

M. Bontempi - G. Duso

Platone e l'immagine della città

La filosofia politica platonica tra giustizia e governo

Filosofia politica a.a. 2007-08

Indice

Platone e la filosofia politica di Giuseppe Duso	5
1. Platone e noi	5
2. La storia della filosofia politica come problema.....	6
3. La natura filosofica della filosofia politica	10
4. L' <i>episteme</i> e l'immagine della città	13
5. Problema del governo e questione della giustizia	15
Filosofia e icona della città di Giuseppe Duso	21
1. L'icona, ovvero la buona immagine.....	21
2. Rappresentazione e idea: il disegno della <i>polis</i>	27
La legge nel disegno della città platonica di Milena Bontempi	33
1. Il pensiero politico greco: un'introduzione	33
2. La legge	45
Confutazione e contraddizione in Platone di Giuseppe Duso	67

Platone e la filosofia politica

di Giuseppe Duso

1. Platone e noi

Nello stesso momento in cui si pone a tema qualcosa come “la filosofia politica di Platone” ci si ritrova coinvolti in un problema inevitabile. Un primo risvolto di tale problema si esprime nella domanda sulla natura della filosofia politica, e ciò riguardo sia all’autore considerato, sia a noi stessi che compiamo l’analisi dei suoi testi. Un secondo risvolto risiede nella questione di come sia possibile il rapporto tra noi, che viviamo e pensiamo nella nostra epoca, e le fonti che consideriamo: come è possibile qualcosa come la storia della filosofia politica, su quali basi, con quali rischi.

Allora il tema della filosofia politica di Platone comporta la necessità di riflettere su “Platone e la filosofia politica”, cioè su come sia possibile il nostro rapporto con Platone, cosa sia in questo rapporto la filosofia, quale sia il modo in cui un autore antico ci parla ed è significativo per il nostro pensare, per la nostra pratica della filosofia politica. In questa ottica intendo questi incontri perugini, organizzati nell’ambito della filosofia politica: essi cioè non tendono ad una presunta lettura “neutrale ed oggettiva” degli autori classici che non si faccia carico della dimensione teoretica di questo rapporto e che non metta in questione la nostra stessa pratica della filosofia politica. Se non si assume questa problematizzazione, si corre il rischio di non cogliere il senso filosofico del testo che abbiamo di fronte e la sua rilevanza nei nostri confronti. A maggior ragione questo problema può sembrare evidente quando l’autore su cui si riflette si colloca in una realtà che appare storicamente assai lontana da noi e dal modo in cui si presenta oggi nella sua specificità il problema politico, fagocitato come è dal concetto centrale di *potere*, in modo tale che la politica sembra ruotare attorno alla fondazione, alla legittimazione, all’uso, ai limiti di quest’ultimo, inteso come la più alta istanza di coazione e di comando sugli uomini nella società.

Il tema allora di questa riflessione introduttiva è costituito dal significato che può avere la filosofia politica di Platone *per noi, oggi*, per il nostro fare filosofia politica. In questo modo non si vuole certo determinare una cornice per la comune lettura dell’autore, ma solo soffermarsi su domande che mi pare si presentino in modo imprescindibile nel momento in cui ci accingiamo a questa lettura. Dal momento che anche questa riflessione non può non passare attraverso i testi di Platone, emergeranno alcuni problemi, quali quello centrale della giustizia, quello della natura della filosofia politica tra teoria e prassi,

quello dell'agire (governo) del filosofo nella città, che sono oggetto dei contributi offerti con ben maggiori competenze dalle relazioni.

Il mio tentativo sarà quello di indicare la rilevanza che il pensiero platonico viene ad assumere per intendere la natura della filosofia politica, sia per quanto riguarda il movimento di pensiero filosofico che essa, per essere tale, deve contenere, sia per lo specifico che la determina come “filosofia politica”, grazie al rapporto con l'ambito della prassi in comune degli uomini. Ciò, come si vedrà, comporta la necessità di superare un modo di accostarsi alla filosofia politica di Platone che la riduca alla costruzione di un modello, quello della *polis* perfetta, magari utopica a causa della sua perfezione, per risalire alla pratica di pensiero che caratterizza il procedere platonico e al problema che in tale procedimento appare come innegabile.

2. La storia della filosofia politica come problema

Per compiere questa operazione bisogna innanzitutto passare attraverso la questione di come sia possibile la nostra comunicazione con un pensatore antico: di come sia superabile la distanza che ci separa da lui. L'atteggiamento che propongo è assai diverso da quello che spesso si manifesta quando si vuole mostrare l'*attualità* di un pensatore del passato. Succede che lo si accosti utilizzando i nostri concetti - ad esempio *potere, società, morale, libertà, uguaglianza, democrazia* -, che vengono così ad assumere una dimensione universale e dunque tale da abbracciare una serie di modificazioni che si sono date storicamente. E' sulla base di tali concetti che gli autori antichi sono visti come rilevanti per i nostri problemi, anche se si è costretti ad ammettere che non potevano certo giungere alla nostra concezione della libertà dell'individuo, della democrazia, dei diritti di tutti, a causa del tempo e delle condizioni in cui vivevano.

Come ho cercato in più contesti di dire, non è possibile accostare una fonte antica se non si ha contemporaneamente la consapevolezza critica della determinatezza e della unilateralità proprie dei concetti che abitano le parole che usiamo nella lettura, nella interpretazione e nella stessa traduzione delle fonti antiche¹. Non è possibile darne motivazioni in questa sede, ma a questo proposito penso sia necessario tenere presente la lezione della *storia concettuale*, che ci rende avvertiti del fatto che, per quanto riguarda la politica e l'agire sociale, i concetti a cui ricorriamo e che immediatamente sono veicolati dalle parole che usiamo, non sono in realtà eterni, ma sono il prodotto della moderna scienza politica che ha la sua nascita con le teorie

¹ Per i problemi relativi ad una storia della filosofia politica rimando al mio *La storia della filosofia politica tra storia concettuale e filosofia*, di prossima pubblicazione (ma presente in www.sifp.it).

giusnaturalistiche². Se è vero che i concetti che normalmente si usano, anche nelle interpretazione dei filosofi antichi, sono *moderni* - nascono cioè non solo nell'epoca moderna, ma in un contesto di pensiero che esplicitamente intende negare la validità del modo in cui fino alle soglie di quest'ultima veniva pensato l'uomo, il suo agire in comune, la politica³ - si può capire come la mancanza di consapevolezza di ciò non possa non provocare notevoli fraintendimenti. Una tale presunta *attualizzazione* di Platone viene a perdere il senso del suo pensiero e nello stesso tempo la sua rilevanza per il nostro pensare.

Alcuni esempi di interpretazioni che si collocano in questa ottica ci possono aiutare. Giustamente, nel momento in cui ci si accosta al pensiero politico di Platone, si tiene presente la relazione che questo e la trattazione della materia politica ha con la filosofia intesa come *episteme*. Tuttavia, se quest'ultima assume la caratteristica di una dottrina che possiede ed espone la verità, o come un processo di rigorosa deduzione a partire da alcuni principi, e se contemporaneamente si tiene presente che una tale scienza deve avere il primato nella conduzione della politica attraverso la proposta del *governo dei filosofi*, il risultato che si ottiene è quello di fare di Platone un antesignano di Hobbes, e magari anche il fondamento di tutte quelle tensioni totalitarie che si manifesteranno nel moderno⁴. Ma, a prescindere dalla accezione negativa che in questo caso verrebbe ad avere la sua filosofia, anche quando si valuta positivamente la sua concezione dell'uomo, nel momento in cui si accosta l'autore rimanendo all'interno del nostro modo di intendere la politica, si fa di lui soltanto un nostro precursore, che, in quanto tale e a causa dei pregiudizi e della realtà del suo tempo, non è potuto giungere a quella concezione dei diritti umani estesi a tutti gli individui, che solo nell'epoca moderna è stata raggiunta.

² Sono costretto per il chiarimento di queste affermazioni a rimandare ad una serie di lavori che mi sembrano giunti ad un tale risultato: G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, in *La logica del potere*, ora II ed. Polimetrica, Monza 2007 (www.polimetrica.com), pp. 19-60; *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. Chignola, G. Duso (a cura), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, FrancoAngeli, Milano 2005, pp. 159-193, e ora, in relazione alla natura della filosofia politica, tema anche del presente saggio, *Dalla storia concettuale alla filosofia politica*, "Filosofia politica" 1/2007, pp. 65-82. E' poi da ricordare che tali riflessioni teoretiche sulla storia concettuale e sulla filosofia politica sono indissolubilmente legate alle ricerche collettanee svolte sui concetti e sugli autori moderni: ricordo almeno *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 2006³, e *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 2001².

³ Sulla accezione determinata dell'espressione "concetti moderni", che, ben lungi da estendersi al pensiero e alla filosofia politica moderna, e a costituire uno strumentario di comprensione dell'epoca moderna, vuole solo indicare gli elementi concettuali del dispositivo teorico che nel moderno si è imposto per pensare la politica, rimando a *Dalla storia concettuale alla filosofia politica* cit., pp.71-74.

⁴ Non occorre qui ricordare Popper; basta pensare a chi sembrerebbe avere armi intellettuali più consone a comprendere un filosofo come Platone, quale Hannah Arendt, che ravvisa in Platone una subordinazione della prassi alla teoria e conseguentemente intende il governo come dominio determinato dal rapporto comando-ubbidienza (H. Arendt, *Vita activa*, tr. it. Bompiani, Milano, sp. p. 123 ss.).

In interpretazioni di questo tipo non è semplicemente il concetto di scienza e di sapere che deve essere messo in questione (come si cercherà di fare più avanti), ma anche quello del rapporto tra chi governa o esprime il comando e coloro che devono ubbidire. Quando ci si riferisce al *governo dei filosofi*, si rischia di intendere l'azione di governo, o ciò che si esprime con il termine greco di *arché*, nell'orizzonte di significato che caratterizza il concetto di *potere*. Non a caso quello di *potere* è un termine che viene usato nelle interpretazioni e anche nella traduzioni sia di Platone, sia di Aristotele. L'uso del termine non è indolore, in quanto veicola un significato che identifica il rapporto in questione come la capacità di esprimere un comando decisivo per il comportamento di coloro che sono destinati ad ubbidire. Si tratta di un rapporto che è tutto espresso dalla relazione tra due volontà, dalla capacità di coazione nei confronti della volontà altrui. Anche in questo caso penso si possa mostrare che un tale concetto si viene a precisare in quell'orizzonte di pensiero che si pone tra Hobbes e Weber, e che ha una ricaduta nell'uso comune del concetto che facciamo ai nostri giorni⁵. E' in questo orizzonte che il *potere* manifesta un rapporto formale di comando e ubbidienza, che può essere definibile come tale a prescindere dai contenuti del comando e dalle diverse situazioni in cui esso si esprime.

Un tale modo di intendere il comando mi pare non sia ravvisabile nei filosofi greci, e in particolare in Platone. Se è infatti vero che l'*arché* implica comando, è altrettanto vero che il rapporto di comando e ubbidienza non è formale e comprensibile di per sé, tale cioè da esprimere i rapporti reali tra gli uomini, ma esso deve essere considerato in relazione ai contenuti del comando e a una serie di punti di orientamento, quali la giustizia, l'idea del bene, i *nomoi*, il bene dei cittadini, tutti elementi che conferiscono al comando il suo significato e permettono di giudicarne la bontà. Siamo dunque in un contesto in cui la politica ha un significato assai diverso da quello moderno incentrato sul tema del *potere*. Una conferma di ciò si può avere se si fa attenzione al fatto che, nel momento in cui viene pensata la relazione di potere come una relazione formale, ovvero tale per cui il soggetto che ubbidisce e quello che comanda svolgono la propria funzione in relazione al posto che occupano in questo rapporto, immediatamente scatta la necessità della giustificazione razionale di un tale rapporto, cioè il problema, tutto moderno appunto, della *legittimazione*. Ora la strategia della teoria politica moderna, quale si manifesta nello sviluppo che va dalla nascita del concetto di *sovranità* alla concezione formale odierna della *legittimità democratica*, consiste sostanzialmente, mediante diverse modalità, nel fare di chi ubbidisce la stessa fonte che autorizza il comando, in modo tale che, in fondo, chi comanda viene in realtà ad ubbidire al comando che egli ha autorizzato, ad un *suo* comando, a *se stesso*⁶.

⁵ Cfr. *Il potere e la nascita dei concetti* cit. sp. pp. 174-184.

⁶ Questa la strategia dei concetti della democrazia (cfr. G. Duso, *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in Id. (a cura), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i*

Se si volesse proseguire indicando i fraintendimenti a cui conduce l'uso acritico dei concetti moderni per accostare le fonti antiche, si potrebbe ricordare quanto sia diffusa la distinzione tra la *democrazia degli antichi* e la *democrazia dei moderni*, determinata come la contrapposizione di *democrazia diretta* e *democrazia rappresentativa*. Bisogna notare che una tale distinzione è possibile sulla base di un modo univoco di pensare la democrazia, quale risulterebbe dal modo stesso in cui è intesa la parola *democrazia*, cioè come "potere del popolo". In questo modo vengono attribuiti ai termini di *demos* e di *kratos* quei concetti di *popolo*, come soggetto della decisione sovrana, e di *potere*, come espressione di una volontà assoluta e decisiva, che sono nati nell'epoca moderna e che non riescono a cogliere il significato della fonte antica. Per sfuggire a questo fraintendimento bisogna forse comprendere che presso i Greci *democrazia* è una *forma di governo* e, in quanto tale implica non il concetto di potere, ma la nozione di *governo*, la quale impone tutta una serie di riferimenti che il concetto di potere esclude a priori⁷. Una tale mancanza, collegata alla opinione diffusa che il potere può essere esercitato attraverso due opposte modalità, una democratica che vede nei cittadini gli attori, e l'altra dispotica o autoritaria, nella quale in comando viene dall'alto e non comporta partecipazione, porta a ravvisare nella critica platonica alla democrazia una concezione di tipo autoritario della politica, o, al più, un avvertimento sui pericoli che la democrazia può correre⁸.

Se, per accostare proficuamente i testi platonici, risulta necessario avere coscienza critica della parzialità ed epocalità che caratterizza i concetti che solitamente usiamo per l'ambito politico, l'alterità nei confronti di questi ultimi che può emergere dalle fonti, non comporta la perdita di rilevanza *per noi* del pensiero platonico. Al contrario: è proprio per il fatto che non si cade nei fraintendimenti della comprensione della fonte mediante i *nostri concetti* che il filosofo ci parla, nell'orizzonte di un problema comune, in cui siamo tutti coinvolti⁹. Il tentativo sarà allora quello di comprendere quale rilevanza possa avere proprio Platone per intendere la natura della filosofia politica e il

classici, Carocci, Roma 2004, pp. 107-138), ma anche quella della costruzione hobbesiana del concetto di sovranità, che implica quel movimento di *autorizzazione* che è implicato dal concetto nuovo, moderno, di *rappresentanza*.

⁷ Cfr. G. Duso, *Introduzione a Oltre la democrazia* cit. sp. pp. 15-26.

⁸ Un tale assioma in relazione all'contrapposizione di potere democratico e autoritario si può riscontrare anche negli atti di un recente convegno dei filosofi e scienziati politici tedeschi dedicato alla democrazia rappresentativa (cfr. Karl Schmitt (Hrsg.), *Herausforderungen der repräsentative Demokratie*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2003).

⁹ Non è un piano comune in cui collocare concetti moderni e pensiero antico, che permette la comunicazione tra gli antichi e noi: in una tale operazione il piano comune consiste in realtà in una ipostatizzazione dei concetti che abitano le nostre parole. Il rapporto con gli antichi è possibile solo avendo consapevolezza della relatività e contingenza dei concetti moderni, delle aporie che li connotano rivelando al loro cuore un problema che li rende possibile e che tuttavia essi rimuovono: è questo problema, che in una interrogazione filosofica dei concetti emerge, che permette di accostare gli antichi ritrovandone la rilevanza (su ciò rimando a *Dalla storia concettuale alla filosofia politica* cit., sp. pp. 74-76).

problema che in essa si pone, e ciò tenendo presente lo schema di svolgimento della *Repubblica*, Dialogo che sembra emblematicamente percorrere i diversi momenti che appaiono necessari alla filosofia politica.

3. La natura filosofica della filosofia politica

Innanzitutto, per il compito che ci siamo proposti, bisogna cercare di determinare cosa caratterizzi in Platone la filosofia, in che movimento o in che pratica del pensiero essa consista. Ciò appare necessario anche per la messa in questione dell'atteggiamento storiografico sopra ricordato. Non è possibile intendere la filosofia politica di Platone se non cogliamo la modalità del filosofare di Platone: in mancanza di ciò il suo pensiero politico viene ridotto ad una *proposta* arbitraria, che dipende tutta dalle premesse scelte. In tal modo essa sarebbe intesa come una *costruzione teorica* che si pone accanto alle altre, a quelle dei Sofisti, che sono da lui continuamente criticati. Ma così, come ben sottolinea Voegelin, pur avendo di fronte i testi di Platone, si perde a priori la possibilità di porsi in contatto con essi e con il pensiero che in essi si manifesta. La natura di questo pensiero filosofico esclude infatti che esso si manifesti nella forma dell'esposizione di una dottrina che pretende di porsi come *vera*. Esso appare innanzitutto in modo evidente come una interrogazione ed una analisi critica interna alle dottrine dei sofisti e a quelle *doxai* sull'agire etico o politico che pretendono di affermarsi come verità. E' solo entrando nel merito di questo operare del pensiero platonico che si può essere in contatto e ci si può misurare con esso. E' allora il significato e il ruolo di questo movimento che bisogna precisare, e questo, come si è detto, tenendo presente la struttura di uno dei maggiori dialoghi politici, cioè la *Repubblica*¹⁰.

All'interno del disegno che caratterizza questo dialogo un ruolo fondamentale assume quel movimento di pensiero che caratterizza i primi due libri, in consonanza con i cosiddetti *Dialoghi socratici*¹¹. Mi riferisco a quell'atteggiamento dell'*elenchos* o di confutazione che caratterizza la funzione tipica che Socrate viene in quei dialoghi ad assumere. Il suo operare nella città consiste nell'interrogare i suoi concittadini, nel chiedere ragione delle loro opinioni, che si manifestano spesso come certezze relative al modo in cui bisogna vivere e agire. E' la necessità del *rendere ragione* che porta i suoi interlocutori a sviluppare, dalle stesse loro affermazioni, una serie di contraddizioni che investono del dubbio le loro primitive certezze e aprono la strada alla ricerca. All'inizio della *Repubblica* un tale confutazione avviene in relazione alla questione della giustizia, che appare la questione fondamentale e centrale per la politica.

¹⁰ Vado qui schizzando uno schema che non intende ridurre la complessità della lettura, ma indicare solo una via per porre il problema di cosa Platone ci dica sulla filosofia politica.

¹¹ Questo a prescindere dal fatto che il primo libro sia frutto di una scrittura in se autonoma o abbia costituito nella sua ideazione il primo passo dello svolgimento del Dialogo.

Si può già dire che in tale operare socratico emerge un significato politico. Se è connaturato all'ambito della pratica avere punti di riferimento per l'agire, per le scelte che continuamente bisogna fare, allora il dialogo che Socrate intesse nella città, il richiamo al conosci te stesso, la messa in crisi dell'operare basato sulla infondata pretesa di sapere e la critica, come avviene nella *Repubblica*, di opinioni che grande posto hanno nell'immaginario con cui spesso si pensa la politica - quali quella di Trasimaco, secondo cui la giustizia coincide con l'utile del più forte, e di Glaucone, che sembra prefigurare lo scenario formale e convenzionale del contrattualismo moderno - assumono già una valenza per la vita della *polis*¹². Anche se una indicazione di questo tipo appare preziosa per non incorrere nell'errore di pensare la politica in Platone come un terreno particolare, che si determini mediante la distinzione e la contrapposizione nei confronti di quello dell'etica individuale, tuttavia non mi sembra ancora sufficiente per intendere la filosofia politica di Platone, il quale, dalla *Repubblica* al *Politico*, alle *Leggi*, scrive Dialoghi che hanno la vita della *polis* come proprio oggetto.

Il processo di confutazione non è mera negazione delle affermazioni da cui si parte, né ha alla sua base il possesso di una verità che permetta di mostrare l'essere errore delle convinzioni altrui. Ciò che anima l'*elenchos* è il *sapere di non sapere*, cioè la convinzione che non siamo in possesso del sapere e della verità e che tuttavia il problema del vero si impone nel *logos*. E' questo orizzonte, che si esprime nell'immagine del *sapere di non sapere*¹³, che fa sì che la forza del pensiero si manifesti nella domanda, da cui le opinioni non possono non essere coinvolte. Ma nella *Repubblica*, come nei dialoghi *socratici*, la confutazione non è fine a se stessa, non si conclude con un risultato meramente negativo, ma con quel compito della *ricerca in comune* che è l'altra faccia dell'emergere dell'idea. L'imporsi dell'idea fa tutt'uno con l'incapacità che si verifica delle diverse opinioni, che pretendono di offrire delle risposte alle questioni poste, di dare ragione di sé. E nella *Repubblica* è

¹² Questa politicità del dialogo è stata sottolineata da Voegelin, il quale afferma che "Il dialogo ristabilisce l'ordine comune dello spirito che è stato distrutto dalla privatizzazione della retorica" (cfr. E. Voegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, tr. it di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 61-62). Il monologo è privato: può avere seguaci, adepti, ma non è una struttura che accomuni. Il dialogo ristabilisce invece una dimensione comune, collettiva (in cui però il collettivo non ha una sua unilaterale dimensione opposta ai soggetti individuali) una dimensione politica, che fa tutt'uno con la natura del pensiero e dell'uomo. Anche Biral, insiste non tanto sul dialogo politico, quanto piuttosto sulla politicità del dialogo (Cfr. A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Roma-Bari 1997, ad es. p. 63). Ritengo tale aspetto fondamentale: tuttavia è proprio sullo specifico del dialogo politico che vorrei riflettere per mettere a fuoco tutti gli elementi che appaiono propri della filosofia politica.

¹³ Si può forse dire che quella del sapere di non sapere è quasi una immagine, nei confronti del processo di pensiero a cui allude, che consiste nel mostrare le contraddizioni a cui postano le opinioni che pretendono di essere vere: non è l'affermazione del sapere di non sapere ad essere rigorosa - si presenta infatti come una mera affermazione che non ha in sé la propria giustificazione, il movimento del rendere ragione - ma piuttosto quella dialettica che in atto mostra le contraddizioni della pretesa verità.

l'idea di giustizia ciò attorno a cui verte la ricerca e a cui porta la confutazione delle *doxai*.

E infatti il Dialogo procede nella direzione di una delle pochissime definizioni delle idee che si trovano in Platone. Ma bisogna bene comprendere in che cosa consista questo rapporto con l'idea e dunque quale tipo di sapere determini tale rapporto. Non mi pare che si tratti di un sapere che esponga la verità e che venga ad assumere una dimensione normativa, secondo quanto porta spesso a credere una lettura tutta pregiudicata dai presupposti di una modalità post-weberiana di intendere il sapere, di cui le due forme sarebbero appunto quella *descrittiva* e quella *normativa*. Certo, qui si ha una delle poche definizioni delle idee: giustizia sarebbe per ognuno *ta heautou prattein*. Ma questa non è *definizione* nel senso proprio della scienza politica moderna, di quella che in Hobbes si configura come un coerente e rigoroso processo che connette tra loro in modo corretto e in contraddittorio le definizioni. Diverso è il senso di questa definizione e *altra* la natura della scienza all'interno della quale essa si pone.

Ad una prima approssimazione tale espressione prende il suo significato in relazione alle diverse mansioni e funzioni che gli uomini hanno nella città. Indica cioè che è meglio, per il bene di ognuno e per quello della città, che *ognuno si dedichi al suo lavoro*, assolvere il suo compito all'interno della città, faccia ciò che sa fare, che è preparato a fare, che può dunque fare bene (*Resp.* 434 a, 434 c 7-10). Tralasci invece di occuparsi di tutto, dei mestieri altrui, ciò di cui non è capace. In tal modo la *dikaiosyne*, essendo propriamente *oikeioprachia* prende il suo significato dalla opposizione alla *polypragmosyne*, cioè all'agire in ogni direzione, facendo di tutto, senza tenere conto di ciò che meglio si può e si è preparati a fare. Ma in seguito risulta chiaramente che non è a questo significato che può essere ridotta la definizione. Questa è solo una immagine (*eidolon*) della giustizia, certo utile, ma non esauriente. La giustizia non si risolve però in una condotta meramente esteriore, ma coinvolge tutto l'uomo, "l'io e le sue funzioni: una condotta tale da non permettere che ogni parte di sé svolga funzioni altrui (cioè che le parti dell'anima scambino e sovrappongano reciprocamente i loro ruoli) e che invece l'individuo disponga bene ciò che gli è realmente proprio, esercitando governo su di sé, che significa anche ordine interiore e amicizia con se stesso" (443 c 9- d 5)¹⁴.

Allora il *fare ciò che è proprio* va al di là di determinazioni tecniche, coinvolge tutto l'essere dell'uomo nella sua azione; assume il significato di *fare il proprio meglio*.¹⁵ Ma qual è il mio meglio? Non ci soccorre qui un

¹⁴ Uso la traduzione di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 1998, vol. III, p. 100, sostituendo però all'espressione "potere di sé" quella di "governo di sé", in consonanza con quanto anche in questo saggio è sostenuto.

¹⁵ Questa l'espressione usata da Biral per esprimere l'essenza della politica in una sua "Conferenza sulla politica", pubblicata postuma (Cfr. Biral, *Sulla politica*, Il prato, Padova

sapere normativo, un insieme di norme da attuare: solo nel concreto dell'azione si deve rischiare di dare determinazione a questo *meglio*. Insomma non ci si trova di fronte ad un sapere positivo che risolva in modo *normativo* il problema dell'azione: piuttosto si è messi di fronte ad un compito continuo e sempre in atto che riguarda non solo l'azione, ma l'implicazione del pensiero nell'agire. Ciò è legato al fatto che l'idea non diventa l'oggetto esaurientemente descritto dalla dottrina; ha piuttosto la caratteristica di apparire nel *logos* - pensiero-discorso - mostrandosi necessaria, ma di rimanere tuttavia contemporaneamente eccedente nei confronti delle possibilità di presa di quest'ultimo.

4. L'*episteme* e l'immagine della città

L'eccedenza dell'idea si mostra con evidenza in uno dei punti alti dello svolgersi del Dialogo, quello che parla dell'idea del bene. Qui si può notare una situazione apparentemente strana: proprio nel momento che appare come il più alto in relazione problema della verità, il discorso sembra perdere la caratteristica del rigore. Ci si accorge di un vero e proprio cambiamento dello statuto stesso del discorso. Nella prima parte della *Repubblica* il discorso *breve* di Socrate consiste all'incalzare con domande le opinioni altrui, in modo tale da fare emergere le contraddizioni in cui queste si avviluppano. In questa pratica del pensiero non è possibile che ognuno la pensi a suo modo: non c'è possibilità di punti di vista diversi, di un pluralismo di concezioni. Quando Socrate, negando che si possa ricorrere per sostenere la propria posizione ad autorità esterne al dialogo, afferma che solo coloro che stanno dialogando possono essere testimoni della verità che nel dialogo si mostra, vuole indicare che non può essere ritenuto vero nient'altro se non ciò che ad ambedue i dialoganti si impone: il problema non è quello del convivere di opinioni diverse, ma del *logos* comune - del *logos* che accomuna - che si manifesta nel discorso.

Nel caso dell'idea del bene si ha invece un discorso in positivo, di cui Socrate è portatore e responsabile. Come è noto, la celebre dichiarazione che il bene non è essenza, ma *epekeina tes ousias* (509 b 9-10) suscita l'ironia da parte di Glaucone: "o che sovrumana eccellenza (*daimonia hyperbolê*)". E' significativa la risposta di Socrate: "tu sei responsabile perché tu mi costringi a dire il mio parere su questo punto". Si può ritenere che non si tratti qui solo di una situazione contingente dovuta dall'incalzare di Glaucone. Ci troviamo piuttosto di fronte a qualcosa di strutturale nel procedimento filosofico di Platone. A causa dell'eccedenza dell'idea nei confronti delle capacità del pensiero, il tentativo di discorso in positivo riguardante l'idea non ha il rigore

2003, pp. 67-94), che ha alla sua base il lavoro che da tempo era iniziato su Platone, ed evidenzia una straordinaria capacità di porre e di comunicare a tutti il problema nella sua essenza al di là dello schermo prodotto dalla erudizione e dalla cultura.

dell'ostensione della contraddizione, ma comporta invece l'uso dell'immagine, in questo caso della luce e del sole. Già prima, nel dialogo c'era stato il ricorso all'immagine, a proposito del *governo (arché)* dei filosofi (444 d ss.), ed era stato notato che non è consuetudine socratica quella del parlare per immagini, in quanto tipico dell'atteggiamento socratico appare piuttosto il procedimento dell'*elenchos*, il discorso breve, l'incalzare delle domande. Ma questo statuto del discorso positivo sull'idea è collegato direttamente al senso della confutazione e alla impossibilità che questa venga oggettivata, ridotta a cosa, risolta nel nostro sapere. Perciò il discorso sull'idea non ha la caratteristica di un sapere positivo, ma abbisogna dell'immagine. Nel punto alto del dialogo, a cui conduce il processo rigoroso della dialettica, troviamo il ricorso all'immagine e insieme la consapevolezza dell'inadeguatezza del nostro discorso in relazione all'idea e al vero che si è imposto nel *logos*. Si apre qui il nodo più profondo del filosofare platonico, che non è qui possibile affrontare. Ma si può dire che questo modo di rapportarsi all'idea e il senso dell'*episteme* possono aiutarci ad intendere lo statuto del discorso di Platone riguardante la *polis*.

L'*episteme*, il procedimento noetico, di cui si parla alla fine del VI libro, e il metodo dialettico di cui si parla nel VII come proprio del pensiero filosofico, non hanno certo il significato della scienza moderna e non si configurano come possesso della verità, ma piuttosto come un cammino continuo di ascesa dalle ipotesi all'*anypotheton*. La via all'in giù di cui Platone parla non mi pare possa essere intesa come una deduzione dal principio che dia luogo ad un sapere assoluto delle idee: questo sarebbe un sapere divino, una *sophia*, non quella *filo-sophia*, quell'amore del sapere che è connaturato al pensiero umano. Insomma non si viene ad annullare quella situazione che era apparsa a proposito dell'idea del bene, nella quale l'idea appariva necessaria e tuttavia eccedente la capacità del vedere umano. Proprio in quanto la scienza filosofica non consiste in una dottrina che esprima il vero in modo positivo e assoluto, si può comprendere la natura del discorso riguardante la *polis*. Infatti se ci fosse un sapere che in modo rigoroso tematizza le idee, in particolare quelle relative alla sfera pratica, sarebbe possibile mediante un processo deduttivo costruire "scientificamente" la città perfetta, *l'ottima polis*: questa sarebbe un archetipo in sé compiuto e che si tratterebbe solo di attuare nella prassi concreta. Si potrebbe cioè passare dalla scienza filosofica delle idee alla conformazione scientifica della città, e infine alla attuazione nella prassi concreta della città teoricamente fondata. Ma se l'idea eccede il nostro sguardo, ciò non è possibile e la natura del discorso sulla città è quella di un discorso arrischiato, che deve usare l'immagine; e l'immagine, nel suo uso positivo e imprescindibile si riferisce sì all'idea, ma è anche segno della sua eccedenza, della impossibilità per il *logos* di catturarla e possederla¹⁶.

¹⁶ Per un senso positivo dell'immagine, come *eikón* e per la sua differenza da un'immagine ingannatrice, che si presenta come presunta verità invece che rimandare alla verità, cfr. *La rappresentazione e l'arcano dell'idea*, in *La rappresentanza politica: genesi e crisi del*

Proprio in quanto la scienza non ha il carattere di costruzione teorica guidata dalla regola dell'incontraddittorietà, non è costruita *more geometrico*, bisogna fare uso dell'immagine in relazione alla politica. E' a questo proposito significativo l'esempio che Platone presenta per identificare l'agire del filosofo, che delinea la città nei *logoi*: non è quello di colui che, vedendo l'idea può farne una copia esatta, può descriverla con sicurezza, ma piuttosto quello del pittore nel suo tentativo di fare un'immagine che deve correggere, ridipingere, per fare con diversi tentativi qualcosa che è simile quanto più possibile agli dei (501 b 9- c 1). In questo contesto, nel tentativo di delineare uno *schema* della *politeia*, un disegno della costituzione (nel senso etimologico del termine) della città, viene implicato nel *logos* l'aspetto immaginifico del mito, della favola: la costituzione sarà delineata nei discorsi come in una favola (*mythologoumen logō* : 501 e 4). Insomma la via umana, a differenza della via più lunga del sapere, che nel Fedro si dice essere quella divina (*Fedro* 246 a), comporta l'uso dell'immagine e non quella costruzione scientifica in cui definizioni, concetti e sillogismi sono tra loro legati in modo ferreo, come avviene nella scienza politica moderna inaugurata da Hobbes. E l'immagine è tentativo esposto al rischio: è rivolta all'idea, ma non coincide con essa.

Nella filosofia politica di Platone appare dunque necessario non solo quel rigore che si esprime nella confutazione delle *doxai* e nell'imporsi dell'idea, ma anche quel discorso che cerca di *dire in positivo* l'essenza della città. Non siamo di fronte ad una teoria che possa essere dedotta da una verità posseduta, ma di un discorso arrischiato. Tuttavia resta da chiedersi quale rapporto abbia questo discorso con l'*episteme* e con l'idea: perché questa natura non garantita del rischio non comporti un disegno arbitrario, né equipari tra loro i diversi tentativi di disegno della città. In quale modo cioè si colleghi questo tentativo di disegno con la confutazione delle *doxai* e con la definizione della giustizia sopra ricordata.

5. Problema del governo e questione della giustizia

Nell'immagine platonica della città ci sono innumerevoli elementi che non sono garantiti dal sapere. Ma nel modo di pensare la città ci sono anche aspetti legati a quell'idea della giustizia che abbiamo indicato. Nel momento in cui mi sembra di dover escludere in Platone lo statuto della *costruzione teorica*, e conseguentemente una dimensione *normativa* della filosofia politica, credo che sia anche da mettere in luce il modo in cui alcuni elementi emersi nel movimento di pensiero filosofico intervengono nel pensare la politica. Penso che si possa usare il termine di *orientamento* per individuare questo legame, che comporta insieme punti di riferimento e tuttavia il rischio di determinare il

concetto, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 40 ss. Sull'uso dell'immagine in relazione alla politica si veda, di Milena Bontempi, l'ampio volume di prossima pubblicazione dedicato al tema della giusta misura in Platone e in buona parte anche all'"icona della città".

cammino. Bisogna comprendere in cosa si differenzi l'immagine della città che è prodotta dal filosofo della *Repubblica* nei confronti di un'immagine arbitraria e ingannatrice. Il lavoro su questo tema appare assai arduo per quanto riguarda il nostro esame del testo platonico; a maggior ragione se si ritiene che quest'ultimo abbia un carattere paradigmatico per la nostra pratica della filosofia politica, non nel senso che costituisca per noi un modello, ma nel senso che ci indica un compito del pensiero, un movimento del pensiero come proprio della filosofia politica.

Ci si può qui solamente soffermare su un punto, che mi sembra cruciale per lo sviluppo del pensiero che si snoda nella *Repubblica*. Mi riferisco al punto in cui Platone lega la questione fondamentale della giustizia, con quell'*arché* che sembra necessariamente implicata dalla prassi, cioè con il fatto che nella comunità degli uomini c'è una relazione in cui c'è chi governa e chi è governato, relazione questa che caratterizza la politica quale viene pensata, sia pure in modi assai diversi tra loro, dai Greci fino alla nascita della concettualità prodotta nell'ambito della scienza del *Diritto naturale*¹⁷. In questo legame la riflessione sul rapporto di governo come caratterizzante la politica non ha il significato della mera riflessione su un fatto attestato dalla realtà empirica, ma piuttosto della comprensione della dimensione del governo come proprio dell'essenza della *polis*, della comunità politica degli uomini.

Se si ripercorre la parte del testo in cui si parla della giustizia come *ta heautou prattein*, si può notare come, sia per quanto riguarda la città, sia per quanto riguarda l'anima, il fatto che ogni parte faccia ciò che le è proprio comporta anche che la parte che governa svolga bene la sua mansione, così come le parti governate devono svolgere bene il compito di essere governate: questo riguarda i governanti nella città come pure l'elemento del *loghistikón* nell'anima (433-444). La giustizia comporta che governare e essere governati avvenga secondo natura, secondo cioè l'essenza della cosa e non avvenga in modo innaturale, cioè contro ragione e contro il bene del tutto e delle parti in causa. Il problema non consiste solamente nel fatto che una parte come quella dei custodi, cioè dei governanti, per essere se stessa, deve governare ed esplicare bene il proprio compito. Si tratta piuttosto di capire perché è necessario che ci sia la dimensione dell'*arché*, affinché nel tutto della città e dell'anima e in ogni sua parte si realizzi la giustizia; perché è necessario che una parte governi affinché tutte le parti svolgano al meglio il loro ruolo.

Rispondere a questa domanda significa mettere in luce l'aspetto determinante di quella concezione della politica che implica il *principio del*

¹⁷ Cfr. per questo passaggio *Fine del governo e nascita del potere*, in *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, ora Polimetrica, Monza 2007, pp. 83-122 (www.polimetrica.com). Per un approfondimento della distinzione tra il principio del governo e il concetto di potere e anche per una parziale rettifica si veda G. Duso, *La democrazia e il problema del governo*, "Filosofia politica" 3/2006, sp. pp. 381-385.

governo e dunque anche il significato che ha l'*arché* nella filosofia politica di Platone e, per questo aspetto fondamentale, direi anche di Aristotele. Bisogna innanzitutto liberarsi da quel concetto di *potere* che condiziona molto spesso le letture e le interpretazioni dell'*arché* quale si dà nel mondo greco. Questa non può essere ridotta a semplice comando, a una funzione cioè di comando che è definita dalla posizione reciproca che occupano colui che comanda e colui che ubbidisce. Si tratterebbe in questo caso di un rapporto formale, indipendente da punti di orientamento e dai contenuti del comando: un rapporto che caratterizza, come si è detto, quel concetto moderno che si esprime attraverso il termine di *potere politico*. Certamente l'azione di governo implica il comando e dunque anche ubbidienza, ma non si tratta di un rapporto formale, bensì di un agire che è sempre condizionato da punti di orientamento e dal compito di governare bene e in modo giusto (che non coincide con il fatto che il governo sia legittimato, in quanto voluto da coloro che ubbidiscono).

Platone dice che il problema consiste nella felicità della città e non dei governanti (o filosofi) e i governanti fanno bene la propria parte in quanto governano e dunque agiscono in relazione ai governati e nell'ottica del bene comune. Come parte della città essi non sono da considerare fuori da questa relazione. Il governo non riduce ad una passiva ubbidienza le parti governate, ma al contrario le rende più attive e le aiuta ad agire al loro meglio. Il governo della parte razionale nell'anima non comporta una situazione di mortificazione e inattività della parte appetitiva e di quella passionale. Se il *loghistikón* semplicemente si impone, comanda e coarta le altre parti in base alla pretesa della propria natura di estendersi al tutto, non fa il proprio bene, ma il proprio male e il male dell'intero; viene meno alla propria natura e al proprio compito di governo. Egualmente le altre parti dell'anima, se tendono al piacere senza limiti o esprimono senza limiti la passione, non si esprimono al meglio, ma, assolutizzando se stesse, producono il male dell'intero fino a portarlo alla morte e dunque anche il male e la morte di esse stesse come parti.

E' dunque la natura plurale e composita dell'intero (sia esso l'anima, sia la città) a richiedere che ci sia un compito di coordinamento e guida delle parti, che ci sia appunto *governo*. Se è infatti vero che l'essere parti di un intero, comporta per le parti un compito di comunicazione e di concordia, è anche vero che la loro diversità può comportare la discordia e la scissione dell'intero. Allora è proprio l'idea di giustizia, la quale richiede che ogni parte faccia il proprio meglio, a richiedere che ci sia una istanza che operi per tenere unite le parti e renderle armoniche tra loro per il buon funzionamento dell'intero. Tutto ciò non è *potere*, non è semplice rapporto di comando e ubbidienza, coazione della volontà. Ci troviamo invece all'interno di un modo di concepire la politica in cui la *koinonia* è la dimensione principale, ma proprio per questo tale dimensione è impensabile senza l'azione di coordinamento e di guida che si esprime nel governo.

Governare non significa dominare, esercitare coazione sulla volontà altrui, ma piuttosto lavorare alla migliore espressione delle parti della città, e ciò è possibile solo guardando all'idea della giustizia e ad una serie di punti di riferimento che negano la possibilità di una volontà assoluta, una volontà *sovrana*, a cui invece sempre ci riferiamo quando poniamo a tema il potere politico. E' qui utile richiamare, sia pure nello spazio di un attimo, l'immagine emblematica del nocchiero, presente in Platone (488 a-e) come pure in innumerevoli dottrine politiche che nel corso di secoli si sono mosse nell'ottica del principio del governo. In questo contesto il comando è condizionato dal bene della nave e di coloro che sono imbarcati e dalla realtà della direzione da prendere e dei punti di riferimento che non sono prodotti della volontà, né di chi governa né di chi è governato. Se non c'è il governo del nocchiero, come la cosa stessa (il navigare) richiede, si ha *anarchia* (cioè mancanza di *arché*) e anche ingiustizia; non in quanto non si fa ciò che una norma morale impone, ma in quanto ognuno non riesce a fare il proprio bene e dunque insieme il bene della città (che è lo stesso bene dei cittadini). Il governo della nave, non solo implica differenze tra coloro che contribuiscono in modo diverso alla navigazione, ma proprio in quanto avviene in un contesto di cose reali e di punti di riferimento irriducibili all'arbitrio della volontà, comporta la possibilità del giudizio dei governati sul contenuto del comando; cosa che non è contemplata nel moderno concetto di potere politico, pena la perdita di stabilità e sicurezza che costituisce il fine primario della costruzione della forma politica moderna quale si dà dalla nascita della sovranità moderna alla democrazia.

Nella relazione di governo l'agire politico è proprio di tutti e non solo dei governanti. C'è un passo del *Politico* (*Pol.* 305 d 1-4) in cui si può notare come l'*archein* consista non tanto in un semplice comando che comporti ubbidienza, in un operare che abbia di fronte a sé passività, ma piuttosto in un lavoro che stimola e guida l'operare dei cittadini, tenendo presenti le diverse opportunità in relazione all'assetto dell'intero. Non si tratta dunque di agire politicamente in modo esclusivo, ma di promuovere, coordinare e dare inizio (*archein* appunto) all'agire dei cittadini e della varie parti della città.

Come indicato nel titolo, il problema della nostra riflessione è “perché Platone per la filosofia politica?”: perché è rilevante per noi oggi, per la nostra pratica della filosofia politica. Mi pare che tale rilevanza sia tanto maggiore quanto minore è l'identificazione del suo pensiero con il nostro modo moderno di pensare la politica, proprio in quanto non è letto attraverso gli occhiali dei *concetti politici moderni*. Ciò non significa una sua estraneità a noi: al contrario noi lo ritroviamo al cuore del nostro problema, del problema contenuto nei concetti moderni, se è vero che nonostante i tentativi legittimanti della sovranità e della democrazia è proprio il problema del governo e della *presenza* politica dei governati, della loro attività politica, che è oggi da pensare contro la dialettica del nesso sovranità-rappresentanza, che comporta

che tutti siano autori di azioni che solo gli attori politici sono autorizzati a compiere¹⁸. Naturalmente noi non troviamo nella *polis* della *Repubblica* una risposta o un modello da riprendere. Pensare il governo oggi, in una situazione segnata da processi che hanno carattere mondiale, nei quali è sempre più difficile trovare imputazioni soggettive, è un compito tutto nostro e assai arduo, ma il passaggio attraverso Platone ci aiuta a comprendere questo compito. Anche la questione originaria della giustizia si ripresenta a noi con forza al di là dei tentativi di esorcizzarla mediante quella razionalità formale che connota sia il dispositivo moderno della sovranità, sia la logica della democrazia. Allora anche oggi questione della giustizia e problema del governo. Ma non è questo il luogo in cui si può dare motivazione di tale affermazione¹⁹.

Nello spazio di questa riflessione si è piuttosto cercato di ravvisare nello schema della *Repubblica* un paradigma per pensare la natura della filosofia politica, che non può essere identificata con il variopinto mantello delle costruzioni teoriche, in cui il rigore sia legato alla scelta arbitraria dei presupposti. Mi pare che lo schema della *Repubblica* mostri da una parte il carattere filosofico della filosofia politica, consistente nella confutazione delle opinioni, delle pretese di verità, e nello stesso tempo nella necessaria implicazione dell'idea. Ma lo specifico della riflessione sulla politica, quale emerge nei *Dialoghi* politici di Platone, comporta un ulteriore e contemporaneo compito, quello del discorso positivo ed arrischiato, quello del disegno della città. E qui ha un suo ruolo l'immagine, rilevante non solo per orientare l'agire in comune, ma anche per una *paideia* politica, che ha bensì alla base quella filosofica, ma che non coincide con essa, in quanto rivolta agli uomini che vivono necessariamente a prescindere dalla loro tensione filosofica alla verità.

Attraversare Platone in questa direzione permette un esercizio del pensiero importante per la nostra pratica della filosofia politica. Non è un modello che ci permetta di pensare la nostra realtà. Tuttavia, ripensare nella forma del governo e della pluralità il problema politico e riaprire la domanda sulla giustizia ci permette forse di confrontarci con il nostro presente e con la nostra esperienza ben meglio di quanto consentano le astrazioni teoriche dei *concetti moderni* e la razionalità formale della democrazia.

¹⁸ Si veda, come ricaduta delle analisi di storia dei concetti politici in particolare il numero 3/2006 di Filosofia politica dedicato a "democrazia".

¹⁹ Anche per questo si veda *La democrazia e il principio del governo* cit., sp. pp. 376-381.

Filosofia e icona della città

di Giuseppe Duso

1. L'icona, ovvero la buona immagine

Secondo un *topos* diffuso della storiografia filosofica vecchia e nuova, Platone è il filosofo che, per aver posto la verità nell'immutabilità dell'essere e sul piano delle idee, che rivestono quel carattere oggettivo costituente la base stessa della scientificità della filosofia, avrebbe perciò svalutato il mondo della *doxa*, legato all'apparenza e all'immagine. Platone appare così un punto di svolta nei confronti di una tradizione (VI e V secolo) in cui termini come *eikázei*, *eikasía*, *dokeîn*, *dóxa*, *phaínein*, *phainómenon*, non hanno significato di per sé negativo, ma al contrario descrivono lo spazio di ricerca e i tentativi di avvicinamento al vero quando si tratti di quella realtà che non sta davanti agli occhi, che non è dunque sensibile ed evidente²⁰. Tale netta separazione tra ciò che veramente è e ciò che è mutevole, e tra i tipi di conoscenza che a tali oggetti sarebbero riferiti, cioè *epistéme* e *dóxa*, ha poi rilevanza per il modo in cui è intesa la concezione politica di Platone, che appare escludere il mondo della *dóxa* per basarsi su un vero e immutabile sapere. In questa chiave da una parte la *polis* disegnata nella *Repubblica* appare la *polis* perfetta, in quanto filosoficamente pensata, dall'altra lo stesso agire politico del filosofo, che è reggitore della *polis*, si mostra *fondato*, in quanto è al mondo delle idee, e all'idea del bene in particolare, che egli guarda per guidare la vita politica²¹.

Naturalmente ci sono una serie di luoghi platonici che sembrano andare in questa direzione: basti pensare al gradino che nella scala del sapere occupa l'*eikasía* nella descrizione delle forme di conoscenza (la famosa teoria della linea) e alla stessa critica che nei *Dialoghi* è rivolta alla *mímesis*, sia nel caso che essa consista in quella creazione di apparenze che si ha nell'opera dei poeti, sia che essa si manifesti nel gioco fantasmagorico di illusioni proprio dell'operare non scientifico dei Sofisti.

Questi due obiettivi della critica sono intrecciati se si pensa che la *mímesis* dei pittori e dei poeti si presenta, all'inizio del X libro della

²⁰ . Cfr. J.P. Vernant, *Nascita di immagini*, «Aut-aut», 184-185, 1981, pp. 7-23.

²¹ Su questa via si è giunti a ravvisare in Platone un fondatore della scienza politica in senso moderno (e dei suoi guai) e a farne, correndo forse il pericolo di ridurre il concetto di *epistéme* a quello di *téchne*, persino un anticipatore di Hobbes (si veda ad es. di K. Held il testo, per altri versi interessante, *Stato, interessi e mondi vitali*, tr. it. A. Ponsetto, Morcelliana, Brescia, 1981, sp. p. 48 ss., e soprattutto, in quanto più esplicito in questa indicazione, il suo saggio *Per la riabilitazione della doxa*, in Aa. Vv., *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Marietti, Genova, 1988.

Repubblica, come l'arte di imitare tutto, al di là della competenza in una specifica tecnica: definizione questa che caratterizza l'operare proprio del sofista²². In questo contesto l'imitazione come produzione di figure, di *éidola*²³, è criticata in quanto appare deviante nei confronti del problema della verità. Infatti le varie forme create si presentano come illusorie apparenze miranti ad ingannare e ad essere scambiate per la verità²⁴. Questo aspetto dell'oggetto dell'imitazione è reso spesso da Platone con i termini che hanno la medesima radice *phan*. Essi sono infatti *ouk onta*, ma *phantásmata*²⁵, cioè mere apparenze di contro all'essere; sono *phainómena* che in quanto tali si contrappongono agli esseri che sono secondo verità (*onta ghé pou te aletheía*)²⁶.

La critica all'arte mimetica è dunque diretta all'aspetto non veritiero che le è proprio, in quanto non solo produce oggetti apparenti, ma con essi determina inganno nei confronti di ciò che è imitato. È il problema del vero che sta al cuore della critica alla *mímesis*. Non si tratta tanto di un giudizio sulla poesia e sull'arte pittorica in quanto tali, ma in quanto considerate in relazione a un duplice problema che connota tutta la *Repubblica*, il problema della verità, e con esso quello della struttura del filosofare, e quello politico. È infatti proprio a proposito delle figure prodotte dai poeti sul divino che si ha un momento cruciale e significativo della critica di Platone, in quanto il divino è raffigurato non in conformità alla sua natura perfetta e immutabile, ma, a causa dell'aspetto cangiante dell'anima umana, come segnato dalla molteplicità e dalla mutevolezza delle passioni²⁷. In tal modo la ridda delle immagini divine che si presentano nei poemi, non solo nasconde quell'elemento divino che vuole significare, ma lo distrugge in quanto presenta una realtà di esso modellata sulle fantasie prodotte dalle passioni umane.

Ma la tematica della verità è nella *Repubblica* legata strettamente a quella politica, e perciò si ha l'interrogazione sull'esito politico della poesia di Omero, su quale *polis* abbia avuto cioè per suo merito un governo migliore. Lo stretto legame tra problema della verità e problema politico, è evidenziato non solo dalla necessità di dar luogo a una immagine di *polis* secondo verità (*alétheia*), ma anche dall'elemento formativo della *paideía*, proprio sia della pratica di avvicinamento all'idea intesa come pratica filosofica, sia dell'educazione alla vita politica e all'attività di governo. Solo tenendo presente questi due intrecciati nuclei del dialogo platonico, e il ruolo che in

²² *Resp.*, X, 595 a ss. Per quanto riguarda la traduzione italiana mi riferisco (con alcuni mutamenti) a Platone, *Opere complete*, Laterza, Bari, 1971.

²³ *Eídolon* è l'oggetto prodotto dall'imitatore: *Resp.*, X, 599 a 7, 599 d 3, 598 b 8.

²⁴ *Resp.*, X, 598 c.

²⁵ *Resp.*, X, 599 a 1.

²⁶ *Resp.*, X, 596 e 4.

²⁷ *Resp.*, II, 380 a ss..

relazione ad essi riveste la riflessione filosofica, si può intendere il significato della critica alla creazione di immagini propria della *mimesis* artistica.

E purtuttavia la cruda critica alla *mimesis* non si risolve nella sua semplice negazione, in forza di un contrapposto *logos*, che abbia come suo oggetto la realtà delle cose che sono, cioè il mondo delle idee. Si può anzi riscontrare la presenza insopprimibile dell'immagine nei punti alti del filosofare platonico, là dove il rigoroso argomentare confutatorio lascia lo spazio alla possibilità o alla necessità di *dire*, di esprimere positivamente il mondo delle cose che sono, o ciò che in sé è il divino. A questo livello alto ritroviamo l'immagine, che, nella veste del *mito*, narra, in forma rappresentativa, una realtà che eccede la possibilità del *logos* e che per sua natura è irriducibile alla parola dell'uomo.

Un esempio significativo di questo atteggiamento ricorrente in Platone lo riscontriamo nel *Fedro*, dove, in apertura del mito della biga alata, si enuncia la necessità del nostro procedere mitico in relazione alla natura delle cose che sono. Esprimere l'*eidos* dell'anima è infatti impresa propria solo di un dio; all'uomo è invece consono il tentativo di parlarne attraverso immagini (*hō de éoiken*)²⁸. Troviamo qui un termine con la radice *eik*, che spesso caratterizza questo uso positivo dell'immagine (*eikôn*)²⁹. Il procedere per immagini appare qui non solo possibile e utile, ma necessario per quella realtà che insieme lega l'idea e il divino. Nei confronti del divino infatti non c'è possibilità umana di visione né di comprensione adeguata (*oute idóntes oute hikanôs noésantes*): esso non è oggetto del pensiero, ma abbiamo nei suoi confronti solo una possibilità immaginativa, e attraverso questa lo figuriamo, gli diamo forma (*pláttomen*) come essere immortale, composto di anima e di corpo, eternamente congiunti in un'unica natura³⁰. Tale immagine non è logica esposizione del vero, ma appunto rappresentazione che ci indica ciò che eccede la visione e il pensiero, e che tuttavia è in qualche modo reso presente nell'immagine.

Ma questo procedimento appare coinvolgere anche il mondo ideale, non solo perché dell'idea dell'anima Platone parla per immagini, appunto attraverso il mito della biga alata, ma anche perché, nello stesso mito, emerge la struttura della conoscenza come *anámnēsis*. Ciò significa che, se l'anima passa dal molteplice delle sensazioni all'unità organizzata nel ragionamento (*hen loghismō*), ciò non ha il senso dell'astrazione o della costruzione, ma piuttosto

²⁸ *Phaedr.*, 246 a 3-4; è interessante notare che la trattazione divina è dichiarata lunga (*makrá*), così come nella *Repubblica* apparirà più lunga la via che sarebbe necessario percorrere per avere conoscenza delle idee, via dunque che non è quella che Socrate, almeno in quel contesto, sta percorrendo.

²⁹ Cfr. sulla distinzione tra *eikón* e *phántasma* G. Turrini, *Contributo all'analisi del termine eikos. II. Linguaggio, verosimiglianza e immagine in Platone*, «Acme», 32 (1979), pp. 299-323.

³⁰ *Phaedr.*, 246 c 6-d 2.

quello del *ricordo*, del rifarsi presente di ciò che essa una volta ha visto³¹. In altri termini l'idea non si offre alla vista e non può essere contemplata – la contemplazione delle idee è propria solo del dio –, ma può essere in qualche modo resa presente solo attraverso l'immagine; non è oggetto della nostra vista né del nostro conoscere. Non è proprio della *phrónesis* offrire *eídola*, in quanto non è del pensiero la prerogativa e l'evidenza propria della vista; perciò l'unica possibilità di cogliere le cose che sono è per l'anima quella di ricordare la visione che in altro tempo e in altro luogo ha goduto, e tale reminiscenza è possibile attraverso l'immagine. L'idea del bello è ricordata attraverso le cose belle, le quali non hanno il semplice significato della loro presenza, non sono semplici oggetti del piacere e della fruizione, ma rimandano a quel bello in sé che solo l'anima iniziata, che non si ferma alle apparenze, può cogliere.

L'immagine sembra in questo modo rivestire un ruolo chiave proprio in relazione alla realtà, inattingibile alla vista, dell'idea. C'è dunque una buona e una cattiva *mímesis*, una immagine falsa e ingannatrice ed una rimemoratrice del vero?

È nel *Sofista* che Platone sembra dare una risposta a questa domanda, ed è significativo che in questo *Dialogo*, se da una parte è proprio in contrapposizione all'arte sofistica che il procedimento filosofico prende i suoi connotati, dall'altra dialettica e sofistica appaiono così vicine che la distinzione sembra operarsi sul filo di un rasoio e il tentativo di definire il sofista sembra invece portare alla definizione del filosofo. Ciò non significa che la distinzione non sia netta e radicale, ma lo è su di un piano comune, connotato, ancor una volta, dal problema della *paideia* e da quello della verità in rapporto all'uso e al significato dell'immagine.

A proposito della *paideia* il tentativo di definizione dell'arte sofistica porta a determinare, in contrapposizione alla via dei padri, consistente nell'esortazione e nel richiamo alla ragione, il procedimento *elenchico*, consistente nello scuotere la pretesa di sapere dell'interlocutore ponendolo in contraddizione con sé stesso e introducendolo, mediante il riconoscimento del suo non sapere, alla disposizione filosofica della ricerca³². Troppo onore sembra esser attribuito all'arte sofistica in tale definizione e infatti questa «nobile arte sofistica» appare troppo simile a quella posta in atto da Socrate nei dialoghi platonici. Ciò non è strano se si pensa che proprio in relazione alla contraddizione si differenziano dialettica ed arte sofistica, in quanto la prima consiste nel tener ferma la contraddizione come tale, mentre la seconda nel

³¹ *Phaedr.*, 249 b 7-c 2.

³² *Soph.*, 229 d ss.

passare indifferentemente da un polo dell'opposizione a quello opposto, perdendo in tal modo proprio la consapevolezza della contraddizione³³.

Ma è soprattutto la distinzione riguardante l'arte mimetica che qui particolarmente interessa. Ancora una volta l'atteggiamento positivo e quello negativo si incrociano e la differenziazione ha luogo sul piano comune determinato dall'arte di creare immagini, arte propriamente umana. Non necessariamente la *mimesis* è considerata negativamente e criticata: se c'è infatti una specie dell'arte mimetica consistente nel produrre semplici *phantásmata*, illusioni, apparenze destinate ad ingannare e ad allontanare dal vero, esiste tuttavia anche una specie buona di imitazione, che produce *eikónes*, rappresentazioni che non tendono a ingannare ma che si rapportano al modello (*parádeigma*) «in modo da mantenerne le interne proporzioni in lunghezza, larghezza e profondità»³⁴. L'*eikastiké téchne* si contrappone alla *phantastiké téchne* come l'imitazione che è attenta a rendere fedelmente il modello nei confronti della costruzione di un'apparenza che perde il rapporto con il modello e lo falsifica a proprio arbitrio.

Non si può a questo punto accettare la tesi della semplice svalutazione dell'immagine, perché se è vero che la produzione di *eikónes* è legata al procedimento filosofico e alla consapevolezza critica della necessaria implicazione dell'idea e insieme della sua irriducibilità a qualsiasi particolare contenuto e definizione, è anche vero che non coincide con esso e bisogna pur sempre ricordare che nel suo procedere dicotomico Platone distingue la *eikastiké téchne* dalla *phantastiké* proprio all'interno di un genere comune che è l'*eidolopoiiké téchne*³⁵. Dunque la somiglianza al modello che si ha nell'*eikôn* non risiede in un processo meramente logico, ma è sempre legata alla forma dell'immagine.

La differenza tra le due specie di immagine è ravvisabile nel fatto che l'*eikôn* è l'immagine fedele alla sua natura di immagine, che consiste nel rimandare a ciò di cui è immagine, a ciò che non è esso stesso presente in quanto tale, mentre il *phántasma* è l'immagine che tradisce la sua rappresentatività nascondendo il rapporto con ciò di cui è immagine e dunque ponendosi come autosufficiente, come ciò che è, come verità. Con un capovolgimento di prospettiva appare in tal modo rivalutata proprio l'immagine nel suo aspetto rappresentativo, mentre è criticata quell'immagine che tradisce la sua stessa natura, non dunque l'immagine in quanto tale.

³³ Rimando su ciò ai miei *L'interpretazione hegeliana della contraddizione nel «Parmenide», «Sofista» e «Filebo», «Il Pensiero» XII (1967), pp 206-220 e Confutazione e contraddizione in Platone, «Il Pensiero», XX (1975), pp. 69-88.*

³⁴ *Soph.*, 235 d 7-8.

³⁵ *Soph.*, 235 b 8 ss.

Il tentativo di dare di tutto ciò una versione «realistica» viene impedito da quanto si è detto a proposito del *Fedro*. Il modello infatti non può essere inteso come ciò che a sua volta si *presenta*, come ciò che ha una *figura* e dunque può essere direttamente copiato³⁶. Se così fosse la forma del modello e quella dell'immagine sarebbero speculari: quest'ultima sarebbe una copia perfettamente conforme, ma anche una copia inutile se il modello si mostra esso stesso allo sguardo e può essere goduto in quanto tale. Ma altra è la natura dell'idea: non è essa stessa visibile e può essere attinta solo nella profondità dell'*anamnesis*, solo cioè distanziando la sua visibilità dal presente e risalendo mediante tracce ad essa, che non si dà nell'evidenza della figura. Se fosse possibile un piano in cui l'idea «si vede», questo sarebbe praticato dalla filosofia, che si porrebbe allora semplicemente come *sophía*; ma, come si è visto, solo del dio è la contemplazione delle idee. Né è possibile dire che l'idea si svela non nella forma visiva, ma in quella intellettuale, logica. Se così fosse essa sarebbe *oggetto* del *logos* e in quanto tale sarebbe dicibile, definibile, determinabile in modo univoco, e non solo non ci sarebbe più spazio per la rappresentazione in rapporto all'idea, ma essa sarebbe di per sé necessariamente sempre *falsa*, intrinsecamente negatrice della verità. Ma in armonia con quanto è indicato nel *Fedro*, secondo cui solo mediante *icone* possiamo parlare di ciò che è divino, non abbiamo nei *Dialoghi* definizione delle idee, loro esposizione e riduzione a *contenuti* del *logos*. In tal modo viene esclusa insieme la possibilità del darsi della *sophia*, come possesso della verità, e la possibilità che l'immagine buona sia semplice copia che riproduce le proporzioni del modello offrendosi alla vista come un dato. La fedeltà al modello non sta dunque nell'esattezza della copia, nella riproduzione delle misure della figura del modello, ma piuttosto nel fatto che l'immagine, fedele alla sua natura di immagine, non si presenta essa stessa come il vero, ma indica la sua insufficienza e il suo essere rivolta all'archetipo, a quel vero cui essa è *somigliante*, che cerca di far trasparire, ma che non possiede né esaurisce in sé.

Nell'immagine si rende percepibile ciò che eccede ogni possibilità di vedere e senza di cui le stesse cose viste non sono quello che sono. Perciò le cose belle, sensibilmente viste, rimandano ad un'idea del bello, che è *altra* e pure intensamente vissuta proprio attraverso le cose belle, le quali sono allora considerate strutturalmente come *immagini*, al modo che si mostra nelle pagine eroticamente intense dedicate da Platone al mito del *Fedro* sopra ricordato. Le cose stesse allora appaiono simboli nel doppio senso del significare ciò di cui sono simboli e del creare con esso un contatto, una forma di partecipazione, che tuttavia non può mai ridurre ciò che si rivela nel simbolo al simbolo stesso. La presenza dell'idea nell'immagine è dunque sempre una *presenza nella forma dell'assenza*.

³⁶ Anche il rapporto immagine-modello, che appare come *topos* ricorrente in Platone e schema di riferimento, non è, a causa della mancanza di forma visibile da parte del modello, esso stesso indicazione conoscitivamente adeguata, dal punto di vista logico, della nostra relazione all'idea, ma è un tentativo di esprimere tale relazione in modo *immaginifico*.

Appare necessario verificare tale modo di darsi dell'idea proprio in quel *Dialogo* che significativamente affronta insieme il problema della verità e della cosiddetta «teoria delle idee» e il problema della politica. Si tratta cioè di vedere se anche in questo punto cruciale della riflessione platonica il *parádeigma* abbia il senso qui indicato e non quello di un modello che serva, una volta *visto*, a costruire una *polis* perfetta, in quanto appunto copia conforme di questo modello ideale.

2. Rappresentazione e idea: il disegno della *polis*

Solo alcuni cenni è qui possibile dare in direzione di un tentativo di interpretazione del nesso verità-politica che si discosti dalle interpretazioni che ravvisano in Platone un fondatore della politica come scienza e che faccia intravedere il ruolo della rappresentazione in relazione sia alla verità dell'idea sia alla costruzione della *polis*³⁷. Si può tentare di individuare alcune tracce in questa direzione.

In consonanza con i *Dialoghi* «socratici» si manifesta anche nella *Repubblica* l'atteggiamento critico mediante cui viene ridotta alla contraddizione la pretesa della *doxa* di farsi teoria, come avviene nel caso della definizione della giustizia da parte di Trasimaco. Ma tale atteggiamento non appare più sufficiente: la possibilità di identificare l'agire politico con l'impegno socratico nella *polis*, consistente nel suo andar interrogando e confutando, sembra caduta: il filosofo infatti in quella *polis* viene ucciso ed eliminato, e con ciò quel suo far politica viene reso impossibile. Il compito è allora quello di esprimersi positivamente sull'idea di giustizia e di dare una *forma* della *polis* nelle sue parti e nelle funzioni da essa richieste, in modo da servire come indicazione per la vita politica.

E tuttavia tale *positivo dire* nei confronti dell'idea non si presenta con i caratteri incontrovertibili della scienza, ma con quelli segnati dalla inadeguatezza e dal rischio propri dell'immagine. L'uso dell'immagine si ritrova infatti, ancora una volta, nei punti cruciali del *Dialogo*. Rappresentazione è infatti il mito della caverna, destinato ad indicare l'ascesa dell'anima alla verità ed insieme il difficile compito politico che al coglimento della verità viene collegato. Il mito non sembra qui poter essere considerato semplice metafora di una teoria della conoscenza tutta esprimibile in modo logico e razionalmente argomentato. Basti pensare all'*accadimento* dello scioglimento del prigioniero dalle catene, non spiegabile né deducibile, o

³⁷ Le indicazioni qui contenute sul modo di intendere il *parádeigma*, anche in rapporto alle tematiche della *Repubblica*, vanno nella direzione già indicata da A. Cavarero, *Tecnica e mito secondo Platone*, «Il Centauro», 1982, n. 6, pp. 3-17. Per una più ampia interpretazione dell'idea in un'ottica affine, cfr. F. Chiereghin, *Storicità e originarietà dell'idea platonica*, Cedam, Padova, 1976.

all'evento della vista del sole e cioè della contemplazione dell'idea del bene. Infatti nella parte del *Dialogo* in cui si tenta di parlare di essa, Platone ancora è costretto a ricorrere all'immagine del sole, ed è mediante quest'immagine che tenta di significare positivamente ciò che è fonte dell'essere e della coscienza e, pur essendo origine di ogni essenza, è di per sé eccedente l'essenza stessa (*epékeina tês ousías*)³⁸. Si tenga presente che il discorso intorno all'idea del bene è al centro sia del problema della verità, della cosiddetta «teoria delle idee», sia del problema politico, che riguarda il bene della *polis* in analogia al bene dell'uomo: e tuttavia tale idea non appare come oggetto della nostra descrizione razionale, ma la si indica solamente mediante ciò che le somiglia, un'immagine, qual è il sole.

Tale necessità dell'esprimersi per immagini è legata al tentativo di dire in positivo l'idea e Socrate si schermisce nei confronti della «divina iperbole» (*daimonías hyperbolês*), con cui Glaucone definisce ironicamente tale racconto, addossando la responsabilità di ciò a Glaucone stesso perché lo «costringe a dire»³⁹. Qualora cioè non si mostri solo la necessaria implicazione dell'idea, ma la si voglia definire, si voglia *dire* in positivo la sua essenza, non è possibile che esprimersi in modo rappresentativo, cioè mediante una immagine che la riveli e indichi nel contempo anche la sua eccedenza nei confronti del *logos*, la sua incommensurabile alterità. Già infatti era giunta nel *Dialogo* l'ammonizione che dell'idea del bene non abbiamo una conoscenza adeguata (*hikanôs*)⁴⁰: essa non è dunque riducibile a contenuto della conoscenza, e ciò proprio a causa del suo essere origine di ogni conoscenza oltre che di ogni essere.

Analoga situazione si ha anche a proposito della domanda iniziale sull'*arché*, sul *typos*, cioè sull'idea della giustizia, che motiva lo svolgimento di tutto il *Dialogo*. Se infatti la definizione di essa come l'adempimento di ognuno del compito che gli è proprio (*ta heautoû práttein*) sembra soddisfacente, in modo da suggerire l'impressione di aver finalmente trovato ciò che è giusto per l'uomo, per lo Stato, e ciò che è la giustizia in sé⁴¹, tuttavia bisogna ricordare che questa, che può sembrare forse una delle poche definizioni che si hanno delle idee nei *Dialoghi*, in realtà altro non è che una immagine, un *éidolon* della giustizia⁴², per quanto più di ogni altra sembri approssimarsi all'idea e costituire una fonte di orientamento utile per il comportamento dell'uomo e della *polis*. Non è dunque definizione adeguata ed

³⁸ *Resp.*, VI, 508 c-509 c.

³⁹ *Resp.*, VI, 509 c 3-4; nell'etimo stesso dell'*hyper-bolé* è espresso questo «gettarsi oltre, al di là» di ogni possibilità per la mente umana: da ciò l'attributo *daimonía* che l'accompagna, indice dell'aspetto sovrumano.

⁴⁰ *Resp.*, VI, 505 a 5.

⁴¹ *Resp.*, IV, 444 a 5.

⁴² *Resp.*, IV, 443 c 4.

esaustiva dell'idea, ma immagine che allude a un superiore ordine e che porta in sé connaturata insufficienza e rischio.

Tale definizione della giustizia è, in realtà, solo a suo modo definizione, in quanto ciò che in essa non è definito è il *proprium* di ognuno: perciò non è possibile dedurre contenuti concreti e conseguenze pratiche, stabilite in modo univoco. Tuttavia in essa si esprime il riferimento ad un *ordine*, in cui la totalità di ognuno viene messa in questione e rapportata ad un intero in cui è inserita, di modo che all'interno di ogni *proprium*, che determinatamente si dia, scatta una relazione all'intero, nella quale la stessa idea di giustizia mostra il suo operare. È dunque tutt'altro che senza valore tale figura di giustizia, né è equivalente ad ogni altra definizione possibile, per esempio a quella, mostrata contraddittoria, di Trasimaco, poiché essa lascia trasparire il modo di operare dell'*idea* e dell'*ordine* che questa implica; ciononostante non è definizione adeguata razionalmente, come conoscenza esaustiva e senza residui, del suo «oggetto».

Si può ricordare che più volte ritorna l'affermazione secondo la quale, per giungere in modo adeguato alla mèta, al coglimento cioè di cosa siano la giustizia e le altre virtù proprie dell'anima e della *polis*, non ci si dovrebbe accontentare del metodo seguito, ma compiere una via *più lunga* e più ardua⁴³. Difficile dire quale sia questa via, pur indicata come necessaria per il filosofo, per colui cioè che deve divenire guardiano dello Stato: non è essa in ogni caso percorsa nella *Repubblica* per giungere all'immagine di ciò che è giusto, e forse può apparire una via divina, così come propria del dio è la lunga esposizione che potrebbe definire l'idea dell'anima indicata dal *Fedro*.

Se la lunga via fosse poi ravvisabile in quel procedimento dialettico consistente nel prendere avvio dalle ipotesi per innalzarsi fino al principio anipotetico del tutto, per ripiegare poi all'ingiù, traendone le conseguenze che ne derivano, muovendosi sempre attraverso le idee, senza usare immagini né alcunché di sensibile⁴⁴, ancora una volta si addenserebbero i problemi e le difficoltà. Eccede il compito che qui ci proponiamo tentare di intendere in che cosa consista questo procedimento e tentare di proporre una interpretazione che consideri tale attingimento del principio da una parte come proprio del rigore dialettico, che considerando l'ipoteticità delle ipotesi rivela l'alterità e la necessaria implicazione di ciò che è anipotetico, e dall'altra come legato non ad una sistematica scientifica, che ordini le conoscenze in un quadro di dipendenze e di deduzioni, ma piuttosto a quella pratica della filosofia esemplarmente descritta nella *Lettera VII* e consistente nello sfregare tra di loro gli elementi finché nell'*exaíphnes* si manifesti l'idea.

⁴³ Cfr. *Resp.*, 434 d 3, 504 b 2, 504 c 9-d 1.

⁴⁴ *Resp.*, VI, 510 b 6-9 e 511 b 3-c 2.

Ciò che sembra di poter escludere è tuttavia una interpretazione in cui si pensi ad una trattazione sistematica e definitoria delle idee e ad una deduzione delle conseguenze traibili dall'idea del bene. In tal caso appunto si darebbe luogo a un sapere delle idee che non può che essere sapere assoluto, in quanto sapere delle cose che sono. Anche la costruzione della *polis* avrebbe con ciò il carattere di una fondazione rigorosa e incontrovertibile. Si può comprendere come non è una via di questo tipo quella percorsa nella *Repubblica* come negli altri *Dialoghi* platonici.

Il filosofo non appare tanto in possesso di una tale sicura scienza, ma piuttosto il suo atteggiamento, quando cerca di disegnare lo *schema* della costituzione, può essere considerato vicino a quello del pittore: è all'idea che egli guarda per dare forma ad un'immagine. Tuttavia il suo riferirsi all'idea non comporta il sicuro procedere della scienza, ma un plasmare la sua forma tra tentativi e dubbi, dipingendo, cancellando e ridipingendo, fino ad ottenere ciò che è quanto più *simile* al carattere divino⁴⁵. Ancora il problema è quello della somiglianza: è quello di far trasparire il *parádeigma*, che tuttavia non è visibile e non può essere copiato in un disegno perfetto, in cui esso sia perfettamente presente. Allora il rapporto con il modello non garantisce l'immagine, la quale è sempre arrischiata, in quanto radicalmente sempre su di un altro piano nei confronti del principio: la fedeltà ad esso è legata alla negazione di ogni pretesa di possederlo, di farne un oggetto del *logos*.

Si può dire che non abbiamo qui scienza politica fondata sul modello, ma, proprio l'aver posto il problema della giustizia in sé e quello del principio anipotetico, fa sì che ciò che si dipinge nella *Repubblica* sia una grande *rappresentazione*, che, se da una parte indica l'idea del bene e l'ordine divino che ne deriva, dall'altra è consapevole dell'eccedenza di essa nei confronti del disegno umano, e dunque del carattere arrischiato e non fondato di questo disegno stesso. Il *logos* mostra così il carattere immaginifico e simbolico che lo connota e la *politeia*, che si va esponendo nel Dialogo, si presenta come la costruzione di un mito (*mythologôûmen lógo*)⁴⁶. Certo non si tratta di quel racconto mitico che dà come vera la descrizione degli dei mossi da passioni e in lite tra loro, cioè dell'immagine che si risolve nell'illusione e nella falsità, ma di quell'immagine che vuol far trasparire l'idea non sostituendosi ad essa, ma mantenendola nella sua alterità.

A sua volta rappresentativo appare l'agire del filosofo-governante, raffigurato nella *polis*, perché da una parte non può non rapportarsi al mondo ideale – ché è proprio la logica consapevolezza della necessità dell'idea per poter parlare di qualcosa di giusto e di buono, ciò che caratterizza il suo essere filosofo –, e dall'altra non può che rappresentare in immagine la realtà ideale, con il rischio e la relatività della sua opera di «disegnatore». L'azione di

⁴⁵ *Resp.*, VI, 501 b 9-c 2.

⁴⁶ *Resp.*, VI, 501 e 4.

comando propria della sfera politica, in quanto non è prerogativa della persona determinata del filosofo, ma piuttosto dipende dal fatto che questi si riferisce all'idea, sembra allora essere essenzialmente connotata dalla rappresentatività, poiché è significando l'idea che egli opera e non basandosi sulla sua arbitraria volontà.

La legge nel disegno della città platonica

di Milena Bontempi

1. Il pensiero politico greco: un'introduzione

I Greci e noi

Assumendo una prospettiva storico-concettuale in rapporto alla filosofia politica moderna, i concetti intorno ai quali quest'ultima ha costruito soprattutto i propri discorsi ci si presentano come un sistema di senso complesso e articolato, in cui ogni singola nozione prende significato e peso specifici nel rapporto con le altre e nella funzione che svolge rispetto al quadro complessivo.

D'altra parte, proprio una prospettiva storico-concettuale mette in evidenza come i concetti della filosofia politica che noi diamo per scontati, che noi consideriamo universali e atemporali, siano invece collocati nel tempo e determinati nel loro carattere specifico dai precisi presupposti che il dispositivo dei concetti moderni ha deciso di assumere a punti di partenza essenziali per costruire l'ordine politico – l'idea dell'uguaglianza fra gli uomini-individui, il rifiuto del governo dell'uomo sull'uomo, etc..

Questi due aspetti - tra gli altri che articolano la ricerca storico-concettuale - fanno fin da subito intuire come il rapporto con approcci pre-moderni alla politica, e greci in particolare, risulti difficoltoso e problematico, e però allo stesso tempo affascinante ed intrigante in quanto esperienza di pensieri altri sulla dimensione politica dell'uomo.

Prima di tutto, in effetti, ci troviamo a non dare per scontato che i concetti con cui noi oggi ragioniamo siano evidenti e universali, e questo non per mero relativismo, ma perché ci rendiamo conto che il significato che noi vi attribuiamo dipende strettamente dal modo in cui noi li facciamo giocare nel rapporto con altri concetti e nell'insieme che essi costruiscono. In secondo luogo, ci troviamo a riconoscere che il nostro modo di pensare ha una sua precisa collocazione temporale, ed è altresì possibile e sensato una volta che si siano posti come condivisi determinati presupposti. Di conseguenza, il modo con cui accosteremo i testi e le riflessioni politici provenienti da altre epoche e di altri mondi si legherà in prima istanza alla consapevolezza che non è possibile presupporre necessariamente, tra noi e loro, l'esistenza di un codice, di un linguaggio, condivisi.

Ciò significa, praticamente, che nel migliore dei casi alcuni concetti con cui noi siamo abituati ad operare sono assenti da quelle fonti. Nella maggior parte dei casi, in verità, significa che ci imbattiamo in nozioni – come accade, vedremo,

per la libertà – che noi conosciamo ed usiamo in determinati modi e con determinati carichi anche emotivi, e che nelle fonti antiche vediamo sì comparire, ma usate in modi distanti dal nostro, e che pertanto sono spesso catalogati come ingenui, o parziali, o embrionali. Termini da cui emerge chiaramente la tendenza ad assumere il nostro modo di trattare tali nozioni come il punto d’arrivo necessario di un processo di sviluppo o scoperta del significato e della portata politica di un concetto che è inteso, dunque, come unità permanente e invariabile di significato.

Simile atteggiamento comporta delle conseguenze rilevanti dal punto di vista della ricerca, sia in ambito di storia della filosofia, sia in ambito di filosofia politica. Dal punto di vista dello storico della filosofia, e dello storico in generale, si è in tal modo indotti ad ingabbiare ingenuamente i diversi da noi dentro schemi categoriali che essi non conoscono. Quindi, in fondo, ci si preclude la possibilità di ascoltare le istanze, le preoccupazioni e i problemi – i messaggi - che si annidano dietro a termini simili ai nostri, nel momento in cui tendiamo ad esaurirli e liquidarli secondo i nostri problemi, o a non meditarli perché ci paiono già risolti e scontati. Impedendoci in tal modo di ascoltare quei testi e quelle voci differenti, ci impediamo altresì di imparare da loro qualcosa - su di loro, ma anche su di noi.

Dal punto di vista del filosofo politico, quel tipo di atteggiamento significa invece precisamente non sforzarsi mai di uscire dal proprio dispositivo di pensiero, non essere in grado di interrogarlo filosoficamente nei suoi presupposti e quindi, anche, di vederne gli eventuali limiti e aporie: a maggior ragione, ci si preclude in tal modo la possibilità di intraprendere vie d’uscita e strade alternative, che richiedono chiaramente la disponibilità e l’apertura ad altro da sé.

Da queste brevi battute, dovrebbe risultare in qualche modo percepibile lo sforzo richiesto per intraprendere un’indagine sugli antichi e sulla loro concezione della politica: uno sforzo nel senso dell’autocomprensione e dell’autocritica, innanzitutto, e uno sforzo nel senso della comprensione dell’altro. La filologia – per così dire - come esercizio e pratica della comunicazione e del confronto.

Alcune nozioni-chiave: libertà e governo

Per avvicinare e circoscrivere significato ed estensione della dimensione politica nelle città greche di età classica, cerchiamo di specificare il senso greco di tre nozioni principali: libertà, governo e giustizia. Con quest’ultimo tema – che svilupperemo nel paragrafo seguente - entreremo più direttamente nell’ambito della riflessione platonica.

Quello che innanzitutto va detto parlando della libertà nel quadro delle *poleis* greche è che la Grecia conosce e pratica comunemente la schiavitù⁴⁷. Comunque si voglia risolvere la dialettica fra i due termini libero e schiavo – se è nato prima l’uno o l’altro – il fatto che bisogna sempre tenere in conto è che la nozione di libero contiene dentro di sé, come elemento imprescindibile, la contrapposizione alla servitù, l’esistenza di fatto e scontata della condizione servile. L’estensione della nostra nozione, misurata su queste delimitazioni, non arriva quindi a contenere nel proprio ambito di senso l’idea di una qualità appartenente all’uomo in quanto tale, né di un diritto umano, inalienabile, che vada ovunque difeso e garantito per il semplice fatto che siamo di fronte ad un essere umano.

Meglio, essere libero non rimanda, per i Greci, a questa dimensione del discorso politico, ma indica semmai una condizione, più precisamente uno *status*: non la negazione di qualcosa – ostacoli o divieti o limitazioni – ma in positivo l’affermazione dell’appartenenza ad un gruppo determinato di soggetti, i liberi, che all’interno della città sono perfettamente distinguibili da altre categorie – gli stranieri residenti (meteci), gli schiavi.

“Libero” è dunque prima di tutto un titolo differenziale, appunto uno *status*: il quale dunque, lungi dall’essere caratteristica propria dell’essere umano di per sé, dipende piuttosto da condizioni esterne, soprattutto dal fatto di essere padrone-di-casa e avere alle proprie dipendenze degli schiavi, quindi evidentemente dai margini riconosciuti dall’ordine cittadino in cui si vive per potersi arrogare appunto questo titolo.

Fondamentalmente, il libero è colui che ha una dimensione del *proprio* (dell’*idion*), che ha un ambito o una zona di competenza in cui esercita il proprio dominio, in cui comanda e che dunque dipende da lui: avere degli schiavi fa parte integrante di questa nozione, nel senso che appunto è necessaria – in tale concetto di libero – la presenza di chi non lo è. La libertà come comando richiede anche la parte di chi invece è comandato. Una libertà-di, quindi: uno spazio determinato, non illimitato, di competenza o di giurisdizione.

Solo nell’Atene del V e IV sec., però, cioè solo nell’Atene democratica, l’essere libero è la qualità indispensabile e sufficiente per essere cittadino in senso pieno, cioè per prendere parte in vario modo ai processi di deliberazione politica, accedendo ai luoghi deputati non più solo al comando sul *proprio* (la casa), ma anche a quelli dove si governa e si delibera sul *comune* e sulla politica – intesa quest’ultima come “ciò che riguarda la *polis*”. Solo ad Atene, dunque, l’esser libero è l’unica condizione necessaria per l’accesso ai tribunali e alle cariche, ovvero al governo della città: altrove, la libertà risultava condizione scontata, non particolarmente importante rispetto ad altre più qualificanti e soprattutto più differenzianti quali le origini familiari e il censo. Questo è il senso con cui vari autori antichi – Aristotele in prima fila – mettono

⁴⁷ Per la libertà nel mondo greco, si veda soprattutto K. RAAFLAUB, *Die Entdeckung der Freiheit: zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriff der Griechen*, München, Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1985.

in rilievo il fatto che nella democrazia la “libertà” è il bene centrale e il principio costitutivo del regime e della forma di governo. Altrove il principio è diverso: la ricchezza, dove si proceda per censo; la nascita e l’educazione, dove si metta al centro il merito, etc.

Emerge da queste considerazioni come la libertà non rappresenti il perno del discorso sul politico, o il presupposto indiscusso, o il suo fine: tema cruciale è, piuttosto, la questione della piena cittadinanza, cioè dell’individuazione quei cittadini (maschi adulti liberi) che vanno considerati pienamente tali in quanto ad essi compete di esprimersi e deliberare in materia di affari comuni. La libertà è una delle opzioni possibili come criterio per operare tale selezione, è una nozione fra le altre che rientra in questo quadro del governo e dell’ordine comune cittadino, è una nozione che può peraltro addirittura non risultare in esso troppo rilevante, e quindi non risultare centrale nell’ambito del discorso politico *tout court*.

Dove invece all’argomento della libertà si conferiscono una pregnanza ed un *pathos* politici intensi è nell’evocazione minacciosa della figura del tiranno, il male politico per eccellenza per i Greci, identificato sia col tiranno interno conosciuto alla fine del VI sec., sia poi col re Persiano asservitore di popoli. L’assenza di tiranno fa riferimento però, in tal caso, alla libertà della città nel suo complesso: a tale aspetto si lega tanta retorica sulla libertà della città e della Grecia tutta, presente negli storici e nei tragici e nei discorsi politici tutti successivi alle guerre persiane.

La città sotto tiranno, dunque, non è una città libera, o anche, possiamo trovare, non è città “di uomini liberi”: che cosa significa questo, in rapporto a quanto visto in precedenza? Il lato inaccettabile della tirannide consiste, sostanzialmente, nel fatto che la città viene ridotta ad una questione privata: il tiranno la tratta come affar suo, sua proprietà, senza sottoporsi all’esame dei cittadini (senza rendiconto) e facendo tutto da solo. Di conseguenza, i cittadini vengono ad essere trattati tutti quanti, politicamente, come degli schiavi, perché di fatto quell’ambito del *comune* e del *politico* di cui parlavamo prima non ha alcun terreno o spazio di esplicazione: nulla di comune, tutto è nelle mani del tiranno, è cosa sua, e nessun’altro cittadino è chiamato ad esercitare governo e deliberazione. Tutti sono solo schiavi, la città non appartiene ai suoi membri: come i popoli sottomessi alla Persia, completamente asserviti e privati di ogni dignità, semplicemente stranieri che nulla c’entrano con le deliberazioni del regno!

L’assenza di una dimensione comune, con la tirannide, cancella le condizioni minime perché il problema politico, il problema del comune, si ponga e si apra un proprio spazio nell’orizzonte dei rapporti cittadini.

Passiamo ora al tema del governo. La distinzione fra governante e governato costituisce un dato intrinseco al discorso politico, il quale può presentarsi sostanzialmente come ricerca di quella declinazione che, dentro tale distinzione, più di tutte sia in grado di far conseguire e conservare l’unità

cittadina. L'unità è dunque il problema, e il quadro di partenza è quello di una città divisa, costituita di gruppi e formazioni eterogenei, differenti.

In effetti, la diatriba sulla forma di governo si declina nei termini di una discussione su quale raggruppamento o quale parte debba governare la città. Ovvero, la domanda di fondo suona: quale parte è in grado di produrre e garantire il tutto e l'unità? Una domanda diversa da quella che ricorre in altri contesti e in altri luoghi, del tipo: quale parte o soggetto è espressione della volontà di tutti, o agisce legittimamente in vece di tutti?

La prospettiva che assume i gruppi quali dato reale di partenza, in realtà, consente di spiegare con facilità la declinazione oligarchica e monarchica del ragionamento politico classico, mentre incontra maggiori difficoltà quando si tratta di comprendere gli argomenti democratici. È agevole capire come alla questione “quale parte produce il tutto?” si possa rispondere in termini aristocratici (“chi sa fare, ha i titoli e le competenze (termini aristocratici) per determinarlo e produrlo”), o monarchici (“chi, in quanto uno, si trova nella condizione più agevole per pervenire all'unità”).

Più difficile risulta invece comprendere, dentro questo orizzonte problematico, il discorso democratico, che, noi saremmo portati a pensare, prescinde dalle parti e rifiuta di affermare differenze⁴⁸: per cui, l'agente politico in democrazia rappresenta, fa le veci del, interpreta il – volere del popolo tutto, unità di uguali e di liberi. In verità, nel ragionare greco la democrazia è “governo del popolo, ovvero dei molti”: la *parte* numericamente preponderante. Questa, nei suoi detrattori (come è il caso del Vecchio Oligarca, o dello stesso Platone, ma anche di un occhio più “laico” quale quello Aristotele), è il popolino incolto e povero: dunque, una componente precisamente caratterizzata che governa sulle altre.

Ma anche nel modo di procedere dei democratici si può riconoscere la logica dei raggruppamenti come sfondo di riferimento per impostare un ragionamento sull'accesso alle assemblee e alle cariche: ragionamento la cui conclusione, per i sostenitori della democrazia, è che la parte che è bene governi – ovvero abbia la responsabilità di operare alla costruzione del tutto della città – dev'essere non l'uno, non i pochi, ma i molti. Tale gruppo si individua come la maggioranza che di volta in volta si forma, secondo le procedure con cui la storia ateniese ne ha via via regolato la costituzione. L'argomento democratico non è però, semplicemente, che al governo vada finalmente il ceto socialmente più povero o svantaggiato: la maggioranza si forma, nel discorso democratico, a partire da un bacino d'utenza che in verità non esclude nessuno, e comprende viceversa al suo interno, propriamente, tutte le componenti cittadine. I

⁴⁸ Le testimonianze giunte fino a noi di un pensiero politico democratico elaborato, sono in realtà molto poche. Si fa riferimento essenzialmente a tre fonti: il dibattito tra i savi persiani sulle forme di governo, inscenato da Erodoto, *Storie*, III 80; l'epitafio ai caduti di guerra che Tucidide fa pronunciare a Pericle nella sua *Guerra del Peloponneso*, II, 35-37, I; il discorso che Platone mette in bocca a Protagora in *Protagora* 321c ss. (che però non è così filodemocratico come può sembrare di primo acchito). Si veda, in generale, G. CARILLO, *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2003.

democratici difendono dunque propriamente il gruppo numericamente preponderante, maggioritario, senza altre caratterizzazioni, come quello che più di tutti produce e garantisce il tutto e l'unità. "Nel molto il tutto", sostiene il democratico Otane nel dibattito sulle forme di governo rappresentato da Erodoto nelle sue *Storie* (III, 80): la parte preponderante genera da sé, produce, contiene la totalità, meglio delle altre parti, più inficiate dall'unilateralità del loro essere appunto soltanto delle frazioni.

La democrazia cancella le classi, in questo senso, non perché rifiuti la logica della differenziazione e divisione nell'ambito dell'organizzazione politica, ma perché decide di determinare tale divisione in modo aleatorio, mutevole, e ciò le consente di non escludere nessuno, e di integrare bensì tutte le componenti della comunità. "Nel molto il tutto", dunque, nel senso che nel molto c'è spazio per tutte le cose (tutte le componenti sono coinvolte nel processo di formazione della maggioranza, e quindi anche della totalità). Per tale via, il governo della maggioranza può vantarsi di una particolare efficacia nel conseguimento e nel mantenimento dell'unità e del comune.

La parte maggiore e la parte minore si aggruppano di volta in volta, per via procedurale; dove la procedura, ovvero i percorsi e i tempi che le articolano e favoriscono il mutamento strutturale, è garantita e caratterizzata proprio dal fatto che siamo nell'ambito di una logica di governo, ovvero dal fatto che gli attuali governati si sentono non rappresentati, ma differenti, dai governanti in carica – che perciò sono sottoposti rigidamente alla pratica del rendiconto del loro operato al termine del loro mandato. In un contesto di società della vergogna, in cui lo sguardo dell'altro su di me, il suo giudizio, il controllo e la fiducia reciproci (prima che di un'istituzione o di un'entità esterni, terzi o astratti, politici o divini) rappresentano una dinamica fondamentale del vivere comune e della stessa moralità⁴⁹.

Giustizia: l'interrogazione platonica della politica

Con la nozione della giustizia (*dikaiosyne*) arriviamo decisamente a Platone, nel senso che è qui che essa diventa un punto decisivo per mettere a tema il rapporto fra l'uomo singolo e la dimensione politica, ovvero la dimensione politica dell'uomo. Platone elabora la nozione tradizionale della *dike* in una concezione della *dikaiosyne*⁵⁰: ovvero, l'ordine delle cose in quanto corretta distribuzione delle parti o corretta assegnazione a ciascuno del posto che gli spetta dentro un sistema comprensivo (contro *hybris* e *pleonexia*, prendere o volere di più), si fa in Platone, da norma esterna, una virtù o proprietà positiva dell'uomo singolo.

Ciò può avvenire perché, nella *Repubblica*, il problema dell'uomo giusto si risolve ricorrendo all'indagine sulla giustizia della città, ciò comporta a ritroso

⁴⁹ Testo classico per queste tematiche è naturalmente E. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1997 (ed. orig. Berkeley 1951).

⁵⁰ Notizie su questo punto si trovano in S. GASTALDI, *Dikaion/dikaiosyne*, in M. VEGETTI, *Platone. La Repubblica*, vol. I: *Libro I*, Napoli, Bibliopolis, 1998, pp. 159-169.

che il tema politico venga a sua volta impostato in termini antropologici: eccellenza e giustizia nella *polis* sono simmetriche a quelle riconoscibili nell'individuo. Il punto d'intersezione fra questi due livelli costituisce lo snodo all'altezza del quale il tema politico si rivela in forma imprescindibile, al di là delle singole configurazioni che via via gli si forniscono, una questione di parti. Che altro significa del resto chiedere giustizia (davanti al tribunale, o di fronte ad un'altra persona che si sta comportando moralmente male nei nostri confronti) se non che sia resa la parte che ci spetta?

Ma procediamo con ordine, seguendo il discorso platonico. "Che cos'è la giustizia?" è la domanda che si pongono gli interlocutori nella *Repubblica*, come in altri dialoghi precedenti ci si era chiesti "che cos'è il coraggio", "che cos'è la pietà religiosa" etc. Senonché, Socrate e gli altri protagonisti s'imbattono – nel I libro – nella figura provocatoria di Trasimaco, secondo il quale la giustizia è in verità un bene altrui, giacché il giusto che ubbidisce alle regole comuni e alle leggi fa l'utile di chi queste regole ha stabilito, ovvero del più forte, del gruppo governante, che le ha redatte proprio allo scopo di conservare il regime costituito (questo sarebbe dunque l'utile: mantenere se stessi alla guida della città).

Dunque, per Trasimaco, la giustizia è un bene altrui. La definizione che invece arriverà a fornire Socrate alla fine ne è per certi versi la posizione opposta: "fare ciascuno le proprie cose", "il proprio". Definizione con cui non s'intende chiaramente la capacità di sapersi contenere entro i propri limiti, di stare al proprio posto: questo aspetto di adeguazione soggettiva del vivere civico – il contenimento di sé, il comportamento composto etc. – è più propriamente riconducibile ad una virtù connessa, ma distinta dalla giustizia: la temperanza (*sophrosyne*).

Con la giustizia si tratta semmai di determinare ed approfondire oggettivamente qual è il "proprio" di ciascuno: ovvero, si tratta di porsi nella prospettiva per cui il bene complessivo di una città si consegue mostrando o dimostrando pubblicamente (*deiknymi*: mostrare) ciò che in effetti si è (si pensi, di nuovo, al tribunale). La politica, definita attraverso tale "mostrare", diventa allora il piano, precisamente, delle differenze fra uomo e uomo, dell'esplicarsi delle parti diverse che spettano all'uno e all'altro nella relazione che reciprocamente li lega.

Il primo movimento che ci si para innanzi nel momento in cui invochiamo la dimensione della giustizia è dunque quello di una differenziazione: di una partizione e ripartizione della comunità. Anche nel caso in cui si arrivi a stabilire che i membri della relazione politica sono uguali, esser pervenuti a tale conclusione a partire da una questione di giustizia significherà averli prima di tutto distinti e differenziati l'uno dall'altro, aver individuato complessità singole separate da altre complessità, aver per così dire ponderato l'entità e il

proprio di ciascuna – il contributo e il nesso con il comune – e poi, alla fine, aver ricavato l'eguale reciproca valenza dell'una rispetto all'altra⁵¹.

Evidentemente, però, la differenza decisiva nell'ordine politico è quella fra governanti e governati, ed è il suo approfondimento a farci penetrare nelle dinamiche più intime della connessione politica, in quanto unità di differenze. Innanzitutto, il rispetto dell'autorità di governo e della differenza che la giustifica trova una base non mai in quanto cessione o rinuncia di un potere/governo, che apparterebbe in proprio al singolo individuo, per la costituzione e il riconoscimento di un'unica dimensione di potere/governo comune (risultante da quella rinuncia, somma delle privazioni private, e omogenea a queste ultime). Il meccanismo che porta e mantiene autorità al governante si presenta, semmai, come riconoscimento di differenze: è la virtù della temperanza, accordo delle parti su chi debba governare, ovvero consenso dei governati verso la parte saggia e sapiente. Si tratta però, appunto, di una virtù o eccellenza, apice di un processo di formazione cittadino, il cui perno e principio ci sono chiariti, meglio, nelle *Leggi*. Qui, Platone presta un'attenzione particolare alle reti di amicizia che permeano e legano la cittadinanza: loro collante e scopo fondamentale si rivela, allora, la conoscenza reciproca fra i membri, la loro emersione alla luce della pubblicità⁵².

Ad esempio, il territorio cittadino andrà diviso in zone o regioni, e ciascuna organizzerà regolari raduni affinché i membri “offrano soluzioni per ogni bisogno e si affezionino gli uni agli altri attraverso i sacrifici, guadagnando familiarità e conoscenza reciproche” (V 738d4-e1)⁵³. Questo allargamento del rapporto di familiarità è essenziale inoltre per la successiva edificazione dell'ordine politico se è vero che:

“non c'è bene maggiore, per la città, che [i cittadini] siano noti gli uni agli altri. Infatti, dove negli atteggiamenti degli uni verso gli altri non c'è luce, ma oscurità, nessuno potrebbe mai incorrere nella degna onorificenza o carica, né nella giustizia che gli spetta: è doveroso per ciascuno in ogni città impegnarsi in questo soltanto, a non mai apparire ambiguo egli stesso, ma sempre diretto e verace, e a non farsi ingannare da persone simili” (*Leggi* V 738e1-8).

La conoscenza reciproca produce amicizia, la separazione si lega all'oscurità e all'ignoranza, al falso, al sospetto di spergiuro, all'infido: alla base della comunità sono conoscenza e verità, prima ancora dell'amicizia. I soggetti sono

⁵¹ La giustizia, si badi bene, ha sempre come fine l'uguaglianza: ma proprio perché si procede per ripartizione e distribuzione, e l'uguaglianza è il fine e non il punto di partenza, la giustizia diventa lo strumento per arrivare all'uguaglianza; ovvero, in base a quanto detto, l'uguaglianza si ottiene per differenziazione e ripartizione. Si capisce da qui facilmente il ragionamento platonico per cui non è giusto, e non è uguale, dare la stessa quantità a chi è di più e a chi è di meno, perché, al contrario, un'assegnazione differenziata di compiti o di tributi serve proprio a ripristinare l'uguaglianza reciproca (uguale aritmetico, uguale geometrico)

⁵² Il termine “pubblico” va qui inteso non come sinonimo di comune o politico, e quindi contrapposto a privato o *idion*: intendo “pubblico” come la dimensione del visibile, dell'essere davanti agli altri, sotto l'occhio di tutti, fuori dall'ombra.

⁵³ Cfr. anche VI 771d6-e1. La traduzione dei brani tratti dalle *Leggi* è mia.

strappati alla sfera familiare, per sostanziare un altro livello di comune che essi possano infine riconoscere come tale, come noto e come proprio.

Del resto, la familiarità e la somiglianza prodotte ad un livello parziale rispetto alla *polis* tutta sono precisamente fattori di divisione e conflitto: il problema dell'ombra e dell'oscurità è quello della cospirazione; per evitarlo, si arriva all'esito opposto di politicizzare la famiglia. È, questo, uno degli aspetti per cui si pone, in Platone, la questione femminile: il punto cioè di una componente consistente e rilevante nei costumi della città, tagliata fuori dalla partecipazione e quindi anche dal controllo della vita pubblica. Questo lato della medaglia rendono esplicito, di nuovo, le *Leggi*: sarebbe illusorio credere che cittadini, la cui vita privata fosse lasciata al di fuori dell'ambito della legislazione e gestita come ciascuno voglia senza alcun disciplinamento, siano poi disposti a vivere secondo le leggi le questioni comuni e pubbliche (cfr. 780a1 ss.); in tal senso, la reclusione delle donne alla vita domestica ne fomenta gli atteggiamenti di sotterfugio e inganno (cfr. 780e-781a), e va sostituita dalla pratica dei pasti in comune affinché il genere femminile sia costretto a mangiare e bere sotto lo sguardo altrui, "trascinandolo con la forza alla luce, abituato com'è a vivere nell'oscurità e nel sommerso" (781c6-7). Per le donne, che tradizionalmente rappresentano una questione privata, proprio in quanto affare privato che va orientato al comune, si decreta nelle *Leggi* l'ammissione alla vita pubblica: il passaggio, evidentemente, non è quello della liberazione di un individuo da un altro individuo o collettivo, ma quello da un'appartenenza ad un'altra, che è il senso in fondo dello slittamento famiglia-città per il tramite del linguaggio dell'*oikeion* e del simile⁵⁴.

Con la moneta e i sistemi metrici, sono i beni privati ad uscire dall'alone di oscurità della sfera familiare, ed essi si rendono così misurabili e quindi conoscibili. Almeno a livello quantitativo, la discordia insorgente nei loro confronti risulterà in tal modo facilmente sanabile ricorrendo al calcolo e alla misura, aspetto per cui la moneta, come madre e nutrice (cfr. XI 918e), unifica gli uomini facendone quasi dei fratelli che si riconoscono e sono intimi l'uno all'altro. *Di nuovo, attraverso la conoscenza, l'amicizia reciproca.*

Questo movimento di uscita dall'oscurità della dimensione familiare, ignota o addirittura infida, e di un rendersi noti l'uno all'altro, comporta il prodursi di due condizioni importanti. La conoscenza reciproca genera infatti amicizia e intimità, da una parte, e consente, dall'altra, che ciascuno ottenga giustizia, ovvero si veda riconosciuta la parte che gli spetta, in virtù della conoscenza che i concittadini hanno di lui.

⁵⁴ Per gli altri luoghi in cui si tratta la questione del coinvolgimento delle donne nelle pratiche comunitarie, si veda la rassegna in G. SANTAS, *Justice and gender in the Laws and the Republic*, in SCOLNICOV and BRISSON (Edd.), *Plato's Laws* cit., pp. 237-242, soprattutto p. 239, e in O. KAISER, *Die Stellung der Frauen in Platons Nomoi*, in R. KESSLER, K. ULRICH, M. SCHWANTES, G. STANSELL (Hrsg.), *"Ihr Völker alle, klatsch in die Hände!"*. *Festschrift für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag*, Münster, LIT, 1997, pp. 377-400. Sull'esclusione delle donne, in particolare nella vita militare, come sottrazione alla città della metà dei potenziali contributi ad essa, si veda anche VII 804c ss.

Il processo di produzione della coesione, del controllo, del rispetto e del consenso, perciò, costituisce un tutt'uno che, in quanto sostanza un comune che è luce e disvelamento e culto di verità, è altresì esercizio e affinamento nel "fare ciascuno il proprio", pratica di giustizia dunque, addestramento e perfezionamento nell'azione giusta da parte della città e dei suoi membri, in tutti gli aspetti dell'esistenza. Le *Leggi* e la *Repubblica*, del resto, concordano nell'indicare la giustizia come condizione ed intelaiatura per tutte le altre virtù "collettive".

"- Ebbene, ripresi, ascolta se ho ragione. Secondo me, la giustizia consiste in quel principio che fin dall'inizio, quando fondavamo la città, ponemmo di dover rispettare costantemente: in esso, o in qualche suo particolare aspetto. Ora, se rammenti, abbiamo posto e più volte ripetuto che ciascun individuo deve attendere a una sola attività nell'ambito della città, quella per cui la natura lo abbia meglio dotato.

- Sì, l'abbiamo ripetuto.

- E d'altra parte dicevamo che la giustizia consiste nel fare ciascuno il proprio senza attendere a troppe faccende: è un discorso che abbiamo udito da molti altri e noi stessi ripetuto.

- L'abbiamo ripetuto, sì.

- Questo dunque, mio caro, continui, se realizzato in un determinato modo, può darsi che sia la giustizia: fare ciascuno il proprio. Sai da che cosa lo congetturo?

- No, ma dillo, rispose.

- Dopo aver esaminato, feci io, la temperanza, il coraggio e l'intelligenza, mi sembra che quanto rimane nella città sia ciò che ha dato a tutte le altre la possibilità di nascere e, una volta nate, di preservarsi finché esso sia presente. Ora, dicevamo che, se avessimo trovato le altre tre, la residua sarebbe stata la giustizia.

- Per forza, sì, rispose.

- Però, ripresi io, se bisognasse veramente giudicare quale di esse più contribuirà con la sua presenza a renderci buono lo stato, sarebbe difficile giudicare se si tratti della concordanza di opinione tra governanti e governati, o del fatto che i soldati contraggano e conservino l'opinione conforme alla legge di quali sono e quali no le cose da temere, oppure dell'intelligenza e vigilanza insite nei governanti; o se a renderlo buono sia soprattutto questa virtù presente nel fanciullo, nella donna, nello schiavo, nel libero, nell'artigiano, nel governante e nel governato, questa virtù per la quale ciascuno fa il suo proprio senza attendere a troppe cose" (*Repubblica* IV 433a1-d5, traduzione leggermente modificata⁵⁵).

Così, nelle *Leggi*, si viene a definire il politico come la dimensione del giusto in quanto tale, lo spazio entro il quale le parti differenti o contrapposte hanno un rapporto reciproco che s'intende e si vuole giusto: questa comune aspirazione alla giustizia è ciò che lega le parti in quella comunità particolare che è la *polis*, e il perseguimento effettivo della giustizia è l'utile che qualifica in modo specifico la *koinonia* politica. Essa è assegnazione di parti e di ruoli adeguati al proprio che ciascuno è, secondo un rapporto di uguaglianza proporzionale e non, evidentemente, aritmetica, nel rispetto delle differenze:

"Infatti, questo giusto in sé è proprio quel che per noi certamente è, in ogni caso, il politico: che è ciò a cui noi anche in questo momento aspiriamo, e perciò è bene fondare la città ora nascente con la testa rivolta, Clinia, anche a questa uguaglianza. E se pure si trattasse della deduzione di un'altra città, comunque bisognerebbe legiferare avendo di mira questo medesimo

⁵⁵ Per la traduzione della *Repubblica*, faccio riferimento a Platone, *La Repubblica*, traduzione di F. Sartori, introduzione di M. Vegetti, note di B. Centrone, Bari, Laterza, 1997.

riferimento, e non invece pochi tiranni, o uno solo, o anche un qualche primato popolare: sempre si mira al giusto, ma questo è proprio quello che abbiamo descritto appena prima, ovvero l'uguale dato a diseguali caso per caso secondo natura" (*Leggi VI 757b7-d5*).

L'autorità esiste, in una società della vergogna e del controllo comunitario come la *polis*, e vi è dunque amicizia, legame positivo, fra governanti e governati, là dove tale autorità sia conosciuta e conoscibile come giusta. La verità che sostiene l'*archein* lo rende efficace in quanto tale - nella sua prestazione oggettiva, ma anche nella sua giustificazione soggettiva (quella che, nei governati, si traduce in disponibilità all'ubbidienza alla legge e riconoscimento di un'istanza comune) - tale verità è circoscrivibile e nominabile come l'ambito del giusto in sé⁵⁶. La politica è precisamente una questione di giustizia: ovvero, a partire da una condizione di differenza e, eventualmente, anche di dissenso e conflitto, essa è l'arte e la virtù di costruire un legame, intreccio o armonia fra elementi diseguali e/o contrapposti.

Il politico diventa lo spazio del prender parte nella forma del sapersi prendere la parte (responsabilità) e del differenziarsi, ciò che nel caso più decisivo riguarda proprio i ruoli del governante e del governato. Reciprocamente, esso è la dimensione in cui la conoscenza resa possibile dalla comunità di appartenenza si traduce altresì nel vedersi rendere giustizia (tribunali), nel vedersi assegnare la giusta parte di imputabilità e responsabilità sia per il passato (cause giudiziarie e onoreficenze), sia per il futuro (cariche e mansioni).

“- Esamina ora anche da quest'altro punto di vista se ti confermerai nel tuo parere: i processi non li farai giudicare a chi detiene il governo nella città?

- Sicuramente.

- E, giudicando, i governanti mireranno forse ad altro fine più che a come evitare che ogni individuo possa avere l'altrui ed essere privato del proprio?

- No, ma mireranno a questo.

- Perché è giusto?

- Sì.

- Anche in questo modo allora si potrebbe riconoscere come giustizia il possesso e la pratica di ciò che è a sé proprio.

- È così.

- Vedi ora se la pensi come me. Se un falegname intraprende il mestiere del calzolaio o un calzolaio quello del falegname, o se si scambiano gli strumenti o gli uffici, o anche se la stessa persona intraprende entrambi i mestieri, tutto questo scambio di mestieri potrà portare, secondo te, un grave danno alla città?

- No, affatto, rispose.

- Quando, però, credo, uno che per natura è artigiano o un altro che per natura è uomo d'affari e che poi si eleva per ricchezza o per numero di seguaci o per vigore o per qualche altro simile

⁵⁶ Uso la nozione di autorità nel senso per cui essa, distinta dalla *potestas* ed estranea alla dialettica propria della legittimità formale e del potere, si fonda piuttosto sul riconoscimento di una gerarchia (né violenza né persuasione, quindi) e della presenza di una fonte esterna e superiore all'autorità stessa: cfr. H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1999 (ed. orig. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York, Viking Pr., 1961), pp. 130 ss.; C. GALLI, *Modernità: Categorie e profili critici*, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 19 ss..

motivo, tenta di assumere l'aspetto del guerriero; o un guerriero quello di consigliere e guardiano, anche se non ne ha i requisiti; e costoro si scambiano gli strumenti e gli uffici; o quando la stessa persona intraprende tutte queste cose insieme, allora, io credo, anche tu penserai che questo loro scambiarsi di posto e questo attendere a troppe cose sia una rovina per la città.

- Assolutamente.

- Allora, l'attendere a troppe cose e lo scambiarsi di posto dei tre gruppi sono un danno assai grave per la città e si potrebbero con piena ragione denominare un enorme misfatto.

- Precisamente.

- E non ammetterai che il maggiore misfatto verso la propria città è l'ingiustizia?

- Come no? (*Repubblica* IV 433e3-434c6, traduzione leggermente modificata).

Questo è il senso platonico, se vogliamo, per cui il cittadino ha nella sfera politica il riconoscimento dei propri diritti, dove però il riferimento ai diritti – differenziante e non egualitario, politico/relazionale e non naturale – deve intendersi con un senso del tutto incommensurabile a quello moderno. Il politico, ciò che è relativo alla *polis*, è l'emersione e l'affermazione determinata delle differenze: si è cittadini in senso pieno, a quest'altezza, se si sta da una parte e si mantiene la propria posizione, senza abbandonarla per viltà e senza oltrepassare i propri limiti per temerarietà, insaziabilità, e tracotanza.

Ora, ogni cittadino in quanto tale, si può dire, desidera e vuole soprattutto la giustizia: tale intenzione si esprime nell'atto stesso del suo prender parte ai riti e alle pratiche comunitarie, se questi rappresentano, come abbiamo visto, prima di tutto la rinuncia e la sottrazione ad una vita nell'ombra, una disponibilità a conoscere e a farsi conoscere, a ri-costruire la propria dimensione vitale – un'altra famiglia e proprietà - sul rapporto schietto, di veridicità, nei confronti degli altri. Un rapporto di reciprocità in trasparenza e franchezza che contiene intrinsecamente una richiesta di giustizia. Se si accetta (o non si rifiuta, ad esempio con l'esilio, come suggerisce il *Critone*) di vivere in comunità, si mostra per ciò stesso di nutrire un'aspettativa di giustizia, dal momento che il movimento costitutivo del comune è precisamente la dichiarazione che si è usciti dall'ombra: un atto performativo che dovrebbe toccare corde simili al "giuro di dire la verità, tutta la verità e nient'altro che la verità" con cui noi oggi in tribunale ci ripetiamo la nostra condivisione alla vita e ai fini del processo, e ci facciamo garanti del suo funzionamento. Se c'è qualcosa che viene passato sotto silenzio dal quotidiano della vita politica è che essa si basa in ultima istanza sulla fiducia nella veridicità del giuramento di veridicità che ciascuno accredita a ciascun altro: il mentitore deliberato è il nemico pubblico numero uno o la massima forma di ingiustizia, la politica dell'idolo, la schiavitù della caverna. Del resto, quando Glaucone e Adimanto provano a delineare la figura del perfetto ingiusto, è alla menzogna e all'apparenza che fanno riferimento:

"l'ingiusto, se vuole esserlo in maniera perfetta, deve attendere attentamente ai propri atti d'ingiustizia, senza farsi scoprire. Chi viene sorpreso è da ritenersi una persona dappoco: il colmo dell'ingiustizia consiste nel dare l'impressione di essere giusto, senza però esserlo" (*Repubblica* II 361a2-5).

Ma allora la veridicità – come fiducia, come pretesa di verità e di accreditamento, e come aspirazione alla verità stessa – è la *condizione* della politica in quanto spazio del giusto; e viceversa la verità in sé, lo svelarsi, col soggetto che la dice, anche della stessa *aletheia* – ovvero, l’imporsi al pubblico di un discorso sapiente e di un discorso vero – coincide invece con la *realizzazione* stessa della giustizia. Infatti, è la ragione o sapienza o saggezza che, nella legge e nei magistrati, deve appunto governare: la giustizia si dà nel momento in cui viene alla luce e si fa riconoscere la parte o il soggetto che cura e coltiva la verità delle apparenze (o sotto le apparenze), e riconosce così la giusta parte, la giusta pena o ricompensa, il giusto onore o ludibrio, alle maschere che si presentano sulla scena politica.

2. La legge

La politica allora è una scena o rappresentazione, terreno di scambi, di rapporti di fiducia, di azioni e discorsi esteriori, di persuasione e convincimento e inganno: terreno di apparenza e opinione quale medio comune di comunicazione e confronto. Tale, propriamente, lo spazio del *nomos*. Dell’opinione vigente e delle prassi condivise, che coinvolgono e chiamano in causa l’intera città e ciascun membro in quanto cittadino.

Nella definizione del coraggio della *Repubblica*, si trova anche un’illuminante definizione di ciò che si considera riconducibile alla sfera della legge (*nomimos*): opinione retta accompagnata da educazione (ovvero, civilizzata, non selvaggia: IV 430b). Opinione retta non saltuaria, dunque, ma resa stabile e salda dall’educazione: ad ogni modo, però, *doxa* e non scienza; se non, certo, nei governanti-filosofi (che propriamente fanno o discutono la legge, come vedremo), essa funziona però già come opinione acquisita nei guerrieri (dal lato, appunto, del coraggio) e a maggior ragione nei restanti cittadini. Siamo sul piano dell’apparire, come sottolinea Socrate al passaggio dalla giustizia cittadina all’indagine sull’uomo giusto:

“- Un’immagine della giustizia e insieme una fonte di utilità era, Glaucone, in questa norma: chi è per natura calzolaio è giusto che faccia il calzolaio, senza svolgere altre attività, e chi è falegname il falegname, e così via.

- È evidente.

- E la giustizia in verità era, sì, qualcosa di simile: essa però consiste nel fare il proprio non esteriormente, ma interiormente, in un’azione che coinvolga veramente la propria personalità e carattere, per cui l’individuo non permette che ciascuno dei suoi elementi faccia ciò che è proprio di altri né che le parti dell’anima s’ingeriscano le une nelle funzioni delle altre” (*Repubblica* IV 443b4-d4, traduzione modificata).

L’interrogazione dell’ordine politico come domanda sulla giustizia della città, lascia intravedere, fra le maglie delle pratiche di interazione cittadina e dei legami di fiducia, un’istanza di ricerca e di verifica, una sorta di verità sottintesa, che getta luce sulla natura della città e della politica in quanto esteriorità, apparenza, immagine, riverbero di una presenza ulteriore al piano dello svolgersi di quei legami.

Ora, tecnicamente, la politica in quanto declinazione, espressione e manifestazione esteriore di una concezione cittadina di giustizia, si traduce in ogni città nella forma di governo che essa si dà e, più ampiamente, nel *nomos* – legge, costume, consuetudine – che, specificandone (oralmente, per iscritto o per esercizio) principi, pratiche e stili di vita, ne struttura l'ordine o assetto (*taxis*) complessivo e ne garantisce la tenuta⁵⁷. E in effetti, quando Platone ci parla del gesto filosofico di disegnare la città, allude anche esplicitamente all'opera di legislazione:

“[Dobbiamo] costituire guardiani quelli che diano garanzia di saper custodire le leggi e le pratiche cittadine [...]. Ti sembra dunque che ci sia qualche differenza tra i ciechi e coloro che sono realmente sprovvisti della conoscenza di ciascuna cosa che è, che non posseggono nell'anima alcun luminoso modello e non riescono, come fanno i pittori, a rivolgersi alla somma verità, a riportarvisi sempre, a contemplarla più esattamente possibile, e così a stabilire per questo nostro mondo le leggi (*nomima*) relative alle cose belle, giuste, buone, se occorre stabilirli, e a custodire le leggi già presenti?” (*Repubblica* VI 484b9-d3, traduzione leggermente modificata).

E ancora, poco più avanti:

“mai una città potrà essere felice se non è disegnata da quei pittori che dispongono del modello divino [...]

- Ma come va fatto, dici, il disegno?

- Dopo aver preso, risposi, come se si trattasse di una tavoletta, la città e i caratteri degli uomini, in primo luogo la renderanno pura, cosa non facile. In ogni caso vedi bene che ci sarebbe subito un punto di differenza dagli altri: non consentiranno a occuparsi né di un singolo né di una città, né a stendere testi di legge (*graphein nomous*) se prima non avranno ricevuto puro quel singolo o quella città, oppure non l'avranno reso tale essi stessi” (*Ivi* 500e2-501a7).

Legge e legislazione – per orali o scritte che siano – indicano in una parola l'opera di ordinamento della città nel suo complesso, e costituiscono quindi di fatto il tipo di prodotto che uscirà dalle mani, in definitiva, del pittore-filosofo che si appresta a disegnare la città buona.

Se, dunque, il disegno della città si concretizza soprattutto come opera di legislazione, la proposta platonica (o, meglio, le proposte platoniche, comprendendo anche l'ordine politico elaborato nelle *Leggi*) relative al buon ordinamento cittadino andranno intese altresì quali esempi di immagine buona o icona, secondo le distinzioni discusse nel *Sofista* (su cui cfr. *supra* G. Duso, *Filosofia e icona della città*, § 1). Attraverseremo allora il tema della legge,

⁵⁷ Tale dimensione della legge quale manifestazione del giusto su cui si costruisce l'ordinamento complessivo di una *polis*, emerge già dalle parole di Trasimaco, che vede nella legge costituita il luogo in cui il governante rende manifesto ai governati ciò che gli è utile, ovvero, nel ragionamento di Trasimaco, il giusto stesso in quanto utile del più forte e bene altrui finalizzato alla conservazione dell'autorità costituita (cfr. *Repubblica* I 338e1, 339c4); nell'argomento di Glaucone, invece, la legge (359a3-4) è immediatamente l'utile e il giusto, nella misura in cui però questi sono in effetti nulla più che accordo teso a non subire ingiustizia, e non qualcosa di positivo e di reale, ché l'unico bene cui davvero tutti aspirino è il fare ingiustizia.

avendo sullo sfondo la domanda: in che modo e in che forma si produce un'immagine buona o icona? Ma anche, più a monte: come si articola il rapporto tra la politica o legge, da un lato, e, dall'altro, l'istanza di ricerca e di verifica autentiche ad esse sottese?

Che cos'è un nomos?

Nella città della *Repubblica*, dunque, ci sono leggi. Non vi si discute, indubbiamente, della questione legge orale – legge scritta. Anche se, come abbiamo già visto, il disegno della città si sviluppa pure come opera di *redazione scritta* di leggi, e il rifiuto esplicito dello scritto giuridico per la *polis* ottima viene espresso esclusivamente in relazione a pratiche consuetudinarie quali le forme di rispetto per i genitori, di cura del corpo etc. che sarebbe sciocco fissare per iscritto (cfr. IV 425a-c), e in relazione a dispute commerciali, procedurali e tribunali che i nostri cittadini saranno in grado di gestire da se stessi (cfr. IV 425d-427b), certo, ma perché formati dalle leggi più generali e fondamentali discusse dagli interlocutori in precedenza (cfr. 425e3-4). Si tratta quindi soltanto di un rifiuto, soprattutto dato il livello umano che dovrebbero raggiungere i cittadini della *Repubblica*, di un processo di inflazione normativa: non di una riconsiderazione della legge *tout court* a fronte dell'autorità viva dei governanti-filosofi⁵⁸. Di contro, sono esplicitamente *nomoi* – pur non specificando se scritti o meno – i dettati più caratteristici della *kallipolis* o città bella proposta da Socrate nel corso del ragionamento: le leggi sui discorsi relativi agli dèi ammissibili in città, e sul culto di dèi ed eroi (II 380c4, c7, 383c7; IV 427a-b); regole sulla gestione dei piaceri (III 403b4); la cura del corpo e dell'anima, e delle loro malattie (ginnastica e musica, medicina e arte giudiziaria: 409e5, 424c-e); la comunione dei beni e delle pratiche quotidiane (III 417b8); la “parità” femminile, la comunione delle mogli e dei figli, accoppiamenti e procreazione e allevamento (V 452c5, 453d2, 456c1, 457a3, 457b8, 457c7, 458c6, 459e5, 461b4, 461e2, 462a4-5); le discipline che articolano il percorso di studi filosofico, fino alla dialettica (VII 525b11, 530c5, 531d8, 532a1, 532d6, 534d8, 534e1); e si potrebbe continuare. Del resto, *nomos* compare ricorrentemente accanto a *polis* o *politeia*, e a costumi o pratiche, in formule che chiaramente intendono far riferimento all'ordinamento cittadino nel suo complesso, dalla forma di governo allo stile di vita e all'*ethos* comunitari (ad esempio, IV 424e1, VI 484b10, VII 519e1, 541a4 etc.).

Rimane il fatto, però, che nella *Repubblica* non si trova una trattazione specifica della natura della legge. Per questa, dobbiamo necessariamente rivolgerci ad altri dialoghi platonici, primo fra tutti – ovviamente – le *Leggi*. Qui, va precisato, le leggi sono essenzialmente scritte – tema della scrittura che invece non è affrontato nella *Repubblica* e che quindi anche noi non

⁵⁸ In tale direzione legge invece questi luoghi della *Repubblica* J. DE ROMILLY, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele*, trad. it. Milano, Garzanti, 2005 (ed. orig. Paris 2001), pp. 164 ss.

approfondiremo, insieme alla questione dei proemi persuasivi anteposti, lì, ad ogni legge, proprio in ragione della sua natura di testo scritto. I *nomoi* della città di Magnesia configurata nelle *Leggi*, inoltre, hanno primato e autorità rispetto ai magistrati governanti – per ragioni che vedremo. Al di là di queste peculiarità, vi sono però nelle *Leggi* considerazioni generali sul *nomos* che possono farsi valere anche per gli altri testi platonici, e che dunque ci vengono utili nel nostro percorso.

La legge è innanzitutto discorso o *logos* che si costituisce in tutte le sue forme empiriche di un ordine o prescrizione (*epitaxis*). Questa risulta essere un credo asserito, *positum*, è *dogma poleos* - statuizione della città - com'era già nel *Teeteto*, dove l'ambito e la sfera di competenza di tale statuizione cittadina o discorso epittattico sono, propriamente, le azioni o occupazioni future. E da qui partiamo per un'analisi più ravvicinata dei caratteri che Platone rileva in rapporto al fenomeno della legge, per arrivare all'elaborazione filosofica della nozione di *nomos*, della sua efficacia regolativa sulla città.

La legge e il tempo futuro

Anche nelle *Leggi*, la sfera del futuro è indicata quale oggetto peculiare della legge in contesti che assumono quest'ultima a tema filosofico di discussione. Ciò vale, in primo luogo, per quel *leitmotiv* di tutta l'opera platonica per cui il valore di una legge si misura, al pari di quello dei governanti e dei politici, sull'efficacia che essi hanno avuto (o avranno) nel rendere migliori la città e i cittadini da peggiori che erano prima della loro entrata in scena⁵⁹: tematica a cui risulterà facilmente riconducibile l'insistenza che Platone riserva in tutto il dialogo per l'attenzione e concentrazione della legge sull'eccellenza nel suo complesso e sull'approfondimento dei primi e veri beni, per l'uomo e per la città. L'elemento del futuro viene però sottolineato in modo del tutto particolare e fortissimo, ed è come tale collegato alla legge, all'interno dell'assai famoso passo sull'uomo come marionetta a più fili, divertimento degli dèi. L'uomo, in base a tale immagine, è un'unità che contiene dentro di sé differenti ordini di consiglieri, di cui primi sono chiaramente gli opposti e ciechi piacere e dolore.

“E oltre a questi due, ha in sé anche opinioni sulle cose future, che hanno per denominazione comune il termine di attesa (*elpis*), e per denominazione propria, rispettivamente i termini timore l'attesa di un dolore, e confidenza l'attesa di un evento contrario; al di sopra di tutti questi vi è poi il calcolo razionale (*logismòs*) su quale fra essi sia migliore o peggiore, calcolo razionale che, divenuto posizione comune (*dogma poleos*) della città, prende il nome di legge” (*Leggi* I 644c9-d3).

Queste sono le corde che agiscono sulla marionetta-uomo e la trascinano ora in una direzione, ora in un'altra, spingendola ad azioni contrarie l'una all'altra e rispetto alla distinzione fra malvagità ed eccellenza o virtù (cfr. 644d-e).

⁵⁹ Cfr. *Apol.* 24d-e; *Crito* 50a-54d; *Gorg.* 513d ss..

“E infatti ad una sola di queste trazioni ci dice di star dietro il nostro discorso, sempre e senza lasciarla indietro in alcun modo, resistendo invece alle altre corde: e ci dice che quella da seguire è la guida aurea e sacra del percorso razionale (*logismòs*), chiamata legge comune della città” (I 644e4-645a2).

La gravidanza del futuro in rapporto alla legge era del resto il perno della confutazione di Protagora nel *Teeteto*, dove allora il *nomos*, già definito opinione comune (172b5) della città, era enucleato come tentativo di pervenire all’utile (cfr. 177e), il che veniva poi sintetizzato in una forma mi pare coerente ed esplicativa in rapporto ai nostri passi delle *Leggi*. L’utile, vi si diceva,

“riguarda certo, in qualche modo, il tempo futuro. E infatti, quando legiferiamo, poniamo le leggi in vista del tempo a seguire: ciò che si esprime correttamente col termine «futuro»” (*Teeteto* 178a7-10, traduzione mia).

Qualunque cosa noi possiamo opinare e stabilire per legge ora - così il ragionamento di Socrate contro Protagora - la differenza fra vero e falso si imporrà inevitabilmente col passare del tempo, quando un’errata statuizione attuale porterà con sé l’inutilità o il danno di contro al beneficio che con essa si cercava⁶⁰. In sintesi, concludiamo, la legge è percorso razionale di riflessione (*logismòs*) sancito come statuizione comune all’intera città, ed è in particolare un calcolo in prima istanza sul più e meno del piacere in rapporto al dolore e del dolore in rapporto al piacere, con la mediazione però, o con l’aggiunta, delle considerazioni relative a quanto, di piacere e di dolore, ci si deve attendere per il tempo a venire: facendo leva, quindi, e comprendendo nonché elaborando i sentimenti di paura e di speranza che guidano le azioni umane e le dinamiche soprattutto dei desideri (cfr. *Phil.* 35e ss.)⁶¹.

Opinione e legge

In quanto prescrizione, la legge comanda e ha autorità. L’autorità che definisce la legge come tale, però, presenta dei caratteri peculiari rispetto a quelli

⁶⁰ Sull’importanza di questa argomentazione a partire dal futuro nell’economia della confutazione di Protagora, si veda R. W. PUSTER, *Das Zukunftsargument – ein wenig beachteter Einwand gegen den Homo-mensura-Satz in Platons Theaitetos*, “Archiv für Geschichte der Philosophie” 75 (1993), pp. 241-274.

⁶¹ Un *logismòs* che, proprio per questa capacità di forzare la sensazione istantanea di piacere o di dolore al di là del suo darsi puntuale, nel confronto e nella misurazione diacronica del più e del meno che è e che ne verrà, ricorda assai da vicino il calcolo e la misurazione dei piaceri descritti nel *Protagora* (355d ss.); un’analoga forma di metretica viene richiamata in causa e utilizzata, nelle *Leggi*, anche in contesto pedagogico ed etico (V 733a-b); su riflessione, calcolo e misurazione in rapporto all’agire umano, si veda M. BONTEMPI, *L’agire umano e le arti della misurazione in Platone*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2004; sulla tematica del piacere istantaneo nei passi del *Protagora* relativi alla metretica, cfr. inoltre A. CAPRA, *La tecnica di misurazione nel Protagora*, “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia”, 1997, Ser. IV, vol. II, I, pp. 273-327; collega il *logismòs* del *Protagora* come calcolo del futuro, alla legge in quanto questa regola il nostro rapporto col futuro, anche J. LAURENT, *La mesure de l’humain selon Platon*, Paris, Vrin, 2002, pp. 13-24.

riferibili all'autorità esercitata dai magistrati, o dai genitori, o dagli anziani etc.⁶²: essa è infatti, prima di tutto, il *discorso* che fissa il risultato del percorso razionale compiuto dalla città (o dalla sua parte pensante) in relazione all'utile e al dannoso; quindi, essa è un genere del discorso, e come tale essa viene in effetti discussa e contrapposta in rapporto alla produzione imitativa poetica (718b ss.). Si precisa allora che il legislatore va distinto dal poeta perché questo imita e rappresenta persone e cose contrarie, sia fra loro, sia rispetto al suo proprio pensiero, lasciando del tutto al di fuori la questione della loro verità (cfr. 719c-d): di contro, non è concesso nella legge esprimersi in due sensi diversi in relazione ad un'unica cosa, “ma bisogna sempre, per una cosa, pronunciare un unico discorso” (719d2-3). Vedremo però come l'accostamento alla poesia sia in realtà mirato a rivelare nella legge la vera arte poetica – “la tragedia più bella” diranno esplicitamente i protagonisti del dialogo: ciò che manifesta, dietro alla contrapposizione presente, una più profonda familiarità fra *poiesis* e *nomos*.

In quanto brutto ordine, ad ogni modo, la legge viene caratterizzata, dal lato diciamo così stilistico, per la sua univocità e rigidità di espressione: il *logos* della legge in quanto questa è ordine o prescrizione vigente (ovvero, efficace) deve essere al suo interno coerente, nel senso platonico per cui falso è sicuramente il ragionamento che afferma proposizioni contrarie sull'identica realtà (la coerenza della legge non indica quindi, almeno non immediatamente, la sistematicità dell'ordinamento giuridico, ovvero la sua completa coerenza coi principi ultimi da cui esso sarebbe dedotto, a meno che non si dimostri che tutte le realtà in essa trattate siano riconducibili ad un elemento fondamentale da cui, di nuovo, tutte quante vengano fatte derivare gerarchicamente o deduttivamente)⁶³. Ma allora, se la legge ci è apparsa come il risultato di un

⁶² Nelle *Leggi*, Platone elenca sette specie del “governare” o dell'autorità: genitori/figli; nascita nobile o meno; anziani/giovani; padroni/schiavi; forte/debole; saggio/ignorante; designato o meno dalla sorte (III 690a ss.).

⁶³ L'unità della virtù, fine ultimo di tutta la legislazione, potrebbe funzionare come elemento unificante in questo senso, mi pare, se essa innanzitutto agisse come definizione da cui fossero in effetti dedotte le norme empiriche, ciò che non mi pare corrispondere al movimento delle *Leggi*, dove l'unità delle quattro virtù è indicata al termine dell'opera come sapere che dovrebbe essere ambito dai membri del consiglio notturno, ma non è lì né effettivamente definito, né garantito nella sua presenza in città; inoltre, bisognerebbe dimostrare che la legislazione disegnata dai tre protagonisti sia comprensiva di tutti gli aspetti deducibili o rilevanti per la realizzazione della virtù completa, ciò che non mi pare così evidente dal testo (questa posizione, che sviluppa il tema della coerenza interna alla legge nel senso dello schema del progetto teorico e della sua realizzazione pratica, e vede nell'interesse per questo plesso la differenza fra *Leggi* e *Repubblica*, è quella adottata invece da H. SEUBERT, *Polis und Nomos. Untersuchungen zu Platons Rechtslehre*, Berlin, Duncker&Humblot, 2005, soprattutto pp. 542 ss.). Quello esposto e inteso dai tre anziani delle *Leggi* non è dunque un *codice* di leggi: del resto, l'accezione sistematica della nozione di codice è anch'essa una sfumatura legata ai termini in tempi relativamente recenti, e assente invece nel momento in cui esso fu per la prima volta assunto nello spazio del giuridico, cioè con l'opera di raccolta di una tradizione (non di sistematizzazione o di deduzione) che confluì nel codice giustiniano (cfr. A. SCHIAVONE, *Giuristi e nobili nella Roma repubblicana*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. XVI-XVII).

processo di riflessione razionale cittadino, da un lato, e, dall'altro, come autorità sull'agire di uomini nella specie dell'ordine e della pena sanciti in formule ripetute, essa è a buon diritto e in senso forte *doxa* o *dogma* della città: asserzione, positiva o negativa ("si deve" o "non si deve"), pubblica e visibile, esteriore ed eventualmente scritta, che si pone come conclusione di un precedente ragionamento, secondo la definizione dell'opinione sviluppata nel *Sofista* (cfr. 263d ss.).

"quello che noi chiamiamo pensiero, è un discorso che si svolge internamente, senza emissione di voce, come in un dialogo dell'anima con se stessa [...]. Chiamiamo invece propriamente discorso quella corrente fonica che, partendo dall'anima, viene emessa attraverso la bocca [...] Ma nei discorsi sappiamo essere presenti anche [...] affermazione e negazione. [...] Quando una di queste ha luogo nell'anima in rapporto al pensiero e in silenzio, la chiami altrimenti che opinione? [...] l'opinione è il compiersi del pensiero" (*Sofista* 263e3-264b1, traduzione leggermente modificata⁶⁴).

La legge è, propriamente, il luogo in cui si esprime, in forma e grado eminenti, l'aspetto di forza, autorità, influenza o capacità di governo che è contenuto nell'opinione che si crede vera, e cui dunque si dà seguito nell'azione, come avevamo intravisto già dalla *Repubblica* con la definizione del coraggio. Legge, all'interno di una data realtà politica, è ogni opinione cui ci si sente in dovere di ubbidire in quanto si è, e si accetta di essere (si pensi al *Critone*), inclusi in quel contesto, e la cui trasgressione comporta, viceversa, forme via via più gravi di esclusione, perché significa porsi davanti agli altri attori esplicitamente dalla parte di ciò che vale come falso o ingiusto. La legge è l'opinione che si sa creduta dalla città in cui si vive, che si sa vigente.

Assurda, paradossale e del tutto impolitica, semplicemente folle, è in effetti la posizione non tanto di chi è ingiusto e lo nasconde, quanto di chi è ingiusto e mentitore e *dichiara* di esserlo, perché richiede riconoscimento nell'atto in cui nega per sé le condizioni minime per l'istituzione di un qualsiasi rapporto di fiducia e politico: come il Cretese che affermi il carattere menzognero dei Cretesi tutti, in quanto proposizione che vuol essere creduta vera nell'atto stesso in cui afferma la propria falsità⁶⁵. Poiché si pone su questo piano della verità e della giustizia in quanto istanze da soddisfare per la convivenza comunitaria, e perciò stesso condivise da chiunque di fatto accetti con la sua presenza di vivere dentro lo spazio della città, la legge vige prima di tutto sul piano dell'inclusione, e perciò il trasgressore della legge è, se pure a diversi gradi, soggetto che si autoesclude dalla città: l'atto illecito rappresenta, per così dire, l'aspetto di residuo, o di resto, per cui l'elemento incluso sfugge alla città, a livelli via via più radicali fino all'assoluta incommensurabilità dei casi incurabili, da bandire o eliminare completamente.

⁶⁴ La traduzione di base è quella di M. Vitali, in Platone, *Il Sofista*, Milano, Bompiani, 1992.

⁶⁵ È quanto denuncia Protagora nel dialogo omonimo (cfr. *Protagora* 323a-c): ma la soluzione mentitrice, di una dichiarazione meramente esteriore e pubblica di giustizia, che il sofista propone è, per Platone, quanto di più pericoloso per la vita politica, come abbiamo provato ad indicare nel paragrafo precedente.

Se l'autorità della legge si esercita nello spazio della *polis* al modo con cui, nei singoli, l'opinione determina le singole azioni e scelte, allora le affermazioni e le negazioni da essa proferite dovranno configurarsi come altrettanti atti di assenso o di dissenso, approvazione o disapprovazione (da cui poi le forme specifiche che si alternano ai diversi livelli e in relazione agli ambiti differenti: lode e biasimo, esortazione e reprimenda, a comprendere infine anche l'enunciazione del premio e della pena). Cioè, sono opinioni vigenti nell'anima di un singolo e capaci di dar seguito ad un'azione quelle in rapporto a cui l'anima di quell'uomo ha *fiducia*, perché ritiene di aver attivato (o accolto da altri) un processo di giudizio, conclusosi con una sentenza per quanto attiene il loro essere false oppure vere: il processo è calcolo, misurazione, riflessione razionale, o pensiero, come abbiamo visto prima nell'immagine dell'uomo-marionetta; la sentenza è invece l'affermazione (o negazione) che costituisce, appunto, l'opinione conclusiva di quel procedimento, e che in quanto tale comporta in sé un elemento di adesione, nel senso della credenza o della fede, della convinzione di verità e correttezza di quanto viene opinato. Fonte dell'autorità dell'opinione, dunque, è la verità che ad essa, in quanto la si crede, si vuole accreditare. Proprio la domanda di verità era in effetti menzionata fra gli elementi che impedivano alla produzione imitativa di pretendere somiglianze con la forma della legge: la poesia, che riproduce le cose esistenti, passa sopra alla domanda circa la verità o la falsità delle immagini che accumula; considerata sotto questo aspetto, la poesia non ha autorità sulle azioni umane.

Ritornando a quanto osservato nella *Repubblica*, possiamo mettere a fuoco, in generale, un importante passaggio di senso. Nella misura in cui la giustizia politica, non interiore, è tutta dispiegata in azioni *esteriori*, immagini azioni e affermazioni *positive* o *pubbliche*, possiamo allora concludere che lo spazio di tale giustizia coincide precisamente con lo spazio della legge: la dimensione della vita pubblica e politica è, in definitiva, lo spazio del *nomos*, come insieme di detti e scritti, ma anche di pratiche e consuetudini, vigenti e caratterizzanti per il regime e lo stile di vita della nostra città.

Si tenga bene a mente, però, che i passaggi appena accennati fra opinione, autorità e azione descrivono due movimenti *paralleli*, l'uno nell'anima del singolo e l'altro nell'anima della città⁶⁶: ovvero, l'assenso attribuito alla città nel momento in cui si definisce una legge come *doxa* della *polis*, e quindi come convinzione nella sua veridicità da parte della città medesima, non significa e non implica il problema del consenso o dell'adesione dei singoli cittadini al dettato della legge, né il riconoscimento, in essa, dell'espressione della propria volontà in quanto formalizzazione di una volontà universale. La logica che guida il ragionamento è quella di trasporre lo schema epistemico di assenso e

⁶⁶ Indipendentemente dal fatto che si assuma come valida o meno, nelle *Leggi*, la struttura tripartita dell'anima proposta nella *Repubblica*, continua comunque a valere in questo dialogo l'analogia fra i rapporti interni all'anima e quelli interni alla città, come schema di riferimento fondamentale del discorso politico platonico: per un suo impiego esplicito si veda, chiarissimo, il passo del libro III, 689b.

dissenso dall'anima singola alla struttura cittadina, e non quella di riportare il presunto tema politico del consenso e dell'autorizzazione dal basso dentro i tormenti conoscitivi della psiche individuale, per meglio poter attrarre quest'ultima nell'ordine della città.

Perciò, la questione non è quella del consenso o autorizzazione popolari rispetto all'esercizio e all'espressione di una volontà sovrana, che sarebbe incorporata nella legge in quanto volontà universale, movimento che si svolge tutto sul piano delle volontà, fra individui e istanza collettiva. Il consenso di cui si tratta qui indica, invece, il movimento di genesi e formazione della singola opinione/convinzione, corrisponde alle categorie linguistiche di affermazione o negazione, e trova la propria versione pratica nella coppia giuridica dell'atto volontario o involontario (*ekòn, akòn*), dove quest'ultimo contiene le fattispecie della costrizione esterna, o dell'ignoranza circa la natura e le circostanze dell'atto stesso: e per Platone/Socrate, si ricordi, ogni azione cattiva è in ultima istanza involontaria, sicché la volontarietà di un atto si misura tutta in base alla verità del bene che con esso si consegue, e non in base, anzi, del tutto indipendentemente, dal volere o arbitrio di chi lo compie. Quanto all'aspetto epistemico che vi sta alla base, l'opinione fatta propria da un soggetto pensante è descrivibile come una forma di consenso nella misura in cui il soggetto, sottoscrivendola, non solo opina ma anche crede e ha fede o fiducia nella sua veridicità (e, più o meno consapevolmente, nella falsità dell'opinione contraria): significativamente, l'immagine della linea divisa nella *Repubblica* chiama *pistis* (fiducia o credenza) tutto un settore della dimensione doxastica dell'animo umano. Dove tale credenza o convinzione indica l'implicita attribuzione di realtà all'oggetto visto⁶⁷ a differenza della condizione più bassa dell'*eikasia* (immaginazione), ma nella forma ancora "eterodiretta"⁶⁸ o passiva di una generica disposizione del soggetto di fronte all'oggetto conosciuto,⁶⁹ senza riflessione e ragionamento, a differenza dei piani superiori della ragione e dell'intelletto⁷⁰.

⁶⁷ Cfr. F. F. REPELLINI, *La linea e la caverna*, in M. VEGETTI (a cura di), *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento*, vol. V: *Libro VI-VII*, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 355-403, e, per questa definizione in particolare, p. 398.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Cfr. Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal-Paris, Les Belles Lettres, 1981, pp. 184-185.

⁷⁰ Si noti, per questo nesso fra l'opinione e la convinzione di verità che muove del resto l'agire, come il termine rarissimo *apistia* compaia in Platone proprio in relazione a quei contesti parresiaci e insieme connessi al tema della realizzabilità delle tesi proposte, in cui egli, nella *Repubblica* e nelle *Leggi* (*Resp.* V 450c7, 457d4; *Leg.* VIII 839d4), enuncia posizioni vere, ma scandalose per i suoi contemporanei (cfr. K. SCHÖPSDAU, *Die Regelung des Sexualverhaltens (VIII, 835c1-842a10) als ein Exempel platonischer Nomothetik*, in LISI (ed.), *Plato's Laws and its historical Significance* cit., pp. 179-192, in particolare p. 192).

Poesia e legge

Per tornare alle dinamiche relative alla legge in quanto *dogma* che agisce nella città come l'opinione nel singolo, osserviamo come in quest'ultimo un'opinione sia tanto più determinante quanto più essa si stabilizza, mostrando di ripetersi uguale nel cambiar degli umori e nel succedersi degli eventi, ciò che egli sente quale indice, in effetti, di veridicità: ed è questo che, a ben vedere, l'Ateniese protagonista delle *Leggi* richiede ad un'opinione/prassi "cittadina" per decretarne lo statuto effettivo di legge, nel momento in cui egli caratterizza il discorso legislativo come uno soltanto, sempre, per ogni singolo tema regolamentato. Se si contraddicesse continuamente, o desse indicazioni poco chiare e incerte, una legge, insomma, perderebbe di autorità e credibilità. Ma ciò significa anche che la legge, in quanto opinione che si crede vera, va inserita e compresa entro un processo di *apprendimento* da parte della città⁷¹.

Questo è precisamente il punto di connessione e di contrapposizione, allo stesso tempo, fra *nomos* e poesia: il nesso per cui Platone è portato ad accostare i due argomenti (dal nostro punto di vista assolutamente eterogenei) e a considerarli come due poli di un'alternativa. Ciò ha a che fare con la peculiare concezione greca sia della legge, sia dell'arte poetica. L'epica o la tragedia sono, per il Greco, esperienze orali e mnemoniche, che in quanto tali informano di sé il fruitore e si danno pertanto lo scopo preciso, socialmente, di formarlo. A ciò si allude quando si parla, soprattutto, dell'opera omerica come enciclopedia tribale, contenente le coordinate strutturanti la comunità, ritenute e ripetute, nel rito dell'esecuzione e dell'ascolto, da ogni suo membro. Una poesia che è oralità e memoria, dunque, è essenzialmente ripetizione ed ha nella conservazione dell'identico il proprio ideale criterio di riferimento. Dire sempre lo stesso, come la legge.

L'orizzonte che rende legge e poesia elementi di uno stesso ambito di interesse e di azione è, in definitiva, quello di una civiltà orale. "Chiediamoci in primo luogo: supponendo un apparato sociale ed una civiltà ellenica che in origine mancavano di documenti scritti, e che per tre secoli ne registrarono in misura minima, come poté conservarsi la struttura di questa civiltà? [...] La «tradizione», per usare un termine di comodo, almeno in una cultura che meriti il nome di civile, richiede sempre di venire incorporata in qualche archetipo verbale. Essa esige una qualche formulazione linguistica, una dichiarazione operativa su vasta scala, che descriva e prescriva lo schema generale delle consuetudini pubbliche e private del gruppo. Questo schema fornisce al gruppo la sua connessione. Deve ottenere il valore di norma costante per consentire al gruppo di funzionare in quanto tale, e di fruire di ciò che chiameremmo una

⁷¹ Sulla persistenza del tema della ripetizione come apprendimento nei dialoghi platonici, si veda M. ERLER, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 1991 (ed. orig. *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons: Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin, de Gruyter, 1987), pp. 150 ss.: il processo è fondamentale per rinsaldare le opinioni vere, e avviarle a rendersi scienza (cfr. *Menone* 85c-d).

comune consapevolezza e un sistema collettivo di valori. Per ottenere e conservare il valore di norma costante, il modello deve raggiungere uno stato di conservazione che lo ponga al riparo del capriccio quotidiano degli uomini. E tale conservazione suole assumere forma linguistica; comprenderà esempi ricorrenti di procedure corrette, come pure definizioni approssimative di pratiche tecniche normative che sono seguite dal gruppo in questione, ad esempio il metodo di costruire una casa o di governare una nave o di cuocere il cibo. Inoltre, noi pensiamo, questo enunciato o paradigma linguistico, che ci dice quel che siamo e in che modo comportarci, non viene elaborato per fortunata casualità, ma come enunciazione formulata per essere inculcata alle successive generazioni via via che crescono nell'ambito del sistema familiare o del clan. Esso fornisce il contenuto dell'apparato educativo del gruppo. Ciò è altrettanto vero oggi delle società in possesso della scrittura, dove il necessario condizionamento viene esercitato mediante i libri o controllato attraverso documenti scritti, quanto lo era della società pre-letteraria, che mancava di documenti. In una società pre-letteraria, questa enunciazione come viene conservata? L'inevitabile risposta è: nella memoria di successive persone viventi, che sono dapprima giovani, quindi invecchiano e muoiono. In qualche modo, una memoria sociale collettiva, tenace e attendibile, è un presupposto sociale assoluto per conservare l'apparato di qualsiasi civiltà. Ma la memoria vivente come può ritenere un'enunciazione linguistica così complessa, senza far sì che si trasformi nel passaggio da uomo a uomo e da generazione a generazione, perdendo così ogni fissità e autorevolezza? Basta sperimentare, oggi, la trasmissione di un unico ordine in prosa, passato verbalmente da individuo a individuo, per concludere che la conservazione in prosa era impossibile. L'unica possibile tecnologia verbale disponibile per garantire la conservazione e la stabilità della tradizione, era quella del discorso ritmico, organizzato sapientemente in moduli verbali e metrici tanto unici da conservare la loro forma. Questa è la genesi storica, *fons et origo*, di ciò che ancora oggi chiamiamo «poesia». Ma allorché consideriamo quanto radicalmente mutate siano la funzione della poesia e la situazione culturale, diventa possibile capire che quando Platone tratta di poesia, non parla in realtà di ciò che per poesia intendiamo noi”⁷².

Lo spazio della poesia è lo stesso del *nomos*, dunque, che è un complesso di detti e prassi normativi, consuetudinari, impressi nei membri della comunità quale loro stile di vita, identità e carattere. Tale è la realtà che Platone ha di fronte, consapevolmente – pure, com'è noto, in una fase di transizione fra il peso della trasmissione orale e quello della scrittura, anche in ambito giuridico⁷³. Così, egli può far descrivere nel modo seguente i meccanismi cittadini da parte del sofista Protagora, ovvero di chi vi aderisce:

⁷² E. A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1973 (ed. orig. Cambridge 1963), pp. 40-41.

⁷³ Su questi passaggi nella vicenda storico-politica ateniese, si veda M. H. HANSEN, *La democrazia ateniese nel IV secolo a. C.*, trad. it. Milano, LED, 2003 (ed. orig. Blackwell 1991), pp. 241 ss.

“Considera questo: c’è o non c’è una cosa, di cui è necessario che tutti i cittadini partecipino, perché possa esistere la Città? [...] non è né l’arte del costruttore né quella del fabbro né quella del vasaio, ma la giustizia, la temperanza e la santità, e, in breve, quella che io in una parola chiamo virtù dell’uomo [...] ebbene, proprio questa cosa non la fanno imparare e non se ne prendono cura con gran sollecitudine? [...] Cominciano fin da quando i figli sono bambini e continuano poi per tutta la vita a fornire loro insegnamenti ed esortazioni. E, non appena il bambino comincia a capire il senso delle parole, la nutrice, la madre, il precettore e lo stesso padre si sforzano in tutti i modi di farlo diventare quanto possibile migliore, insegnandogli e mostrandogli, per ogni cosa che faccia o dica: “Questo è giusto e questo ingiusto, questo è bello e questo brutto, questo è santo e questo empio, fa’ questo, non fare quello”. E se ubbidisce di sua spontanea volontà, bene; se no, lo raddrizzano con minacce e con busse, come si fa con un legno storto. In seguito, quando lo mandano a scuola, raccomandano ai maestri di prendersi cura molto più della buona educazione dei ragazzi che non dello studio delle lettere e della musica. E i maestri si prendono cura di essi, e, quando hanno imparato a leggere e sono in grado di capire il senso degli scritti, come prima il senso delle parole, offrono loro da leggere sui banchi opere di grandi poeti, e li costringono ad imparare a memoria queste opere ricche di ammonimenti, celebrazioni, elogi ed esaltazioni di antichi uomini di virtù, affinché il ragazzo, preso da ammirazione, li imiti e desideri diventare simile a loro. A loro volta i maestri di cetra fanno altrettanto, e si preoccupano della costumatezza dei giovani, e che essi non commettano nulla di male. Inoltre, dopo che abbiano imparato a suonare la cetra, insegnano loro carmi di altri poeti melici, facendoli accompagnare al suono della cetra e costringono così i ritmi e le armonie a penetrare intimamente negli animi dei fanciulli, perché siano più miti, e, acquistato maggior equilibrio e interiore armonia, sappiano parlare e agire come si conviene. Infatti, tutta la vita dell’uomo ha bisogno di equilibrio e di armonia. Poi li mandano anche dal maestro di ginnastica, affinché possano disporre di corpi sani al servizio di una mente sana e per la cattiva condizione del corpo non siano costretti a scoraggiarsi in guerra e nelle altre azioni. [...] E quando lasciano la scuola, la Città, dal canto suo, li costringe ad imparare le leggi ed a vivere seguendole come un modello (*katà toutous zen katà paradeigma*), affinché non agiscano di testa loro e a capriccio. E come i maestri ai fanciulli che non sanno ancora scrivere indicano le tracce delle lettere con lo stilo e poi danno loro la tavoletta cerata e li fanno scrivere seguendo le tracce segnate, così anche la Città, prescrivendo le leggi, trovate da antichi ed eccellenti legislatori, costringe a comandare e a ubbidire secondo quelle. E chi si allontana da esse è punito; e a questa punizione, qui da voi così come in molti altri luoghi, si dà un nome che vuol dire “raddrizzare”, in quanto la pena raddrizza” (*Protagora 324d7-326e1*⁷⁴).

In questo stesso testo in cui il sofista esalta la capacità modellante e pervasiva della legge, Platone mette in bocca a Socrate una critica dell’apprendimento mnemonico delle opere poetiche e della loro interpretazione come ricerca di autorità e verità: una critica, possiamo ben dire a questo punto, ad un tipo di testo normativo!

“Mi pare, infatti, che le discussioni che si fanno sulla poesia siano del tutto simili a quei banchetti che fanno gli uomini volgari e di bassa levatura. Questi, infatti, essendo incapaci di trarre da se stessi materia di conversazione per il banchetto e di esprimerla con voce e discorsi propri, per mancanza di formazione spirituale, fanno rincarare le suonatrici di flauti [...]. Invece, dove ci sono commensali dotati di personale virtù e di spirituale formazione, non ti accadrà di vedere né suonatrici di flauto, né danzatrici né citaredi. Costoro si intrattengono a conversare l’uno con l’altro con la propria voce, perché bastano a se medesimi” (*Ivi 347c3-d6*).

⁷⁴ La traduzione italiana, leggermente modificata, è quella di G. Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2000.

La poesia è approcciata da Platone come una delle forme possibili del dire nomologico, e, per converso, la legge come una dinamica linguistico-pratica assimilata ritualmente e per così dire ritmicamente, come la poesia, tramite ascolto e imitazione-ripetizione.

Ma non solo: la legge è anche, come la poesia, essa stessa imitazione. Essa imita il governo del sapiente (*Politico* 300a ss.) o quello del dio (*Leggi* 712b ss.), ovvero, in generale, ha a riferimento l'attività e la prestazione della ragione o *nous*. In effetti, a ben guardare, la legge imita il *discorso della scienza*, che non è semplicemente un dire sempre lo stesso, un ripetere se stesso nel tempo: la scienza, bensì, dice sempre lo stesso *delle stesse cose*, così come le *Leggi* – abbiamo visto – decretano per il discorso nomologico quando gli richiedono univocità. In ciò, il *nomos* si distacca dalla poesia, che invece, sugli stessi argomenti, non si fa alcun problema nel pronunciare affermazioni diverse e spesso contraddittorie (quindi manifestamente incuranti dell'esigenza di render ragione di sé). Questo non è concesso alla legge che, qualora prescrivesse comportamenti opposti rispetto ad identiche situazioni, perderebbe di efficacia e di credibilità, di autorità.

Il mantenersi nel tempo da parte della legge, così, non può limitarsi al fatto che essa sia ricordata e ripetuta, ma richiede altresì che essa si mantenga vigente, ovvero che il contenuto da essa enunciato sia in effetti praticato e creduto dalla comunità (ovvero dalla sua parte pensante, o eminente). L'affermazione o la prassi sancite per legge, in questo senso, per ritenersi buone e quindi per conservarsi quale memoria e identità collettive, devono contenere la pretesa di sapere all'occorrenza esibire il ragionamento riflessivo che ha portato ad esse. La legge, pertanto, presuppone riflessione e ragionamento, ed è, di nuovo, opinione creduta come vera. Perciò il modo della legge non è compatibile con quello della poesia imitativa, delle espressioni contrastanti polimorfe e indifferenti alla verità, e l'univocità che caratterizza la legge è anche ciò che ne manifesta, a livello estetico – stilistico e sensibile, in pari tempo – ed esteriore, questa pretesa ad essa intrinseca di dipendere da un percorso razionale, e di avere in esso la fonte della propria autorità.

In conclusione, il *nomos* è appreso per assimilazione, rituale e mnemonica, come l'opera poetica, e s'identifica pertanto con la prassi e lo stile di vita, il carattere (si veda la lettura caratteriologica delle forme di governo nell'VIII e IX libro della *Repubblica*) della singola città che su di esso si modella. Letta in quest'ottica, la poesia assume a sua volta una valenza normativa e formante, pretendendosi di fatto una forma di discorso nomologico: è questa pretesa – socialmente condivisa in ambito greco – che Platone propriamente critica nella mimesi poetica (libri III e X della *Repubblica*). È errato e pericoloso, per lui, confondere la poesia col *nomos* perché essa non ne conserva i caratteri fondamentali che, dal lato stilistico, si manifestano soprattutto nell'univocità. Il ripetersi del detto e della prassi che si vuole normativa dev'essere il ripetersi di un identico non rispetto a sé, ma rispetto alle *cose* in riferimento alle quali si agisce e si dice. Come tale, la legge esibisce i caratteri della buona immagine,

che è prima di tutto quella che non nasconde il proprio rapporto con ciò di cui è immagine e non si sostituisce alla verità. Possiamo dunque indagarla quale esempio di come si formi e trovi spazio, nella realtà mondana, la buona immagine o icona. Tanto più che proprio quei due fattori intrinseci alla legge – ripetizione e univocità, somiglianza e distanza dalla poesia – fanno sì che in essa venga a giocare una funzione particolare la dimensione del tempo.

La legge e il tempo passato

Da un lato, è chiaro e intuitivo che la legge, ritmo di vita in comune per i membri della città, si sedimenta e si corrobora col passare del tempo quale tramite necessario per la sua assimilazione. Il tempo costituisce in ciò il nesso che collega l'univocità della forma della legge in quanto tipo del discorso e, dall'altra parte, il suo essere ordine che prelude ad un seguito nell'azione dei cittadini tutti, ovvero nel suo essere una specie dell'autorità. Più precisamente: la forza politica di un'opinione sull'utile sarà tanto più consistente, e avrà tanta più probabilità dunque di diventare legge vigente, quanto più a lungo nel tempo essa riuscirà ad esibire riscontri di utilità *nonostante* l'univocità che le appartiene in quanto essa è *solo* l'affermazione o negazione risultante dal movimento di pensiero, e non anche quest'ultimo (tant'è che hanno opinioni e convinzioni salde, e magari pure vere, anche persone che non pensano granché; e tant'è che la legge rimane comunque *convenzione* la cui "naturalità" va ogni volta e caso per caso dimostrata).

Dall'altro lato, però, essa è rimanesse soltanto opinione, sia perché affermazione/negazione e non movimento di pensiero e dialettica in atto, sia perché l'oggetto di cui si occupa è la realtà mondana degli uomini, ovvero, secondo la gnoseologia della *Repubblica*, un mero opinabile. La legge, cioè, si scontra con le differenze che costellano l'orizzonte umano, e che costituiscono d'altronde l'ambito proprio della sua regolamentazione: da questo punto di vista, proprio l'univocità rischia di inficiare la correttezza di quanto in essa si impone o si vieta⁷⁵. Tale elemento era quello che già il *Politico* segnalava come la distanza più rilevante fra l'azione del politico sapiente e quella della legge, la quale può occuparsi delle cose umane solo in generale, o in forma universale, e

⁷⁵ Questa dialettica intorno all'univocità della legge, che ne segnala allo stesso tempo la forza e i limiti, ha un interessante parallelo nella dialettica oralità/scrittura che si svolge intorno al *nomos*: la scrittura, certo, è limite per la legge, in quanto il testo scritto notoriamente non è in grado di reagire e di rendere ragione di sé, sicché si metteranno in campo dove opportuno dei ragionamenti orali (com'è il caso soprattutto dei discorsi sugli dèi di *Leg. X*) in soccorso della legge (T. A. SZLEZÁK, *Come leggere Platone*, Milano, Rusconi, 1991, pp. 88-89). Ma in realtà, è solo il loro essere scritte a far sì che le leggi possano contare sul soccorso dei cittadini nel momento in cui questi le rispettano, ed è solo in quanto scritte e fissate che esse si dispongono alla possibilità di essere anche mutate: viceversa, la dimensione di oralità che, nelle feste soprattutto, supporta e sostanzia la legge, è quella che eminentemente viene a richiedere e ad implicare stabilità e ripetizione dello stesso: lo ha messo bene in luce G. PANNO, *Dionisiaco e alterità nelle Leggi di Platone. Ordine del corpo e automovimento dell'anima nella città-tragedia*, Milano, Vita e Pensiero, 2007.

non mai nei dettagli e nelle occasioni e nei mutamenti che si verificano in realtà.

“Certo, per un verso è evidente che la tecnica del fare leggi rientra nella tecnica regale. La cosa migliore è però non che siano le leggi ad imporsi, bensì l’uomo regale dotato di intelligenza. [...] Perché una legge, non potendo mai abbracciare con esattezza ciò che insieme è meglio e più giusto per tutti, non potrebbe mai prescrivere il meglio. Infatti le dissomiglianze tra gli uomini e le loro azioni e il fatto che nessuna delle cose umane goda, per così dire, di stabilità, non permettono a nessuna tecnica, quale che sia, di esprimere in nessun campo qualcosa di semplice che valga per tutti e per tutto il tempo” (*Politico* 294a6-b6)⁷⁶.

Il tema viene riaffermato nelle *Leggi*:

“Giacché un uomo, naturalmente dotato per sorte divina, che fosse capace di cogliere queste cose [*scil.* il giusto e il meglio] non avrebbe alcun bisogno di leggi per governarsi: né legge né ordine alcuno sono infatti superiori alla scienza, ed è contrario alla norma divina che la ragione sia sottoposta e schiava di qualcosa e non, invece, tutto governi, quando davvero sia autenticamente libera secondo natura. Ora, però, essa non è presente da nessuna parte in alcun modo, se non a tratti: perciò va scelta la seconda opzione, ordine e legge, che vedono e mirano quanto è per lo più, ma non arrivano ad ogni singola cosa” (*Leggi* IX 875c3-d5).

La scelta di attribuire il primato alla legge scritta, che caratterizza la città disegnata nelle *Leggi* rispetto a quella della *Repubblica*, si giustifica dunque per il fatto che nelle *Leggi* si presuppone una generazione di uomini in cui la presenza del vero filosofo non è né data né, eventualmente, riconoscibile: non è intorno alla sua esistenza mondana, perciò, che viene ritmato l’ordine politico. Il processo di pensiero della cui presenza (passata) ogni legge si pretende attestazione – come un figlio sottintende l’esistenza di un padre – è pertanto nella *Repubblica* una realtà vivente, coeva alla legge che la traduce nello stile di vita e nelle pratiche esteriori assunte dalla città tutta, anche nelle sue parti non da se stesse pensanti: l’attività del filosofo è quindi compresente alla sua rappresentazione esterna, alle prassi e ai detti comuni, alla dimensione del *nomos* in quanto opinione corretta saldata dall’educazione, ma non dall’esercizio – prettamente filosofico e dialettico – dell’interrogazione e del render ragione di sé.

Pure, anche il filosofo vivente ha di fronte il problema di prescrivere o sancire stabilmente affermazioni e pratiche che riguardano una dimensione ontologica intrinsecamente labile e incerta, molteplice e mutevole, quale è quella umana in questo mondo. Anche in tale processo, fra l’universalità della forma-legge e la particolarità del contenuto, il termine medio viene ad essere il tempo: un tempo *passato* che dev’essere adeguato e sufficiente ad attestare la resistenza della legge al moltiplicarsi e al mutare dei casi.

Ma che cosa significa, più da vicino, questa resistenza nel tempo da parte della norma prescritta per legge? E che cosa la rende, in ciò, fattore positivo dentro la mescolanza cittadina per il suo fine, la giustizia perfetta e il giusto politico e

⁷⁶ Per la traduzione italiana, facciamo riferimento a Platone, *Politico*, traduzione e introduzione di P. Accattino, Bari, Laterza, 1997.

l'intero della virtù? La questione dell'anzianità è notoriamente una tematica centrale nelle *Leggi* platoniche, fin dalle coordinate sceniche con cui esse di primo impatto si presentano: i tre personaggi sono sì un Ateniese, un Cretese e uno Spartano, ma essi sono anche tre vecchi, ed è quanto loro stessi tengono a sottolineare ben presto nel corso della discussione. Per noi, è particolarmente significativo il seguente passo del I libro, in cui i tre protagonisti, proprio a partire dalla loro età avanzata, giustificano "giuridicamente", per così dire, il loro ardire critico verso le rispettive forme politiche:

"Da voi infatti, per quanto in generale la sfera delle leggi sia allestita nella giusta misura, una legge in particolare dovrebbe risultare fra le più belle: quella che non consenta ad alcun giovane di fare ricerca su quali fra di esse siano ben fatte e quali no, richiedendo al contrario che tutti riconoscano ad una sola voce e unanimemente che tutte son ben poste in quanto stabilite da dèi, e che, se qualcuno si esprime altrimenti, non tollerino di starlo a sentire; se invece è un anziano ad avere riflessioni in proposito, formuli questo genere di considerazioni davanti ad un magistrato e ad un coetaneo, ma mai in presenza di un giovane" (*Leggi* I 634d7-e6).

Contrapposto alla possibilità d'intervento e critica dell'anziano, il giovane oggetto di quest'interdizione appare come figura di tutti coloro (o dei lati di ognuno) che hanno un rapporto passivo, di ubbidienza, rispetto alla legge, e non di intervento attivo sulla sua produzione. I giovani, si dice dunque, devono ripetere a se stessi che le leggi sono buone perché hanno origine divina: quindi, nel contesto del ragionamento, esse sono un'opera superiore alle potenzialità umane, al di fuori della nostra attuale portata, per ciò stesso immodificabili e indiscutibili. I giovani devono credere che le leggi siano stabilite da dèi, quindi che abbiano radici in un tempo che supera di gran lunga il tempo della loro esperienza, e che perciò siano buone. Misura temporale della legge è allora un tempo eterno, infinito, il tempo cosmico in quanto immagine dell'eternità? In realtà, si tratta solo di un tempo che superi quello presupponibile in una vita *giovane*, vale a dire, in definitiva, un tempo che non sia soltanto quello dell'istantaneità e del presente, dell'unicità della prospettiva attuale, unicità in cui il giovane è portato a credere per natura in quanto non ha avuto materialmente la possibilità (o la capacità, in un anziano non maturato) di coglierne il carattere unilaterale facendo esperienze diverse e molteplici.

In sostanza, l'indiscutibilità della legge imposta al giovane sta per, rappresenta nella scena cittadina, la necessità di mettere in campo, in vista della prassi, operazioni di riflessione e di calcolo intelligenti, misurazioni che superino l'assolutezza del dato presente per metterlo in relazione con altri dati impressi all'animo umano, ovvero quelli passati raccolti dalla memoria: il giovane deve credere che la legge sia opera divina perché deve capire il nesso fortissimo che lega opinione e azione, tale per cui le nostre azioni sono in se stesse opinioni e giudizi sulla realtà e sul bene, e viceversa le opinioni in cui crediamo e che facciamo veramente nostre sono ciò per cui siamo in effetti spinti ad agire nei modi e nei tempi in cui ci troviamo a farlo. Il divieto di discutere delle leggi in quanto giovani dà espressione a tale nesso, nella misura in cui sottolinea la mancanza di esperienza propria di quell'età, ovvero la mancanza del requisito

indispensabile per il confronto e la misurazione diacronici, per il *logismòs*, che struttura una legge in quanto tale. L'indiscutibilità della legge imposta al giovane rap-presenta sulla scena cittadina, in definitiva, l'urgenza, per il bene, che le nostre azioni siano governate.

Sicché, possiamo dire, la legge è buona in grado proporzionale al tempo passato, innanzitutto perché il *logismòs* o riflessione razionale presupposti dalla sua nozione quale fonte della sua normatività richiedono la possibilità di un reciproco confronto fra molte situazioni empiriche succedutesi in diversi momenti: sia come accumulo di dati reciprocamente misurabili in termini di più e meno; sia come elaborazione di un'esperienza capace di individuare i rapporti di causa-effetto fra eventi consecutivi, e quindi anche di poter vantare una competenza relativa alle conseguenze future di ciò che adesso si fa, per dare autorità e pretendere ubbidienza all'ordine che nella legge si formula. Il fatto che il divieto per i giovani di discutere le leggi sia espresso a sua volta in una legge, pone il ragazzo impertinente sul piano del trasgressore, ovvero di chi col proprio agire, come abbiamo visto, si esclude, mostra di non riconoscere l'istanza di verità implicita nel comune riferimento ai *nomoi* di quanti vivono in una *polis*: tale legge mira insomma ad insegnare ai giovani, e a ricordare a tutti, i presupposti minimi della vita comunitaria.

D'altro canto, tale regola stabilisce altresì che gli anziani possano assumere un atteggiamento critico verso le leggi. Anche questo fattore dell'età avanzata del soggetto capace di parlare di leggi significa, mi pare, il tempo intercorso fra il momento puntuale in cui un'opinione si è proposta come legge, e quello in cui essa lo è in effetti diventata: uno svolgimento temporale che nell'anziano, in virtù dell'esperienza accumulata, potrà aver luogo anche soltanto all'interno della sua memoria, e sarà in ogni caso più completo e ricco di quello del giovane; ad ogni modo, si tratta anche qui della possibilità di operare una riflessione e un raffronto consapevoli dei casi particolari, un *logismòs*. Ritroviamo la stessa esigenza ribadita nella *Repubblica*, là dove si sottolinea, proprio dopo aver mostrato la dedizione del filosofo per le realtà ideali e divine, l'importanza in esso, per la funzione di governo, anche dell'esperienza (cfr. VI 484a-485a). Tale esperienza si sostanzia, nei fatti, della pratica costante della virtù in tutte le sue forme, quindi nei diversi aspetti e momenti e prove dell'esistenza, elementi che Platone – come mostra la successiva descrizione ed apologia del filosofo – considera parte integrante della definizione stessa del filosofo, inseparabili dalla sua dedizione e frequentazione delle realtà massime e divine, cioè dalla dimensione teoretica o conoscitiva. Tale conferma costante delle buone qualità ha da manifestarsi, del resto, nel contatto dinamico col mondo e le sue molteplici forme, distanti dalla natura filosofica e ad essa estranei, pure soltanto da essa davvero conoscibili. Ciò era spiegato in precedenza, in rapporto alla funzione di giudice:

“Ecco perché, ripresi, il buon giudice non deve essere giovane, ma anziano, uno che ha appreso tardi che cosa è l'ingiustizia, senza averla sentita come personale e insita nell'anima sua; ma, per averla studiata, come una qualità altrui, nelle anime altrui, deve discernere in lungo tempo qual male essa è per natura, sfruttando la conoscenza, non la sua esperienza intima. [...] L'altro

invece [*scil.* il giudice malvagio], abile e sospettoso, autore lui stesso di molti atti ingiusti, che si crede astuto e sapiente, quando si trova a contatto con persone simili a lui, mostra la sua abilità perché sta guardingo, osservando attentamente gli esempi che sono dentro di lui; ma quando si accosta a gente buona e già anziana, appare un sempliciotto, diffidente a sproposito e ignaro del sano costume: ciò perché non ne possiede in sé esempio alcuno. [...] La malvagità non potrà mai conoscere e la virtù e se stessa, mentre la virtù, quando viene educata la natura, acquisterà col tempo simultanea conoscenza di sé e della malvagità” (*Repubblica* III 409b4-e1).

Nelle *Leggi*, dove la figura del filosofo non è presente e non può sorreggere l’immagine-*doxa* espressa nella legge, la temporalità necessaria a corroborarla riguarda soprattutto il *nomos* in quanto tale, e si traduce nel principio - comune al pensiero politico pre-moderno - dell’esistenza di un nesso di reciprocità fra antichità e bontà del diritto. L’anzianità di chi parla della legge si collega pertanto, nelle *Leggi*, al tema dell’anzianità delle stesse leggi buone: il caso egizio è paradigmatico di come Platone faccia proprio l’argomento di un nesso forte fra l’antichità e la bontà di una legge e di un ordinamento politico (cfr. VII 797a ss.). L’anzianità del parlante si lega dunque all’anzianità del discorso pronunciato: ma in che modo, se la prima apre alla possibilità di modificare la legge, e la seconda sembra invece comunicare una permanenza indifferente al passaggio delle generazioni?

Il fatto è che solo della legge antica è possibile giudicare la capacità di mantenersi vigente nella sua espressione sancita una volta per tutte e univoca: allo stesso modo, solo dell’uomo vecchio è possibile capire se egli vive secondo opinioni saldate da un ragionamento sulle cause (per dirla col *Menone*) e quindi verosimilmente conformi a ragione e vere, o se si affida alla mera impressione del momento ed è quindi sempre giovane nell’animo, privo di esperienza, e perciò disomogeneo ai meccanismi propri della legge. Il tempo passato, allora, il tempo dell’esperienza, non va preso come la fonte del *nomos*, ma come il suo terreno di verifica, e perciò non è un tempo inattuabile ed extraumano, ma un tempo ragionevole: in pratica, nella procedura di elaborazione giuridica, si tratta di far trascorrere del tempo tra la prima formulazione, successive modifiche e la definitiva fissazione di certe norme, soprattutto se relative a questioni molto particolari (cfr. *Leggi* VI 772a-d).

Con tale passaggio di tempo, si è in grado di comprendere se un’opinione sia realmente proponibile come legge, sia opinione retta e vera, che ha in effetti dalla sua parte l’alleanza del tempo. Questo agisce, in tale processo di formazione e assestamento dell’opinione comune, non come misura della bontà di una legge, ma come strumento di verifica della presenza in essa di una qualche bontà: ovvero, la legge non è buona in quanto antica, ma è antica in quanto buona, e il tempo fa come da spettro per discernere la sintomatologia e il decorso di una norma. Il tempo vale come segno e non come prova, non sostituisce il processo di pensiero che la buona legge sottintende; si tratta, di nuovo, di un carattere esteriore, di un’immagine.

L’antichità della legge, dunque, non significa la sua assolutezza, il suo dislocarsi su un piano di eternità che è precluso, platonicamente, all’opinione e

all'immagine. Pure, è un'immagine che sottende e pretende, per la sua stessa natura e forma, il soccorso del *logos* in atto e l'amore per la realtà in sé. Per questo motivo, anche nell'ambito di un regime fondato sull'autorità dei *nomoi* quale è la città delle *Leggi*, si prevede che essi possano essere discussi dall'anziano che con la propria vita ha attestato fedeltà e rispetto per il loro più profondo spirito.

Nella *Repubblica*, più radicalmente, il tempo che testimonia e garantisce in favore delle pratiche e norme comunitarie in quanto "leggi" vigenti, è tutto risolto nell'ambito dell'esistenza individuale di quanti assurgono al ruolo di governanti e filosofi, ovvero di coloro il cui comportamento esteriore è in sé legge, rappresentazione e opinione corretta per tutta la comunità in quanto dettato della ragione, della parte razionale cittadina. Tutto, lì, si gioca intorno al fatto che a governare siano i filosofi, coloro che massimamente si dedicano al comune e all'unità, non all'utile proprio dunque, ma alla felicità e al bene della città nel suo complesso, scopo della legge (cfr. 519e1): e ancora una volta, pertanto, la scelta ricadrà sugli anziani, o, meglio, sui migliori fra gli anziani.

"Tra i guardiani si debbono dunque scegliere uomini tali che al nostro esame risultino estremamente decisi a fare per tutta la vita, e con ogni entusiasmo, quello che ritengano utile alla città [...]. Mi sembra che si debbano sorvegliare in ogni età, per vedere se mantengono scrupolosamente questa posizione (*dogma*) e se alcuna malìa o costrizione li induca a respingere, obliandola, l'opinione (*doxa*) di dover fare ciò che è meglio per la città" (*Repubblica* 412d9-e8, traduzione leggermente modificata).

Fedeltà e amore per il comune sono dunque ciò che va verificato nell'esistenza temporale dei futuri governanti. E identica è la posta in gioco sulla base della quale si definiscono i rapporti fra il tempo, la legge, e l'attività conoscitiva e dialettica, la quale, per essere autentica, ha da essere "ricerca in comune, che è l'altra faccia dell'emergere dell'idea" in quanto esibizione dell'incapacità "delle diverse opinioni ... di dare ragione di sé" (cfr. *supra*, G. Duso, *Platone e la filosofia politica*, § 3). Ma non è sempre questa la direzione in cui si volge l'esercizio dialettico, ed esso è anzi oggi, avverte Socrate, impregnato "da uno spirito contrario alla legge (*paranomia*)" (537e4): come un figlio che scopra improvvisamente che chi lo ha allevato non sono i suoi veri genitori, così si trovano ad essere quanti, educati e allevati in determinate convinzioni (*dogmata*, 538c6) conformi al detto del legislatore, le vedano sottoposte ripetutamente a critica (cfr. 538d-e); la vita di costoro, ormai priva di padri, "da rispettosa della legge ne sembrerà divenuta nemica" (539a3). Avremo pertanto la cautela di non far assaporare la dialettica ai giovani, che la praticano per gioco e per gusto della confutazione – della contesa, quindi, dell'agone e della divisione: la direzione opposta a quella cui mira la legge. Essa sarà riservata piuttosto agli anziani dimostratisi dotati, nel corso della loro esistenza, dell'autenticità e radicalità necessarie ad una pratica di pensiero non meramente strumentale o intellettuale o razionalistica, ma fedele a se stessa in quanto ispirata ad un render ragione sincero, né soggettivo né interessato, né privato né privatizzabile, intrinsecamente condiviso, pubblico e comune.

Il rispetto della legge nel corso della propria vita attesta la fedeltà e la fermezza rispetto all'istanza profonda di cui essa è portatrice, la cura e la ricerca del comune e del bene in sé. Infine, chi a questo piano attinge assimilandovi la propria natura con la sua pratica di vita e di pensiero, chi a questo piano mostra dedizione costante prima con l'ubbidienza e il rispetto per la legge e il suo spirito, ma poi anche con l'interrogazione e la dialettica vive, può allora discutere anche della legge, e al fine proprio di soddisfare le richieste ad essa intrinseche, le sue più proprie finalità.

Ed ecco che il *nomos* platonico, ovvero la città fatta icona della virtù e del pensiero e del bene, sempre contempla a sua fonte e aspirazione e delimitazione – per visibile (*Repubblica*) o invisibile (*Leggi*) che sia ai nostri occhi presenti – la vita filosofica e la sua dedizione totale alla verità.

Politica, immagini e filosofia

Alcune battute conclusive sulla politica in quanto immagine, e quindi sulla legge in quanto luogo eminente del dispiegarsi esteriore della cognizione del giusto.

Ogni agire è teso ad ottenere qualcosa di buono, e non ci si accontenta in tal caso di un bene apparente (*Repubblica* 505d); ovunque poi Platone ribadisce che la prestazione su cui si misura per parte sua la politica è l'efficacia che un regime dimostra nel rendere i suoi cittadini degli uomini buoni. Questi ultimi sono perciò il livello di *realtà* intorno al quale l'*imitazione* politica si aggira e si affatica. Sicché caratterizzeremo inoltre ogni forma o regime politici come raffigurazione, diciamo, di uomini buoni: nel senso che essi li pre-figurano, pretendono di ottenerli nel futuro da cui ci separa il tempo-corso dell'azione. Qui è evidente lo scarto, non solo tra il prodotto (la città) e il suo modello reale (il bene in sé), ma anche tra il presente della fissazione normativa e il futuro degli uomini buoni che ne provano la veridicità. A maggior ragione, quindi, alla politica e alla legislazione attribuiremo lo statuto d'immagine: imitazione pre-figurativa di ciò che istanzia la realtà in sé. Dove il movimento si concreterà – si è visto - come disamina e discriminazione, fra le molteplici rappresentazioni presenti e possibili, dell'imitazione buona, della buona scrittura atto e detto politici.

La città stessa nel suo complesso, come forma di governo e come regime di vita collettiva, la città come condizione e codice di senso in cui ciascuno si trova ad esistere e ad agire, può a sua volta essere letta secondo la cifra dell'immagine imitativa: essa può presentarsi, anzi, come l'immagine per eccellenza, l'immagine più potente ad attrarre a sé le anime che si muovono nel suo orizzonte e ad improntarne caratteri e stili – da cui la gravidanza politica della produzione poetica. Anche per questo, in fondo, alle pecche della città esistente reagiremo, adeguatamente, *disegnando* un'altra città e *paideia*, un'altra possibilità, e manifestando con ciò stesso la labilità e l'"irrealtà" profonde della prima, e la possibilità del suo mutamento.

Anche per questo, d'altro canto, nella città ottima pre-scritta dal filosofo si prefigura la situazione per cui il ganglio del suo funzionamento, ovvero il governo di filosofi che per natura non hanno interesse a governare, sarà garantito – dispositivo davvero scientifico! - dal senso di gratitudine che quelli nutriranno verso la città che li ha plasmati filosofi poiché, costruita com'è a loro immagine, li ha attirati all'amore del sapere.

Confutazione e contraddizione in Platone

di Giuseppe Duso