decidere a chi assegnare le sue armi; esse sarebbero dovute toccare ad Aiace Telamonio, il più forte guerriero acheo dopo il Pelide, ma Ulisse riuscì a ottenerle con l'inganno e con l'aiuto di Atena. Per il dolore Aiace dapprima impazzì, poi, tornato in sé, si uccise. Il leone simboleggia il carattere iracundo e coraggioso dell'eroe.

39) L'animale si confà alla vita futura di Agamennone perché è l'uccello di Zeus, da cui i re ricevono la legittimazione del loro potere.

40) Atalanta dichiarò che avrebbe sposato chi fosse riuscito a batterla nella corsa, dove era velocissima; chi avesse perso sarebbe stato da lei ucciso. Tutti i pretendenti furono vinti tranne Ippomene, che durante la gara le gettò innanzi i pomi d'oro delle Esperidi; Atalanta si fermò a raccogliarli e Ippomene riuscì a superarla.

41) Epeo aveva costruito il cavallo di Troia sotto la direzione di Atena, la dea che tra l'altro presiedeva ai lavori femminili; questo spiega la ragione della sua scelta. Molto evidente è la connessione tra la scimmia e Tersite, rappresentato nell'Iliade come il più brutto e il più vile dei soldati greci a Troia.

42) Le anime, prima di reincarnarsi, devono dimenticare la vita passata; per questo attraversano la pianura del Lete,

cioè 'dell'oblio', e bevono alle acque dell'Amelete, 'il fiume della noncuranza'. L'Amelete è probabilmente un'invenzione platonica, in quanto il fiume infernale dell'oblio è solitamente indicato con il nome di Lete, come del resto avviene poco sotto, a 621b. Analogamente è ricollegabile alla teoria platonica dell'anamnesi il particolare dell'acqua che va bevuta in giusta misura: chi ne berrà in eccesso non conserverà un ricordo di ciò che ha contemplato prima di entrare nel corpo e non potrà quindi attuare la conoscenza.