

PERIAGOGHÈ . INTORNO ALLE ORIGINI DELLA POLITICA

di

Ulderico Pomarici

(Seconda Università di Napoli)

abstract

In the following article I intend to analyze the origin of the concept of "politics". In order to do so, I will evaluate some fundamental platonic passages, starting from the so much debated analogy between individual soul and State. This analogy has been developed through several means of representation: the Agora, the Theatre, the Myth. In the context of my essay I choose to pay special attention to two myths: the myth told in the Protagoras dialogue and, starting from a consideration of the relationship between nature and politics (so important to understand Plato's concept of politics), the myth of the cave.

1. Al fine di delimitare, per quanto è possibile, il tema – vastissimo –, mi propongo di procedere ad alcune esclusioni preliminari. Innanzitutto voglio precisare – deludendovi probabilmente – che non intendo parlare di ciò che è la politica oggi, né, tanto meno, intendo parlare di quello che la politica dovrebbe essere, il suo idealtipo, ovvero i suoi elementi 'oggettivi'. Una volta messe da parte queste due tracce, possiamo cercare di avvicinarci al tema che, per me, va svolto necessariamente in una dimensione di storia delle idee. Cercare di capire *come*, in quali condizioni storico-culturali, si è data la possibilità dell'agire politico, quale (auto)consapevolezza l'accompagnava: in questo senso è forse possibile tentare qualche risposta all'interrogazione così impegnativa.

Un grande sociologo tedesco dell'inizio del Novecento, Max Weber, nell'ultima sua conferenza dal titolo *La politica come professione*, definiva quest'ultima "un'attività direttiva autonoma"¹. E pochi anni più tardi, un giurista e filosofo del diritto tedesco, Carl Schmitt in un saggio fondamentale, *Il concetto di politico*², delineava l'idea di una *autonomia* della politica, ovvero il fatto che la politica fonda un ordine concettuale peculiare rispetto a tutti gli altri (morale, estetico ecc.) attraverso la distinzione amico-nemico. Per il giurista tedesco infatti la politica si distingueva in quanto sapere pratico che muoveva dalla indispensabile consapevolezza della distinzione amico-nemico. Entrambi questi pensatori, nel definire l'attività politica in via generale, si servono del concetto di autonomia ed è attraverso di questo che potremmo trovare una 'pietra d'inciampo' al fine di introdurre il nostro argomento. L'idea dell'autonomia – parte costitutiva del concetto giuridico-politico di sovranità, e che a noi sembra così moderna (la formulazione roussoiana della volontà generale ne costituisce il capitolo in certo senso risolutivo) – si radica infatti in un tempo completamente diverso, quello della Grecia antica che, a partire dal V secolo a. C. e fino alla crisi delle Città-Stato, da Platone ad Aristotele, formulava l'idea di politica come *autarcheia*. Weber e Schmitt conoscevano bene, ovviamente, le origini di questa idea: la politica nasce come volontà di separare l'*oikos* dalla *polis*. Lontano e al di fuori dalla ripetitività naturale dell'*oikos* e della crematistica, l'attività economica ristretta nei rapporti privati. Lo spazio pubblico è lo spazio del possibile, dell'evento, quello che Platone introduce, quando ne parla, sempre con l'avverbio *ἐξαίφνης*, improvvisamente³. La prassi politica, l'azione, nasce dunque come movimento 'tellurico' (si pensi al mito di Cadmo, il fondatore di Tebe⁴), come separazione dall'*oikos*, dall'armonia indivisa della

1

¹ M. Weber, *La politica come professione* (1919), Torino, Einaudi, 1977.

² C. Schmitt, *Il concetto di politico* (1927), in *Le categorie del politico*, Bologna, Il Mulino, 1972.

³ Platone, *Lettera VII*, 341c.

⁴ Ovidio, *Metamorfosi*, 3,31: "Ed ecco che, scendendo dall'alto dei cieli, la sua protettrice, /Pallade gli è accanto e gli ordina, scavata la terra,/ di seppellirvi i denti del drago, germi di un popolo futuro./ Lui ubbidisce e, com'ebbe tracciato un solco affondando l'aratro,/ ligio sparge al suolo quei denti, semi di stirpe mortale. / Allora, si stenta a crederlo, prende a tremare la terra,/ dal solco affiorano prima picche di lance,/ poi spuntano elmi con al vento i loro pennacchi variopinti,/ poi spalle, petti, braccia cariche di armi/ e prolifica infine una messe di guerrieri armati di scudo:/così vedi sorgere le figure, quando nei giorni di festa/ si solleva in teatro il sipario: prima mostrano il volto,/ poi man mano il /resto, finché continuando pian piano a crescere/ appaiono intiere, coi piedi che poggiano sul bordo del palco".

casa. Da quella dimensione nella quale esistevano dei rapporti naturalmente gerarchici, e dei compiti naturalmente determinati nella riproduzione della vita in tutti i suoi aspetti, da cui la politica intendeva distinguersi, in qualche modo contrapponendosi. La politica voleva essere un *ripensamento* della vita, *una nuova forma di essa*. Dunque la Città come *il luogo*, in cui la politica si dà *eventualmente*. In questa conversazione vorrei soffermarmi, brevemente e senza alcuna pretesa di esaustività, su alcuni momenti platonici del 'luogo' politica, che hanno creato e, in un certo senso, alimentato questa autonomia, proprio nel senso letterale della parola, di una legge peculiare, di un potere costituente che, in quanto tale, si presenta inventando, anche con l'aiuto del mito, un altro luogo e un altro tempo, un'altra dimensione della vita umana, nella quale gli individui possano costruire quella forma relazionale, fino a quel momento non concettualizzata, che chiamiamo politica. Ma l'estensionalità del concetto è molto differente dalla modernità. Basti pensare, ad esempio, al fatto che lo spazio teatrale – lo sgomento e il terrore della tragedia sofoclea, come il riso liberatorio e distruttivo delle commedie di Aristofane – e quello dell'agorà potrebbero *entrambi* assumere la funzione di luoghi politici, in un senso 'anticlassico'⁵: in entrambi si gioca infatti il discorso del mito, perché in entrambi quella molteplicità che costituisce la *polis* concorre a rappresentare e a dare forma all'agire politico come una molteplicità problematica, quel conflitto fra le 'parti' della Città che nel suo stesso porsi ne mette a repentaglio la sussistenza. E qui ritorna l'isomorfismo postulato da Platone tra l'anima individuale e il governo della cosa pubblica. Senza transitività fra l'una e l'altra dimensione non si dà politica. L'isomorfismo è infatti reso necessario dal supremo pericolo che la Città correva. Il carattere costitutivo della molteplicità delle parti, intrascendibile, continuamente rischiava di precipitare in *stasis*. In questo senso Platone (come Aristofane) erano 'antipolitici' per eccellenza⁶: sapevano perfettamente che il conflitto non va mascherato in toni 'encomiastici', non va velato dietro le ipocrisie di un'immagine irenica del potere. Doveva invece venire denudato per dargli una forma. Il teatro è la messa in scena di ciò che accade nell'agorà, ma l'agorà stessa, come ce la raccontano i dialoghi platonici, è una continua *rappresentazione* della vita. Modi differenti, ma congiuranti, di essere 'pubblico', sfera nella quale gli individui si incontrano, resi formalmente uguali. E c'è una transitività fra le due dimensioni, un isomorfismo, non dissimile da quello che costituisce l'anima e la Città. Non è forse un caso che Platone voglia 'istituzionalizzare' la materia teatrale bandendo i 'poeti' dalla Città. Troppo importante – e imponente –, per il progetto paidetico della *kallipolis*, la massa dei desideri messi in movimento dai racconti teatrali per non essere rischiosa, e non dover dunque venire imbrigliata. Il discorso è l'azione dell'essere-insieme, ha dunque una potenza performativa "se viene scritto, mediante la scienza, nell'anima di chi impara"⁷. Al contrario dei sofisti che "null'altro insegnano se non precisamente le opinioni della folla stessa, che vengono espresse quando si riunisce in massa, ed è questo che essi chiamano sapere"⁸. Al *plethos*, paragonato a un bestione, il 'cattivo maestro' dà ciò che lui preferisce, con-fermandolo nel suo supposto sapere:"a quello che piace all'animale dà il nome di buono, a quello che gli dispiace di cattivo[...]. E fa tutto ciò pur non avendo mai compreso né tanto meno dimostrato la grande differenza che passa fra il necessario e il Bene"⁹. Compito del filosofo è invece spostare l'interrogato, mediante il dubbio e la critica, dalla posizione originaria. Disporlo alla conoscenza estraniandolo dalla sua pretesa di possederla. Estraniare e contaminare l'*idion* tramite il *koinon*. Solo così nasce la possibilità di intraprendere una 'seconda navigazione' e può crearsi un autentico essere-con, un'uguaglianza. Che non potrà darsi in ciò che è, ma solo in ciò che deve essere. Nel farsi della comunità, sul piano ideale che costituisce l'agorà e il teatro riproduce nelle sue forme, si manifesta un accadere che suscita meraviglia: una condizione di *sospensione* che può dar luogo a molte, differenti, trasformazioni e contiene molteplici rischi. Questo il senso della politica come evento, invenzione di

⁵ Nella critica all'elogio della forma politica storico-concreta, nella presa di distanza dall'assumerla come 'modello' ideale. Rovesciando la relazione fra piano storico e piano ideale, Platone sarà in grado di costruire la sua *kallipolis*.

⁶ N. Loraux, *La voce addolorata. Saggio sulla tragedia greca* (1999), trad. Torino, Einaudi, 2001, p. 46 ss.

⁷ Platone, *Fedro*, 276a.

⁸ Id., *Repubblica*, 493a.

⁹ *Ivi*, 493c.

una forma nella quale la molteplicità costituente possa trovare giusta rappresentazione. La creazione di una dimensione terza. Tra che cosa? Tra il *bios theoretikos*, la vita contemplativa, e quella sfera naturale dell'*oikos*, della casa, dell'economia, che la politica pretendeva di abbandonare perché in quella vigeva una diseguaglianza naturale in quanto tale trascurabile per la filosofia. Per creare l'uguaglianza bisognava creare un luogo fittizio. *Un altro luogo e un altro tempo* che nulla avevano di naturale e proprio per questo dovevano essere protetti in forme, garantiti, perché estremamente fragili: questo è anche il senso della forza evocativa e formativa del luogo teatrale. Fragile e *ambigua* in quanto continuamente rinviante a (e agitata da) una molteplicità reale.

Dunque, grazie alla reinvenzione del mito operata dalla *paideia* platonica, il *thaumazein*, la meraviglia per ciò che è, passa attraverso la rappresentazione teatrale e la rappresentazione mitica dell'azione nello scenario della *polis*. Teatro e agorà diventano due luoghi *concentrici*. Il *Simposio* platonico, dialogo politico *par excellence*, si conclude proprio con le tre figure del tragediografo del commediografo e del filosofo. I primi due soccombono al discorso del terzo. Probabilmente contro la difesa della 'proprietà' stilistica dei generi, della loro pretesa opposizione, Socrate li costringe a riconoscere il loro intreccio inestricabile. Egli vuole unire ciò che soltanto *sembra* diviso. Infatti, afferma che "è proprio *dello stesso uomo* il saper comporre commedie e tragedie, e che chi è poeta tragico per arte è anche poeta comico"¹⁰. Nella filo-sofia, il che vuol dire per Platone nel governo della Città, il vero uomo politico deve saper suonare su più corde *come se* fossero una. La natura del vero uomo politico è fatta di due virtù opposte. Come la tela, perché duri, è composta sia del filo sottile e flessibile della trama che scorre verticalmente e di quello robusto e rigido dell'ordito che sostiene orizzontalmente il tessuto, così, l'uomo politico deve possedere due virtù differenti: *kosmiothes* e *andreia*, mitezza e coraggio¹¹. Come il *phylakes*, il 'custode' della Città ideale, che deve contemporaneamente possedere la mitezza del cane e la ferocia del lupo perché i confini da sorvegliare nella *kallipolis* guardano verso l'interno e verso l'esterno. Grande e costante è dunque il pericolo che una delle due virtù si snaturi in eccesso e neutralizzi l'altra alterando un equilibrio essenziale. Esse vanno coltivate e distribuite nel modo migliore e solo un sapere, una tecnica che le ricomprenda, è in grado di fare ciò: la *techne politikè* culminante nella sapienza filosofica. La metafora nautica e quella medica servono a Platone – in diversi dialoghi – per avvicinare i problemi di fronte a cui è posta la politica conforme a virtù. Quelle due tecniche (esattamente come la politica) rappresentano specialismi che nessuna decisione assembleare potrebbe sostituire¹². Né vale esercitare il potere secondo le norme scritte quando chi governa è scelto a caso con estrazione a sorte¹³. Né la norma scritta, proprio in quanto tale, né la legge potranno mai sostituire l'*episteme* del vero politico trasfusa nella tecnica, che, invece, sa adattarsi ad ogni situazione, sa decidere *ogni volta di nuovo* nel momento opportuno e dunque può andare oltre la consuetudine di ciò che è solo scritto: "Come il capitano della nave che, badando sempre al bene della nave e dei naviganti, non ponendo norme scritte, ma fornendo come legge la propria tecnica, salva tutti quelli che navigano con lui, così allo stesso modo, coloro che hanno il potere di governare realizzeranno una retta costituzione, offrendo la forza della propria tecnica superiore a quella delle leggi"¹⁴. Alternativa ai rischi insiti in uno slittamento autocratico del comando di 'esperti' nell'arte politica non è certo la *doxa* del *plethos*, ma l'*episteme* di singoli o piccoli gruppi educati alla filosofia: "nessuna moltitudine è capace di acquisire una tecnica quasiasi"¹⁵. Dunque dal basso, dalla massa di coloro che non sono 'educati', sarebbe inaudita una decisione che sostituisse o un giudizio che controllasse i governanti¹⁶: questo è il senso del primato della filosofia sulla politica (e sulla natura). Ricorre qui in modo evidente il tema della relazione fra molteplice e Uno in vista del Bene .

¹⁰ Platone, *Simposio*, 223d.

¹¹ Id., *Politico*, 306a .

¹² *Ivi*, 298 c-d.

¹³ *Ivi*, 298e.

¹⁴ *Ivi*, 296e-297a.

¹⁵ *Ivi*, 299e.

¹⁶ *Ivi*, 298e-299a.

2. Un luogo privilegiato per capire cos'è la politica è, probabilmente, la sua dimensione mitica, il *racconto* del mito. Che prima o insieme al legislatore e alla decisione ci sia un'*ambiente*, un *ethos*, un luogo ideale nel quale collocare la comunità. Senza l'idea mitica probabilmente la politica non esisterebbe, né esisterebbero la forza e la violenza che da essa anche promanano, assieme a quella capacità *costruttiva* che la politica ha sempre mostrato fin dai suoi inizi. La potenza ordinativa sta fin da principio insieme a quella 'levatrice' di violenza che la politica intimamente è. Ancora all'inizio del '900, Carl Schmitt, in un breve saggio sulla teoria politica del mito scrive, pur soffermandosi solo sull'Ottocento: "Dalle profondità di autentici istinti vitali, non da un ragionamento o da una valutazione razionale conforme allo scopo scaturiscono il grande entusiasmo, la grande decisione morale e il grande mito"¹⁷. E, aggiunge, citando le riflessioni sul socialismo di Donoso Cortes, un grande conservatore ottocentesco: "il socialismo radicale è qualcosa di ben più grande dell'intransigenza liberale, perché esso rinvia ai problemi ultimi, dando una risposta decisiva alle questioni radicali perché esso ha una teologia"¹⁸.

È invece una delle immagini del mito in età classica che voglio introdurre in questa conversazione. Quella del gigante Prometeo. Si può dire che con essa nasce l'idea stessa di politica. Prometeo, che in lingua greca significa il 'previdente', l'immagine della ragione 'calcolante', rappresenta appieno il pensiero della potenza progettante della politica, della *techne politikè*. Il dialogo platonico in cui si narra di questo mito è il *Protagora*. Protagora era un sofista, e Platone attribuisce a lui il racconto di questo mito. In questo mito per l'appunto Protagora racconta come nasce la politica. "C'era un tempo" – così inizia il racconto del mito – "in cui esistevano gli dèi ma non esistevano le stirpi mortali. Quando anche per queste giunse il tempo segnato dal destino per la loro generazione gli dèi le plasmarono"¹⁹. Si racconta nel mito che ai due fratelli Prometeo ed Epimeteo – il previdente e l'imprevidente – viene affidata dagli dèi l'attribuzione delle qualità a tutti gli esseri viventi. Epimeteo se ne assume da solo il compito. E nell'attribuirle lascia per ultimo l'uomo; ma, per la sua imprevidenza, non si rende conto che, giunto a rifornire l'uomo, non aveva più qualità da attribuire, le aveva dispensate tutte. Così che "l'uomo – racconta Protagora – resta nudo scalzo scoperto e inerme"²⁰. Quest'idea, che poi ha trovato una grande tradizione nella filosofia politica occidentale, è l'idea della perfettibilità dell'uomo, l'idea che l'uomo nasce, a differenza di tutte le altre stirpi mortali, incompiuto, privo di quelle qualità *naturali* che tutti gli altri esseri viventi hanno per poter esistere dentro la natura. In conseguenza di questa incompiutezza l'uomo appare, nel racconto mitico, *costrretto* alla politica dalla natura che lo ha generato, è la natura stessa che lo spinge fuori di essa, costringendolo a cercare *altrove* ciò che gli serve per vivere e vivere bene. Egli emerge con una struttura differente²¹. Così, saranno due doni successivi, uno da parte di Prometeo, l'altro da parte di Zeus – due doni ben distinti l'uno dall'altro, di peso e valore differente – a salvare l'umanità dalla catastrofe. E infatti Prometeo, che entra in scena per sostituire l'improvvido fratello, deve rubare a Efesto e ad Atena le tecniche onde sopperire a ciò che *naturalmente* mancava all'uomo per poter sopravvivere. Così, ruba il sapere della tecnica insieme col fuoco e lo dona all'uomo. In virtù di questo furto "l'uomo divenne partecipe di sorte divina [...] unico fra gli animali credette negli dèi, e intraprese a costruire altari e statue agli dèi"²². Per poter *vivere bene*, tuttavia, e non soltanto sostenersi, manca ancora l'elemento decisivo (per la cultura occidentale): la virtù politica. Indispensabile perché gli uomini possano convivere senza conflitti in comunità, ma inaccessibile, in quanto custodita dallo stesso Zeus, nell'Acropoli, dove non era possibile entrare perché a sorvegliarla c'erano due terribili guardie, *Kratos* (il potere) e *Bia* (la violenza). Così gli uomini,

4

¹⁷ C. Schmitt, *Die politische Theorie des Mythos* (1923), in Id., *Positionen und Begriffe*, Hanseatische Verlagsanstalt Hamburg, 1940, p. 11.

¹⁸ *Ivi*, p. 12.

¹⁹ Platone, *Protagora* 320c-d.

²⁰ *Ivi*, 321c.

²¹ Ecco perché l'essere umano *nasce* – come avrebbe detto Aristotele – *zoon politikon*: in quanto mancante nell'essenza egli è già da sempre disposto alla molteplicità, alla comunità. Unico fra gli enti naturali per cui è nell'essenza stessa che ne va della politica. Platone aveva declinato in modo ben più 'tragico' il nesso natura-politica.

²² Platone, *Protagora* 322a.

privi della sapienza politica, erano destinati a morire. Avevano bisogno di un altro dono, decisivo per il destino occidentale, che colmasse la difettività naturale. Non riuscivano ancora, infatti, a realizzare una *relazione politica* né dunque a stabilire Città. Perché queste – restando nello stato di natura, dove non esisteva Terzietà, ovvero autorità politica e dunque possibilità di dirimere *giustamente* le controversie – si distruggevano continuamente, per l'inimicizia che nasceva dal non possedere, ciascuna per sé, la sapienza politica. Allora Hermes, inviato da Zeus, dona agli uomini le due qualità fondamentali per fondare Città, *aidós* (il pudore) e *dike* (la giustizia). E, nel far questo, domanda a Zeus: "devo distribuire questi come sono state distribuite le tecniche? Le tecniche furono distribuite in questo modo: uno solo che possiede l'arte medica basta per molti che non la posseggono, e così è anche per gli altri che posseggono una tecnica". La tecnica politica va invece distribuita a tutti nella stessa misura, ognuno deve poter vivere, infatti, con tutti gli altri senza differenza. Questa è l'uguaglianza originaria. Se non fosse così le Città non potrebbero restare, non potrebbero farsi *stato*. Anzi, dice Zeus ad Hermes: "Poni come legge in mio nome che chi non sa partecipare del pudore e della giustizia venga ucciso come un male della Città"²³. *Aidós* e *dike* segnano i due 'fuochi' – singolare e comunitario *in uno* – intorno ai quali trova senso il fare politico. Doni divini, sì, ma che vanno allevati, educati in una pratica di vita in comune. Dunque, deve potersi dare un *sapere* della politica, una tecnica, affinché la Città possa continuamente 'convertirsi' al bene comune ferme restando le differenze. Poiché tanto nell'anima individuale quanto nella forma politica la molteplicità è intrascendibile. Il problema è il suo governo, la sua *archè*. Affinché nella sfera politica l'alternarsi di sistole e diastole alimentino il divenire della Città. Il mito è allora educazione al *koinon*. Esso rappresenta l'orizzonte all'interno del quale la *molteplicità* dei soggetti costituenti la sfera politica, sempre potenzialmente divergente, si trasforma: dalla *zoè* al *bios*, dalla *pleonexia* del desiderio al *meson*. È da questo *divergere* che la politica prende le mosse e trae il suo senso. *Orexis* in Aristotele, *epithumia* in Platone, il desiderio rappresenta la 'naturale' riserva, l'alimento affinché ogni individuo possa agire sulla scena della vita, sia pubblica che privata, ma esso è al contempo animato da una tensione *pleonectica* – tensione all'eccesso, al sovrachiamento degli altri – che accende la *stasis*, la guerra civile e mette a rischio la coesistenza nella *polis*. Il desiderio tende *per sua natura* a farsi legge, a diventare il *nomos* della *polis*, a sostituire – in quanto *archè* – le leggi della Stato e, soprattutto, ad abbandonare ogni *sophrosyne*, quella essenziale virtù della moderazione che consente ad ognuno – una volta individuato il proprio *daimon* e la propria opera – di *stare* in questo luogo – e facendo ciò che è proprio (*tò tà eautou prattein*) agire con giustizia, assicurando una misura, un *meson* all'agire politico. Il desiderio continuamente mette a repentaglio il governo della *polis* poiché nega ogni 'confine' e ogni gerarchia, nega ogni legge che non sia la propria. Il desiderio lasciato a sé stesso è volontà indiscriminata di appropriazione. Nega dunque i luoghi nei quali gli individui coltivano il proprio *daimon*, il proprio destino individuale, la propria forma di vita, e spinge verso il tracimare in *zoè*, nuda vita senza forma. Il desiderio non ama la molteplicità se non per oltrepassarla, non ne ama quindi il governo, ama piuttosto quel ritorno all'*indistinzione* che ricorda il furore e la violenza dei miti dionisiaci. La molteplicità rappresenta bene il carattere problematico dell'origine della politica nei suoi due 'estremi', nelle sue due possibilità più proprie: l'indistinzione della *zoè* e la forma di vita, il *bios*. Nel divergere costitutivo delle parti della Città, nel rischio costante della *stasis*, si annida infatti la possibile morte della Città, la sua decadenza inarrestabile. Un 'naturale' divergere, dato dall'essere molteplice dell'umano. Se l'anima fosse naturalmente armonia – ovvero una – il molteplice non troverebbe 'rappresentanza' e dunque l'anima individuale – come il governo della *polis* – non *corrisponderebbe* a ciò che costituisce gli individui: il corpo, i desideri molteplici e le loro lotte, le istanze distruttive, e la politica verrebbe meno al proprio compito che è quello del governo, dell'*archè* di questo molteplice. Dunque la politica, sia nell'uomo interiore che nell'uomo esteriore, il *polites*, deve essere *di qualità differente* per poter contrastare la trasformazione del molteplice in calamità, in sovversione della convivenza fra i diversi, in guerra civile. La politica non assolverebbe al proprio compito, quello di ricondurre la Città a un'ordinata gerarchia di funzioni e di ruoli. Platone è

²³ *Ivi*, 322d.

consapevole che il modello della *kallipolis*, in quanto orizzonte del filosofo, è un fine raggiungibile solo asintoticamente. L'armonia non può essere quindi presupposta, *prestabilita*, ma solo il risultato di un lungo lavoro educativo collettivo – il progetto paidetico della *kallipolis* – che elabori e governi l'esistenza inestinguibile del male. Se l'anima individuale e la forma potestativa della Città fossero armonia non potrebbero *spiegare*, né dunque governare, il conflitto fra la virtù e il vizio²⁴, non potrebbero dominare il corpo né governare i conflitti che si danno continuamente nella realtà. L'anima non costituirebbe quell'elemento di contrasto e di freno che è invece necessario per la tendenza del corpo individuale – con l'*epithymetykon* – e dei corpi sociali con la *pleonexia*, a eccedere i luoghi. L'anima individuale, in corrispondenza isomorfica con la *polis*, è essa stessa *polis* interiore di ogni individuo, è tripartita. Di qui, quindi, la necessità del governo, di sovraordinarsi alle istanze pleonectiche provenienti dal desiderio. Solo un continuo travaso in direzione biunivoca dalla dimensione individuale a quella collettiva di questo governo delle parti è in grado di far risultare l'armonia dell'anima individuale, il *meson* trovato deve continuamente corrispondere alla misura, trovata 'in grande', nell'omeòstasi statale. L'idea plebiscitaria (*anche rousseauiana*), in quanto pensa l'autonomia del Politico nutrendosi del mito di una comunità indivisa, di una politica risolta *interamente* nell'unità, non rappresenta quella divergenza, quella struttura relazionale-conflittuale che la politica in Occidente fin dalle origini è. Dunque pretende di sottrarre la politica alla sua origine.

3. Solo il mito – il racconto che diventa tradizione – nell'esperienza platonica sembra in grado di legittimare una gerarchia politica che possa *apparire* altrettanto naturale di quel 'divergere' che la politica è: per poterlo governare, fronteggiare 'ad armi pari'. Ma Platone sa perfettamente che si tratta di una "nobile menzogna"²⁵: nel racconto fenicio i cittadini nascono dalla terra già impastati con leghe differenti, nel bronzo, nell'argento e nell'oro, virtualmente pronti a seguire il proprio *daimon* in una gerarchia predeterminata. Ma in questo senso esso deve necessariamente essere falso: fa infatti spuntare dalla terra un'immagine della natura umana predeterminata e imm modificabile, che, se vera, troncherebbe in radice la possibilità di ogni progetto di *paideia*, di *periagoghè*. Si ricordino le ultime parole della Parca: "Non sarà il demone a scegliere voi, ma voi il demone[...] Non ha padroni la virtù; quanto più ciascuno di voi l'onora tanto più ne avrà; quanto meno l'onora tanto meno ne avrà. La responsabilità, pertanto, è di chi sceglie. Il dio non ne ha colpa"²⁶. Ciò che c'è di vero nel mito, invece – ed è questo il suo nocciolo duro – è che la molteplicità costituisce un dato 'ontologico' della politica. Falso, invece che essa nasca già ordinata, disposta alla *polis*. Nel mito, dunque, la natura *non* asseconda la forma politica. Tutt'altro: il libero corso del desiderio naturale segue l'incedere vertiginoso della *hybris* e della *pleonexia* che anima gli individui della Città. Nessuna alleanza aprioristica, dunque. L'uomo e l'animale sono *terribilmente vicini*: i *phylakes* rischiano continuamente di *scambiare* l'aspetto del cane, amico dei cittadini con quello del lupo che mostra la propria aggressività ai nemici esterni, così come il filosofo è in modo inquietante – a tratti indistinguibile – nella sua potenza indisponibile – dalla ferocia selvaggia del tiranno²⁷. E la *polis* minaccia continuamente di trasformarsi in selva. Ma, proprio per questo, la natura non deve esser altro dalla politica. Questo è un punto di partenza importante: "L'Intelligenza che ordina e che causa tutte le cose" e in quanto tale ordina e dispone ciascuna di esse "in quella maniera che per esse è la migliore possibile", dunque, "la scienza del meglio e del peggio è la medesima", e attraversa la natura e la politica per determinare "ciò che è il meglio per ciascuna di esse e ciò che è il meglio che è comune a tutte"²⁸. La natura non può, né deve essere separata dalla *polis*: noi siamo natura, a iniziare dal desiderio. Essa va educata, non rimossa, dunque, dal Politico. Ciò sarebbe disastroso. La natura – la natura dell'uomo – va

²⁴ Platone, *Fedone*, 93a ss.

²⁵ Id., *Repubblica*, 414b.

²⁶ *Ivi*, 617d.

²⁷ Cfr., il bel saggio, denso e profondo di G. Giorgini, *Il tiranno*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, vol.VI, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 423 ss.

²⁸ Platone, *Fedone*, 97c ss.

continuamente 'giuntata' alla politica, così che la funzione di quest'ultima diventa quella di trattenerla, frenarla²⁹. Il punto di partenza, come ci mostra Socrate nel prologo del *Fedro*, appare illuministicamente distante, e l'immagine della natura quasi 'bucolica' ³⁰. A Platone talvolta piace sviare, per poter ricondurre il discorso a una forma 'secondo giustizia'. La sua idea di natura non è affatto irenica, tutt'altro. Basti pensare soltanto a *Repubblica* 588c, alla descrizione del mostro policefalo che interseca – nell'isomorfismo fra anima individuale e Città – la natura e la politica. Qui scompare ogni *apparente* antitesi fra la natura come continuità indivisa e l'umano quale molteplicità divergente da frenare. La natura è *ovunque*, per questo va ordinata e ricondotta nei termini 'giusti'. La politica deve ordinare la natura e alla legge del desiderio sostituire la legge della Città. Questo è il paradosso, la vera utopia della concezione platonica contro la quale si ergerà più tardi Aristotele. Esistono infatti differenze sostanziali tra la speculazione platonica e quella aristotelica (che pone in relazione in modo ben diverso la *physis* all'idea di politica, pensando proprio la *continuità* fra queste due dimensioni fondamentali della vita)³¹ cui qui non è possibile se non fare cenno. Se nella relazione natura-politica volessimo trovare uno spartiacque – certamente semplificatorio e approssimativo – tra la concezione aristotelica e quella platonica, potremmo dire che mentre nello Stagirita la natura è *archè*, da cui consegue la politica che nella sua multiformità si orienta e armonizza secondo virtù alla matrice che l'accoglie, nella concezione platonica la politica – *se è guidata dalla filosofia* – costituisce una forma, un governo della dimensione naturale umana, che impone gerarchie virtuose alla realtà originariamente disordinata.

Nella filosofia politica aristotelica la dimensione naturale non è un mero 'presupposto'. Basti pensare ai luoghi della *Politica* dove si prescrivono le condizioni naturali perché una Città possa dotarsi di un'ottima costituzione³², una Città che voglia raggiungere l'*autarkeia*. Se la natura va rispettata e ogni azione consegue e va calcolata a partire da essa, ciò non è un'acquisizione semplicemente strategica, bensì anche parametrica, metafisica. Natura è l'alveo all'interno del quale ogni ente si dà, principio e fine, dunque il Bene: "perciò ogni città è un'istituzione naturale, se lo sono anche i tipi di comunità che la precedono, in quanto essa è il loro fine [telos], e la natura di una cosa è il suo fine [...]. Ora lo scopo ed il fine sono ciò che vi è di meglio; e l'autosufficienza è un fine e quanto vi è di meglio. Da ciò è dunque chiaro che la città appartiene ai prodotti naturali, che l'uomo è un animale che per natura *deve vivere* in una città, e che chi non vive in una città, per la sua natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che un uomo". Dunque la natura è *causa* nella Città e, proprio per questo, giustizia, giudizio e giusto si allineano lungo un *unico asse*: "Ma, la giustizia [*dikaioyne*] è virtù politica perché il giudizio [*dike*] è l'ordine (*taxis*) della comunità politica: e la giustizia [*dikaioyne*] è scelta di ciò che è giusto (*tou dikaiou*)"³³.

Tutto il discorso che Platone svolge nella *Repubblica* sulla *paídeia* restituisce l'idea che alla natura vada *imposta* una forma. La libertà naturale in quanto tale porta alla *katastrophé*. Le forze opposte presenti nella natura, la dimensione ctonia e quella della generazione, attraversano la cultura greca, il teatro nei suoi 'generi' e la filosofia, e ne costituiscono motivi decisivi. La natura è *ovunque*, anche se con diversi registri: nella tragedia, nella commedia, nella filosofia, in Aristofane come in Platone. La centralità del mito dionisiaco nella cultura greca classica esprime proprio il tentativo di formalizzare la relazione individuo-natura nella sua complessità: di esso si parla non solo nelle *Baccanti*, ma anche negli *Uccelli* e

²⁹ L'idea del 'freno' nella politica classica viene tematizzata nell'importante lavoro di G. Carillo, *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2003.

³⁰ Platone, *Fedro*, 229e-230d.

³¹ Aristotele, *Politica*, 1278b: "Gli uomini, anche quando nessun bisogno di aiuto reciproco li spinga, desiderano vivere insieme; del resto a ciò li sollecita anche l'interesse comune, in quanto così ciascuno vive meglio. [...] ma gli uomini formano e mantengono le associazioni politiche anche soltanto per salvaguardare la vita, nella quale forse, anche a considerarla solamente in sé, c'è qualcosa di bello, quando le difficoltà non eccedono".

³² Aristotele, *Politica*, 1326a ss.

³³ *Ivi*, 1252b-1253a.

nelle *Leggi*. Tutti i 'registri', anche se opposti, descrivono il tentativo di tenere insieme le dimensioni fondamentali della *physis* e del *nomos*, da ricondurre a un governo comune. Hanno infatti bisogno l'una dell'altro.

Che, rispetto ai filosofi presocratici, la natura debba venir riconsiderata per la sua forma – e la gerarchia tra *physis* e *nomos* vada capovolta –, lo mostra anche il racconto socratico dell'origine dello Stato ideale. Non è la Città che deve uniformarsi al ritmo della natura, alla sua legge, ma al contrario. È la natura che, *ovunque sia*, deve poter essere collocata ordinatamente, secondo *taxis* per non alterare l'ordine politico. Essa costituisce il punto di partenza – i bisogni – ma non certo l'azione compiuta "in virtù della scelta del meglio". Pensare equivalenti e interscambiabili *physis* e *nomos*, "vuol dire non essere capace di distinguere che altra è la vera causa e altro è il mezzo senza il quale la causa non potrebbe mai esser causa"³⁴. Così, paradossalmente è la stessa natura a diventare qui 'pietra d'inciampo', richiamante la necessità dello Stato. La natura costringe alla politica, non è politica di per sé. Nessuno basta a sé stesso: pragmaticamente, lo Stato non nasce se non dai bisogni. Proprio nella *Repubblica*, Platone fa dire a Socrate: "lo dissi, credo, che la città nasca perché ciascuno di noi non può certo bastare a sé stesso ma ha bisogno di molti altri"³⁵. Ecco che ritorna il mito dell'incompletezza dell'uomo, la sua imperfezione ontologica. Poiché quindi l'individuo non possiede alcuna *autarcheia* e non basta a sé stesso, ha necessità di unirsi agli altri individui, imperfetti come lui³⁶. Questo è un passaggio importante anche per sfatare la leggenda di una sorta di idealismo platonico. Platone non lo era affatto. La sua teoria dei cicli politici e la critica della democrazia ne attestano l'estremo realismo. Sono i bisogni degli individui e l'impossibilità di soddisfarli individualmente che danno luogo, costituiscono la necessità della politica. Non certo qualche *idealtà*. La politica non ha in questo senso *a priori*, ma è una lunga costruzione collettiva, la formazione dell'anima di un popolo. Questo e non altro è il senso dell'isomorfismo fra *psichè* e *polis*.

4. Ma alla molteplicità si lega un altro luogo, a mio avviso fondamentale, per comprendere l'origine della dimensione politica nella Grecia (e quindi nella cultura occidentale): quello della critica. La critica del discorso dominante. Qui vorrei fare soltanto un rinvio a quella comunità ideale che incontriamo nel *Simposio* nel momento in cui interviene Socrate con il suo encomio di Eros. Mentre tutti, uno alla volta seguendo il giro del convivio, esaltano il dio Eros in termini superlativi, Socrate, con una mossa retorica, arresta il fluire dei discorsi precedenti revocandoli in dubbio: "credevo che su ciascuna delle cose da encomiare si dovesse dire la verità". Quale invece la natura dei discorsi tenuti fin qui? "Al soggetto in questione si doveva attribuire quanto c'è di più grande e più bello, l'avesse o no; che se tutto fosse stato falso non c'era da preoccuparsi"³⁷. Ma se le cose devono andare così, allora, "Addio elogio! Perché l'encomio a questo modo io non lo faccio; no, di certo; la verità se volete sono pronto a dirla, come so io senza mettermi in gara coi discorsi vostri"³⁸. E attraverso l'imposizione di una 'palinodia' inaugura il suo discorso. Un discorso 'inaudito' che spiazzava tutto l'uditorio perché descrive Eros in termini del tutto opposti a quelli fino a quel momento ascoltati, rendendolo irricognoscibile rispetto alla *vulgata*. Ricolloca così il corpo e l'anima dentro la politica in modo ben differente dai modi encomiastici di una concezione dell'amore 'cortigiana'. È con questo gesto critico inaugurale che Socrate interrompe il libero fluire dei discorsi e costituisce l'idea del desiderio in quanto debito. Debito, innanzitutto, di conoscenza. Così, ecco l'idea che mediante Eros, generato da *Penia* e *Poros*, ogni individuo possa trasformare la mancanza da cui nasce come la propria occasione: "perché la generazione è ciò che ci può essere di sempre nascente e di immortale in un mortale"³⁹. Questa è

³⁴ Platone, *Fedone*, 99b.

³⁵ Id., *Repubblica*, 369b.

³⁶ Sulla fondazione mitica dell'idea dell'incompletezza umana, che riunisce teoria dell'amore, teoria politica e *paideia* cfr. il racconto di Aristofane ne *Il Simposio*, 189c ss.

³⁷ Platone, *Il Simposio*, 198e.

³⁸ *Ivi*, 199b.

³⁹ *Ivi*, 206e.

l'apertura del *climax* ascendente verso la conoscenza, a partire da questo vuoto. Ma generare è possibile solo a contatto con ciò che è bello, un bello, soprattutto, che esprima la fecondità non semplicemente del corpo ma dell'anima. E le grandi opere dell'uomo, al vertice del tragitto di iniziazione, costituiscono "la forma di pensiero assai più grande e più bella" che è quella riguardante "l'ordinamento delle Città e delle case e si chiama temperanza"⁴⁰.

E veniamo agli ultimi due elementi su cui vorrei soffermarmi. Il primo è un verbo, l'aoristo di *katabainein* (discendere) che è anche la prima parola della *Repubblica*. Socrate inizia dicendo: "Discesi al Pireo". *Kateben*, un verbo che ritorna nei miti dionisiaci ed è usato da Omero quando racconta la discesa di Odisseo nell'Ade. Potremmo dire che nella grande forza evocativa di questo aoristo viene anticipata tutta la *Repubblica*. Questa metafora della discesa sigilla, per dir così, il discorso sulla politica. Su questo verbo ha fornito attenzione critica un grande filosofo della politica, Eric Voegelin il quale parlava della politica in Platone (di questa discesa nella caverna) come "l'apertura dell'anima al suo fondamento trascendente dell'ordine"⁴¹. Che relazione c'è fra politica, anima e trascendente? La *kallipolis* trascende ogni possibilità di concreta realizzazione, ma sappiamo che non è perciò meno vera, meno degna di essere perseguita. Non solo ciò che può *integralmente* essere trasposto nella realtà è dunque 'degno', ma ciò, soprattutto, che *deve* essere trasposto. La 'seconda navigazione', la scoperta dell'idea, è l'*indispensabile* complemento della nostra mortalità. "Platone vide immediatamente che, se si considera l'uomo la misura di tutte le cose passibili di essere usate, è l'uomo che usa e strumentalizza, e non l'uomo che parla e fa o l'uomo che pensa, quello a cui deve riferirsi il mondo. E poiché è nella natura dell'uomo che usa e strumentalizza vedere ogni cosa come mezzo rivolto a un fine – ogni albero come legno potenziale – ciò significa che l'uomo diventa la misura non solo delle cose la cui esistenza dipende da lui, ma letteralmente di tutto ciò che esiste"⁴². Noi mortali non siamo caratterizzati, in quanto tali, dal "desiderio del bello", ciò è cosa degli dèi, ma dal "desiderio di generare e partorire nel bello"⁴³. Dunque generazione e finitudine sono la nostra cifra. Finitudine vuol dire: desiderare ciò che non si possiede. Ma perché il desiderio si indirizzi *all'agathon* è necessaria *paideia*. Dunque *paideia* è il ponte – ideale – che unisce la dimensione pubblica alla dimensione invisibile dell'anima. Ideale perché portatrice dell'*idea* di un governo attraverso *logos*, grazie all'imbrigliamento di passioni altrimenti ingovernabili. Come si racconta nel *Fedro* di Platone: il cavallo nero, che simbolizza l'*epithumetikon*, la *cupiditas* latina, inclinerebbe naturalmente a *delirare*, e a rovesciare il governo dell'anima. La verità che sta salda nel *logistikon* allude inevitabilmente a un possibile possesso della verità da parte del filosofo. Nel legame fra verità e politica, filosofia e politica, c'è indubbiamente una radice essenziale della storia occidentale di questo concetto, nonché una radice delle sue tragedie. Questo non va misconosciuto. Il mito della caverna costruisce un percorso di conoscenza in varie fasi che deve concludersi con un'ascesa verso la luce dell'*agathon* non puramente gnoseologica, ma allusiva di una *periagoghè*, una rivoluzione integrale dell'individuo realizzata dall'educazione: "tutto il nostro discorso significa che questa facoltà inerente all'anima di ognuno e l'organo con il quale ciascuno apprende – *alla maniera di un occhio incapace di volgersi dall'oscurità alla luce se non insieme con l'intero corpo* – devono venir fatti ruotare..."⁴⁴. Dunque, un rivolgimento dell'intero individuo. Conoscenza e politica per Platone non sono artificiosamente separabili, al contrario. Sono necessariamente complementari. Non è dunque certo 'neutro' il fine del percorso di conoscenza, la visione di quella luce che rappresenta l'idea del bene, l'*agathon*. Che conclude poi nel pilastro della concezione politica occidentale, nell'idea del filosofo-re, il frutto più alto e problematico del percorso iniziatico della *paideia*. Un'unica via conduce dalla caverna verso la luce dell'*agathon*, ma

⁴⁰ *Ivi*, 209a.

⁴¹ E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo*, (1959), trad. Milano, Rusconi, 1990, p. 67. Sul *kateben* cfr. *Id.*, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone* (1966), trad. Bologna, Il Mulino, 1986, p. 106 ss. Su cui cfr. anche M. Vegetti, *Katabasis*, in Platone, *La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, op.cit., vol. I, p. 93 ss.

⁴² H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), trad. Milano, Bompiani, 1994, p. 113.

⁴³ Platone, *Simposio*, 206e.

⁴⁴ *Id.*, *Repubblica*, 518c, corsivo mio.

questa via è necessario percorrerla, poi, a ritroso, per chi è asceso verso il Bene. All'*anà* deve succedere il *katà*. Chi ha percorso il cammino della conoscenza deve anche *saper tornare indietro*. Questa necessità etica è il gesto squisitamente politico: salvare l'intera comunità ancora incatenata alla *doxa* perché anche essa possa ascendere verso la conoscenza dell'*agathon*. Così, sembra che la verità sia duplice: non si dà completamente se non ripercorrendo all'indietro quel cammino di iniziazione in vista degli altri. È stato notato⁴⁵ che nel momento in cui lo sguardo dalla luce entra nel buio mostra la stessa incertezza dello sguardo che dal buio passa alla luce. Accecato nello stesso modo. Apparentemente uguale. Ma questo accecamento, quando si scende nella caverna, è sintomo di un pericolo mortale, pericolo che corre colui che ritorna per realizzare in una qualche forma la verità a cui si è accostato. Questa è in un certo senso la prova politica suprema, che mette a rischio la vita stessa degli *archontes*. Alla conoscenza si ribellano, infatti, coloro che sono ancora schiavi delle tenebre: "E chi tentasse di scioglierli e di portarli su, se mai potessero afferrarli[i] con le mani, non l[i] ucciderebbero?"⁴⁶.

⁴⁵ E. Voegelin, *Ordine e storia*, cit., p. 115.

⁴⁶ *Ivi*, 517a.