

**Excursus**

Antonio Chiochi

VERSO GLI INIZI

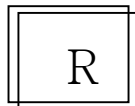
---

---

LA POLIS GRECA: FILOSOFIA E POLITICA

---

---



ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI

COPYRIGHT © BY ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI  
Via Matteotti 127 - 83013 Mercogliano (Av)  
1ª edizione settembre 1996  
[www.cooperweb.it/relazioni](http://www.cooperweb.it/relazioni)

## INDICE

CAP I	
POLITICA E LINGUAGGIO: SENTIERI DEL PRIMO PENSIERO FILOSOFICO	
A. Nome e cosa	p. 4
B. Mito e filosofia	6
C. Verità e metodo	9
D. Tecnica e utile, parola e dominio	10
E. Disciplina e felicità	11
CAP. II	
MATRICI DEI DILEMMI DEL 'POLITICO'	
1. Aristocrazia, sovranità e le contrazioni del potere	14
2. Platone e la tirannide: alla radice dei dilemmi del 'politico'	17
3. Il ciclo politico tra decisione, azione, utopia e praxis: Platone, Aristotele e il ritorno del tragico	20
CAP. III	
LA RADICE DEL DILEMMA DELLA SCIENZA POLITICA	
1. La filosofia e la metafisica di Platone alla vaglio della critica aristotelica: due direttrici di sviluppo della metafisica occidentale	24
2. Dallo Stato-unità di Platone allo Stato-pluralità di Aristotele	26
3. Filosofia, scienza e politica in Aristotele: alla radice del dilemma della scienza politica	29
NOTE	35

**Cap. I**  
**POLITICA E LINGUAGGIO:**  
**SENTIERI DEL PRIMO PENSIERO FILOSOFICO**

**A. Nome e Cosa**

1. Sostiene Platone: «Quello che la maggior parte degli uomini chiamano "pace" non è altro che un nome, ma nella realtà delle cose, per forza di natura, c'è sempre una guerra non dichiarata, di tutti gli Stati contro tutti» (LEGGI, I, 626a).

Ciò ci costringe fin da subito, in generale e ancor prima di approssimare il nostro tema, ad una distinzione tra "nome" e "cosa"; e, continuando, tra una "filosofia del nome" e una "filosofia della cosa". Ispezionato questo interstizio, potremo addentrarci a indagare la pace come nome e come cosa. Tenendo ben presente che, nello stesso testo platonico richiamato, la pace in quanto cosa appare come *guerra* e, in quanto guerra, *nome* e *cosa*. Nella guerra, dunque, secondo questo passaggio, nome e cosa finalmente corrispondono. Il nome pace pronunciato dal discorso suona, perciò, falso. Ora, si tratta di vedere quanto la mistificazione sia il prodotto del nominalismo del *logos* e quanto, invece, ogni nome rechi celata in sé questa interna ambiguità. La risposta di Platone è nota e chiara: il linguaggio che nomina il nome lo infetta, poiché il *logos* non può assolutamente corrispondere all'idea.

Se quest'ultimo è il problema platonico, qual è l'idea di pace? Se, in Platone, non v'è coincidenza tra il nome di pace e la cosa pace, con che cosa l'idea di pace può coincidere? Qui si radica il legame platonico tra l'idea di pace e di bene con l'idea di 'politico' e "Stato ideale".

Per ritornare al punto conclusivo del testo platonico da cui siamo partiti, occorre, però regredire nel tempo e nella storia della filosofia e della cultura dei Greci. E, così, meglio afferrare i termini del problema.

2. Il primo salto epistemologico regressivo ci conduce alla polemologia eraclitea che definisce il primato di *polemos* in uno con la stoltezza dei più ritenuti dormienti, poiché in discordia «col *logos* che governa tutte le cose» (Frammento B72). Quest'ultimo, come noto, è per Eraclito il "*logos xinos*", il "discorso comune", che sovrasta nomi, uomini e cose: «la guerra è comune e la giustizia è contesa e tutto accade secondo contesa e necessità» (Frammento B80). Famosissimo è il seguente passaggio eracliteo: «*polemos* è padre di tutte le cose, di tutte re; e gli uni disvela come dei e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi e gli altri liberi» (Frammento B53). *Polemos* è la legge del mondo ed è legge divina, poiché fa dèi gli dèi e uomini gli uomini. La città e gli uomini si ispirano alla legge di *polemos*: «Tutte le leggi umane infatti traggono alimento dall'unica legge divina: giacché essa domina tanto quanto vuole e basta per tutte le cose e ne avanza pure di più» (Frammento 114). "Giustizia" e "armonia bellissima" attecchiscono su tensioni contrastanti. Dice Eraclito: «se non esistessero queste cose gli uomini non conoscerebbero il nome di *Dike*» (Frammento B60).

*Polemos* è *nomos* e *logos*. Ciò fa sì che al "nome" *polemos* effettivamente corrisponda la "cosa" *polemos*. Il *logos* nomina la cosa; ma, in quanto (anche) legge, *polemos* fa in modo che tra nome e cosa vi sia sempre corrispondenza. Un'idea di pace qui la rinveniamo sotto forma di giustizia: la pace è la giustizia che può scaturire di necessità solo da tensioni in collisione. Il *logos* corrisponde all'idea proprio come regola collisiva e risultanza di contrasti. Per questo, *polemos* è anche giustizia. Pure nel senso che, attraverso il contrasto, riaggiusta le cose tra di loro: da un grande conflitto (può discendere) una grande armonia: «Congiungimento sono intero non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'altro tutte le cose» (Frammento 10). *Polemos* e *Dike* sono qui due gemelli siamesi. O meglio: la filosofia eraclitea è questo Giano bifronte. Non si dà giustizia senza guerra, senza contrari. In ciò la superiorità armonica del *polemos* filosofico a confronto del senso comune e delle opinioni della maggioranza degli uomini.

*Polemos* interpreta e fa esprimere le stratificazioni più sotterranee della vita, dell'esistenza, della storia e della natura. Sa che solo sommovimenti profondi sono alla radice di ogni vero e autentico sentire e agire. Mano a mano che si sale verso la superficie, si assesta la quiete ingannevole della stasi, dell'uniforme e dell'immobile. *Nomos* e *logos*, nel governo di *polemos*,

scavano sotto la crosta del nome. È una lingua delle interiorità quella che trova la corrispondenza profonda tra nome e cose. Polemos sa che in superficie tale corrispondenza non può sussistere: risalendo fino a essa, ogni cosa si è irreparabilmente separata dal suo nome. Sopra, alla superficie, non resta che interpretare questo distacco estremo. Le persone comuni e l'opinione, addirittura, non sono consapevoli del distacco, interpretano e considerano ancora che al nome veramente corrisponda la cosa nominata. Ma nomi e cose si sono separati.

L'ermeneutica nasce anche da questa separazione: non per interpretarla semplicemente, ma per non perdere al senso, alla significazione e alla vita i termini che si sono irrimediabilmente separati. Si può, quindi, transitare per Eraclito; ma non ci si può fermare a lui. Non tutto si esaurisce nell'ermeneutica, nel senso, nell'immagine e nel mito di *polemos*.

3. Regrediamo ulteriormente, fino al detto di Anassimandro: le "parole prime" che ci sono pervenute della filosofia occidentale. Anassimandro, come è noto, collega la sua "tavola genealogico-geografica" a una costruzione razionale: *cosmos*. Quest'ultimo vale come "ordine del tutto" e in esso ogni cosa è unita e distinta. Ogni cosa che rientra nella tavola riordinatrice si oppone all'altra, nell'altra trovando il suo limite (*péras*). Anzi: ogni elemento è il limite dell'altro. Ciò indica che v'è un illimitato rinvio a qualche cosa d'altro, non essendo concepibile che cose ed elementi siano senza limite. Lo spazio della navigazione degli opposti e degli uniti è, perciò, senza limiti. Qui sta l'indefinito, l'*àpeiron*, di Anassimandro. Un indefinito, un illimitato, che non vieta di rinvenire i precisi contorni di ogni cosa e ogni elemento, contenendoli tutti. Principio (*arché*) di ogni cosa è l'illimitato, l'*àpeiron*. Da qui nasce e viene ogni cosa. Dice Anassimandro: «da dove viene la vita degli esseri, là anche si compie, secondo una legge necessaria, poiché tutti debbono pagare reciprocamente il fio e l'ingiustizia nell'ordine del tempo» (Frammento B1). La conflittualità e la concordia pensate da Anassimandro sono conflittualità e concordia dell'*àpeiron*, di ordine cosmico in relazione allo spazio e al tempo.

Se l'illimitato è il principio, illimitati sono i nomi e le cose. Illimitata è la gamma delle unioni, dei conflitti e dei limiti. È soltanto in un ordine cosmico che l'armonia subentra e "pacifica" i contrari. L'ordine del tempo è un esecutore testamentario del giudizio: nella successione e nel divenire del tempo, ingiustizia e concordia si raccordano, collidono e riscoprono un senso. In quanto riconducibile all'*àpeiron*, la pace è un illimitato. Ma poiché è dentro l'*àpeiron*, è fortemente limitata: c'è il suo opposto — la guerra — che la contrasta, opprime e anche rinserra in uno spazio circoscritto.

Ma l'*àpeiron* è principio anche perché la pace paga il "fio" e "l'ingiustizia" alla guerra; esattamente come la guerra paga alla pace lo stesso scotto. Più che compensarsi e neutralizzarsi, qui pace e guerra si compenetrano: ognuna sta sul limite dell'altra. La rotta sul limite è qui navigazione al limite, tra pace e guerra.

La navigazione della politica è una di queste rotte: tra il "nome" e le "cose" della guerra e della pace. Tutto ciò che si genera è contenuto nell'*àpeiron*, che non ha bisogno di rigenerarsi. È, dunque, in quest'alveo contenuta la stessa generazione di pace e guerra. Il carico corrotto della generazione non può toccare l'incorruttibilità dell'*àpeiron*. In quanto principio, l'*àpeiron* non ha bisogno di generarsi e, quindi, non diviene e non si trasforma. L'illimitato, proprio in quanto illimitato, non ha bisogno di mutare: è immutabile ed esiste sempre. La sua immutabilità è onnipresente: è la fonte delle mutazioni, delle opposizioni e delle unioni tra nome e cosa, tra pace e guerra. La pace tenta di valicare il limite dell'*àpeiron*, rendendosi protagonista di un' infrazione dell'ordine cosmico, recando ingiustizia alla guerra. Così, la guerra nei riguardi della pace. Nel doppio vortice di queste infrazioni l'ingiustizia aumenta. Ma l'ingiustizia è propria dell'ordine del tempo. Niente come e più del tempo diviene e genera ogni altra cosa in termini di distruzioni e infrazioni. Proprio dell'atto del distruggere ogni altra cosa ogni cosa deve pagare il "fio" e "rendere giustizia". Ogni cosa è tenuta e portata a rispondere del vizio che apporta e dell'ordine consolidato che infrange.

La politica può qui restaurare *cosmos*? Se la separazione di tutte le cose, ineliminabile e necessaria, si mantiene pur sempre all'interno di *cosmos*, non potendo eccedere l'illimitato, può la politica pensarsi e collocarsi come *arché*? come ordine cosmico, illimitato come l'*àpeiron*? Quello dell'*àpeiron* è un ordine universale. Nell'universo e nell'universalità della politica, può il particolare ritrovare e scoprire il proprio senso e la propria identità di particolare? Se la politica è stata originariamente pensata ed appare come supremo intreccio e governo di universale e particolare? Ecco le domande che possiamo cominciare a formulare; domande che costituiscono gli assi intorno cui ruotano tutti i capitoli successivi.

## B) Mito e Filosofia

1. Risospingiamoci ancora più indietro. Come si sa, anteriore alla nascita della filosofia è il tentativo di interpretare e spiegare la realtà con il ricorso alle "narrazioni". E mito vuole propriamente dire "narrazione". Il mito, dunque, precede la filosofia. Osserva A. Lesky: «Sappiamo che la formulazione del mito greco ebbe inizio nell'età micenea. Ma non si dovrà sottovalutare la parte che vi ebbe il periodo successivo. Nel mito degli elleni si concentrarono i raggi da cui fu formata quella presentazione del mondo, immensamente ricca, che determinò per gran parte la filosofia greca, tanto nei suoi contenuti che nella disposizione spirituale. Avevano torto quanti hanno cercato di spiegare l'evoluzione di questi miti riconducendoli tutti a una sola radice... Anche il mito greco, come il popolo greco in quanto tale, è il prodotto di elementi indoeuropei e mediterranei. Basta osservare che il gran numero di dèi ed eroi porta nomi greci per avere larga idea dei problemi qui accennati. I quali si complicano in quanto dobbiamo tener conto anche di una terza componente, ossia dell'influenza delle antiche civiltà orientali. Essa va tenuta presente soprattutto per il periodo in cui, dopo il crollo della potenza cretese (1400) e poi di quella micenea (1200), i fenici dominavano il commercio e agivano da capaci intermediari»<sup>1</sup>.

Si è soliti considerare che la filosofia si sia staccata dal mito, allorché, con Talete, si è chiesta: «di che cosa è fatto il mondo?». Questo è ciò che ci è stato tramandato. Non è da escludere che la filosofia sia cominciata prima di Talete. Ma qui importa rilevare che si è concepito il distacco della filosofia dal mito, concependo la filosofia come "interrogazione razionale" sulla vita e sul mondo. Filosofia e razionalità si ergono, dunque, al di sopra del mito. La domanda di Talete esprime questa rottura, per così dire, di paradigma: dal paradigma del mito al paradigma della filosofia. Afferma F. Kitto: «La cosa importante che fece Talete fu la formulazione di una domanda semplice e di una risposta errata. La domanda era: di che cosa è fatto il mondo? La risposta era la seguente: di acqua»<sup>2</sup>.

La filosofia interroga "razionalmente" e fornisce "risposte razionali" intorno alla vita e al mondo. Diversamente dal mito, non interpreta. Il mito è narrazione, proprio perché ha una natura interpretante; si potrebbe dire: ermeneutica. I miti, dice ancora Kitto: «In generale erano semplici interpretazioni delle cose, il particolare colore e la particolare vita di ciascuna, elementi senza i quali i greci non avrebbero potuto accettarle. Non erano perciò anche delle semplici spiegazioni. Vi era una enorme quantità di pratiche religiose e di tradizioni vagamente ricordate che chiedevano una spiegazione. Il vero era stato dimenticato, lasciando il posto all'immaginazione»<sup>3</sup>.

La narrazione mitologica ha una sua circolarità: proiezione dal reale all'immaginario e ritorno dell'immaginario al reale. Sul piano ermeneutico, la circolarità è perfetta. Reale e immaginario si rimandano e spiegano a vicenda, restando fermamente separati. Ognuno consente di ritrovare l'altro che, da solo, si è perduto e confuso, smarrendo il proprio senso e la propria identità.

Più in generale ancora, il senso del mito e la sua natura interpretante sono il tentativo di risalire all'origine di ogni cosa. Se la filosofia si interroga sulle forme del mondo e della vita, il mito si interroga intorno alle origini: interpreta le cose, per risalire alle origini. E risale alle origini degli uomini, delle cose e, perfino, degli dèi.

Se in principio era il caos, come dal caos ha preso principio l'ordine? E come l'ordine non ha alimentato, una volta per tutte, il caos? Così il mito delle origini è anche il mito della nascita e del tempo.

Il caos era l'"enorme vuoto". Fuori di questo principio c'era la terra. La terra era la "vera madre" di tutte le cose: dèi compresi. La terra generò Urano (il Cielo). Terra e cielo uniti generarono la notte, il giorno e le forze fisiche e psichiche sotto le sembianze di esseri mostruosi. Urano fu abbattuto e incatenato da uno dei suoi figli, Cronos. Eguale sorte toccò a Cronos: fu abbattuto e tenuto prigioniero nel più profondo dell'Averno da un figlio, Zeus.

Ogni passaggio da un ordine all'altro è intromissione del caos: il Figlio abbatte il Padre che pure era la sua origine. Con Zeus questo ciclo si interrompe: egli diventa l'origine che resta, poiché nessun figlio lo abatterà mai. L'origine diventa, quindi, ordine morale e politico, duraturo e stabile. Si può ora, veramente dire: in principio era il caos; adesso è l'ordine di Zeus il nuovo principio originario e sovraordinario. Prima l'ordine era interno al principio originario del caos; ora è il caos ad essere interno al principio originario dell'ordine. Origine, ordine e caos diventano tra i temi più ricorrenti della narrazione mitologica.

Così li trova la filosofia che non fa altro che "razionalizzare" la narrazione.

Lo stacco più perspicuo che la filosofia genera rispetto al mito risiede nella circostanza che essa collega le domande non solo in confronto all'origine, ma anche in proiezione verso il fine, sviluppo necessario e possibile dell'origine; verso il cammino che nel corso del tempo assoggetta le origini e descrive una trasformazione del reale, della storia e del vivente. Le leggi di necessità dell'origine si affiancano alle leggi di necessità della trasformazione e della costruzione logico-razionale della vita e del mondo.

2. La filosofia greca, nascendo, apre uno spazio, che rimane a tutt'oggi aperto, nella cultura, nelle istituzioni, nei costumi, negli stili di vita, nell'immaginario individuale e collettivo, nei comportamenti delle masse. Lo spazio filosofico, a sua volta, si regge su ciò che mito e poesia avevano già aperto. Anzi, per molti versi, il mito e la poesia rivestono un carattere più spiccatamente aperturistico in confronto alla filosofia.

Diversamente da quello filosofico — e qui sta la differenza specifica —, l'aperturismo del mito non ha il carattere della certezza, dell'incontrovertibilità e della inconfutabilità. La filosofia nasce come sinonimo di *logos* (ragione), *alétheia* (verità) ed *episteme* (scienza). In principio, è tutto questo nello stesso tempo. In quanto scienza e ragione, è interrogazione che fornisce le risposte vere. È domanda intorno alla verità di ogni cosa. Qui si scinde ancora di più dal mito, il quale semplicemente è interpretazione e/o favola della vita e del mondo. Qui la filosofia si stacca irrimediabilmente dal mito e si congiunge carnalmente con la scienza. Soltanto qualche millennio successivo la scienza si staccherà compiutamente e definitivamente dalla filosofia, con Bacone, Copernico e Galilei.

Su un piano strettamente concettuale: quale il significato della critica filosofica al mito? E ancora: quale il significato della critica scientifica alla filosofia?

Non pare lecito qualificare e interpretare la critica della filosofia al mito come critica filosofica della società basata sul mito. Parimenti, illegittimo sembra configurare la critica della scienza alla filosofia nei termini della critica scientifica della società basata sulla filosofia. Risulta oltremodo complicato e aleatorio inquadrare filosofia e scienza come critica della società. È qui, p.es., che mostra la sua labilità gnoseologica ed epistemologica l'XI Tesi di Marx su Feuerbach. Il piano gnoseologico ed epistemologico prevede che l'esercizio della critica sociale abbia alle sue spalle una distinzione tra politica, da un lato, e filosofia e scienza, dall'altro: prevede una critica politica del 'politico', della società e delle forme del potere. Rispettando e sviluppando questa autonomia, diviene urgente e possibile conferire un fondamento epistemologico, filosofico e scientifico alla critica politica della società.

La filosofia, in quanto tale, inquadra le ragioni della pace e della guerra, l'osmosi e il nesso di alterità che le regola. Ma è una filosofia politica, non già la filosofia tout court, quella che costruisce le ragioni della pace e della guerra e che delimita il rientro dalle "vie della guerra" alle "vie della pace" intorno all'idea di bene. Questo tragitto è per la prima volta percorso nel cammino che va da Socrate a Platone fino ad Aristotele.

Ma, ora, lo sviluppo della divaricazione tra mito e filosofia riconduce a una rivalutazione dell'ermeneutica del mito, accantonata dal discorso filosofico. Interpretare, risalire alle origini è altrettanto importante quanto ricercare la verità oltre il velo del mito; se non ancora di più. L'ermeneutica conserva la consapevolezza del distacco intervenuto tra nome e cosa. Il mito esprime questa consapevolezza e la rappresenta in mille forme cangianti. La filosofia, con la sua richiesta di assoluto e con la sua fame onnivora di verità e certezze assolute, è continuamente sospesa sul punto di perdere tale consapevolezza. Anche su un altro cruciale punto forme e figure del mito richiedono un recupero: il loro carattere di pluralità si oppone alla stabilità e all'univocità del *logos* filosofico. D'altro canto, il *logos* della filosofia è inabissamento ed elevazione al rigore e costituisce, perciò, una conquista irrinunciabile. Per la filosofia, rigore e verità hanno un carattere di certezza e di trasparenza e, in questo senso, una natura pubblica. È in contrasto con la saggezza pluralistica e privatistica riposante nel mito che è nata e si è sviluppata la filosofia. È nota l'indicazione eraclitea di "seguire il comune". Ma, osserva ancora, Eraclito: «Pur essendo comune il *logos*, i molti vivono come se avessero una loro saggezza privata». La saggezza privata è una pluralità di saggezze, così come plurali sono i miti. Sul "privato" la filosofia fa prevalere il "comune", la "verità pubblica" e le sue certezze rigorose e indiscutibili. Lo scioglimento del nodo vero/falso si dipana attorno al tema del "certo", del "rigoroso" sul piano pubblico e scientifico. Il *logos* filosofico è (anche) verità scientifica e saggezza pubblica. Prevalgono criteri di validazione rigorosi, certi e trasparenti che vengono posti come puntello forte e inattaccabile degli orientamenti e delle scelte sociali. La filosofia è

puntello forte e inattaccabile degli orientamenti e delle scelte sociali. La filosofia è qui, ad un tempo, saggezza che ispira il "pubblico agire" e sistema di riferimento dei "valori pubblici". In entrambi i casi, sostituisce il carattere privatistico, incerto e pluralistico del mito. Si può ribadire che uno degli atti fondativi della filosofia sia stato il "fondamento dell'Uno", dell'unità originaria da cui tutto discende e a cui tutto deve conformarsi, nella suprema e sublime chiarezza dell'essere. La metafisica nasce, dunque, con la nascita della filosofia greca. Il *logos* filosofico è discorso sull'Uno e sul Tutto, anche quando, da Talete a Empedocle, sembra fornire risposte meramente "fisiche" e "naturalistiche".

Ma, ora, la politica è tra le più accese forme di "valorizzazione pubblica" e di riconduzione nella sfera "pubblica" delle passioni e dei sentimenti del "privato". In un certo senso, sta sospesa tra la forma del mito e la forma del *logos* filosofico. Essa stessa costruisce un immaginario collettivo e un sistema di regole erette in relazione al governo pubblico dell'esistente sociale. Se il *logos* filosofico ricerca la verità e la scienza, il *logos* politico è alla ricerca dell'armonia e della pace, innervandole sulla disarmonia e sulla guerra. Più che impedire disordine e guerra, qui la politica si propone di correggere il vizio di fronte all'esplosione del vizio. Recupera in una dimensione esistenziale pubblica, certa e saggia, un comune sentire e un comune agire in vista della costruzione della "società virtuosa". Fin dal principio, il *logos* politico reca in sé il seme dell'utopia.

3. Che avviene di tutto questo di fronte all'irruzione di Parmenide nella scena del discorso filosofico?

Come si sa, con Parmenide la frattura tra "verità" e "opinione" si fa netta e incolmabile. È il "discorso scientifico" la condanna più radicale del "discorso di opinione". Ma, per Parmenide, il "discorso scientifico" è "discorso dell'essere" e intorno all'essere. Se scienza e opinione si separano, il pensiero che pensa l'essere è pensiero inestricabilmente e ineliminabilmente avvinto all'essere. Assurge alle vette del pensare soltanto il pensiero dell'essere. Pensare l'essere è filosofia. Altrimenti detto: filosofare è pensare l'essere. Il pensiero dell'essere pensa l'essere come immutabile e come origine di tutto ciò che è. Niente è fuori dall'essere. Fuori dall'essere ogni cosa, semplicemente e rigorosamente, non è. Ogni ente, qualunque esso sia, non può contemporaneamente essere e non essere. Soltanto l'opinione ingannevole dei più "pensa" il non essere. Nel "*Poema sulla Natura*", Parmenide chiama costoro "uomini dalla doppia testa"; e doppi, poiché contraddittoriamente affermano che "l'essere non è". Diversa è la via che mostra la Dea della "rotonda verità": l'essere è puro e il non essere non può contaminarlo. Una cosa è oppure non è; se non è, non è possibile pensarla. Dice Parmenide: «non si può né dire né pensare ciò che non è». L'essere è "essere solo" ed "essere Uno". L'"essere Uno" è anche "essere tutto". Non è declinabile. Non ha generazione. Non si corrompe. Non diviene. Osserva Parmenide: «l'essere è tutto pieno di essere com'è». Pensare l'essere è possibile, perché pensiero ed essere sono *il medesimo*. Se solo l'essere è pensabile, solo il pensiero può afferrare l'essere: è l'essere. Individuando e afferrando i caratteri dell'essere, il pensiero si autoindividua e autoafferma. Il pensiero dell'essere è il pensiero che pensa se stesso. Non i nomi delle cose, ma le cose; o meglio: gli enti. E non a partire da cose ed enti, ma da se stesso. I nomi sono ingannevoli: troppo imparentati con le opinioni ed esposti alle cadute nei contrari che si negano reciprocamente. La verità è del pensiero, perché del pensiero è l'afferramento dell'essere.

Ma disponiamoci a sentire Parmenide direttamente.

«... Bisogna che tu impari a conoscere ogni cosa,/sia l'animo inconcusso della ben rotonda Verità.../sia le opinioni dei mortali, nelle quali non risiede legittima credibilità./Ma tuttavia anche questo apprenderai, come le apparenze/bisognava giudicasse che fossero chi in tutti i sensi indaghi» (Frammento 1).

Ancora: «Perché mai questo può venire imposto, che le cose che non sono siano:/ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero» (Frammento 7).

Infine: «Né l'abitudine nata dalle molteplici esperienze ti costringa lungo questa via/a usare l'occhio che non vede e l'udito che rimbomba di suoni illusori/e la lingua, ma che giudica col raziocinio la pugnace disamina/che io ti espongo. Non resta ormai che pronunciarsi sulla via/che dice che è. Lungo questa sono indizi/in gran Numero. Essendo ingenerato è anche imperituro,/ tutt'intero, unico immobile e senza fine./Non mai era né sarà, perché è ora tutt'insieme,/uno, continuo. Difatti quale origine gli vuoi cercare?/come e donde il suo nascere? Dal non-essere non ti permetterò né/ciò che non è. E quand'anche, quale necessità può aver



spinto/lui, che comincia dal nulla, a nascere dopo o prima?/Di modo che è necessario o che sia del tutto o che non sia per nulla./Giammai poi la forza della convinzione verace concederà che dall'essere/alcunché altro da lui nasca. Perciò né nascere/né perire gli ha permesso la giustizia disciogliendo i legami,/ma lo tien fermo. La cosa va giudicata in questi termini;/è o non è. Si è giudicato dunque, come di necessità,/di lasciare andar via una delle due vie come impensabile e inesprimibile (infatti non è/la via vera) e che l'altra invece esiste ed è la via del reale./L'Essere come potrebbe esistere nel futuro? In che modo mai sarebbe venuto all'esistenza?/Se fosse venuto all'esistenza non è neppure se è per essere nel futuro./In tal modo il nascere è spento e non c'è traccia del perire./Neppure è divisibile, perché è tutto quanto eguale./Né vi è un di meno, ma è tutto pieno di essere./Per cui è tutto contiguo: difatti l'essere è a contatto con l'essere./Ma è immobile nel limite di possenti legami/sta senza conoscere né principio né fine, dal momento che nascere e perire/sono stati risospinti ben lungi e li ha scacciati la convinzione verace./E rimanendo identico nell'identico stato, sta in se stesso/e così rimane lì immobile; infatti la dominatrice Necessità/lo tiene nelle strettoie del limite che tutt'intorno lo cinge;/perché bisogna che l'essere non sia incompiuto:/è infatti non manchevole: se lo fosse mancherebbe di tutto./ È la stessa cosa pensare e pensare che è: perché senza l'essere, in ciò che è detto, non troverai il pensare: null'altro infatti è o sarà/ eccetto l'essere, appunto perché la Moira lo forza/ad essere tutto intiero e immobile. Perciò sa-ranno tutte sol-tanto parole,/quanto i mortali hanno stabilito, convinto che fosse vero:/nascere e perire, essere e non essere, cambiamento di luogo e mutazione del brillante colore./Ma poiché vi è un limite estremo, è compiuto/da ogni lato, simile alla massa di ben rotonda sfera/di uguale forza da centro in tutte le direzioni;/che egli infatti non sia né un pò più grande né un po' più debole qui o là è necessario./Né infatti è possibile un non essere che gli impedisca di congiungersi/al suo simile, né c'è la possibilità che l'essere sia dell'essere/ qui più là meno, perché è del tutto inviolabile./Dal momento che è per ogni lato uguale, preme ugualmente nei limiti./Con ciò interrompo il mio discorso degno di fede e i miei pensieri/intorno alla verità; da questo punto le opinioni dei mortali impara/a conoscere, ascoltando l'ingannevole andamento delle mie parole./Perché i mortali furono del parere di nominare due forme, una delle quali non dovevano — e in questo sono andati errati —; ne contrapposero gli aspetti e vi applicarono notte/reciprocamente distinte: da un lato il fuoco etereo che è dolce, leggerissimo, del tutto identico a se stesso,/ma non identico all'altro, e inoltre anche l'altro lo posero per sé/con caratteristiche opposte, cioè la notte senza luce, di aspetto denso e pesante./Quest'ordinamento cosmico, apparente come esso è, io te lo espongo compiutamente,/cosicché non mai assolutamente qualche opinione dei mortali potrà superarli» (Frammento 8).

La politica qui può essere pensata unicamente oltre il mito e la mendace opinione: come "organizzazione assoluta" del bene. E l'"organizzazione del bene" appare qui come verità incorrotta e incorruttibile, indivisa e indivisibile. Verità e bene accedono a una dimensione assoluta e assolutamente pubblica. La politica, pertanto, non può che trovare nel pensiero filosofico la sua fonte, il suo principio ispiratore. Questo motivo lo reperiamo ampiamente sviluppato in Platone; ma indubbia pare la sua origine presocratica e, più ancora, parmenidea in senso stretto.

### **C) Verità e metodo**

1. Il criterio della verità della filosofia è messo in discussione dai Sofisti, con i quali si afferma la critica della filosofia dall'interno della filosofia. Il transito che consente l'accesso a questo luogo è rappresentato dall'individuazione della relazione di alterità tra (i) i "fenomeni", le cose che sono così e come si manifestano nella loro esperienza e (ii) la "ragione". Tra "criterio fenomenico" e "criterio filosofico-razionale" si incunea uno iato profondo: con l'atomismo di Leucippo e Democrito diviene il tema del filosofare medesimo. Con ciò la filosofia principia a filosofare intorno al non essere, infrangendo il divieto parmenideo. La verità dell'esperienza confuta la verità del *logos*; e viceversa. Intorno alla verità dell'esperienza fioriscono le tecniche e i metodi. La ricerca della verità diviene una "questione di metodo"; e metodo applicato all'esperienza, non soltanto concepito come proiezione razionale del *logos*. Su questo piano, ancora prima degli Atomisti e dei Sofisti, interessante è la riflessione che Anassagora matura ad Atene intorno alla metà del V secolo nel pieno del "periodo aureo" di Pericle, di cui fu amico.

Sostiene Anassagora: «Per la debolezza dei sensi non siamo capaci di discernere il vero: ma possiamo valerci della esperienza, della memoria e della *technè* nostre proprie; poiché ciò che

appare è un fenomeno che non si vede con gli occhi». I nostri sensi sono deboli. Ragion per cui non siamo capaci di elevarci, attraverso di loro, al discernimento della verità. Esperienza, memoria e *techne* suppliscono alla connaturata debolezza dei nostri sensi, costituendo gli elementi base che modellano la struttura dell'intelligenza. È, dunque, l'intelligenza che supplisce alla debolezza dei sensi. Tale supplenza ci proietta verso il vero, attraverso una vera e propria organizzazione metodica e metodologica dei dati dell'esperienza, fissati nella memoria, scaverati e interpretati dalle tecniche. È l'intelletto, il *nous*, che discerne nella mescolanza dei dati e dei fenomeni, in quanto esterno e anteriore alla mescolanza. Il *nous* è principio ordinatore, causa del movimento e della aggregazione dei corpi: è "anima" e "vita" dei fenomeni e delle idee. Ricondata al *nous* ogni cosa diventa intelligibile e accessibile, senza il bisogno di ricorrere ad alcuna exteriorità mitologica o razionale che sia. La ricerca del vero avviene per ipotesi basate sull'esperienza, ma interne e riconducibili all'intelletto. Il *nous* "ragiona" e riflette sui fenomeni esperiti ed esperibili, strappa il mantello mitologico alla natura e, in questo senso, la consacra. La connessione dell'ipotesi intellettuale all'esperienza è, prima di tutto, insistenza dell'intelletto su se stesso che, così, laicizza il ragionamento filosofico e prolunga l'anima razionale del filosofare verso l'ottimizzazione metodologica dell'esperienza. Migliorare le capacità e le tecniche di esperienza, da cui ricavare ipotesi di verità sempre più nobili e razionali, è un impegno precipuo del *nous*. Il *nous* diffida del *logos* e supremamente contesta il posto da esso occupato nella filosofia.

Quanto la critica di Anassagora alla razionalità (e, perciò, al quadro delle certezze e dei valori dominanti) fosse culturalmente e politicamente rivoluzionaria, ben presto, lo scoprono i conservatori di Atene. Costoro, nel 432, riescono a promuovergli contro un processo per "empietà", conclusosi con una sentenza di condanna che costringe Anassagora a fuggire da Atene.

#### **D) Tecnica e utile, parola e dominio**

1. L'appello di Anassagora al *nous* coglie l'impossibilità propria del *logos* di afferrare la struttura della realtà e di pervenire, così, alla verità. Che è come dire che un sapere vero e certo non esiste e non è possibile, poiché una verità certa e vera non esiste. E non esiste in relazione all'essenza dei fenomeni. Ciò libera il metodo e le tecniche e fioriscono tecnici e scienziati, in tutte le discipline e in tutti i campi della vita. Da qui, inoltre, l'emancipazione della parola e del dialogo per la costruzione più alta e nobile possibile: la città degli uomini. I Sofisti nascono intorno alla necessità di questa emancipazione: essi sono, letteralmente, gli "uomini che sanno".

Nello stesso periodo Sofocle, in un celeberrimo verso dell'Antigone (rappresentata in Atene nel 441), afferma: «Molte sono le cose meravigliose, ma nessuna è più meravigliosa dell'uomo». Per i Sofisti, la relazione fondamentale nel rapporto tra gli uomini è la parola. L'uomo, in quanto uomo, è rapporto; vale a dire: dialogo. Ma l'uomo, in quanto rapporto e dialogo, più propriamente ancora, è politico. Politica è, dunque: rapporto, dialogo. Gorgia è trasparentemente chiaro: «Gran dominatrice è la parola che con piccolissimo corpo e invisibilissimo riesce a compiere divinissime cose».

Il Protagora di Platone è ancora più trasparente: «Sì, riconosco di essere *sofista* e di educare gli uomini... L'oggetto del mio insegnamento consiste nel sapersi condurre con senno, tanto nelle faccende domestiche... che nelle faccende pubbliche, sì da essere perfettamente capace di trattare e discutere le cose della città».

Commenterà Plutarco, molti secoli dopo: «Coloro che professarono quella cosiddetta sapienza che in effetti è abilità politica ed efficace intelligenza pratica... e l'unirono con l'arte dell'eloquenza giudiziale e trasferirono il loro esercizio dall'azione ai discorsi, furono chiamati "sofisti"».

La natura dialogica e intersoggettiva dell'uomo è natura politica. È la natura politica dell'uomo che spinge a ricercare l'utile, più ancora che la verità. Il primo è politicamente perseguibile; la seconda è preclusa tanto al piano filosofico che a quello scientifico. Costituzione della "città degli uomini" ed "educazione degli uomini" ruotano attorno all'imperativo politico dell'utile pubblico e della virtù privata. Il sapere dei maestri si mette al servizio dell'edificazione della città, dei suoi uomini e delle sue istituzioni, trovando nell'Atene di Pericle un fecondo laboratorio.

Commenta Sesto Empirico: «Secondo Protagora l'uomo costituisce il criterio degli enti. Infatti tutte le cose che si rivelano agli uomini anche esistono; quelle cose, invece, che non si ri-

velano a nessuno degli uomini, neppure esistono».

Ma Protagora, a dire il vero, era stato ancora più preciso. In un passaggio di un frammento del suo scritto "*La Verità*" troviamo affermato: «L'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono». L'uomo, dunque, è assunto come misura della verità e dell'esistenza di tutte le cose. È, questo, un criterio sommamente politico e sommamente antropologico. Ed è, appunto, una "antropologia politica" quella che fonda il predominio dell'uomo nella "città dell'uomo". Quella dialogicità e interrelazionalità della tecnica che ricorre all'illimitata possibilità del linguaggio e della parola di comunicare e di educare, al suo interno, reca un ineliminabile risvolto di dominio: il dominio del sapere orientato politicamente. Linguaggio, parola e dialettica fanno violenza a tutto il resto, in ragione del perseguimento del fine politico: l'utile. La parola predispone e prepara non esclusivamente la "società nuova" e ad essa educa gli uomini; essa plasma e costruisce i nuovi e futuri sovrani: le scuole dei Sofisti preparano i futuri "signori" e "padroni" della città. Come e più di ogni altro maestro e artefice, i Sofisti pretendono un compenso economico. Educano alla sublime arte del potere; vanno, perciò, supremamente ricompensati.

2. Ritornando al piano filosofico. Il dialogo e la dialogicità presuppongono la duplicità del discorso: "due logoi" (*dissoi logoi*). Di contro al *logos* Protagora erge le *antilogie*, in virtù delle quali non esiste un *logos* che non sia contrastato e avversato da un altro *logos*. Dalla confutazione promana il vero, il quale risulta dal confronto serrato, dal convincimento e dalla persuasione. La ragione e la verità non stanno nel *logos*, ma nel confronto, nel ragionamento che si istituisce tra gli opposti. È la discussione che seleziona e sceglie il vero. Le *antilogie* rendono possibile il ragionare per confronto (*dialeghestai*) intorno agli opposti e, con ciò, aprono alla dialettica.

La dialettica organizza l'utile in conformità di questa o quella idea di utilità, di questa o quell'aggregazione di uomini, di questa o quella situazione esistenziale e politico-sociale. Essa ha un'estrema mobilità. Varia col variare delle idee di utilità degli aggregati umani e delle situazioni politico-esistenziali e storico-temporali. Sul piano gnoseologico ed epistemologico, niente ha un valore meno universale della dialettica e niente è più mobile di essa. Sul piano dell'effettualità e della politicità, niente è più onnipresente e onnivoro di essa. La dialettica è metodo, tecnica: presiede a ogni sistema di fini, a ogni situazione e a ogni costruzione istituzionale. Ed è metodo e tecnica caratterizzata da un interventismo esponenzialmente crescente. Lo statuto interno della dialettica si complessifica e differenzia. Alla *brachilogia*, la tecnica delle domande e delle risposte brevi, si accompagna la *macrologia*, il discorso oratorio e la conferenza strutturati con compiutezza organica, in ordine a ogni argomento specifico e a ogni situazione particolare.

Significativamente, nel "*Teeteto*", Platone fa dire a Protagora: «Nell'educazione si deve trasformare un tipo di abito in un altro migliore: il medico trasforma con la medicina, il sofista con i discorsi... così i sapienti e valenti oratori fanno sì che nella città si ingeneri l'opinione che giuste sono le cose oneste di contro alle dannose. È vero, infatti, che quel che ogni città ritiene giusto e bello è per essa tale finché lo reputa tale. Ma il sapiente di contro a singole cose dannose per i cittadini fa in modo che siano e appaiano quelle utili. Ebbene, per tale ragione anche il sofista, per questa sua capacità di educare in questa arte i suoi discepoli, è, per i suoi discepoli, sapiente e degno di molto denaro».

## **E) Disciplina e felicità**

1. La dialettica — e specificatamente: la dialettica sofista — è un vero e proprio codice disciplinatore e trasformatore delle relazioni sociali e delle forme politiche della *polis*. È tecnica di educazione e regolazione dei comportamenti, delle passioni e delle opinioni degli uomini. È disciplinamento orientato alla "convivenza civile", alla utilità e felicità crescenti di tale convivenza.

Con Gorgia il dominio della parola si allarga smisuratamente. Se «nulla esiste» e poiché «se qualcosa esiste non è conoscibile», il mondo degli uomini e la "città dell'uomo" non possono essere che il mondo e la città dell'illusione e della rappresentazione. La parola coglie e penetra questa simbolica e la cattura in immagini. Ancora di più: la parola inventa e produce tale simbolica. Essa, pertanto, è più vera e sicura del reale. In quanto rappresentazione di immagini e simulazione simbolica, essa è il mondo dell'Arte; e qui la *techne* si eleva al suo strato se-

mantico superiore e più nobile. Da questo strato semantico, la parola produce un'arte: la *retorica* o arte della parola. Si tratta di un passaggio fondamentale nella storia della cultura occidentale.

L'arte della parola produce immagini terse, come vere e proprie opere d'arte, in contrasto con l'opacità della realtà della vita e del mondo. La sua trasparenza è, perciò, un vortice che si inabissa nell'altrimenti insondabile vita degli affetti.

Disciplinare gli uomini è formarli ed educarli verso la felicità. La parola, in quanto somma arte, è disciplina della felicità. Essa, dalla "città dell'uomo", risale più indietro: all'interiorità della vita dell'uomo. Il suo dominio è la vita affettiva ed è sugli affetti che domina. La parola disciplina gli affetti.

L'intervento attivo e disciplinatore nella vita affettiva degli uomini è essenziale all'opera di formazione della "società umana" e della "istituzione civile". Con Protagora, l'uomo era rapporto, dialogo. Con Gorgia, l'uomo è scandagliato fino alla dimensione più profonda, dialogica e affettiva. La parola non si ferma alle tecniche che postulano e modellano l'utile. Porta alla luce l'intreccio sommerso di sentimenti e passioni, per costruire su questa superficie "forte" una dialogicità e una condizione meno illusoria.

Quanto più lo statuto della parola si fa complesso, tanto più la parola riesce a stare dietro alla/e riesce a far emergere la complessità e la varietà dei sentimenti e delle passioni dell'uomo. Tanto più rende possibile il dialogo, il rapporto, il legame, la coesione. Tanto più modifica l'esistenza, rinvia alla trasformazione e alla costruzione di un nuovo mondo di "istituzioni civili" e di "sentimenti privati". Un mondo più felice, fatto di sentimenti e istituzioni più "virtuosi": l'utopia è l'origine nascosta e il fine ultimo della parola. Come si vede, questo arcano originario del pensiero filosofico greco è sorprendentemente vicino alle considerazioni sulla "letteratura come utopia" che Ingeborg Bachmann legge all'università di Francoforte, negli ultimi mesi del 1959 e i primi del 1960.

La retorica rende tanto più diversi un uomo e un mondo, un'istituzione e un sentimento, quanto più si intimizza nella loro singola specificità, fino a impadronirsene del tutto, catturandola in immagini trasparenti. È così che può produrre ex novo immagini appropriate e specificamente adattabili a quell'uomo e a quel mondo, a quell'istituzione e a quel sentimento. È così che da quell'uomo e quel sentimento, da quell'istituzione e da quel mondo derivano, per generazione, un nuovo mondo e un nuovo sentimento, una nuova istituzione e un nuovo uomo. Un mondo nuovo, un affetto nuovo, un uomo nuovo passano anche attraverso parole nuove; reperiamo, ancora, un nuovo "reperto bachmanniano". Questo il cammino felice e, insieme, infelice delle parole. Esse sono sempre sul limite: tra vecchio e nuovo; tra privato e pubblico; tra utile e giusto; tra interiorità e quotidianità; tra felicità e infelicità.

2. Più in generale ancora, l'opera dell'uomo e l'arte della parola trasformano la natura e la storia. A questa operazione la stessa retorica non è indifferente. L'opera d'arte è qui costruzione e trasformazione di un mondo, ben dentro quello esistente. La storicità della parola è, prima di tutto, storicità della posizione e dell'attività dell'uomo.

Ciò indica che le parole e l'uomo hanno una storia. Non sempre, anzi quasi mai, storia delle parole e storia dell'uomo coincidono. La retorica ne insegue punti di incrocio e biforcazioni. Qui si innesta la ricerca di Prodicò sull'origine delle parole. Nasce, così, l'*etimologia*.

L'etimologia è ricerca del significato originario e degli usi originari delle parole, così come dalla natura (*physis*) sono scaturiti. Ne segue il decorso; ne attraversa le modificazioni semantiche progressive, sino a fissarne la struttura semantica ultima e più complessa. Comprendere il mondo dell'uomo, senza comprendere la storia delle stratificazioni della significazione simbolica e linguistica non è dato. Con Prodicò, lo studio del linguaggio diviene analisi linguistica che acquisisce un carattere scientifico e autonomo.

Avere un linguaggio è cosa specifica e diversa dall'averne un mondo. Anche se è sempre in un mondo che si ha un linguaggio. Produrre un linguaggio è cosa altra che produrre un mondo. Anche se è sempre nella produzione di un mondo che si dà produzione di linguaggio. Il linguaggio di ogni mondo è il linguaggio dell'infinità di elementi che l'hanno partorito, costituito e che lo stanno conducendo verso il declino che apre alla rinascita. Ogni linguaggio, costituendosi e sviluppandosi, reca offesa e ingiustizia ai mille linguaggi che ne hanno costituito l'anteriorità: per essere fedele a se stesso, è costretto a tradirli. Disciplina è adattamento e invenzione. Così è nel mondo e nell'uomo. Così nel linguaggio. Felicità è disciplina e reazione creativa: da un linguaggio a un nuovo linguaggio; da un mondo a un nuovo mondo; da un uomo a un uo-

mo nuovo; da un sentimento a nuovi sentimenti. In questo svolgimento sta la giustizia di ogni cosa.

3. In Trasimaco, giustizia diventa sinonimo di dominio dell'altro: sua fascinazione per trasformarlo, eterodirigendolo. Felice e giusto è chi esercita la propria forza sull'altro: chi è capace di suggestionare l'altro, onde trasformarlo in prospettiva dell'ordine ritenuto giusto. Stare nel giusto significa qui detenere una forza di fascinazione e governare, con essa, gli uomini e il relativo ordine sociale.

Infelicità è qui sinonimo di stupidità, poiché stupido è colui che non sa imporre la propria forza e l'"ordine giusto". A costui qui non rimane che soggiacere alla forza e all'ordine.

In questa prospettiva, fatta di sapienza antropologica cinica, la giustizia è l'utilità del forte. Giusto è qui chi è giusto con se stesso; vale a dire: chi costruisce la propria forza personale e il proprio potere sulla sottomissione e fascinazione dell'altro. Per Trasimaco, il giusto non può essere che ingiusto con l'altro: deve soggiogarlo. Felice è qui chi è ingiusto.

Pervenendo a questo estremo declivio del pensiero presocratico, ci si imbatte in contestualizzazioni a forte accentuazione egotico-politica. Tutte le tessere principali del mosaico successivo si può dire che siano state, a questo punto, collocate. Anche per questo è necessario fare ritorno ad esse e ripensarle. Un salto di emancipazione si colloca sempre all'origine arcana e primordiale del tempo e della storia degli individui e della società. Senza il contatto da parte degli individui e della società col loro continuum remoto e rimosso non vi può essere l'irruzione felice del discontinuo.

## Cap. II MATRICI DEI DILEMMI DEL 'POLITICO'

### 1. Aristocrazia, sovranità e le contrazioni del potere

Come è largamente noto, la *polis*<sup>1</sup> designa una città sovrana autonomamente costituita in un sistema istituzionale, i cui poteri sono ripartiti tra *magistratura*, *consiglio* e *assemblea* dei cittadini. La storiografia meglio consolidata, pur entro una diversità di orientamenti piuttosto marcata, ha indifferentemente parlato di *polis* a riguardo sia dei regimi oligarchici (secc. VII-VI) che di quelli democratici (dal sec. VI in avanti). Questo orientamento appare ancora più condivisibile, ove si consideri che la struttura politica della *polis* interessa più da vicino la costituzione dello Stato che la direzionalità e la natura del potere. Una città-Stato, con istituzioni statuali, è *polis* indipendentemente dal regime politico che, di volta in volta, si dà. Tra struttura politica e sistema politico della *polis* va, perciò, colta una differenza. In ogni caso, quale che sia l'orientamento storiografico specifico, la formazione della *polis* viene universalmente fatta risalire all'epoca del passaggio dalla monarchia all'oligarchia.

Sembrerebbe, pertanto, che il regime oligarchico abbia, di fatto, segnato la struttura politica della *polis*. Così non appare, considerando che la *polis* nella sua essenza si costituisce in un'alternativa oltrepassante la struttura politica della monarchia. Il quadro istituzionale della monarchia ha in dotazione una strutturazione rigida che, oltre che costituire e congelare in alto la sovranità, non conosce ancora un'effettiva ripartizione dei poteri e non riconosce ancora un ruolo nevralgico all'autonomia delle istituzioni e della cittadinanza. Nell'interconnessione sovranità/cittadinanza, anziché dislocare il potere, la monarchia occupa e soffoca la politica, riducendone progressivamente margini di manovra e spazi di legittimità. La *polis* si struttura, invece, come diversa dislocazione del potere, entro la maglia del rapporto intercorrente tra sovranità e cittadinanza. Meglio ancora: la *polis* struttura il potere come termine *medio*, anziché *primo*, nella sequenza politica sussistente tra sovranità e cittadinanza. Sovranità e cittadinanza costituiscono i poli opposti dello spazio istituzionale entro cui il potere viene calato e manovrato.

L'attrazione prevalente verso questo o quel polo, la particolarità della mediazione e del bilanciamento determinano il tipo di *regime* che la *polis* si dà come struttura politica. Se il potere pende verso la sovranità, il regime politico della *polis* si caratterizzerà come oligarchico; se, invece, il potere slitta verso la cittadinanza, il regime politico della *polis* si qualificherà come democratico.

Possiamo, pertanto, tentare una prima definizione di democrazia (e democrazia degli antichi, particolarmente): democratico è quel regime che nel rapporto tra sovranità e cittadinanza tende a spostare il potere verso la cittadinanza, su cui impernia e fonda la sovranità. Nella democrazia degli antichi, sovrana è l'assemblea dei cittadini. Ciò, almeno nell'enunciato formale della sovranità popolare, si conserva nella stessa definizione della democrazia dei moderni.

Tornando alla *polis*. La transizione dalla monarchia alla oligarchia è suggellata dal rilievo che assumono alcuni fenomeni e alcune dinamiche sociali, tra cui particolarmente menzione meritano: (i) il ruolo sempre più determinante assunto dalla nobiltà militare (al punto che l'ordinamento della *polis* fu dichiarato aristocratico); (ii) la nascita di un'agiata borghesia cittadina, collegata allo sviluppo del commercio marittimo intorno al secolo VII. Commenta Bonini: «Coloro che si erano maggiormente arricchiti, e che avevano impiegato le loro risorse finanziarie nell'acquisto di terreni, ebbero, a poco a poco, la possibilità di prendere parte più attivamente alla vita politica. Nasce così l'oligarchia timocratica, o plutocratica, nel senso che l'accesso alle cariche pubbliche era collegato al raggiungimento di un determinato censo, in genere elevato»<sup>2</sup>.

Rileva individuare come queste novità attinenti al piano storico-sociale introducano rettifiche e correzioni nella struttura del sistema politico. A tutta prima, sembrerebbe che l'ampliarsi della sfera delle attività sociali si porti dietro l'allargamento dell'azione politica. Indubbiamente, le trasformazioni sul piano storico e sociale non rimangono senza effetti su quello politico. Tuttavia, la subordinazione di quest'ultimo al primo suona come una concettualizzazione troppo rigida e astratta. Nello stesso accumulo di qualità, fatti e fenomeni sociali vanno lette l'azione e l'influenza del piano politico e delle strutture istituzionali. Più ancora in profondità: le trasfor-

mazioni del 'politico' non sono un fatto irrilevante e nemmeno un effetto della dinamica storico-sociale. Ritornando al nostro caso specifico, la trasformazione fondamentale introdotta dal regime oligarchico si può definire nei termini di un allargamento della sfera della cittadinanza, a cui accede a pieno diritto l'oligarchia plutocratica. Il baricentro della sovranità va spostandosi in questa direzione. La rigidità della struttura politica vigente fa sì che l'accesso al 'politico' valga a uno strato sociale la conquista del potere. L'oligarchia plutocratica accede al 'politico' esattamente per impossessarsi del potere. Accesso al 'politico' e accesso al potere si concentrano in una sola e intensa regione: l'accesso al potere avviene nelle forme della sua appropriazione e della sua detenzione. Una struttura politica statica e rigida non tollera la partecipazione al potere di una pluralità di classi e, a questo titolo, vieta loro tassativamente l'accesso al 'politico': per escludere dal potere, non include politicamente. Lo stesso regime oligarchico, per includere se stesso, non esclude soltanto la monarchia, ma anche tutti gli altri strati sociali. Possono già rinvenirsi qui le basi della tirannide e del passaggio successivo alla democrazia.

Nel disegnare la morfologia dell'oligarchia Aristotele ne seleziona quattro forme, incardinate tutte sulla individuazione e quantificazione del censo. Si tratta di una morfologia stratificata gerarchicamente e che, mano a mano che si sale verso l'alto, vede restringersi lo spazio dell'inclusione. Morfogeneticamente lo schema aristotelico delle forme dell'oligarchia appare come un sistema i cui meccanismi integratori, a misura in cui si evolve verso le forme superiori, vanno comprimendosi, mentre si estendono le istituzioni e gli effetti dell'esclusione. Il passaggio da un regime politico a un altro può essere qui spiegato, cogliendone la logica binaria. *Premessa* di ogni sostituzione di un regime politico ad opera di un altro è l'*inclusione*; conseguenza del passaggio di consegne è l'*esclusione*. L'evoluzione di ogni regime politico appare animata da una perversione sotterranea: la volontà dell'esclusione. Ogni regime politico perde progressivamente la sua natura mutante: più si afferma e consolida, più si territorializza come immutante. Tenta di catturare l'eternità, attraverso una immutabilità che si autoimpone e impone con ossessione. Ciò che precipita il potere verso la follia è proprio l'ossessione dell'autoconservazione infinita. Follia e ossessione macerano il potere dall'interno che, così, o si indebolisce a confronto di un potere più forte, oppure agonizza nell'autoconsunzione. Elias Canetti ha fornito una magistrale e capillare analisi di queste componenti ancestrali e profonde del potere<sup>3</sup>.

Il modello delle forme dell'oligarchia fornito da Aristotele si presta magnificamente a una contestualizzazione di questo tipo. I livelli formalizzati sono: (i) il *primo*, in cui è richiesto un censo piuttosto basso, per cui le magistrature sono ampiamente accessibili; (ii) il *secondo*, in cui è richiesto un censo più elevato e i magistrati vengono selezionati attraverso il sistema della cooptazione; (iii) il *terzo* prevede un censo ancora superiore e le cariche vengono trasmesse e riprodotte in linea ereditaria; (iv) il *quarto* è quello in cui si forma una *dinastia* che prevale in forza delle sue ricchezze, per effetto delle quali si sottrae al controllo della legge che ancora assoggettava gli altri livelli oligarchici (POLITICA, IV, 5, 1). La dinastia può leggersi come vertice parabolico, raggiunto il quale il potere oligarchico rende trasparente il sottosuolo di follia e avidità che lo divora, costituendone la più oscura e letale ragion d'essere.

Assumendo Sparta come modello della *polis* oligarchica, allo stesso modo con cui Atene è assunta come modello della *polis* democratica, risalta con maggiore evidenza come il potere sia più che altro detenuto dal consiglio e dai magistrati, essendo conferito un ruolo di minor peso ai cittadini riuniti nell'assemblea. A quest'ultima (*Appella*), al di fuori dell'elezione annuale di 5 magistrati (gli *efori*), vengono attribuiti poteri puramente formali. Veramente, altro potere dell'assemblea è quello di eleggere a vita 28 dei 30 membri della *gherousia*, scegliendoli tra i cittadini che avevano varcato la soglia dei 60 anni di età. La *gherousia* è investita di "ampi poteri", sia per gli affari interni, sia per le "relazioni con l'estero"<sup>4</sup>. Ma il fatto che i due componenti rimanenti fossero i *diarchi* rende complicato e problematico il rapporto di trasmissione lineare della volontà tra l'assemblea dei cittadini e quest'organo. A ciò è da aggiungersi il carattere di non revocabilità dei 28 eletti dall'assemblea: vigendo il sistema dell'elezione a vita, un nuovo membro subentra soltanto per colmare un posto lasciato vacante.

Da un lato, la *gherousia* trova in opposizione una simbiosi di elementi arcaici, i residui della monarchia nella forma dei diarchi. Dall'altro, tende a riprodurre un carattere di separatezza e superiorità a confronto dell'assemblea che pure l'ha eletta. In linea di espressione della volontà popolare, sono gli *efori*, eleggibili ogni anno e, dunque, revocabili ogni anno, che riducono il potere dei diarchi e incrementano il loro, che inizialmente era soltanto un "potere di controllo". Ciò non elimina tutti i problemi che, da sempre, sono intrinsecamente legati ai meccanismi del-

la rappresentanza e che non fanno mai riscuotere agli *efori* (come a tutti gli organismi equipolenti, in ogni luogo e in ogni tempo) l'incondizionato favore popolare. Il punto cruciale non appare costituito dall'attenuazione del potere dei diarchi, quanto dall'occupazione dei luoghi e dalla detenzione degli strumenti effettivi del potere. È in questa prospettiva che consiglio e magistratura distanziano sempre di più l'assemblea dei cittadini. Nel consiglio e nella magistratura si consumano le più intense lotte per il potere. La costituzione oligarchica spartana regge più a lungo a confronto di quella delle altre città-Stato similari, poiché fa più organicamente dell'intreccio di consiglio e magistratura il vertice del potere, con esclusione non solo dell'assemblea, ma di ampie fette della nascente borghesia mercantile. In virtù di questa esclusione, la costituzione spartana si accompagna a un sistema politico che fa dell'aristocrazia militare l'asse dell'oligarchia. L'aristocrazia plutocratica occupa qui un ruolo ancora secondario. I meccanismi dell'inclusione/esclusione appaiono in particolare modo preoccupati di disegnare una ferrea geometria del potere, basata sull'autocontrollo delle proprie forze e sul controllo di quelle altrui.

La concentrazione delle forze e degli sforzi è il frutto di una selezione che riduce in maniera drastica gli assi e i punti dell'intervento. Quasi che si volesse ritardare il più possibile lo sviluppo della dinamica storica e dei suoi effetti. Questo rallentamento controllato dalla storia appare come il prolungamento del tempo del potere, il quale basa vigenza e durata non sull'*accelerazione*, bensì sulla *contrazione*. Il tempo del potere viene alla luce come contrazione del tempo della storia: eternità del potere è controllo e selezione della storia. Il carattere aristocratico del potere oligarchico spartano risiede in quest'oscuro recesso: aristocratico, poiché si erge a sovrano del tempo e della storia. Aristocrazia non solo e non tanto di una casta o di uno strato sociale, quanto di una dimensione qualificativa del vivere sociale e di una componente onnipresente negli aggregati umani e nelle relazioni intime. Tutto ciò che ribolle in queste stratificazioni profonde alla superficie diviene spettacolo di potenza e sovranità: il tempo del potere governa politicamente il tempo della storia. Questo assioma politico è un postulato aristocratico nel senso più denso del termine. Immodificabilità ed eternità sono qui le politiche del potere. Al culmine della sua iperbole, ogni potere disvela questo carattere aristocratico a lungo rimasto segreto; e ciò anche nei rapporti intimi. Si tratta sempre di strutture aristocratiche che, nel corso del tempo storico e a seconda della particolarità delle forme di potere che si succedono, descrivono un cangiante processo di aggiornamento. Ci troviamo sempre di fronte a una storia di mutazioni genetiche, alla cui conclusione vengono invariabilmente in luce gli aspetti millenari del potere, quelli più riposti, bramosi e distruttivi: come in un incantesimo maledetto che si rinnova all'infinito. Eppure non tutto è maledizione e non è detto che la maledizione debba indefinitivamente tramandarsi.

La contrazione del potere congela le regole del 'politico', il cui quadro si fa stagnante. Il potere diventa intrasmissibile, poiché non riesce a pensarsi, se non come imposizione. La politica si trasforma in lotta per la sovranità, animata da ceti che si sentono marginalizzati o addirittura esclusi. La lotta non si istituisce soltanto tra le classi dominanti e gli strati inferiori, ma può annidarsi all'interno delle stesse classi dominanti, tra le diverse fazioni che le compongono: all'interno delle istituzioni esistenti e tra queste e tutto ciò che ancora non conosce legittimazione istituzionale. L'ostilità che va montando è sanabile in termini di *compromesso* oppure di *rovesciamento*. Il compromesso stesso ha un ampio raggio di incidenza, ammettendo diverse soluzioni. Compromesso organico tra le classi dominanti e gli strati inferiori; compromesso settoriale tra fazioni specifiche delle classi dominanti e gli strati inferiori. Nel secondo caso, il compromesso è il risultato di un'alleanza interclassista, su cui viene fondato il nuovo ordinamento giuridico e sociale che si spera esca vittorioso dalla contesa. Siffatta ipotesi compromissoria ammette una forma particolare di rovesciamento dal potere di una o più delle fazioni che in precedenza lo cogestivano. Per contro, l'impraticabilità del compromesso o conduce al rovesciamento delle classi al potere, oppure alla sconfitta degli strati inferiori ribelli. In tutti e due i casi, si assiste al fronteggiamento di due organiche e coerenti coalizioni di classe: dominanti contro dominati. In ballo è, appunto, il dominio: la sua natura e la sua rideterminazione sociale. La posta in gioco è qui la legittimità del potere e delle forme della sovranità.

Un particolare tipo di rovesciamento è quello rappresentato dalla tirannide. L'accordo che qui si statuisce tra le classi inferiori è nella ricerca e individuazione del capo, della guida carismatica del rovesciamento. L'unità si attiva in vista della fisicizzazione della direzione politica in grado di spostare il baricentro del potere. Rovesciamento del potere vigente è qui sottomissione al potere del tiranno, fin dall'inizio e ancora prima della conquista del potere per cui si



scende in lotta. Ciò perché la sovranità carismatica del tiranno appare l'unica prerogativa in grado di controbilanciare l'asse del potere e, inoltre, di determinarne uno spostamento. Impregiudicata e intangibile rimane la progettualità politica, esclusivo e insindacabile possesso del tiranno. Non appare sorprendente, su queste basi, che, il più delle volte, la scelta del tiranno operata dalle classi inferiori sia caduta su figure appartenenti alle classi superiori. In realtà, si può dire che, più che richiedere un rovesciamento del potere, attraverso la tirannide gli strati inferiori inoltrino la richiesta di accedere e partecipare al potere. La tirannide compare come un particolare tipo di inclusione politica, soggetta come tutti gli altri tipi ai meccanismi e alle regole di funzionamento del potere. Correttamente, è stata riconosciuta alla tirannide «una precisa funzione nel passaggio dall'oligarchia alla democrazia»<sup>5</sup>. Ancora di più: è la dicotomia tirannide/libertà che non ha un terreno solido sotto i piedi<sup>6</sup>.

In tutte le forme di potere v'è un'ineliminabile componente tirannica, di cui è avvolto il 'politico' medesimo dall'antichità alla modernità. Evidenza non ignota alla filosofia politica italiana — e specificatamente fiorentina — dei primi decenni del '500. Francesco Vettori osserva: «a parlar libero, tutti i governi sono tiranni» (SOMMARIO DELLA STORIA D'ITALIA, 1511-1527); gli fa eco Francesco Guicciardini: «non si può tenere stati secondo coscienza, perché — chi considera la loro origine — tutti sono violenti» (RICORDI, 1528-1530)<sup>7</sup>. Ancora più intensa e drastica è la riflessione che, sul punto, propone E. de La Boétie (DISCOURS SUR LA SERVITUDE VOLONTAIRE, 1552-53), il quale «tocca e traduce, con singolare intensità, un'intuizione assolutamente inedita: la politica moderna e premoderna *costruisce* la tirannide, vive del suo mito negativo, della sua energia fondativa. Può distaccarsene, rimuoverla, rinnegarla solamente parlando il suo linguaggio: e ascoltando in quel linguaggio gli echi lontani della sua stessa voce»<sup>8</sup>.

## 2. Platone e la tirannide: alla radice dei dilemmi del 'politico'

Se Sparta rappresenta il modello meglio esemplificato di costituzione oligarchica, le riflessioni di Platone sulla tirannide costituiscono un abbrivio singolarmente denso e, insieme, un punto fermo del pensiero politico occidentale<sup>9</sup>.

È noto che, in Platone, la contrapposizione 'politico'/tirannide è equipollente e consecutiva a quella tra virtù e vizio. La configurazione che ne deriva è così esemplificabile: 'politico' come virtù e bene; tirannide come vizio e male. E si tratta non di differenze di forme, bensì di sostanza, poiché l'un termine della contrapposizione è indeclinabile dall'altro<sup>10</sup>. Il 'politico', platonicamente concepito, è *unità*, mentre la tirannide viene assunta come il *disunito*. Dall'unità spezzata, derivano i vizi del molteplice. L'unicità della virtù affiora come unicità dello Stato, dalle cui interiorità le sporgenze della conflittualità vengono espunte: «una sola è la forma della virtù, mentre infinite quelle del vizio» (REPUBBLICA, 445c). Il vizio è tale, poiché rompe l'unità della virtù. Grazie all'unità che la caratterizza, la virtù dà cittadinanza storica e reale all'ideale. La tirannide è rottura dell'ideale e dell'idealità della storia come ottimizzazione virtuosa della perfezione e della civiltà. Tale perfezionamento costituisce il punto alto e vibrante della riflessione platonica sul 'politico'.

L'infrazione dell'unità scaturisce dalla discordia che insorge tra i partecipanti all'universo politico. Solamente nell'unità politica risiede l'eguaglianza. Si è uguali solo mediante l'accesso al 'politico' e sono uguali solo coloro ai quali è concesso tale accesso. La virtù dell'eguaglianza sta ben protetta e trincerata nel 'politico'. Tutti coloro che costitutivamente non possono accedere al 'politico', non possono, per definizione, partecipare all'eguaglianza. Quest'ultima non è una condizione universale, ma la condizione del 'politico'. L'accesso al 'politico' costituisce l'eguaglianza. Il legame che lega gli eguali e li fa eguali è l'unità politica. Chi ne resta fuori, non può più farvi ingresso. Per farlo, rompe illegittimamente l'unità vigente, spezzando il 'politico' e introducendo il disordine. Chi non ha e non può avere accesso al 'politico', deve essere governato. Ecco l'altra faccia dell'ordine, dell'unità politica. La trama unitaria del 'politico', per Platone, non può essere spezzata. Sono le forme politiche reali, irrimediabilmente distanti dall'unica forma di Stato ideale, a lacerare questa trama. In ciò finiscono con il somigliarsi tutte tra di loro. Il rovescio dell'ordine, il *disordine*, apparenta tutte le forme politiche reali: democrazia, oligarchia, tirannide. Il passaggio da una forma politica a un'altra, in quanto sospensione della concordia, ingenera il vizio. Ed è nel vizio che sta la tirannide. In un movimento ascendente, tutte le forme politiche tendono irresistibilmente verso la tirannide. È questa metamorfosi stessa, è questo passaggio stesso che rappresentano la tirannide<sup>11</sup>. I modi del passaggio, nella loro assenza turbativa e turbolenta, sono strettamente imparentati: «Ed in un certo senso non avvie-

ne nello stesso modo con cui si passa dall'oligarchia alla democrazia che si passa dalla democrazia alla tirannide?» (REPUBBLICA, 562a-b). È il movimento delle forme, la metamorfosi politica, non importa quale sia la direzionalità, a costituire il vizio e, perciò stesso, la tirannide.

In questo esito filosofico e politico va rintracciata un'ascendenza epistemologica presocratica, risalente a Parmenide ed Eraclito<sup>12</sup>, per i quali ciò che è in divenire non può essere oggetto di vero sapere. Platone riprende questo motivo nella "Repubblica" e nei "Dialoghi"<sup>13</sup>. Del divenire si può avere e farsi un'opinione: intorno a esso si può semplicemente congetturare. Il sapere effettivo, invece, si basa sulla verità e sulla certezza del vero: per Platone, ciò che è vero è stabile e non si corrompe nel divenire. La verità è una; il divenire, molteplice. Ciò che vale è l'uno non i molti. Ed è l'uno il fondamento della medesima molteplicità. Dalla molteplicità, dunque, si deve sempre risalire all'uno.

La filosofia negazionista dell'uno vale come critica del divenire. Non nel senso della sua cancellazione, ma in quello più pregno e preciso che ad esso non viene riconosciuto uno statuto di verità e scientificità. Da questo lato, la filosofia eraclitea si può assumere come la prima filosofia negativa. Qualche esempio: «la sapienza consiste nel dire e fare cose vere, comprendendole secondo la loro natura» (Frammento B112); la saggezza vera sta nella capacità di «comprendere la ragione per la quale tutto è governato attraverso tutto» (Frammento B108); «i molti non valgono nulla e solo i pochi sono buoni» (Frammento B40). In Platone, il divenire è degenerazione, poiché tradimento dell'essenza: o, meglio, dell'idea di idealità. È degradazione attraverso le forme e il mutamento delle forme. Tra forme e idee, mondo del sensibile e mondo dell'idealità, v'è una cesura netta. Il divenire è corruzione dell'idealità e, perciò, della filosofia. Quest'ultima rappresenta la forma più elevata della conoscenza, proprio nella qualità di riflessione pura avente per oggetto e soggetto niente altro che le idee. Platonicamente, la filosofia è produzione di idee per il tramite delle idee. Perciò, soltanto essa possiede quel carattere di unità che Platone pone come requisito della certezza e della verità. Alla partizione presocratica tra *matematica* e *opinione* Platone ne aggiunge una nuova ancora più rilevante: quella tra *conoscenza noetica* (la filosofia in senso puro) e *conoscenza dianoetica* (la matematica in senso altrettanto puro). Ne consegue che la conoscenza dianoetica prevale a confronto della *doxa*; ma soccombe rispetto al *nous*. Il sapere filosofico è, per Platone, la forma più alta di conoscenza e verità, poiché manipola esclusivamente idee, senza che nessuna forma o elemento sensibile intervengano col loro carico corruttore.

Osserva pertinentemente Umberto Curi: «a differenza di Eraclito, Platone non si limita a giudicare illusoria la conoscenza della quale si entra in possesso attraverso il "saper molto"; indica anche, senza alcuna ambiguità oracolare né alcuna concessione mitologica, in che cosa consista la scienza sulla quale si fondano anche la giustizia e la felicità. La condanna della *polymathia* è dunque solo il preludio di una dimostrazione più compiuta e articolata, relativa ai gradi di realtà e alle corrispondenti forme di conoscenza»<sup>14</sup>. Ciò che qui appare in rilievo, come non manca di cogliere Curi, è che la fondazione scientifica del sapere si mantiene inestricabilmente congiunta all'idea e alla ricerca del bene e della felicità. Si può dire che la stessa razionalità scientifica venga subordinata al bene e alla felicità, in quanto la scienza viene, al fondo, collegata all'idea del bene. Parimenti, si può cogliere un effetto di ritorno: l'idea di bene si dota di una fondazione sul medesimo piano scientifico. Si apre proprio qui una zona mediana nuova. L'incontro di filosofia e scienza, ben dentro l'idea di bene, crea il *campo del 'politico'*.

Ma ritorniamo un istante indietro, a un importante passaggio platonico: «nel mondo conoscibile, punto estremo e difficile a vedersi è l'idea del bene; ma quando la si è veduta, la ragione ci porta a ritenerla per chiunque la causa di tutto ciò che è retto e bello; e nel mondo visibile, essa genera la luce, nell'intelligibile largisce essa stessa, da sovrana, verità e intelletto» (REPUBBLICA, VII, 517b). L'idea di bene è il punto estremo dell'idea ed è lo spazio di esclusiva pertinenza dell'idea: essa è già in questo punto estremo. La ragione deve scoprirlo, muoversi in cammino per prenderne visione, figurarselo in una forma sensibile da ritenere. Essa memorizza le idee e la stessa idea di bene, se riesce a sospingersi fino al punto estremo. Qui scopre quello che c'è già e che da qui prende forma: la *causa* di tutto ciò che è retto e bello. La causa sta tutta fuori della scienza ed esiste prima e indipendentemente da essa. La causa è possesso dell'idea. La ragione che si spinge al limite, al punto estremo, *posiziona* il bene come *causa* di tutto ciò che è retto e bello. Nel scoprimento di tale causa, essa diviene vero sapere.

La relazione verità/intelletto è una riverberazione della sovranità dell'idea di bene. La sovranità qui vale anche come ineliminabile orizzonte di riferimento. In Platone, è l'idea di bene che fonda la connessione tra filosofia e politica. Quale tremenda novità: la fondazione dello Stato

ruota attorno al motivo etico-scientifico del bene, ma non è etica o scientifica la fondazione di questo Stato. Re e signori, dice Platone, debbono fare «genuina e valida filosofia», se si vuole «una tregua di mali per gli stati e per il genere umano» (REPUBBLICA, V, 473d). Lo Stato-unità di Platone è, giustappunto, questa ricomposizione tra filosofia e politica: il re filosofo nasce da qui ed è questo nell'utopia platonica. È vero: ci troviamo qui di fronte alla cura della politica grazie alla filosofia. Ma inveniamo anche la fondazione utopica dello Stato sull'intreccio indissolubile di filosofia e politica. Ed è proprio l'elemento utopico l'anima immarcescibile dell'intreccio. Qui l'utopia di Platone dispiega tutto il suo vigore: se l'idea di bene è causa del retto e del bello, lo Stato fondato sulla ricomposizione di filosofia e politica è causa che dà tregua ai mali sociali e del genere umano, in senso più lato. Filosofia e scienza là dove si incastrano, lì fondano il 'politico' e lì erigono l'utopia dello Stato retto e bello: ciò che regna è l'utopia dell'idea. Il processo di ricomposizione della filosofia e della politica e il processo di fondazione utopica dello Stato equivalgono a un vero e proprio processo di emancipazione del genere umano: il passaggio approssimato va dalla *conoscenza* alla *liberazione*; dalla vera conoscenza alla vera liberazione. Quale esito sorprendente e scardinante! L'evidenza non sfugge a Curi: «L'idea del bene costituisce, così, il fondamento, la pietra angolare, di una costruzione organica e rigorosa, mediante la quale Platone salda strettamente ontologia ed epistemologia, etica e politica...»<sup>15</sup>.

Il ciclo politico riproduce le forme ascendenti e discendenti della conoscenza; ma le riproduce in forma politica. Ricondotta fino al centro di governo e di equilibrio dell'idea di bene, la metamorfosi politica acquisisce una ragion d'essere: la sua causalità è sempre vista in funzione dello scostamento o dell'avvicinamento a tale centro gravitazionale. Un ciclo politico di lunga durata è platonicamente definibile come il movimento ascendente e discendente delle forme politiche reali. Dal basso in alto: qualora dalla democrazia, passando per l'oligarchia, si sale alla tirannide. Dall'alto in basso: qualora dalla tirannide, passando per l'oligarchia, si scende alla democrazia. Sia nella fase ascendente che in quella discendente, il ciclo politico trova nell'oligarchia il suo termine medio. Considerata come punto di arrivo della "anabasi", la tirannide ostruisce e blocca il divenire della dinamica storica. Non occorre dimenticare, tuttavia, che essa inoltre costituisce il punto di partenza della "catabasi". Sicché è lecito configurare una dinamica più larga che inquadra la tirannide come punto di passaggio della democrazia e la democrazia come luogo di transito della tirannide. Tirannide e democrazia, essendo gli elementi ultimi di un ciclo politico, possono esserne anche i termini primi.

Non solo la tirannide, ma anche la democrazia blocca il ciclo politico, conducendolo a un compimento determinato storicamente. Proprio in questo modo se ne può inaugurare un altro di bel nuovo. Nondimeno, questa stessa dinamica più larga si invischia in un movimento bloccato, in quanto si dipana invariabilmente tra forme già presupposte, senza che ne intervenga una veramente nuova. Detto altrimenti: ciò che nella dinamica muta sono le qualità della democrazia, dell'oligarchia e della tirannide, ma non compare mai una forma politica altra dalla democrazia, dall'oligarchia e dalla tirannide. Insomma: *dalla democrazia alla democrazia*; mai oltre. Già in Platone rinveniamo questo *dilemma del 'politico'*. La dilemmatica fallimentare delle forme politiche reali è qui conseguenza del tradimento dell'origine, dell'unità ideale e dell'eguaglianza. Sembra di poter leggere tra le righe che Platone, preliminarmente consapevole dell'inconclusione della metamorfosi politica, proprio per prevenire la corruzione del divenire delle forme, postuli l'unità utopica e inestinguibile del 'politico' e dello Stato ideale. Punto di partenza e punto di arrivo, al termine estremo del 'politico', trovano respiro e coincidenza. Il 'politico' ruota sempre su se stesso: contemporaneamente, punto di partenza e punto di arrivo. Non è soggetto a modificazioni, ma modifica. Meglio ancora: *si* modifica. È creatore di forme. Ma la sua forma rimane sempre la forma dell'utopia. Le modificazioni del 'politico' dentro il 'politico': da questo movimento si ingenera la strutturazione storica dell'utopia. Il 'politico' interpreta la storia e la trascende attraverso l'utopia. Presupposto dell'equazione 'politico' = bene è la *poiesis* utopica, la quale anima il 'politico'. Il 'politico' compare come l'Olimpo degli uomini, la forma storico-umana accessibile, in virtù della quale gli uomini possono rendersi simili agli dèi. Lo possono solo gli uomini eguali: cioè, unicamente coloro ai quali è riconosciuta la legittimità dell'inclusione politica. Il 'politico', da critica delle forme della politica, si prolunga in trascendimento del destino degli uomini, in superamento della datità immediata a cui gli uomini sono incatenati. L'utopia platonica secolarizza gli dèi e assegna agli uomini il più umano dei destini: costruire ed edificare il retto e il bello anche *sotto* il monte di Olimpo. È, questo, un destino umano e storico; anzi, specificamente e storicamente umano. Al di qua degli dèi, ma non per questo senza significanza creativa. Anzi, proprio qui Platone ricerca la significanza più pie-

na dell'umanità.

Interessante, sulla base dell'argomentazione platonica, è istituire una prima differenziazione tra 'politico' e politica. Il 'politico' è concepito come idealità e unità utopica e la politica considerata come metamorfosi delle forme e come attività. La metamorfosi è destinata alla tirannide: è la tirannide. Possiamo dire: il destino inevitabile della politica è la tirannide<sup>16</sup>. Secondo l'assiomatica platonica, la politica non può emanciparsi dalla tirannide e rappresenta il rovescio oscuro, il polo antitetico e negativo del 'politico'. Mentre il rapporto 'politico'/libertà è di tipo lineare e causale, quello tra politica e libertà è antinomico. Tirannide è contraria a libertà, poiché situazione ontologicamente politica. 'Politico' è contrassegno della libertà, poiché è espressione ontologica del bene e dell'ideale. La sequenza positiva è: ideale-'politico'-libertà. Quella negativa: vizio-politica-tirannide. In Platone, la possibilità della libertà può configurarsi come la irrealtà del 'politico'. Platone stesso è consapevole di questo effetto dirompente della sua posizione. Nel dialogo tra Socrate e Trasimaco, sul finire del capitolo sulla tirannide, leggiamo: «Capisco — soggiunse —, tu parli di quello Stato che noi abbiamo fondato e discusso e che non ha realtà, se non nei nostri discorsi: ché io non credo, qua sulla terra, si trovi in qualche luogo» (REPUBBLICA, 592a-b). Sulla terra, la politica tende a sospendere il 'politico', lo rimuove e lo mette in mora. L'irrealtà del 'politico' è costretta nella camicia di forza del realismo della politica. Quale fatale e infelice destino!: «... non è forse *necessario* allora, anzi *fatale* per un simile uomo o morire per mano dei propri nemici, o farsi tiranno e da uomo trasformarsi in lupo? — Assolutamente necessario esclamò» (REPUBBLICA, 566a).

Ma il 'politico' irrompe sulla scena, squarciando dall'interno la destinalità infelice dell'uomo. Quale formidabile paradosso! L'uomo esiste per un destino che vuole trasformarlo in lupo o farlo soccombere per mano dei nemici e, *nello stesso tempo*, per un destino superiore, in vista del retto e del bello. Il 'politico' ricorda questo all'uomo e questo fa vivere nella storia. Platonicamente, 'politico' è *discorso*, *progetto*. Di contro si erge la politica: caotica e spezzata realtà, serrata nella crescita esponenziale del potere. La politica è al servizio del potere e si modifica soltanto con esclusivo riferimento alla genesi e allo sviluppo del potere. La genesi della politica è soggiacente alla genesi del potere. Il 'politico' è tutto fuori questa genesi e si specifica come critica permanente.

Occorre che nella sua evoluzione la politica ritrovi il discorso e il progetto del 'politico'. Occorre che il 'politico' spinga a decisioni che, dal basso della malvagità e della tragicità fatale del destino degli uomini, recuperino l'alto del destino della condizione umana. Non bisogna farsi impaurire e paralizzare dagli esiti tirannici e oppressivi del destino umano. Anzi, in essi si deve avere il coraggio di scavare e indagare, come malviste generazioni di pensatori e poeti ci hanno insegnato, dall'antichità ai giorni nostri. Ma non si può invariabilmente cantare o lamentare la libertà come un ideale allo stato puro. Il progetto del 'politico' va posizionato come costante atta a rischiarare il *black out* della politica, a trascenderne i limiti e i cortocircuiti. Allora, il 'politico' si staglia come fattore di regolazione, controllo ed emancipazione del potere. Una tesi del genere, per quanto abbia una indubbia matrice platonica, fa saltare in aria il nucleo portante dell'impalcatura platonica.

### **3. Il ciclo politico tra decisione azione, utopia e praxis: Platone, Aristotele e il ritorno del tragico**

È opportuno insistere sulla dinamica del ciclo politico, sia che lo si riconduca a una scala temporale ristretta, sia che lo si voglia far echeggiare sulla lunga durata. Gli elementi nevralgici del ciclo si possono così isolare: da un lato, la *decisione* del 'politico'; dall'altro lato, l'*azione* della politica. Si può qui meglio intendere l'elemento tragico che ineliminabilmente accompagna lo sviluppo del ciclo politico. La dialettica del tragico<sup>17</sup> si proietta ben dentro quella del ciclo politico: la condiziona, senza, beninteso, governarla. La differenziazione delle forme politiche non impedisce che, all'interno di una contrapposizione spietata e radicale, l'una trapassi nell'altra, descrivendo la traiettoria di una sorta di fato necessario. Le forze della creazione e della distruzione si accaniscono le une contro le altre, ma anche partorendosi le une dalle altre. L'intreccio di ripetizione e originarietà esplica una forza terribile; altrettanto forte è la portata della commissione tra unità e differenza. Su questo profilo tragico, il ciclo politico è invariabilmente situato sul limite estremo tra tirannide e libertà, vita e morte<sup>18</sup>.

La circolarità del ciclo è subordinata alla necessità, ma non espunge l'insorgere del caso e dell'imprevedibile: assegna spazio rilevante alla decisione e all'azione. Distaccandosi sul punto

da Platone, polo positivo e polo negativo non si pongono più in alternativa reciproca. Politica come polo negativo del 'politico': ecco la scissione platonica che qui non trova più posto. Positivo e negativo rientrano come polarità ineliminabili del ciclo. Qui lo storicismo (Erodoto) e la tragedia (Eschilo e Sofocle) si collocano in un orizzonte di senso più avanzato della concettualizzazione politica che, in argomento, propone Platone.

All'interno del ciclo (così come nell'intrico di *Pathos* ed *Eros*, patire ed agire della tragedia greca), positivo e negativo si colpiscono e afferrano a vicenda. Il ciclo politico diviene, dipanandosi e avvolgendosi attorno alle sue regole e mutamenti di forme. Nei mutamenti delle forme si cala l'intromissione degli uomini che fanno politica, l'irruzione del discorso politico. La lotta e la metamorfosi da una forma politica all'altra non vale a occultare il dissidio tra (i) l'irruzione della soggettività nel divenire storico e (ii) lo svolgimento storico necessario del divenire. A ben vedere, è in questo dissidio che si misura lo scacco o il successo del 'politico' come decisione e della politica come azione.

La posta in gioco è questa: sottrarsi all'imperio della storia e della natura. Ed è proprio siffatto tentativo che è suscettibile del più mostruoso dei capovolgimenti che sia dato di vedere: il dominio dell'uomo e della civiltà umana sulla storia e sulla natura. Esito politico che ha uno sfondo metafisico, rinvenibile allorché dalla fenomenologia del tragico — e segnatamente del tragico in politica — ridiscendiamo alla struttura ontologica della tragedia. Molto ci soccorre Hölderlin, per il quale il «mondo di tutti i mondi» si rappresenta nel «divenire del momento e nell'inizio di un tempo e di un mondo», geneticamente conficcato nel *declino* e nell'inizio<sup>19</sup>. L'irruzione storica della soggettività apre una relazione agonale tra soggetto e storia. L'agone può irrigidirsi; e, allora, declino e inizio non trapassano l'uno nel l'altro, ma tendono ad affermarsi l'uno contro l'altro. Ancora più estesamente: declino e inizio del soggetto giocano contro declino e inizio della storia; e tutt'all'inverso. Da qui la difficoltà della rappresentazione di quella che Hölderlin<sup>20</sup> chiama «una totalità vivente», che è sempre tessitura di declino e inizio. Subentrata la cesura, l'unità vivente della metamorfosi resta senza linguaggio. La politica si fa azione e il linguaggio si circonda al discorso del 'politico'. Ed è qui che il ciclo politico paga un pesante tributo alla dialettica del tragico.

Come ha ben mostrato Aristotele: «la tragedia non è mimesi di uomini, bensì di azione e vita, che è come dire di felicità e infelicità; e la felicità e l'infelicità si risolvono in azione, e il fine stesso è una specie di azione non una qualità» (POETICA, 1450a). Nella tragedia l'agire prevale sul patire: suo punto focale è l'azione, non la sofferenza<sup>21</sup>. La politica è alla ricerca della metamorfosi che ottimizzi il potere e che lo renda produttivo in ragione del governo dei nessi sociali, del decorso storico, dei limiti e dell'ostilità della natura. Privilegia, perciò, l'azione, gettando in secondo ordine la sofferenza. Risiede qui il nodo oscuro entro cui sprofonda la sua tragicità: l'aver scisso il declino dall'inizio e l'aver separato l'agire dal patire. Su questo crinale, dal *linguaggio* del 'politico' accediamo al *codice* della politica. Al 'politico' resta e spetta il linguaggio. Nel suo progetto è ancora possibile rintracciare e sanare la dolorosa unità, l'intreccio spinoso di decisione e necessità, declino e inizio, agire e patire.

Il discorso del 'politico' è strategia, poiché ricomprende le ragioni, le cause della sofferenza; poiché è l'unica risposta che sa ascoltare il lamento e la conclusione tragica del dialogo tra Socrate e Trasimaco: lamento tragico e rassegnato. Il 'politico' non si rassegna a questo fato crudele, a questo rovescio bestiale del destino umano, pur riconoscendone, in tutta la drammatica ampiezza, la cruda e cancerosa realtà. Misurandosi sulla secca alternativa tra il bestiale e l'uomo, vera alternativa senza alternative, vuota e indigente, il 'politico' si fonda e decide. Il nesso di etica e politica è qui reperibile ancora avvolto e confuso in un alone indistinto: una compatta unità avvolge entrambe le determinazioni. Soltanto in epoca moderna, etica e politica conosceranno un effettivo processo di differenziazione. Ma già in Platone è possibile cogliere l'elemento utopico che connota il 'politico', il "possibile progettuale"<sup>22</sup> del suo discorso critico e del suo linguaggio decisionale.

Completamente diversi sono i sentieri battuti da Aristotele. Come si sa, il forte accento prasseologico da lui impresso alla politica discende dalla ripartizione con cui classifica le forme del sapere, suddividendole in due forme di razionalità: quella epistemica e quella congetturale (ETICA NICOMACHEA, Cap. VI). La prima riveste un vero e proprio carattere di immutabile, in quanto scientifica; la seconda, poiché incastro di possibilità, previsione e scelta, assume una caratterizzazione di conoscenza pratica, attività pratica. Le modalità del sapere articolano *episteme*, a un polo, e *praxis*, all'altro. Nel primo caso, i domini cognitivi sono possesso della scienza; nel secondo, della *prudenza* (e/o saggezza)<sup>23</sup>. Paradigmaticamente, la prudenza ha in

Aristotele il tratto necessario di «disposizione pratica, accompagnata da ragione verace, intorno a ciò che è bene e male per l'uomo» (ETICA NICOMACHEA, VI, 1140b). Il sapere epistemico tende alla conoscenza dell'immutabile; e qui Aristotele rimanda alle figure emblematiche di Anassagora e Talete. La prudenza, invece, è ponderazione calcolata delle deliberazioni umane intorno al nesso di male e bene: è agire sempre per il meglio, a fronte di situazioni in movimento, non sempre semplici e prevedibili; in questo caso, come figura emblematica viene assunto Pericle. C'è un passaggio aristotelico straordinariamente chiaro, al riguardo: «si dice che Anassagora e Talete e siffatti uomini sono sapienti e non saggi, giacché si vede che non conoscono ciò che giova a loro stessi, mentre si dice che conoscono cose eccezionali, meravigliose, difficili e sovrumane, ma inutili, giacché essi non indagano intorno ai beni umani. Invece la saggezza riguarda le cose umane, ciò intorno cui è possibile deliberare; e diciamo che il compito dell'uomo saggio è soprattutto deliberare bene» (ETICA NICOMACHEA, VI, 1141).

Le coordinate del quadro che ne scaturisce sono le seguenti: politica come *praxis*; *praxis* come prudenza: indagine e azione attorno ai beni umani. La *praxis* politica è qui la mediazione sociale attraverso cui gli uomini — e, sopra di loro, la sovranità — riconoscono i beni, li proteggono, li accrescono e li migliorano. Gli uomini giovano a se stessi, per il tramite della prudenza politica. Spezzato o deformato questo tramite, la rincorsa e l'ottenimento dei beni si fanno incerti e problematici. La sovranità sta nella giusta ponderazione tra bene e male ed è specificamente finalizzata al bene e ai beni. Qui sta la sua legittimità. Dove la ponderazione viene a mancare, lì subentra lo spazio illegittimo della sovranità, con i suoi vizi. In questo paradigma politico, saggezza e prudenza possono essere visti come prerequisiti della sovranità e della legittimità.

Lo scarto a confronto della posizione platonica appare fin troppo evidente. La torsione della *praxis* di contro alla *episteme*, però, non assume la dimensione di una scissione drammatica. Piuttosto, ridisloca il sostrato utopico del 'politico', dal *possibile* verso il *necessario*: dal *possibile progettuale* al *necessario progettato*, ecco il passaggio che possiamo concettualizzare. Se in Platone l'etica appare inestricabilmente avvinta al 'politico', in Aristotele essa si incardina strettamente sulla politica. Nel rapporto etica/'politico' primeggia l'elemento utopico; in quello tra etica e politica la scena è occupata dalla *praxis*. Assemblando criticamente la posizione platonica con quella aristotelica, è possibile incuneare una connessione tra la *progettualità del possibile* e la *progettazione del necessario*. Da qui il passo successivo è quasi scontato: la ritematizzazione del nesso *utopia/praxis*.

Aristotelicamente, la politica ha nella prudenza la sua virtù eccellente. Può essere assimilata e praticata con molte difficoltà, transitando per difficili esperienze, soltanto da cittadini superiori. Platonicamente, lo Stato non è risultato dell'esperire, bensì modello presupposto a cui conformarsi: non è mai diverso dalla progettualità eguale a se stessa; mentre, in Aristotele, la prudenza politica ha per oggetto "le cose che possono essere altrimenti". Questa distinzione è cruciale; così come è cruciale lo scarto complessivo che si coglie nel passaggio da Platone ad Aristotele. Come rileva con precisione V. Dini, incentrare unilateralmente l'attenzione sulla distinzione fa paradossalmente perdere di vista la polpa innovativa della posizione aristotelica: «Rischia di collegare troppo strettamente il pensiero aristotelico ai precedenti di Socrate e Platone e soprattutto di restringerlo, all'interno di questa tradizione, ad una contraddittoria evoluzione nel dilemma del prevalere ora della vita contemplativa, ora della vita attiva; ora della teoria, ora della pratica»<sup>24</sup>. Lo stesso Dini, sulla linea interpretativa proposta da Aubenque, correttamente individua come sostrato della riflessione matura di Aristotele sulla prudenza non il contributo di Socrate e Platone, «bensì la tragedia e, allo sfondo di questa, la tradizione popolare, dunque una tradizione preplatonica»<sup>25</sup>. Dal canto suo, Aubenque afferma: «L'originalità di Aristotele consiste, in realtà, in una nuova concezione dei rapporti della teoria e della pratica, conseguenza essa stessa di una rottura consumata per la prima volta nell'universo della teoria. Ciò che è nuovo in lui, non è un interesse inedito per l'azione — né Socrate né Platone erano stati dei puri speculativi —, ma la scoperta di una scissione all'interno della ragione, e il riconoscimento di questa scissione come condizione di un nuovo intellettualismo pratico»<sup>26</sup>. Sempre Aubenque, e ancora più densamente: «Se tutto fosse chiaro non ci sarebbe niente da fare, e rimane da fare ciò che non si può sapere. Perciò non si farebbe niente se non si sapesse, in qualche modo, ciò che si deve fare. A metà strada di un sapere assoluto che renderebbe l'azione inutile, e di una percezione caotica, che renderebbe l'agire impossibile, la *prudenza* aristotelica rappresenta — nello stesso tempo che la riserva, *verecundia*, del sapere — la possibilità e il rischio dell'azione umana. Essa è la prima e l'ultima parola di questo umanesimo tragico che

invita l'uomo a volere tutto il possibile, ma solamente il possibile, e lasciare il resto agli dèi»<sup>27</sup>. Coglie ancora nel segno Dini, allorché legge in Aristotele, in accordo con Aubenque, nei «limiti della metafisica il cominciamento dell'etica»<sup>28</sup>.

Al confine della metafisica, in una direzionalità che si rispinge di nuovo tutta verso la terra, dunque, comincia l'etica. Su questo territorio limite e di scarto, il 'politico' e la politica non rappresentano più l'Olimpo degli uomini, ma il mondo del possibile necessario progettato. Per gli uomini, il *possibile del possibile* è il *necessario*.

Dove si situa qui il possibile progettuale? C'è un rischio umano ancora più tragico dell'umanesimo tragico di Aristotele? Pare di sì. Si tratta di una zona tra il progettuale e il progettato che non trova ancora accoglimento nello spazio della riflessione politica aristotelica. Nondimeno, è proprio Aristotele a spingere insistentemente verso questa zona. Riflessività del progetto e azione dell'intersoggettività non sono presenti nelle costellazioni dell'universo teorico aristotelico<sup>29</sup>.

### Cap. III LA RADICE DEL DILEMMA DELLA SCIENZA POLITICA

#### 1. La filosofia e la metafisica di Platone al vaglio della critica aristotelica: due direttrici di sviluppo della metafisica occidentale

Il Platone dei "Dialoghi" e delle "Lettere", non solo quello del "Fedro", teorizza l'insufficienza qualitativa e l'immatùrità del linguaggio in confronto alla filosofia, al punto da consigliare di guardarsi bene dal lasciare per iscritto le proprie idee filosofiche. Nel "Protagora", con riferimento ai sofisti e ai politici, mette in bocca a Socrate parole categoriche e sprezzanti: «Se uno fa delle domande, succede loro come ai libri: non hanno nulla da rispondere né da domandare; ma se uno chiede loro anche solo un poco di quanto sta scritto in essi, risultano come vasi di bronzo percossi, non smettendola se qualcuno non li ferma» (PROTAGORA, 329a). Ed è Platone stesso a scrivere direttamente a Dionigi: «Guardati che questa mia dottrina non capiti tra uomini ignoranti. Non ci sono infatti dottrine capaci più di questa a muovere il riso della gente; come d'altra parte non esistono dottrine che, in chi è adatto, formino oggetto di più alta ammirazione, dottrine capaci di infondere più viva fiamma di entusiasmo. Bisogna farsele dire più e più volte, bisogna incessantemente ascoltarne l'esposizione, per molti anni; finalmente, come fossero oro, purissime appaiono» (II LETTERA, 314a). Nella stessa lettera possiamo leggere: «Guarda di non aver da pentirti per qualche indiscrezione che ti ha fatto oggi divulgare quanto non si doveva. Provvederai nel modo più sicuro a salvare la dottrina non affidandola alla scrittura. Sarà bene imparare tutto a memoria. Vedi, le cose scritte è impossibile che non finiscano preda del volgo. Per questo motivo appunto io non ho mai affidato alla scrittura una sola parola relativa a questo argomento. Non vi è quindi una scrittura di Platone, nessuna; non ce ne sarà mai; e quelle che si vanno indicando come tali, sono di Socrate, quand'era nel tempo bello e nella pienezza della vita» (314b-c). Ciò perché il pensiero filosofico — e il suo in particolare — «non è possibile esprimerlo con parole come l'oggetto delle altre scienze. Ma dalla lunga convivenza, dalla trattazione in un comune di esso, nasce improvvisamente una luce nell'anima, come accesa da un fuoco sfavillante e poi ci nutre di sé medesima» (VII LETTERA, 341b-d).

La stessa legge scritta è una specie di uscita dal senno: «Se poi si vedono scritti di qualcuno, siano leggi di un legislatore o scritti di qualsiasi altro tipo, se quegli è davvero serio, non è stata questa per lui la cosa più seria, la quale sta nella parte più bella che egli possiede. Ma se la cosa più seria è stata da lui con piena serietà affidata allo scritto, allora davvero non gli dèi bensì gli uomini gli hanno tolto il senno, per dirla con Omero» (VII LETTERA, 344c-d). E, infatti, quando capita a lui di scrivere le "Leggi" (per Siracusa e per il suo Stato ideale), così autoironicamente commenta: «Questo ora dobbiamo prendere in considerazione ed esaminare bene noi che con le leggi giochiamo un saggio gioco da vecchi e così ovviamo alle fatiche del viaggio» (LE LEGGI, 685a). *Gioco*: perché le cose più serie dell'uomo sono riposte nel fuoco sfavillante della luce dell'anima; non nelle leggi. *Saggio*: poiché le leggi si ispirano alla giustizia e attorno ad essa ruotano. Principi ispiratori e linee direttrici dell'azione del sovrano — e della sovranità — sono *scienza e giustizia* (POLITICO, 293d). La luce dell'anima umana va oltre la scienza e la giustizia e sta più in profondità radicata. Ecco perché la verità non è delle leggi, ma delle idee che improvvisamente accendono la luce dell'anima: «Le leggi sono copie della verità» (POLITICO, 300c). La dimensione della scienza e della legge è *mimesi*; quella dell'anima e delle idee è *vita*. L'arte stessa è *mimesi* e la poesia, in particolare, cattiva *mimesi*: «il poeta è un cattivo ordinatore politico dell'animo del singolo» (REPUBBLICA, 605b). Al pensiero filosofico soltanto è affidato il compito di accedere al mondo delle idee e delle essenze e, per questo, «stimola nell'uomo la vera serietà» (TIMEO, 59d). Un motivo in più per non giocare a prendere sul serio la filosofia, la quale è verità a misura in cui non è scienza e legge. Il sapere più alto è quello che nasce dallo sguardo rivolto alle idee; non, invece, quello costruito nella caverna sulle ombre della *mimesi* (FEDRO). L'anima produce idee: cioè, vita. Scienza e leggi producono opera: cioè, *mimesi*<sup>1</sup>.

La dialogicità dell'essenza della verità costituisce uno dei fuochi della filosofia platonica ed è questo fuoco che non rinveniamo corposamente presente in Aristotele; fuoco che, più tardi, scompare addirittura in Hobbes, poiché assunto come contraltare negativo del sapere matematico (ELEMENTI DI LEGGE NATURALE E POLITICA, 1640 circa). Se riconduciamo l'alterità platonica-



te istituita tra scrittura e oralità, filosofia e linguaggio, vita e mimesi a quella da Aristotele concettualizzata tra essenza e qualità, meglio risalta la svolta aristotelica<sup>2</sup>.

Come abbiamo visto, in Platone non è rintracciabile un rapporto di coincidenza speculare tra linguaggio e verità, attenendo il primo al *come*, alla *qualità*, e la seconda al *che cosa*, all'essenza. Nella risposta di Socrate a Menone, Platone ribadisce questa fondamentale mancanza di relazione simmetrica: «Non sapendo che cosa essa sia come potrei conoscerne le qualità? Ti sembra che forse senza conoscere che sia Menone si possa sapere ad esempio, se sia bello, ricco, nobile, o il contrario?» (MENONE, 71b). Tra essenza e qualità, verità e linguaggio si fissa una connessione asimmetrica e, ancora più decisamente, non si dà qualità e non si dà linguaggio, se non a partire dall'essenza e dalla verità. Costituita l'essenza, si può parlare di qualità. Il linguaggio nomina le qualità dell'essenza: perciò, non è la verità. L'essenza stessa è la verità.

Quanto consistente dev'essere stata questa ontologia eidetica, se la ritroviamo intatta agli inizi del XX secolo nel "*Tractatus*" di L. Wittgenstein, opera convenzionalmente classificata come la summa del neopositivismo<sup>3</sup>. Nel "*Tractatus*" (segnatamente nell'articolato della proposizione n. 3: «L'immagine logica dei fatti è il pensiero»), Wittgenstein afferma: «Gli oggetti li posso solo *nominare*. I segni ne sono rappresentanti. Posso solo dirne, non *dirli*. Una proposizione può dire solo *come* una cosa è, non *che cosa* essa è»<sup>4</sup>. Come ha modo di osservare G. Agamben, relativamente alla VII lettera di Platone, qui ogni "significazione linguistica" ha una «struttura necessariamente scissa», governata dalla «insanabile differenza» tra essere e qualità, che ne affonda la «specifica debolezza»<sup>5</sup>. La dissimetria, che lo stesso Wittgenstein scandaglia come pochi altri, è interna al medesimo piano del linguaggio: tra *nome* e *discorso proposizionale*. Veramente, come osserva Agamben, l'origine della dissimetria va fatta risalire ad Antistene, il fondatore della scuola dei Cinici, da cui è successivamente ripresa da Platone. Ecco il punto di partenza: l'aforisma di Antistene, «Vedo il cavallo non la cavallinità». Il nome appare indifferente in confronto al fatto sensibile. Da qui il soggiacere della regola scritta o consuetudinaria alla natura autosufficiente del nome e dei bisogni naturali ed etici. Il nome qui *esclude* il discorso: «Il piano del discorso è sempre già anticipato dall'ermeneutica dell'essere che è implicita nei nomi e della quale il linguaggio non può rendere ragione»<sup>6</sup>. Ancora Platone: i primi elementi «non hanno *logos*. Ciascuno, esso stesso su se stesso, può soltanto essere nominato, ma non è possibile aggiungervi altro col discorso, né come è né come non è; così gli aggiungerebbero l'essere e il non essere, e, invece, se si vuole dirlo esso stesso, non si deve aggiungere nulla» (TEETETO, 201e).

Il linguaggio nomina; il nome chiama. Linguaggio e nome si escludono costantemente: il nome non ha *logos*. Nulla può aggiungersi alla sostanza prima: «non le appartiene altro che di potersi nominare, ha soltanto il nome» (TEETETO, 202b). Il discorso non aggiunge e non toglie. Il possesso del nome è nel nome: è *del* nome. Il nome possiede il nome e nessuna altra cosa può possederlo. Sottraendosi al discorso, al *logos*, il nome si sottrae alla dialettica vietata tra essere e non-essere (Parmenide)). Eppure, sempre e ancora in sintonia col divieto eleatico di pensare il non-essere, il nome finisce proprio con il rappresentare la dialettica dell'essere. Altrimenti detto: il *logos* è senza dialettica; soltanto il nome ha dialettica ed è dialettico. Quanto cammino rispetto a Parmenide! Ma quanto si rimane ancora troppo vicini a Parmenide! A proposito del rapporto tra Platone e Parmenide si è, giustamente, parlato di "parricidio". Eppure, in questo "parricidio" qualcosa resta di inconcluso, di interrotto e non portato fino alle estreme conseguenze. Sarà proprio Aristotele a portare fino in fondo il "parricidio" nei confronti di Parmenide.

Che il possesso dell'elemento primo altro non sia che il suo nome, indica la debolezza del *logos* che, attraverso la proposizione che nomina le cose, non può far altro che costruire *immagini* del mondo. Per Wittgenstein, il pensiero è immagine logica dei fatti. La razionalità del discorso non impedisce che il *logos* sia anche concatenazione e stratificazione di immagini. Oppure, come direbbe Platone, copie e imitazioni del vero: mimesi. E infatti: «Uno stato di cose è "pensabile" vuole dire: Noi ce ne possiamo fare un'immagine»<sup>7</sup>. Ma è vero, come dice Wittgenstein, che la «totalità dei pensieri veri è una immagine del mondo»<sup>8</sup>. E che, dunque, «Ciò che è pensabile è anche possibile»<sup>9</sup>. Sul punto, le proposizioni di Wittgenstein si discostano dagli asserti platonici: la dissimetria tra nome e *logos* viene meno. La razionalità del *logos* afferra il pensiero e lo riduce a immagine logica del mondo, ponendolo in colleganza lineare con il pensabile. Ma il *possibile pensabile* è cosa altra dal *possibile sensibile*. Solo quest'ultimo è pensabile ed accoglibile entro una logica. Il nome, in Platone, è essenza originaria; non già, come nel

Wittgenstein del "*Tractatus*", segno primitivo<sup>10</sup>. Non può smembrarsi, perché è, platonica-mente, il *prima* e il *tutto*. È, perciò, essenza a cui possono essere attribuite soltanto qualità<sup>11</sup>. Platone intende sottrarsi alle paludi degli universali, proprio non facendo impigliare l'essenza e il nome nella logica del *logos*<sup>12</sup>. Per lui, il *logos* è la dimora degli universali che fanno perdere l'individualità e la soggettività. La dialettica dialogica di Platone fa del rigetto dello scientismo del *logos* il suo perno forte. Il *logos* sottostà al *nomos*. Nell'irriducibilità del nome rispetto al *nomos* sta la primarietà e la superiorità del nome. Tutte le rivalutazioni del linguaggio hanno, perciò, un carattere immediatamente antiplatonico e descrivono una curva ontologica ed ermeneutica difforme che principia con Aristotele e tocca il suo punto più alto nel XX secolo con Heidegger, in cui il nesso di essere e linguaggio è consustanzialità dell'un termine all'altro e la stessa esperienza della morte passa attraverso il linguaggio<sup>13</sup>.

Tra i tanti paesaggi misti che la curva ha disegnato nel XX secolo uno, in particolare, merita di essere segnato. A un lato del panorama, troviamo il Wittgenstein del "*Tractatus*", nel quale la potenzialità del linguaggio è riconosciuta e ripartita tra il *saper* e *poter dire* e il *poter e dover tacere*: tutto rimane fermo e impigliato nelle maglie del linguaggio, anche quando esso rimane impotente e, perciò, deve restar muto, poiché: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»<sup>14</sup>. All'altro lato, scorgiamo Heidegger, per il quale il linguaggio è la casa dell'essere, il modo specificamente umano col quale l'uomo abita il tempo e si spinge a fare esperienza della morte: parlando e tacendo, il linguaggio dice e decide della vita e della morte<sup>15</sup>.

Nell'ultimo paragrafo del presente capitolo, si esaminerà espressamente la reazione aristotelica al *corpus* dottrinario vitale della costruzione filosofico-metafisica di Platone e la svolta, così, in positivo delineatasi per la storia del pensiero occidentale.

## 2. Dallo Stato-unità di Platone allo Stato-pluralità di Aristotele

In Platone, la filosofia è come rigettata e rifiutata dalla politica e si riversa e rinserra nel 'politico'<sup>16</sup>. Ma, al tempo stesso, essa opera la scissione, la differenza. Da qui la consequenzialità del passaggio di rottura aristotelico: non la filosofia può scardinare la metamorfosi politica che conduce alla tirannide, bensì la prudenza, la saggezza. Platonicamente, la metamorfosi politica è viziosa, poiché la tirannide altro non è che un «cambiamento che si opera nella democrazia» (REPUBBLICA, 654a). Se in Platone è il sapere a "salvare" il potere<sup>17</sup>, in Aristotele il potere è "salvato" dalla prudenza, dalla *praxis* deliberatrice che scevera tra bene e male e opera per il buon vivere, sulla base del contingente e del mutabile. La "riduzione a uno" presente nello Stato ideale platonico viene confutata alla radice: «È chiaro che se uno Stato nel suo processo di unificazione diventa sempre più uno, non sarà più neppure uno Stato, perché lo Stato è per sua natura pluralità e diventando sempre più uno si ridurrà a famiglia da Stato e a uomo di famiglia» (POLITICA, II, 1261a). Nella metamorfosi tendente all'unità, dunque, riposano le ragioni del vizio e della distruttività. Il capovolgimento della posizione platonica non poteva essere più secco: la tirannide non è nella metamorfosi plurale, bensì nell'impedimento che di essa viene fatto dall'alto: nel processo di costruzione dello Stato-unità. Ne discende che: «chi fosse in grado di realizzare tale unità non dovrebbe farlo, perché distruggerebbe lo Stato» (POLITICA, II, 1216a).

Ma la critica aristotelica allo Stato-unità di Platone procede in uno con la confutazione della democrazia, considerata forma specifica di riduzione a uno. Sono le forme politiche dell'unità che rappresentano, in Aristotele, il centro politico vizioso: non importa, se nelle sembianze del totalitarismo di Stato o in quelle dell'assemblearismo democratico. Se in Platone il passaggio vizioso irreparabile è democrazia-tirannide-democrazia, in Aristotele non meno irreparabile appare l'inevitabile prolungamento della democrazia in demagogia. La *polis* democratica consegna il potere all'assemblea dei cittadini e, pertanto, non a tutte le classi sociali, ma ad una in particolare, per quanto la più numerosa. Aristotele la assume, perciò, come deformazione e degradazione della *politeia*, modello ottimale di costituzione politica, in cui il *governo dei più* resta finalizzato all'interesse di tutti (POLITICA, IV, 4 e 5).

Tra sovranità e cittadinanza non esiste un legame di coincidenza immediato. La costituzione politica è il ponte che coniuga reciprocamente l'una in funzione dell'altra, in vista dell'interesse di tutti e, per questa via, di un'eguaglianza che tenga conto delle diseguaglianze. Essa non può essere che opera complessa, modellata sulla varietà sociale. La metamorfosi politica è necessariamente quanto di più complesso si possa immaginare ed è essa che si erge quale contrappeso ai limiti della tirannide e della democrazia.

Nella sua dinamica, la costituzione politica appare come la risultante della riflessività della politica su se stessa. La prassi politica, riferita a un modello costituzionale, si verifica e corregge proprio producendo prassi politica. Il quadro ideale di riferimento, recepito dalla costituzione politica, rimane l'invariante di fondo della ricerca dei beni, a cui è, in ogni caso e sempre, subordinata la prassi politica. Il circolo chiuso "dalla democrazia alla democrazia" viene sottoposto a strappo: democrazia e tirannide sono due forme specifiche di unità politica, oltre le quali si insedia la critica operata dalla costituzione politica, alla ricerca delle forme politiche della pluralità. Tirannide e democrazia vengono egualmente, anche se ognuna in forma autonoma e differente, individuate come avversarie di un effettivo processo di arricchimento sociale. Non costituiscono soltanto il risultato di una dinamica bloccata, ma sono anche tra gli agenti principali del blocco politico. Parafrasando le fini e approfondite riflessioni di E. Canetti sul nesso paranoia-potere<sup>18</sup>, possono concettualizzarsi come forme politiche dell'*anti-mutamento*.

L'aporia dell'utopia platonica è implicata dall'assunzione dei giochi di rovescio tra democrazia e tirannide come orizzonte insuperabile del gioco politico. In altri termini: il 'politico' non riesce ancora a pensare se stesso al di sotto e al di sopra della democrazia e della tirannide. Nel loro ripetersi fatale, il sopra e il sotto del ciclo politico rimangono insuperabili. Aristotele, invece, ha il coraggio di pensare la politica oltre le forme esistenti, recuperando alla prassi le dimensioni del possibile. Non cessando di essere critica della tirannide, la politica si pensa al di là della democrazia.

Tuttavia, le costellazioni del possibile non trovano accoraggio nella soggettività che precede il contingente. La *praxis* interviene a cose fatte e sui fatti; così come il linguaggio, in Aristotele, non interviene mai nel pre-linguistico e nel pre-verbale<sup>19</sup>. L'utopico, quale progettuale possibile, viene letteralmente fagocitato dal decorso del necessario e del possibile. L'aspetto tragico della politica in Aristotele sta propriamente qui: il titanismo umano contro la dura necessità è giocato interamente nei domini del possibile, ma deprivato dell'elemento utopico. Critica delle forme politiche e autoriflessività della politica restano senza un decisivo elemento di oltrepassamento: l'utopia, la quale viene sempre prima della politica e sta sempre tutta fuori della politica. Per tradurre in espressioni più moderne: il piano politico e la pianificazione restano senza progetto e progettualità. L'utopia, quale trascendimento operato dalla soggettività storica e quale movimento discontinuo della storia, è assente. Il soggetto della politica si incarna nella costituzione politica, la *politeia*, che regola nella direzione ottimale la metamorfosi. Il tragico sta qui proprio nell'assenza del "soggetto politico" titolare della metamorfosi; proprio nell'interpretazione continuista e realistica della storia.

Oggetto della politica è la regolazione costituzionale della metamorfosi. Ma questa regolazione è senza soggetti che non siano pure e semplici istituzioni, meri reticoli e aggregati di potere. Se Stato-pluralità in Aristotele non è sinonimo di democrazia, anzi è confutazione della stessa democrazia, quale il *soggetto plurale* deputato alla costruzione storica di esso? Questa la domanda senza risposta. Il medesimo pluralismo contemporaneo è elusivo su questo terreno<sup>20</sup>.

La fondazione utopica dello Stato è anche richiesta di fondazione storica, la quale ha anche un carattere di fabbricazione soggettiva. Sul piano del 'politico' e della politica, l'utopia e la storia possono incontrarsi, se le espressioni del potere non si ritorcono in forme di dominio. Il possibile progettuale utopico costituisce la critica più fertile e fondata non tanto delle forme del *potere*, ma del *potere come forma*. L'esercizio di tale critica deve trovare un centro di applicazione e vivificazione nella soggettività storica. L'operazione marxiana di focalizzare l'asse del trascendimento del dato storico nella logica della lotta di classe, imperniata su una classe investita di universalità e assunta come unica e più alta "forza produttiva" dell'emancipazione sociale e della liberazione umana, si mostra sicuramente restrittiva. Nondimeno, aperta rimane la questione di *chi* opera il trascendimento, del *come* e del *verso dove* dell'emancipazione e della liberazione. In Aristotele, tale questione trova risposte etiche. In maniera veramente singolare e impreveduta, l'attenuarsi della politicità della politica corrisponde al grado zero della presenza della utopia nella politica. L'etica non solo si confonde con la politica, fino a esercitare un'azione di supplenza nei suoi confronti, ma surroga l'elemento utopico.

Non è ancora sufficiente pensare la politica oltre la democrazia. Per l'oltrepassamento della democrazia viene richiesta un'opera di fondazione storica che attinga al fuoco dell'utopia. Autocritica della politica e critica del potere debbono procedere in parallelo. Con Aristotele, la politica si conquista definitivamente uno statuto plurale, al cui interno sono ricondotti i più densi momenti dell'attività speculativa e intellettuale. Fuori, lo spirito dell'utopia rimane senza mate-

ria umana. Il coraggio politico di perseguire e attingere il possibile resta attaccato ad una auto-limitazione di partenza: l'agire politico è sempre un'azione secondaria, una reazione alla storia. Il ciclo politico viene a subordinarsi linearmente al ciclo storico. La politica si trasforma, in un certo senso, in un sottosistema della storia. Se da Aristotele gli uomini hanno appreso il coraggio politico, è stato Platone a trasmettere loro il coraggio storico.

Conciliare coraggio politico con coraggio storico ha il senso di riprendere il cammino da un punto di frattura, da una interruzione, per aprire e condurre il passo della storia e della politica a una territorialità nuova. Se con Aristotele, lo Stato è capace di accogliere in sé le diversità, perché non dovrebbe essere possibile ricercare forme di unità superiori e più generali che ricomprendano la differenza specifica di storia e politica? Una forma di governo politico è tanto più esecrabile e oggetto di critica, quanto più si erge ad assoluto universale comprendente la stessa storia. All'opposto, non va sottaciuto che più una forma politica si subordina al divenire storico, più incatena a un punto morto l'emancipazione e la liberazione dell'umanità, le cui sofferenze e i cui tormenti sono inenarrabili. Molteplice e diverso non risiedono unicamente nella politica e nella storia. Giustamente Aristotele: «uno Stato non consiste solo di una massa di uomini; bensì di uomini specificamente diversi, perché non si costituisce uno Stato di elementi eguali» (POLITICA, II, 1261a). Uno Stato di elementi diversi, inoltre, si costituisce sempre nella storia, le cui condizioni sono sempre un concentrato di differenze articolate. La potenzialità del differente, il suo carattere di individualità, viene cantata da Aristotele con un trasporto quasi poetico: «é il bene di ciascuna cosa che conserva ciascuna cosa» (POLITICA, II, 1251b). Ma ancora, e più politicamente: «se il giusto non è lo stesso in rapporto a tutte le costituzioni, è necessario che ci siano anche differenze di giustizia» (POLITICA, V, 9, 1309a).

La politica e lo Stato hanno una connotazione plurale, come plurale è la dimensione del contingente e della dinamica storica. La giustizia stessa e i paradigmi della costituzione politica debbono ispirarsi al principio delle differenze. Il principio dell'inclusione politica, in Aristotele, è modellato su quello della differenza. Criterio politico regolativo diviene la molteplicità delle strutturazioni e rappresentazioni sociali. La politica si genera come impossibilità dell'esclusione del molteplice. Si potrebbe dire: dove il molteplice viene respinto e l'uno cristallizzato, lì non v'è politica. La politica si costituisce e costruisce sul molteplice. Nella sclerotizzazione dell'unità la politica muore e, morendo, scatena effetti distruttivi. Lo Stato veramente politico è, perciò, lo Stato-pluralità. Politica è operare e mantenere differenze, per modo che ciascuna cosa abbia, possa ricercare e mantenere il proprio bene. Di contro stanno le costituzioni politiche che non operano per il "vivere bene", per quanto tutte legittime: siano costituzioni funzionanti come orpello formale per la "dittatura della minoranza"; siano esse il fondamento politico e giuridico della "dittatura della maggioranza".

Qui tra dittatura e democrazia non viene istituita un'antinomia assoluta. Esse si diversificano per una diversa intensità e concentrazione del potere e per una differente consistenza della loro base di rappresentatività. Nella stessa *polis* democratica e fino a tutto il periodo aureo di Pericle, a prescindere dall'esclusione degli schiavi, degli stranieri, dei minori e delle donne, la dialettica assembleare dell'*agorà* accentua il frazionismo fazioso e lo stillicidio di alleanze mobili e contingenti attorno a interessi particolaristici. È nella logica della democrazia il tendere alla formazione di maggioranze e minoranze, in una sorta di dialettica a catena di stimolo/risposta che attorno a ogni domanda costituisce una risposta maggioritaria, senza spesso riuscire a entrare nel merito dell'efficacia e della legittimità della soluzione di maggioranza e della proposta di minoranza. Da qui il frantumarsi della volontà in una miriade di interessi escludentisi a vicenda e il conseguente attivismo frenetico, per il prevalere di questo o quell'interesse particolare. Sempre da qui un formidabile effetto di riverbero: la paralisi decisionale, l'estenuante immobilismo politico sulle questioni costituzionali veramente rilevanti. Aristotele è ben consapevole di questo cortocircuito della democrazia, nella stessa misura con cui respinge ogni forma più svelatamente assolutistica, unica e, perciò, distruttiva assunta dallo Stato.

Lo Stato-pluralità aristotelico tiene l'assieme delle determinazioni sociali e il suo carattere di molteplicità non poggia sull'eliminazione della singolarità. È "sintesi sociale" e, al tempo stesso, forma gravitante attorno al pullulare di centri motivazionali e di interesse, a ognuno dei quali riconosce cittadinanza. Conosce e sa la necessità. Ma non perde mai di vista l'occasione storica. Si cimenta sempre con il vario irrompere del caso. Il fine del "vivere bene" non è strutturato su prescrizioni etiche rigide, in base alle quali modellare i mezzi. Mezzi e fini sono liberi gli uni rispetto agli altri, ma anche per proprio conto. Il perseguimento del "vivere bene" è una ricerca ininterrotta. L'approntamento dei mezzi è il *prima* e il *dopo* di tale ricerca. Mezzi e fini

hanno un valore in se stessi, oltre che nella colleganza che li interconnette.

Quello aristotelico è Stato-pluralità, poiché non spezza mai la trama continua di collegamenti e distinzioni fra quattro determinazioni fondamentali: *caso*, *occasione*, *necessità* e *fine*. La sua è un'architettura pluralistica sul piano genetico-cognitivo, ancor prima che sul piano strettamente politico e storico. La scoperta e la tematizzazione della categoria della prudenza è la chiave di volta dell'intero edificio. È la prudenza che fa sì che caso, occasione, necessità e fine «vengano messi in opera per *spiegare la possibilità di scegliere razionalmente nel campo del futuro e del possibile*»<sup>21</sup>. Stato-pluralità anche perché si insinua nella pluralità del tempo, delle sue forme e delle sue articolazioni. Scelta consapevole e prudente che parte dal presente è, nel contempo, scelta ragionevole e prudente del futuro possibile. Davvero qui la decisione è saggia.

Ma è sufficiente la decisione saggia a costruire il futuro possibile, sul groviglio inestricabile di caso, occasione, necessità e fine? Una deviazione possibile e ragionevole, parafrasando Aristotele e ammiccando a Platone, sembrerebbe quella di affiancare alla decisione saggia *l'utopia saggia*. Ciò che non troviamo ancora tematizzato in Aristotele è proprio il nesso che si stipula tra utopia e decisione, alla cui individuazione siamo condotti proprio da Platone e Aristotele. In epoca post-aristotelica, il pluralismo della prudenza di Aristotele si sfalderà, partorendo il primato dell'occasione con i Peripatetici; quello del caso con gli Epicurei; quello della necessità con gli Stoici<sup>22</sup>.

Intercalare la decisione tra utopia e saggezza smuove il panorama di alcune delle concettualizzazioni più accreditate. Niente può parer così lontano dalla saggezza come l'utopia. Niente più contrario alla saggezza dell'utopia: questa stratificazione di senso accompagna gran parte della storia della civiltà e della cultura. Eppure, elementi decisionali e saggi sono agevolmente rinvenibili ben dentro il "regno" dell'utopia. Altrettanto evidenti appaiono le tracce dell'elemento utopico all'interno del processo della responsabilità etico-politica, della creatività storica e sociale e dell'immaginazione artistica<sup>23</sup>. Si tratta ora di addossarsi ancora più strettamente al crinale filosofico, epistemologico e politico della posizione di Aristotele.

### **3. Filosofia, scienza e politica in Aristotele: alla radice del dilemma della scienza politica**

La svolta aristotelica ha premesse assai profonde e profondamente muta e capovolge la filosofia e la metafisica di Platone. Investito è il rapporto tra teoria e prassi, a partire dalla scissione della modalità di sapere, distinte in sapere teoretico e sapere pratico. Fin dalle *"Categorie"*, questa è una costante aristotelica<sup>24</sup>. La prassi ha un carattere e una matrice scientifica, in quanto si relaziona specificamente al particolare, alla dinamica peculiare di ciò che è in movimento. Attraverso la prassi, il sapere si relaziona alla dinamica storica del divenire. Con ciò la prassi diventa condotta virtuosa che sapientemente distingue e opera per il bene. La molla etica, rimasta troppo a lungo rinserrata nei confini del sapere teoretico, si prolunga e misura con la conoscenza del bene, ormai compiutamente traslata in *pratica del bene*. Suprema virtù politica è questa conoscenza, è questa pratica concreta: è Pericle al posto di Talete. Ritroviamo ancora il modello platonico di prassi come modalità del "vivere bene". Ma, ora, essenza e qualità del bene implicano una relazionalità che non conserva molto della posizione platonica.

Aristotele disseziona la struttura semantica della posizione etica di Platone, distinguendo tra bene come *fondamento* e virtù come *movimento*. Al fondamento spetta una natura eminentemente astratto-teorica, mentre il movimento riveste qualificazioni prevalentemente storiche. Il nesso platonico di teoria e prassi si spezza. Si riunifica, mantenendo ben ferma l'autonomia delle differenze, a un livello di densità concettuale più alto. La virtù etica è *prassi* della virtù, entro cui si *coglie* la conoscenza della verità. Verità e prassi si ricongiungono attraverso la conoscenza: nella prassi buona germoglia il fiore della conoscenza.

La verità si dota di un doppio statuto: (i) l'immaterialità pura della riflessione speculativa propria del sapere teoretico; (ii) la materialità storica della condotta virtuosa. È noto come Aristotele correli il bene all'essenza e la virtù alla *qualità* (ETICA NICOMACHEA, 1096a). Ne segue che il bene sta al fondamento come la virtù sta al movimento. Ma cosa è fondamento?: «Il fondamento non può essere detto su un presupposto. Altrimenti vi sarebbe un fondamento del fondamento. Il fondamento è presupposto, e sembra essere anteriore a ciò che viene predicato» (FISICA, 189a). Siamo qui prossimi a quel tornante concettuale in cui Aristotele definisce il "principio di non-contraddizione" (METAFISICA, IV libro).

Affinché si possa dire la singolarità, è necessario che il singolo sia singolo e non altro: eguale a sé e, perciò, se stesso. Il fondamento è detto dal linguaggio, poiché presupposto e antecedente al linguaggio medesimo; anzi, l'occasione e la possibilità del linguaggio attecchiscono sull'anteriorità del fondamento. Il linguaggio pensa e predica la singola cosa, perché essa è una e altera. Il linguaggio significa A, proprio perché A esiste ed è proprio A: il linguaggio ne scopre il senso irconciliabile con tutto quello che non è A. La possibilità di significazione del linguaggio nasce da qui. Aristotele approssima un punto limite, in cui «il linguaggio non significa più *su-qualcosa*, ma *significa-qualcosa...* Solo perché vi è un punto in cui il linguaggio significa-uno, è possibile significare su quell'uno, pronunciare proposizioni dotate di senso»<sup>25</sup>.

Già nelle "Categorie" è approssimata questa area semantica: «Sembra per altro che ogni sostanza debba significare un "qualcosa". Ora, per le sostanze prime è incontestabile e vero che esse significano un *tode ti*: ciò che viene rivelato è infatti indivisibile ed uno di numero; per le sostanze seconde sembra però che esse significhino un *tode ti* data la forma della denominazione — quando si parla si parla ad esempio di un uomo o animale — ma in effetti ciò non è vero ed esse significano piuttosto una qualità — il soggetto non è affatto uno come la sostanza prima, ma invece l'uomo e il cavallo si dicono di molti. D'altra parte nemmeno significano semplicemente una qualità come il bianco. Il bianco infatti non significa niente altro che una qualità. La specie e il genere determinano invece la qualità rispetto alle sostanze: significano infatti una certa sostanza qualitativamente determinata» (CATEGORIE, 3b). Il significar qualcosa è del fondamento che è "sostanza prima". Tutti gli altri soggetti possono esclusivamente qualificarsi. In base alla distinzione aristotelica di essenza e qualità, possiamo distinguere non soltanto tra soggetto e soggettività, tra uomo e l'uomo A, ma anche tra tutti i diversi uomini A, B, C... Non solo: possiamo distinguere le molteplici e diverse qualità che hanno i molteplici e diversi uomini. L'effetto liberatorio della significazione linguistica è tremendo. Aristotele costruisce la proliferazione linguistica e la germinazione del senso, incardinando il *logos* sulle *qualità*, sulle forme. Se il dubbio platonico in ordine alle potenzialità del *logos*, e segnatamente della significazione linguistica, è imparentabile col Wittgenstein del "Tractatus", la ridondanza aristotelica della significazione è familiarizzabile col Wittgenstein delle "Ricerche"<sup>26</sup>.

Il fascino e l'arcana complicatezza dell'avventura filosofica di Wittgenstein risiedono, in gran parte, nella circostanza che nella vita e nell'opera di un solitario filosofo rinveniamo intrecciati e vertiginosamente condensati tutti i motivi intimi e collisivi su cui Platone e Aristotele fondano la metafisica occidentale. Interrogandosi intorno all'essenza del linguaggio, della proposizione e del pensiero, Wittgenstein così si esprime: «Infatti, anche se nelle nostre indagini ci sforziamo di comprendere la natura del linguaggio — la sua funzione, la sua struttura — tuttavia non sono queste le cose a cui mira questa domanda. Essa non vede nell'essenza qualche cosa che già è aperta alla vita, e che diventa *perspicua* rimettendola in ordine; bensì qualche cosa che sta sotto la superficie. Qualcosa che sta all'interno, che possiamo vedere se penetriamo la cosa con lo sguardo, e che un'analisi deve portare alla superficie. "L'essenza ci è nascosta": questa è la forma che assume ora il nostro problema. Chiediamo: "che cos'è il linguaggio?" "Che cos'è la proposizione?". E la risposta a queste domande deve essere data una volta per tutte; e indipendentemente da ogni esperienza futura»<sup>27</sup>. Fatte salva questa fissità sotterranea, queste anteriorità e interiorità, in superficie quello che si coglie è un movimento secondo ordine, regole, usi: «in realtà, se le parole "linguaggio", "esperienza", "mondo", hanno un impiego, esso dev'essere terra terra, come quello delle parole "tavolo", "lampada", "porta"»<sup>28</sup>. Il tragitto compiuto dalle parole è una sorta di metafisica alla rovescia, si giunge al terra terra dal superiore: «Noi riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano»<sup>29</sup>. L'area semantica dell'impiego quotidiano è quella del gioco linguistico, in cui ogni linguaggio è una *forma di vita*: ecco il motivo conduttore, il tema onnipresente in tutte le proposizioni delle "Ricerche". Nella storicità materiale del linguaggio, della dialettica della variazione all'infinito dei giochi linguistici, la *produzione di senso* non ha tregua e la comunicatività è ogni volta *irripetibilità e rotazione*: qualità si aggiunge (e moltiplica) a qualità e l'essenza in questo gioco non mette naso. Il significato, pertanto, non è un'atmosfera «che la parola ha con sé e che si porta dietro ogni sorta di impiego»<sup>30</sup>. L'uso stesso del linguaggio è un gioco linguistico. E gioca anche chi usa il linguaggio: «non possiamo dire che chi usa il linguaggio non possa non giocare un tale gioco... chi pronuncia una proposizione e la *intende*, o la *comprende*, sta eseguendo un calcolo secondo regole ben definite»<sup>31</sup>. Il fatto è che: «I giochi linguistici sono... *termini di paragone*, intesi a gettare luce, attraverso somiglianze e dissimiglianze, sullo stato del nostro linguaggio»<sup>32</sup>. Termini di paragone: ponti gettati tra le qualità per commensurarne

il grado di somiglianza e dissimiglianza. Il linguaggio, dunque, è anche tecnica cognitiva, interna a un sapere pratico: «Comprendere una proposizione significa comprendere un linguaggio. Comprendere un linguaggio significa essere padroni di una tecnica»<sup>33</sup>. *Seguire* una regola è prassi diversa dal *credere* di seguire la regola: tra la presupposizione del fondamento e l'assenza, da un lato, e la proposizione predicata (l'attività) dall'altro, v'è una differenza incolmabile<sup>34</sup>. Nel suo atto, la significazione linguistica si biforca e crea punti di incrocio all'infinito: «Il linguaggio è un labirinto di strade. Vieni da una parte e ti sai orientare; giungi allo stesso punto da un'altra parte, e non ti raccapezzi più»<sup>35</sup>. Come si vede, il filo argomentativo qui estrapolato dalle "Ricerche" è fortemente in sintonia con la posizione aristotelica. Altrettanto chiaro è lo scarto. Ma, al di là del legame di implicazione e differenziazione tra la posizione di Aristotele e quella di Wittgenstein, questi temi sono in se stessi da sottoporre a scandaglio, a lato della crucialità del nesso fra tradizione e storia, libertà e tempo, responsabilità ed esistenza<sup>36</sup>.

Aristotelicamente parlando, la significazione linguistica può significare soltanto le qualità. Ma, al tempo stesso, è soggetto logico dell'ente (uomo, animale, etc.). Tale duplicità funzionale, nota opportunamente De Carolis: «permette di nominare le cose e garantisce così la dicibilità degli enti individuali»<sup>37</sup>. Ci imbattiamo qui, effettivamente, in un'aporia platonica che soltanto nella "Metafisica" Aristotele supererà risolutamente. La designazione dell'ente è (appunto, platonicamente) inseparabile dalla significazione della qualità. Coglie ancora nel segno De Carolis: «Giacché solo la loro relazione permette in generale il discorso: un certo soggetto può essere infatti designato solo da un termine che in sé significa una sua qualità, e viceversa può essere significata nel linguaggio solo la qualità che appartiene ad un soggetto»<sup>38</sup>.

Nel Wittgenstein delle "Ricerche", come si è appena visto, questa inseparabilità è rotta: per così dire, è separata fin dall'inizio. In realtà, ciò che propriamente Wittgenstein separa è qualche cosa di strettamente autobiografico: si accomiata dalla presenza di Platone aleggiante nel "Tractatus". È nella definibilità e inventività dei soggetti che si radica la più fertile e piena produzione di senso. Ciò richiede anteriormente la più radicale delle fratture tra essenza e qualità, designazione e significazione. Il retaggio platonico nelle "Categorie" di Aristotele sta al retaggio platonico nel "Tractatus" di Wittgenstein.

La rottura dell'orizzonte platonico richiede la riformulazione della domanda originaria: non più il "che cosa è", bensì il "perché": dalla domanda intorno al *fondamento* alla domanda intorno alla *causa*. L'interrogazione ricomprende nel quesito il "che cosa" è *col* "perché": «conoscere il "che cosa è" è anche la stessa cosa che conoscere il "perché"» (ANALITICI SECONDI, 90a). Ancora più esplicitamente: si dà conoscenza scientifica di ciascuna cosa, «quando riteniamo di conoscere la causa per cui la causa è e di sapere che essa è la causa di quella cosa e che non è possibile che abbia luogo in modo diverso» (ANALITICI SECONDI, 71b)<sup>39</sup>. Curi al riguardo, giustamente argomenta di «prima vera e propria teoria epistemologica della storia del pensiero occidentale»<sup>40</sup>. Per Aristotele, la conoscenza effettiva, il sapere vero, non è — come ancora presso i Sofisti — questione meramente accidentale, bensì: «versa intorno alle cause e ai principi» (METAFISICA, VI, 1026b). Attraverso il disvelamento della causa, il soggetto identifica l'oggetto della pratica scientifica. Altrimenti detto: *la causa è l'oggetto della scienza*. Trovando il proprio oggetto, la scienza assume un carattere di necessarietà. Aristotelicamente: «l'oggetto della scienza dunque è necessario» (ETICA NICOMACHEA, VI, 3, 1139b). La modalità del sapere scientifico ha, pertanto, una struttura *dimostrativa*: *dimostra* la causa, risalendo ai perché. È attraverso la dimostrazione che si accede alla scienza. Trovare le cause è la dimostrazione mediante la quale la scienza si fonda e si mostra come scienza, erigendo la propria superiorità a confronto delle forme del sapere congetturale e dell'immaginazione simbolica caratteristica dell'arte. Il linguaggio della scienza ha una valenza scientifica, poiché linguaggio dimostrativo: non intuisce e non crea; bensì dimostra. La scienza è ontologicamente separata dall'essere. Le pratiche scientifiche non ineriscono all'essere in quanto tale; piuttosto, ne dissezionano parti limitate, insistendovi sopra unilateralmente. La distinzione tra filosofia e scienza risuona più marcata: la filosofia soltanto «studia l'essere in quanto essere e le sue proprietà essenziali» (METAFISICA, IV, I, 1003a). Essere, enti e principi primi degli enti rientrano nel dominio della filosofia, in quanto "studio universale" dell'essere, «considerazione dell'ente, e di ciò che ad esso appartiene in quanto ente»; in quanto afferramento degli stessi assiomi, quali principi primi pertinenti e «riguardanti tutti gli enti in quanto enti» (METAFISICA, IV, 3, 1005a). La dimostrazione degli assiomi non è afferrabile dalla scienza. Anzi: non si dà dimostrazione alcuna degli assiomi. Dimostrare gli assiomi è impossibile, poiché è sugli assiomi che si regge la dimostrazione. La scienza, nella dimostrazione delle cause, si serve degli assiomi: non può revocarli in dubbio,

essendo indiscutibili e non soggetti alla dimostrazione. Un assioma, proprio perché lo si qualifica come principio primo, non è oggetto della scienza. La struttura dimostrativa della scienza non può risalire oltre i principi primi; bensì parte da essi. Aristotele è lapidariamente esplicito: «chi si applica allo studio delle scienze deve conoscerli già questi assiomi e non chiederne la dimostrazione nel corso dello studio» (METAFISICA, IV, 3, 1005b). Ancora più netta e salda si staglia, a questo punto, la differenza tra filosofia e scienza: «colui che ha conoscenza degli enti in quanto enti, deve possedere i principi più saldi di tutti. Questi è il filosofo. E il principio più saldo di tutti è quello intorno al quale è impossibile trovarsi in errore, perché è necessario che tale principio sia il più noto di tutti» (METAFISICA, IV, 3, 1005b).

La scala dei principi delimita la struttura delle proprietà dell'ente. Il principio più saldo è quello che si spinge alla proprietà primordiale dell'ente: il "principio di non-contraddizione". Niente può trovarsi di più intimo e di più giusto e assiomatico: quanto maggiore sarà la sua indimostrabilità, tanto più numerose e salde saranno le dimostrazioni delle cause che è possibile da esso inferire. Aristotele definisce, così, questa specie di "principio dei principi": «è impossibile che la stessa cosa convenga e insieme non convenga a una stessa cosa e per il medesimo rispetto» (METAFISICA, IV, 3, 1005b). Qui la divaricazione tra filosofia e scienza si spinge fino alla distinzione delle cause e degli enti. Ogni ente è riconducibile a una specificità causale e soltanto a quella. Ogni causa rientra nella storia di un ente e, ove compaia nell'evoluzione di un altro ente, non avrà mai lo stesso peso e gli stessi effetti. Ogni causa, pertanto, ha un effetto univoco; tutt'al più, effetti omogenei. La coppia causa/effetto descrive una parabola specifica a seconda della specificità dell'ente in causa.

Si colloca qui uno spartiacque tra epistemologia e scienza. La prima ha un carattere *pre-scrittivo*; la seconda, un carattere *denotativo*. Se è vero, come osserva Curi<sup>41</sup>, che questa linea epistemologica rimane ancora avvinta al filone parmenideo-platonico, è pur vero che la distinzione aristotelica tra epistemologia e scienza è di capitale importanza. L'interconnessione aristotelica di modello logico-epistemologico e di procedimento pratico-scientifico si specifica, in particolare, come autonomia del modello a confronto del procedimento. L'individuabilità e separabilità di modello e procedimento vengono da Aristotele affiancate da una crescente mobilità del campo della dimostrazione, articolato tra (i) ciò che non può essere diversamente da ciò che è e (ii) «accadimenti che si verificano per lo più» (ANALITICI SECONDI, A30, 87b). Tanto il modello logico quanto la procedura scientifica ineriscono, così, anche al campo dei *possibili* (ANALITICI PRIMI, A13, 32b). Vi sono, pertanto, cause che hanno valore universale, con riferimento a ciò che necessariamente è e deve essere; e, inoltre, cause probabilistiche legate a eventi e fenomeni *per lo più* verificantisi. Nel primo caso, la prescrizione logica è una sorta di anticipazione epistemologica; il teleologismo epistemologico appare come una seconda natura della scienza, attraverso cui prende corpo l'avvicinamento alla natura prima delle cause. Nel secondo, il vincolo epistemologico si flette in termini probabilistici, onde risalire alla natura più vicina e "per lo più vera" del vero. La flessione epistemologica annette alla teleologia scientifica il probabilismo del caso, assunto come causa possibile e probabile.

Entro la divaricazione epistemologia-scienza non compaiono soltanto le invarianti della struttura logica, a cui fanno eco le varianti regolate dalla procedura scientifica, ma anche le variabili che la struttura logica non riesce a prescrivere e la procedura scientifica, necessariamente, non riesce a dimostrare. Il campo di ciò che per natura è "atto a verificarsi", non è senza un residuo. Aristotele concettualizza il residuo come campo di ciò che in natura non deve necessariamente verificarsi e che, nondimeno, "per lo più" si verifica. Tale flessibilità consente alla struttura logico-epistemologica delle regole prescrittive di categorizzare e prevedere non soltanto il necessario e il certo; bensì anche il "per lo più" possibile e il più probabile. La struttura della dimostrazione compie una conquista fondamentale: alla *dimostrazione per asserto*, incardinata sulla logica binaria inclusione/esclusione, vero/falso, si accompagna la *dimostrazione per ipotesi*. Come «di ogni cosa noi diciamo o che è sempre di necessità o che è per lo più» così «ogni scienza è di ciò che è sempre o per lo più» (METAFISICA, XI, 8, 1065a). Epistemologia e scienza anche in riferimento al "per lo più", dunque.

Tuttavia, esistono scienze che oltre al necessario e al "per lo più" debbono ammettere ulteriori livelli di articolazione. Soltanto la matematica è, per Aristotele, scienza esatta: presa in mezzo all'itinerario tra il necessario e "il per lo più". Ma oltre e al di qua di tale itinerario? Qualunque sia l'orizzonte di senso a cui si fa riferimento e qualunque sia il campo delle attività: «è proprio dell'uomo colto richiedere in ciascun genere di ricerca tanta esattezza, quanta ne permette la natura dell'argomento» (ETICA NICOMACHEA, I, 3, 1094 b). Le scienze della natura, pro-



prio in quanto tali, sono scienze inesatte, poiché il loro oggetto è fornito dalla materia, la quale «può essere altrimenti da come lo è per lo più» (METAFISICA, II, 2, 995a).

Sicché la scienza politica, platonicamente finalizzata al retto e al bello, si dota di argomentazioni e procedure in via di svolgimento per ipotesi. La materia oggetto della scienza politica, esattamente come la natura, non è suscettibile di esattezza. Ciò non impedisce alla scienza di essere vincolata e di fare impiego di asserti prescrittivi. Strana scienza quella politica: una scienza che non può essere scienza e che è e rimane scienza. Dalla radice platonica dei dilemmi del 'politico', perveniamo al dilemma aristotelico della scienza politica: la distanza è stellare.

In Platone, l'abbraccio ricompositivo di filosofia e scienza aveva costituito il campo del 'politico'. In Aristotele, la divaricazione di epistemologia e scienza fonda la scienza politica, come scienza veramente autonoma, dotata di una propria razionalità. Ora, la scienza politica presuppone la razionalità politica, indipendente e non più ottenuta per ricalco negativo da quella filosofica o scientifica. Ma la scienza politica condivide con tutte le scienze della natura uno statuto dilemmatico. In essa troviamo tutti gli elementi del passaggio (i) dal necessario al più probabile e (ii) dal più probabile semplicemente al possibile. Diversamente, nella scienza esatta — la matematica — la sequenza si ferma al primo passaggio: dal necessario al più probabile. Donde sta, dunque, la dilemmaticità propria ed esclusiva della scienza politica? Quella di essere *idea* e *forma*. L'antinomia platonica lascia qui spazio a una unità dilemmatica. Le forme costituzionali e le componenti sensibili, storiche e sociali che le costituiscono e ne sono regolate non compaiono semplicemente come elementi corruttori delle idee del retto e del bello, ma anche come *rigenerazione* dell'idea.

Politicamente, il nesso idea/forme è aggressione operata dal carattere di finitezza delle forme avverso il carattere imperituro dell'idea: aggressione dalla quale l'idea, senza perdere il suo statuto, ricava una significazione storica. La vita delle forme politiche non è sempre o soltanto corruzione, degradazione delle idee. È pure storicizzazione e vitalizzazione delle idee. La metamorfosi delle forme politiche è atto di rinascita e di verifica del possibile progettuale, dell'elemento utopico connaturato alla idealità del 'politico'.

In Aristotele, è vero che il 'politico' dismette i panni dell'utopia, per farsi scienza politica nel senso appena indagato. Non viene perduto, però, il legame con l'idealità che regge il gioco politico e pilota verso il giusto e il bello le costituzioni politiche e il genere umano. Rimane, questo, un presupposto fondante e fondativo, a tal punto forte che Aristotele, il più delle volte, può permettersi di darlo per implicito. Del resto, è praticamente impossibile che una scienza politica, veramente tale e veramente autonoma, possa svilupparsi, senza il costante riferimento storico progettuale al retto e al bello. Lo spostamento operato da Aristotele è, piuttosto, un altro: l'insistenza sull'articolazione e lo sviluppo delle forme politiche a scapito della progettualità pura del 'politico'. Ma anche questo è un passaggio obbligato: in quanto scienza, la scienza politica non può essere altro che *scienza della genesi delle forme politiche*. La scienza politica rigenera l'idealità del 'politico', ma non può essere niente di più di un reagente alla corruzione innescata dalla genesi delle forme politiche.

Se qui appare tematizzato il tragitto di ritorno dalla forma all'idea, inesplorato ed enigmatico permane il percorso che conduce dall'idea alla forma. Ora, un itinerario di tal genere è impercorribile per la scienza politica e per qualsiasi altra scienza. Occorre una *teoria della genesi delle idee* in campo politico. Il salto dal 'politico' di Platone alla scienza di Aristotele ha ancora vacante questa regione intermedia. Ciò che in Platone diviene ricomposizione di filosofia e politica, con conseguente primato della filosofia, in Aristotele restringe troppo la sfera di espressione delle idee, privilegiando oltremodo la vita delle forme. Ai dilemmi del 'politico' si cumula il dilemma della scienza politica, mancando ancora l'intermediazione perspicua della *teoria politica*. Tra filosofia e scienza, qui la teoria politica compare come il "terzo escluso". Tra unità e molteplicità, tra idee e forme rimane vuoto il posto specifico della mediazione e della significazione della teoria. La dialettica della metamorfosi politica colloca sempre agli estremi trasformazione e passaggio, da un opposto all'altro, imperniati sulla polarità costruzione/ distruzione: «Innanzitutto è chiaro che se conosciamo ciò per cui le costituzioni si distruggono, conosciamo pure ciò per cui si conservano: i contrari producono i contrari e la distruzione è l'opposto della conservazione» (POLITICA, V, 8, 1307b). Ne discende che le idee non intervengono mai nel gioco delle forme contro/e verso le altre forme. Così come in Platone nel gioco delle idee a mezzo delle idee non interferivano mai le forme. Sul punto, la dialettica aristotelica rovescia specularmente quella platonica.

Il problema della scienza politica, in Aristotele, risiede anche nel rilievo che essa compare

come un dilemma: opposizione irreparabilmente divaricata dalle idee. La divaricazione ha una valenza positiva, giacché consente di fondare una specifica scienza politica. Ammette un residuo negativo, in quanto non viene colmato dal campo della teoria lo spazio vuoto, così, creato tra filosofia e politica. La produzione e la mediazione filosofico-teoriche risultano troppo risospinte indietro verso lo sfondo. La recisione del *legame teorico*: ecco il nodo irrisolto che si lascia dietro la riflessione politica aristotelica. Fondazione e autonomizzazione reciproca di filosofia, scienza e politica debbono accompagnarsi con la fondazione e l'autonomizzazione della teoria politica. Sarà Machiavelli a colmare il vuoto e a fornire prime soluzioni del complicato rompicapo. In lui il triangolo filosofia/teoria/scienza diverrà meglio discernibile nei suoi elementi portanti. Ma senza la riflessione di Platone (prima) e Aristotele (dopo) non solo le soluzioni sarebbero state di difficile reperimento, ma il problema stesso non si sarebbe potuto porre nel suo più pregnante significato.

## NOTE

### Note al capitolo primo

<sup>1</sup> A. Lesky, *Storia della letteratura greca*, Milano, Il Saggiatore, 1969, p. 34.

<sup>2</sup> F. Kitto, *I Greci*, Firenze, Sansoni, 1958, p. 258.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 288.

### Note al capitolo secondo

<sup>1</sup> Per un'agile rassegna sulla *polis* si rimanda a R. Bonini, *Polis* (voce), in *Dizionario di politica* (a cura di N. Bobbio-N. Matteucci), Torino, UTET, 1976, pp. 723-728. Per un'analisi storico-politica più accurata si rinvia, a titolo indicativo, a: K.-W. Welwei, *La polis greca*, Bologna, Il Mulino, 1988; D. Musti, *Storia greca*, Milano, Edizione CDE, 1990.

<sup>2</sup> R. Bonini, *op. cit.*, p. 725.

<sup>3</sup> E. Canetti, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1982. Da vedersi anche la conversazione radiofonica del 1962 tra Canetti e Adorno (avente per oggetto proprio "*Massa e potere*"), il cui resoconto stenografico, col titolo *Dialogo sulle masse, la paura e la morte*, è stato pubblicato in "MicroMega", n. 2, 1986, pp. 193-212.

<sup>4</sup> R. Bonini, *op. cit.*, p. 725.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 725.

<sup>6</sup> Su ciò le dense riflessioni, su cui non sempre si concorda, di R. Esposito, *Politica e fondamento: il mito del tiranno tra 'antico' e rinascimento*, "Il Centauro", n. 3, 1981, pp. 3-37. Successivamente il saggio, con il titolo mutato ("La fondazione etica della politica. Il mito del tiranno tra 'antico' e rinascimento"), è stato raccolto in *Ordine e conflitto*, Napoli, Liguori, 1984, pp. 40-74.

<sup>7</sup> Cit. in R. Esposito, *op. ult. cit.*, p. 5.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 10-13.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>12</sup> Sul punto, si rinvia al cap. I; in particolare, le lettere A) e B).

<sup>13</sup> Cfr. U. Curi, *La linea divisa*, Bari, De Donato, 1983, pp. 28-29.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 30-31.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>16</sup> Cfr. R. Esposito, *op. ult. cit.*, p. 12.

<sup>17</sup> Più in generale, sul tragico come visione del mondo e sulla tragedia presso i greci, si rimanda all'intensa riflessione proposta da S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, Milano, Feltrinelli, 1986; segnatamente, il Cap. II: "La metafisica del tragico", pp. 36-131.

<sup>18</sup> Aveva colto questa oscillazione destinale della politica Enzo Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, Milano, Mondadori, 1950, p. 233. Sul punto, cfr. anche A. Chiochetti-C. Toffolo, *Il lavoro come forma e come oggetto*, "Società e conflitto", n. 00, 1989; ora in *Passaggi. Scene dalla società italiana degli anni '70 e '80*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", n. 7, 1995.

<sup>19</sup> F. Hölderlin, *Il divenire nel trapassare*, in *Sul tragico*, Milano, Feltrinelli, 1980, p. 63. Oltre all'opera di Natoli e alla introduzione di R. Bodei all'innanzi citata opera di Hölderlin, intorno alla riflessione holderliniana sul tragico sono successivamente ritornati con importanti saggi: R. Racinaro, *La colpa dell'innocenza. Hölderlin e il destino tragico*, "Il Centauro", n. 7, 1983, pp. 50-85; G. Costa, *La dialettica dell'interruzione negli scritti holderliniani sul tragico*, "Rivista di Estetica", n. 21, 1985, pp. 29-42. Nello stesso numero della "Rivista di Estetica" contenente il saggio di Costa viene tematizzato anche il rapporto di Nietzsche col tragico: G. Bottioli, *Nietzsche e la costruzione dell'apollineo*, pp. 43-69.

<sup>20</sup> F. Hölderlin, *op. cit.*, p. 23.

<sup>21</sup> Cfr. S. Natoli, *op. cit.*, pp. 69-71.

<sup>22</sup> La definizione dell'utopico quale "possibile progettuale" è dovuta a D. Formaggio ed è contenuta nella *Presentazione* all'importante e innovativo libro di Stefano Zecchi, *La fondazione utopica dell'arte. Kant, Schiller, Schelling*, Milano, Unicopli, 1984, p. 7.

<sup>23</sup> Sulla genetica del modello di agire aristotelico e sulla sua problematica unitaria ha insistito con efficacia R. Bodei, *La decisione saggia. Filosofia pratica e teoria delle scelte ragionevoli*, in W. Tega (a cura di), *Etica e politica*, Parma, Pratiche Editrice, 1984, pp. 22-27. Sulla prudenza in Aristotele d'obbligo il rinvio a V. Dini, *La prudenza da virtù a regola di comportamento: tra ricerca del fondamento razionale ed osservazione empirica*, in V. Dini-G. Stabile, *Saggezza e prudenza*, Napoli, Liguori, 1983, pp. 15-25. Dini è ritornato sul punto con *La prudenza tra virtù intellettuale, arte del vivere e filosofia pratica. Linee della ripresa contemporanea di una categoria della modernità*, "Filosofia politica", n. 2, 1987.

<sup>24</sup> V. Dini, *La prudenza da virtù a regola di comportamento: tra ricerca del fondamento razionale ed osservazione empirica*, cit., pp. 16-17.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>26</sup> P. Aubenque, *La prudence chez Aristotele*, 1976; cit. da V. Dini, *op. ult. cit.*, pp. 18-19.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>29</sup> Sull'assenza dell'intersoggettività nel discorso di Aristotele, cfr. G. Morpurgo-Tagliabue, *Classici e non delle passioni*, "aut aut", n. 213, 1986, pp. 79-83.

### Note al capitolo terzo

<sup>1</sup> Per un excursus denso su questo versante del pensiero Platone, cfr. Adriana Cavarero, *Platone, il filosofo e il problema politico. La lettera VI e l'epistolario*, Torino, SEI, 1976; U. Galimberti, *Oralità e scrittura in Platone*, "Materiali filosofici", n. 14, 1985, pp. 133-139. Su alcuni temi velocemente passati in rassegna, ricchi spunti si trovano in G. Carchia, *Critica e salvazione del mito in Platone*, "aut aut", n. 216, 1986, pp. 41-64. Della cesura Platone-Aristotele, rilevante per tutta la storia della metafisica occidentale, si è approfonditamente occupato M. De Carolis, *Essenza e qualità tra Platone e Aristotele*, "aut aut", n. 216, 1986, pp. 65-92.

<sup>2</sup> Il saggio di M. De Carolis citato nella nota precedente ha, tra gli altri, il pregio di spostare l'asse dell'argomentazione così in profondità e così in estensione, attraverso un'attenta esegesi critica dei più importanti testi platonici e aristotelici.

<sup>3</sup> Per una più articolata analisi delle posizioni di Wittgenstein, sia permesso rinviare ad *Attraversamenti. Mondi della vita e vite del mondo*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996; in particolare, il Cap. I.

<sup>4</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1964, prop. 3.221. De Carolis coglie le determinanti platoniche presenti in questa proposizione wittgensteiniana, *op. cit.*, p. 76. Ma, come riconosciuto dallo stesso De Carolis, il primo a individuare il legame è G. Agamben, *Tradizione dell'immemorabile*, "Il Centauro", n. 13/14, 1985, p. 6.

<sup>5</sup> G. Agamben, *op. cit.*, p. 5.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>7</sup> L. Wittgenstein, *op. cit.*, prop. 3.001.

<sup>8</sup> *Ibidem*, prop. 3.01.

<sup>9</sup> *Ibidem*, prop. 3.02.

<sup>10</sup> *Ibidem*, prop. 3.26.

<sup>11</sup> M. De Carolis, *op. cit.*, pp. 65-69.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1973, p. 169. Per l'analisi dei luoghi heideggeriani prossimi ai temi oggetto di indagine, si rimanda a: A. Chiocchi, *L'identità verso la differenza*, "Società e conflitto", n. 11/12, 1995; Id., *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995, in particolare, Cap. II, §§ 1-2.

<sup>14</sup> L. Wittgenstein, *op. cit.*, prop. 7.

<sup>15</sup> Secondo un'architettura interpretativa diversa da quello intorno cui si sta argomentando, sul rapporto tra Wittgenstein e Heidegger ha particolarmente e intensamente insistito K. O. Apel, "Wittgenstein: il problema del senso dell'essere e il sospetto d'insensatezza contro ogni metafisica", in *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977, pp. 3-46. L'universo heideggeriano e quello wittgensteiniano sono stati pure a fondo indagati da Ingeborg Bachmann, una delle più alte voci poetiche della contemporaneità, con la sua tesi

di dottorato del 1950 (critica della filosofia esistenzialistica di Heidegger) e con una serie di saggi (a partire dal 1953) sulla filosofia e sul linguaggio di Wittgenstein nel "Tractatus": in proposito, cfr. F. Cambi, *La recezione della filosofia del linguaggio di Ludwig Wittgenstein nell'opera di I. Bachmann*, Pisa, Giardini Editori, 1974; Valeria E. Russo, *Il limite e la parola: Ingeborg Bachmann*, in AA. VV., *Etica e linguaggi della complessità*, Milano, Angeli, 1986, pp. 51-62.

<sup>16</sup> "Se la politica occupa il posto della tirannide, la filosofia occupa quello della politica" (R. Esposito, *Ordine e conflitto*, Napoli, Liguori, 1984., p. 12). Ma già poco prima: "...la filosofia si fa cura del politico: ma proprio nella forma-fissazione della sua differenza-scissione del mondo del concetto".

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>18</sup> E. Canetti, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1982, pp. 457-458 e 528-561.

<sup>19</sup> Sotto questo rilievo, degno di attenzione è il tentativo operato da Emanuele Tesauro, agli albori del '500, di sviluppare e mutare la posizione aristotelica. Cfr., sul punto, M. Moncagatta, *La parola in movimento. Un'interpretazione del cannocchiale aristotelico*, "Rivista di Estetica", n. 21, 1985, pp. 9-28.

<sup>20</sup> Sull'argomento, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *Note sulla democrazia italiana*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", n. 1, 1989; in particolare, il Cap. III; Id., *I dilemmi del 'politico'*, vol. I, *Dalla filosofia alla politica*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", 1994, in particolare, il Cap. VIII.

<sup>21</sup> R. Bodei, *La decisione saggia. Filosofia pratica e teoria delle scelte ragionevoli*, in W. Tega (a cura di), *Etica e politica*, Parma, Pratiche Editrice, 1984, p. 26.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 26. In particolare, sulla prudenza presso gli stoici e gli immediati sviluppi successivi, cfr. V. Dini, *La prudenza da virtù a regola di comportamento: tra ricerca del fondamento razionale ed osservazione empirica*, in V. Dini-G. Stabile, *Saggezza e prudenza*, Napoli, Liguori, 1983, pp. 25-31.

<sup>23</sup> Per questo filone di ricerca sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *I dilemmi del 'politico'*, vol. I, cit., in particolare, il Cap. IV; Id., *Tra infinito e povertà: il pensiero dell'ascolto. La "Scienza Nuova di G. B. Vico*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996, in particolare, i Capp. I, IV; Id., *La casa che non c'è. Poesia come cammino*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996, in particolare, il Cap. I; Id., *Attraversamenti. Mondi della vita e vite del mondo*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996, in particolare il Cap. II.

<sup>24</sup> M. De Carolis, *op. cit.*, pp. 73-81.

<sup>25</sup> G. Agamben, *op. cit.*, p. 7.

<sup>26</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1974.

<sup>27</sup> *Ibidem*, prop. I. 92.

<sup>28</sup> *Ibidem*, prop. I. 97.

<sup>29</sup> *Ibidem*, prop. I. 116.

<sup>30</sup> *Ibidem*, prop. I. 117.

<sup>31</sup> *Ibidem*, prop. I. 81.

<sup>32</sup> *Ibidem*, prop. I. 130.

<sup>33</sup> *Ibidem*, prop. I. 199.

<sup>34</sup> *Ibidem*, prop. I. 202.

<sup>35</sup> *Ibidem*, prop. I. 203.

<sup>36</sup> Per la discussione di questi temi, sia concesso rinviare ancora ai testi richiamati alla nota n. 23.

<sup>37</sup> M. De Carolis, *op. cit.*, p. 75.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>39</sup> Per un calzante commento a questi passi aristotelici, cfr. M. De Carolis, *op. cit.*, pp. 82-91.

<sup>40</sup> U. Curi, *La linea divisa*, Bari, De Donato, 1983, p. 74. Estesamente, sulla questione della struttura logico-dimostrativa della scienza in Aristotele, cfr. pp. 69-94.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 86-88.