

Enrico Guglielminetti

POLITICHE DELL'EVASIONE.
ANDARE E RESTARE SECONDO PLATONE

Abstract

In Plato's Republic there is something suffocating, something that makes it be less apt than Aristotle's Politics to function as a point of reference for the theoreticians of an open society. This was already noted by its detractors. Plato's enormous disadvantage in terms of contemporary political theory when compared to Aristotle might however constitute his advantage in a different respect. Perhaps Plato is simply more aware than Aristotle of the situation of saturation, block, and lack of exit ways that for the most part connotes the political space. Whereas Aristotle keeps being the reference for all theories of democracy, precisely because of his tendency to make distinctions Plato tries to invert violence into the good. In this sense, Plato is not the theoretician of distribution but rather of saturation and addition. Where there is saturation (and therefore violence), the good intervenes as an addition.

«E raccogliendosi su se stesso come una fiera,
ci assalì quasi volesse farci a pezzi»
(Resp. 336 b 5-6)

«[...] non capiterà forse che egli, a un certo punto,
una volta dato fondo ai suoi beni,
giocando sul fatto che è più giovane,
cercherà di sopraffare il padre e la madre
per mettere le mani anche sui beni di famiglia?»
“E perché non dovrebbe?” disse.

“E se quelli si oppongono, non sarà che egli incomincerà
a derubare e a trarre in inganno i suoi genitori?”
“Sicuramente”.

“E quando ne fosse impedito, non passerebbe forse all'estorsione
e all'uso della violenza?”
“Lo credo proprio”, disse lui.

[...]

E io: “Un gran bell'affare, a quanto sembra,
mettere al mondo un figlio tirannico!”
“Altro che”, disse»
(Resp. 574 a-c)

1. *Il Pireo*

Socrate «sta scendendo da Atene al Pireo. Con lui è Glaucone, il fratello maggiore di Platone. L'anno è probabilmente il 421, durante la pace di Nicia: un periodo di riposo e di relativa stabilità. Al momento della composizione, circa cinquanta anni dopo, quasi tutti i personaggi principali del dialogo sono morti e pochi di loro sono morti in pace. Tre (Polemarcho, Nicerato e Socrate) sono stati condannati a morte con accuse politiche; i primi due sono stati assassinati brutalmente per le loro fortune da una fazione di oligarchi guidata da alcuni membri della famiglia di Platone. Noi, dunque, osserviamo questo pacifico incontro rimanendo in apprensione e temendo la minaccia della violenza – una violenza nutrita, evidentemente, dai desideri dell'anima appetitiva»¹.

Si è molto discusso sulle prime parole della *Repubblica*:

«Scesi ieri al Pireo in compagnia di Glaucone (**Κατέβην χθές εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος**) [...]»².

Socrate discende al Pireo, come Ulisse nell'Ade. Il vero Ade è la terra, la città è la caverna. L'essere-con sociale e politico («in compagnia di Glaucone») accade, innanzitutto e per lo più, in uno scenario pericoloso.

Il Pireo sembra costituire la giusta ambientazione di questa scena, in cui il velo illusorio della pace sta per essere lacerato, e sta per diventare buio pesto:

«È del resto in qualche modo evidente a chi conosce Platone che i luoghi nei pressi del mare è inevitabile che siano colmi di quella vita che è pervasa da confusione ed eterogeneità, mentre le città più lontane dal mare sono libere da questi mali»³.

¹ M.C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge U.P., Cambridge 1986, p. 136; trad. it. M. Scattola, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 281.

² *Resp.* 327 a 1 (trad. it. R. Radice [talora modificata]). Sulle orme di Proclo, Voegelin ha sostenuto che «*the descent of Socrates to Hades-Piraeus in the opening scene of the Prologue balances the descent of Er [...] to the underworld in the closing scene of the Epilogue*» (E. VOEGELIN, *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, Louisiana State U.P., Baton Rouge and London 1957, p. 54; trad. it. G. Zanetti, *Ordine e Storia. La filosofia politica di Platone*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 108-109). «*The Piraeus of the Prologue becomes the Hades of the Epilogue, and they both blend into the subterranean Cave of the parable*» (*ibidem*, p. 60; trad. it. cit., p. 115). Sulla stessa linea interpretativa, è M. VEGETTI, *Katabasis*, in *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, vol. I, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 93-104. Alla discesa iniziale fa eco l'esortazione finale a tenere sempre «la via che sale verso l'alto (**τῆς ἄνω ὁδοῦ**)» (*Resp.* 621 c 4-5), che – secondo Vegetti – «conclude in modo perfettamente circolare il percorso della *Repubblica*» (M. VEGETTI, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 109).

³ PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*, testo greco a fronte, a cura di M. Abbate, Bompiani, Milano 2004, pp. 22-23 [= I, 17]. Il riferimento è qui a *Leg.* 705 a 2-7: «Avere il mare a portata di mano può essere utile nella vita di tutti i giorni però, a lungo andare, rischia di rivelarsi come una vicinanza veramente "salata" e aspra, perché, riempiendo lo Stato di traffici e negozi dovuti al commercio, suscita nelle anime abitudini improntate alla slealtà e alla incostanza, col risultato di rendere ogni stato infido e conflittuale, tanto nella sua vita sociale, quanto nei rapporti con gli altri popoli» (trad. it. R. Radice). La diffidenza verso le potenze marine prosegue del resto fino a C. SCHMITT, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Reclam, Leipzig 1942; trad. it. G. Gurisatti, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano 2002.

La questione che si pone sembrerebbe dunque quella di come fuggire da questo luogo. In realtà, il filosofo non può accettare di fuggire, ma deve affrontare sul posto i propri avversari⁴.

Scartata la possibilità di fuggire, la domanda che sorge è la seguente: perché – se il porto è in certo modo il luogo del male – Socrate si è tuttavia recato al Pireo? E se vi si è recato, che cosa ci fa pensare che voglia davvero andar via? Il porto – come luogo intermedio tra l'andare e il restare – potrebbe essere un simbolo della filosofia.

2. Il filosofo in stato di arresto

Proprio all'inizio della *Repubblica* si fa una certa questione di *andar via* o di *rimanere*⁵. Dopo avere assistito alla processione in onore della dea Bendis⁶, Socrate e Glaucone si muovono in direzione della città. Ma da lontano li scorge Polemarco, figlio di Cefalo, che manda lo schiavo a chiedere di aspettarlo. «Certo che lo aspettiamo (**περιμενοῦμεν**)»⁷, risponde – un po' avventatamente – Glaucone allo schiavo. Viene dunque messa in campo la disponibilità a rimanere, il che – almeno da parte del filosofo – implica un esercizio di conversione: «Io mi voltai (**ἐγὼ μετεστράφη**)»⁸.

Arrivano dunque Polemarco, Adimanto e altri:

«Al che Polemarco osservò: “Socrate, direi che siete incamminati verso la città, con l'intenzione di andarne da qui (**ὡς ἀπιόντες**)”. “E non ti sbagli affatto”, risposi. “Ma non vedi quanti siamo?”. “Come no!”. “E allora – disse lui –, delle due l'una: o siete più forti di noi, o ve ne restate qui”. “Rimane, però, un'altra soluzione – gli obiettai–: potremmo convincervi che

⁴ Il mare è il luogo dell'incostanza. Nel mare, *si fugge*. Come afferma l'Ateniese nelle *Leggi*: «Dunque anche Omero conosceva questa regola: cioè, che non è bene porre accanto a soldati in battaglia delle triremi già pronte sulla via del mare, perché, addestrati in tal modo, perfino i leoni finirebbero col darsi alla fuga di fronte ai cervi» (*Leg.* 707 a 2-4). Invece, gli opliti muoiono restando al proprio posto: per contrastare la superiorità navale dei Cretesi, gli Ateniesi incominciano a trasformarsi da «solidi opliti (**ὀπλιτῶν μονίμων**)» in marinai, a torto ritenendo «che non ci sia alcun disonore a non affrontare la morte contrastando a piè fermo (**μένοντας**) i nemici» (*Leg.* 706 c 1; 3-5). Sulla questione, cfr. A. MOMIGLIANO, *Storia e storiografia antica*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 127-138; L. L. CANINO, *La battaglia*, in *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, vol. I, ed. cit., pp. 209-221.

⁵ Il verbo **μένω** ha per lo più significato molto positivo nella *Repubblica*: bisogna «applicarsi (**μείναι**)» in maniera esclusiva allo studio della dialettica (*Resp.* 539 d 8); tra i pochi veri filosofi, si può trovare uno spirito nobile, colpito dall'esilio, che sia «rimasto (**μείναν**)» fedele alla sua naturale vocazione (496 b 3); ciascuno degli dèi «resta (**μένει**) sempre semplicemente nella forma che gli è propria» (381 c 9); neppure lo Stato perfetto «resterà (**μενεῖ**)» in eterno (546 a 3); proprio nel paragone della caverna ricorre però un'accezione negativa: i prigionieri vi sono incatenati fin da fanciulli, «in modo da dover restare fermi (**μένειν**) e guardar solamente davanti a sé» (514 a 6- 514 b 1). Ma, soprattutto, non dovrà essere permesso, a coloro che abbiano contemplato a sufficienza il Bene, «il restare lì (**τὸ αὐτοῦ [...] καταμένειν**)» (519 d 4). Sia il Bene sia il male possono dunque essere forme del “restare”.

⁶ Sulla complessa simbologia correlata, cfr. S. CAMPESE/S. GASTALDI, *Bendide e Panatenee*, in *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, vol. I, ed. cit., pp. 105-131.

⁷ *Resp.* 327 b 7-8. Com'è stato osservato, «la scena d'apertura della *Repubblica* è molto simile a quella del *Simposio*. Entrambe sono ambientate in un quartiere portuale [...]. In entrambe si vuole andare verso Atene [...] e qualcun altro chiama in lontananza da dietro [...] chiedendo di fermarsi» (P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, De Gruyter, Berlin-New York 1964-1975, vol. III, p. 55; trad. it. A. Le Moli, *Platone*, Bompiani, Milano 2004, p. 781).

⁸ *Resp.* 327 b 6.

dovete lasciarci andare (**χρὴ ἡμῶς ἀφεῖναι**). “E voi – ribatté – riuscireste a persuadere uno che non vi ascolta?”. “No di certo!” disse Glaucone. “E allora, ficcatevi bene in testa questo, che non vi presteremo orecchio minimamente” »⁹.

L'interpretazione, che di questi passi è stata proposta da Szlezák, rimanda alle dottrine non scritte. Socrate – per Szlezák – accetta di trattenerci, essendo la sua presenza necessaria per il mondo. Ma rifiuta di rispondere, o di rispondere completamente, ad alcune domande, sia perché gli interlocutori non ne sono all'altezza, sia perché le dottrine più importanti non possono essere scritte. Il progetto di trattenere il filosofo riuscirebbe dunque solo in parte. La domanda guida dell'interpretazione – per Szlezák – deve essere la seguente: «*Fino a che punto* riesce a Glaucone e ad Adimanto di far parlare Socrate e *fino a che punto* è possibile a Socrate, pur partecipando al discorso, convincere, al tempo stesso, gli altri a “lasciarlo andare” (riguardo ad alcune questioni)?»¹⁰. Non è pensabile, in un dialogo platonico, «che Socrate non si imponga». Certo, «Socrate lascia che si facciano pressioni su di lui, ma è lui stesso che determina *fino a che punto* si lascia costringere [...]. Il vincitore nella prova di forza iniziata sulla strada del Pireo resta, in ultima analisi, Socrate»¹¹.

Per Szlezák, Polemarco vuol costringere Socrate a parlare: Socrate accetta, ma solo in parte¹². Il restare sta all'andare, in Szlezák, come la verità in scrittura alle dottrine non scritte. Queste – come il Bene – stanno altrove, in un altro luogo rispetto a quello della scrittura. Se non vi fosse la necessità morale di intervenire a favore del mondo, il filosofo tornerebbe a casa; se si potesse contare su condizioni ideali, non vi sarebbe posto per la scrittura. L'interpretazione che propongo si basa invece sull'idea di un rapporto intrinseco, e non estrinseco, tra andare e restare, come pure tra oralità e scrittura, e – più in generale – tra il Bene e il mondo. Ciò significa, però, che le pressioni, che Socrate riceve, rappresentano un dispositivo, di cui Socrate stesso non può liberarsi a piacere: la coazione a restare è – in certo modo – definitiva.

Szlezák è poco sensibile al contesto *politico* in cui avviene lo scambio. L'intervento di Polemarco anticipa quello di Trasimaco; si tratta del fondamento violento della politica: «“O siete più forti di noi, o ve ne restate qui”»: è un classico aut-aut¹³. Di fronte alla ragione del più forte, le politiche della persuasione («potremmo convincervi che bisogna lasciarci andare») rischiano di fallire in partenza, dal momento che chi ha il potere non vuol stare a sentire («riuscireste a persuadere uno che non vi ascolta?»)»¹⁴. A fronte di questa situazione, il filosofo non può rifugiarsi nella facoltà di non rispondere. Esperto com'è della costrizione, non essendo la confutazione logica altro che un inchiodare l'avversario alle proprie contraddizioni, il filosofo dovrà contrapporre necessità a necessità. Il dialogo (simboleggiato nel prologo dalla corsa a cavallo, in cui i partecipanti si passano la fiaccola di mano in mano)¹⁵ è esso stesso una tela di

⁹ *Resp.* 327 c 4-14.

¹⁰ TH.A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, De Gruyter, Berlin-New York 1985, p. 277; trad. it. G. Reale, *Platone e la scrittura della filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1992³, p. 361.

¹¹ *Ibidem*, pp. 304-305; trad. it. cit., p. 391.

¹² Socrate vuole tornare «a casa (**οἶκοςδε**)», ma viene costretto a restare al Pireo. “Casa” è Atene (la «città»), ma – più radicalmente – “casa” sono le isole dei beati, “casa” è “laggiù” (*Resp.* 327 b 1-2).

¹³ Socrate utilizza contro Trasimaco un argomento in qualche modo analogo a questo, quando lo invita per dir così a non alienarsi una porzione importante di elettorato: «Non mancherà di giovarvi il renderci un favore, dato che, dopotutto, siamo un bel gruppo» (*Resp.* 345 a 1-2).

¹⁴ A questa domanda Glaucone risponde di no, mentre il silenzio di Socrate lascia forse trapelare un atteggiamento diverso.

¹⁵ Cfr. *Resp.* 328 a 1-5.

ragno, in cui l'avversario resta imprigionato, e non viene più lasciato andare. Ma ciò che vale della filosofia, non vale forse anche del Bene?

C'è una necessità morale di restare al mondo, e – prima – una coazione esterna a restare. Questa necessità deve essere rovesciata, e tanto la filosofia quanto la politica, come le intende Platone, sono arti della necessità. Dalla confutazione non si scappa, e i filosofi, una volta giunti al potere, impediscono con la forza una serie di comportamenti¹⁶. Non si tratta dunque di uscire dalla necessità, ma di contrapporre necessità a necessità.

L'interpretazione di Szlezák, fondamentale per l'idea di «non farsi scappare il filosofo», limita a mio giudizio eccessivamente l'orizzonte, entro cui questa idea dovrebbe essere letta. L'ipotesi che avanzo è che più in generale lo scambio di battute iniziale vada inteso nella cornice politico-metafisica che è propria del dialogo. Che cos'è il Bene? è un andare o un restare? Mi sembra questa la posta in gioco. Come i prigionieri nella caverna, Socrate e Glaucone si ritrovano nell'impossibilità di muoversi: la forza minaccia, costringe, impedisce di andare. Il Bene è certo un'uscita. Ma questa uscita – secondo l'ipotesi che avanzo – intrattiene un rapporto essenziale (dunque: non solo strumentale) col rimanere. Andare/restare è l'aporia fondamentale del platonismo, che – come teoria generale dell'evasione – è tuttavia, nello stesso tempo, una teoria politica, dunque *eo ipso* una teoria del rimanere. Proprio questa aporia rende, almeno a prima vista, il platonismo inservibile. L'uscita platonica – il comunismo – assomiglia troppo al chiuso della caverna, perché possiamo non diffidarne. Usciti da un'apertura «grande come la caverna stessa», ci ritroviamo nella caverna. La risposta platonica alla violenza sembra attratta da ciò che fugge, cita il mondo infernale mentre vi si sottrae. L'uscita dalla caverna, assomiglia a un'«entrata»¹⁷. Se, dunque, il Bene è una fuga (e lo è certamente), bisognerà precisare accuratamente a quali condizioni lo è.

Szlezák stesso mostra come, nello Stato ideale, la legge «non lascia andare (ἀφίη) i filosofi “di guisa che ognuno possa andare dove desidera”»¹⁸. Liquidava però troppo velocemente questa necessità di non andare, affermando che il discorso in casa di Polemarco «non può soggiacere alle stesse condizioni cui sarà sottoposta, poi, l'azione dei governanti nello Stato ideale»¹⁹. Se è proprio del filosofo non andare via, se la legge stessa impone di non andare, non si capisce perché questo non debba valere sempre, e non debba essere addirittura una marca caratteristica del Bene. Si potrebbe perfino rovesciare il ragionamento: che il

¹⁶ I filosofi, secondo Platone, non permettono/non lasciano che accadano molte cose, come si può evincere, per esempio, da uno spoglio dei significati del verbo **ἔω** (lascio, permetto) nella *Repubblica*. Non si dovrebbe *lasciare* che giovani, che fossero senza discorso come una parola scritta, governassero nella città (cfr. 534 d 4). «Tanto meno permetteremo (**ἔάσομεν**) che i maestri si servano [del poeta] per educare i giovani» (383 c 2-3). Né «permetteremo» (391 b 7) che i giovani credano di Achille le cose che racconta Omero. Nel libro II, là dove mette a tema gli effetti perniciosi della poesia sui giovani, Platone impiega il verbo 4 volte in poche righe, spiegando ciò che si deve lasciare o non lasciar dire al poeta (cfr. 380 a 2, 7; 380 b 3, 6). Nel I libro, Trasimaco si lamenta con Socrate perché non lo *lascia* parlare (cfr. 350 e 1; 6). La violenza del non lasciare non è certo appannaggio di Polemarco nella scena iniziale. Ché anzi, avendo Trasimaco l'intenzione di andarsene, i presenti «non glielo consentirono (**οὐ μὴν εἰσάσάν**)» (344 d 3). Un brano sintetico sulla questione del lasciar andare si trova a *Resp.* 600 d 5 – 600 e 2: se davvero Omero o Esiodo fossero stati capaci di far progredire gli uomini nella virtù, i loro seguaci «li avrebbero forse lasciati andare (**εἶων**) in giro per il mondo a cantare i loro versi» (600 d 6)?

¹⁷ È proprio questo, del resto, il termine che utilizza Platone (cfr. *Resp.* 514 a 4-5).

¹⁸ T.H.A. SZLEZÁK, *op. cit.*, p. 273; trad. it. cit., p. 357 – il riferimento è a *Resp.* 520 a 3.

¹⁹ *Ibidem*, p. 276; trad. it. cit., p. 359.

filosofo non si allontani, è più indispensabile oggi, quando le cose vanno malissimo, di quanto non sarà domani, in uno Stato ben governato²⁰.

Restando, Socrate non soggiace solo a una necessità esterna; spendendosi per il mondo, interpreta la vocazione del Bene a restare:

«[Pol.] “Orsù restate (**μένετε**), non potete fare altrimenti (**μὴ ἄλλως ποιεῖτε**)”. E Glaucone: “Sembra proprio che ci tocchi restare (**μενετέον εἶναι**)”. “Se sei contento tu – dissi io – si faccia pure così (**οὕτω χρὴ ποιεῖν**)”»²¹.

Il dover restare, che per un verso è simbolo della violenza, per l'altro diviene simbolo dell'altrimenti-che-essere, col rischio di produrre un conguaglio disastroso tra la violenza e il Bene, tra la caverna e l'anti-caverna²². Non solo i prigionieri, anche il filosofo in quanto tale sarebbe dunque in catene, come se esistesse una caverna del Bene. Il non-altrimenti che così della violenza (sia pur qui solo ritualizzata), non diviene un altrimenti che così, ma un: si-faccia-pure-così. Al di là dell'essere, il Bene è anche al di là del luogo; è utopia, in un senso però non estrinseco. Il Bene non ha un suo luogo alternativo, e i luoghi dell'*anabasis* e della *katabasis* sono, infine, lo stesso²³.

3. La vecchiaia

Un altro simbolo cui stranamente Platone annette nel prologo una grande importanza, dedicandovi uno spazio a prima vista eccessivo, è la vecchiaia²⁴. La vecchiaia, come si potrebbe osservare, è anch'essa un porto, come il Pireo. Da essa si salpa per l'aldilà, cui è dedicato il mito conclusivo del dialogo, e che Platone concepisce come una sorta di porta girevole, tramite cui si esce dalla vita per farvi ritorno, previa la scelta intelligibile del proprio destino.

²⁰ Come, nel *Timeo*, il Demiurgo deve «persuadere (**πείθειν**)» (*Tim.* 48 a 2) la necessità a condurre verso il meglio le cose che si generano, così nella *Repubblica* il filosofo è chiamato a plasmare con fatica la materia oscura dell'essere sociale, persuadendola ad assumere una forma politica accettabile.

²¹ *Resp.* 328 a 9 – b 3.

²² Proprio Platone inaugura del resto la teoria filosofico-politica del «piccolissimo cambiamento (**σμικροτάτου μεταβαλόντος**)» (*Resp.* 473 b 6-7), dell'aggiustamento minimo che può determinare una grande trasformazione.

²³ Com'è stato osservato, «il filosofo non ha bisogno di ritornare in mezzo agli altri uomini, per la semplice ragione che egli non se ne è mai allontanato. La caverna e l'aperto non sono due luoghi, ma due condizioni dell'anima e chi ha raggiunta la seconda non si è perciò sottratto alla condivisione con chi non si è mai allontanato dalla caverna» (U. PERONE, *La verità del sentimento*, Guida, Napoli 2008, p. 19). L'uscita dalla caverna consiste, del resto, nell'educazione alle scienze filosofiche (cfr. *Resp.* 532 c 3-4), non in un movimento fisico.

In un senso, i veri abitatori della caverna sono gli uomini politici, mentre gli altri lo sono solo per conseguenza. È il tiranno che «si trova incatenato in un tal genere di prigionia (**ἐν τοιούτῳ μὲν δεσμοτηρίῳ δέδεσται**)» (*Resp.* 579 b 3), tanto che non può nemmeno intraprendere un viaggio e si riduce a vivere in casa, invidiando le persone normali che possono uscire. L'uscita dalla caverna permetterebbe al tiranno – come si potrebbe chiosare – di fare la vita di tutti gli altri (di uscire, in questo caso, fisicamente dal palazzo), sarebbe cioè un processo di normalizzazione; soprattutto, l'educazione filosofica cambierebbe la qualità della classe politica, trasformando la stessa persona – da tiranno che era – in un re: «E così il tiranno vivrà la vita più infelice, il re, invece, la più felice» (*Resp.* 587 b 8-9).

²⁴ Cfr. *Resp.* 328 c – 331 d. Il tema della gioventù e vecchiaia sarà ripreso in particolare nel libro VII, 536 c sgg.

Alla ricerca di un tratto in comune tra la scena iniziale del porto e quella successiva, a casa di Cefalo, ci imbattiamo nella dialettica di andare e non-andare. I vecchi sono in procinto di andare, cioè di morire; il viaggio dell'anima è però bilanciato dalla staticità del corpo: Cefalo «mi sembrò molto invecchiato: stava seduto su un sedile [...]». Aveva appena terminato di offrire un sacrificio «in cortile»²⁵. Cefalo stesso esplicita la propria immobilità: «Caro Socrate, non vieni spesso a trovarci scendendo qui al Pireo; e invece dovresti. Se io fossi ancora nella condizione di recarmi facilmente in città, non saresti tu a dover venire da noi, ma noi da te»²⁶.

Cefalo sta per andarsene: il possesso delle ricchezze, secondo la morale un po' piatta del meteco, serve appunto a impedire che «si parta verso l'al di là con paura»²⁷. L'episodio di Cefalo rafforza e ripete la scena iniziale: si ripete il gioco di partenza e immobilità. La vecchiaia è una soglia²⁸, ma anche il porto lo è²⁹. Come nella scena del porto, anche in questa seconda scena siamo trattenuti sulla soglia tra andare e restare. Nella vecchiaia, nel porto, si è in procinto di. Questo intreccio sorprende il Bene sul posto, per così dire: è un modo per dire il Bene. Il Bene sta per. La lettura di Szlezák sembra invece troppo debitrice dell'idea che il Bene sia ciò che si assenta. Da ciò sembrano derivare altresì conseguenze meccaniche circa il rapporto tra scrittura e dottrine non scritte. Come se la verità fosse semplicemente altrove, e l'altrove non fosse qui (nel caso specifico: non fosse in scrittura).

La *Repubblica* mette in scena, col trattenere il filosofo, la forza maggiore; allo stesso tempo, esprime però, tramite esso, il disperato bisogno di filosofia per il mondo. L'ambivalenza è istruttiva. La partita non sembra svolgersi tra i sostenitori del lasciare andare e quelli del trattenere, ma tra forme differenti di lasciare andare e di trattenere. Il filosofo-re, è uno che ha deciso di restare, a costo di mettere a repentaglio la purezza del Bene. Se il filosofo deve essere re, il principio dello specialismo – che governa la callipoli – vale in fondo per tutti, tranne che per il filosofo. La vituperata fluidità sofistica viene recuperata – con segno invertito – al vertice del sapere³⁰. Come in una *Wissenschaftslehre*, il filosofo deve garantire lo scambio tra

²⁵ *Resp.* 328 b 9 – c 2.

²⁶ *Resp.* 328 c 6 – d 1.

²⁷ *Resp.* 331 b 3-4. Il verbo «ἄπειμι», qui utilizzato, significa «vado via», «parto», e corrisponde esattamente all'altro verbo, «lasciare andare (ἀφίημι)» (cfr. *Resp.* 327 b 1; 327 c 5). La grammatica dell'evasione e quella della costrizione mescolano volentieri le loro acque, nella *Repubblica*: giunti a 50 anni, i filosofi devono essere «costretti (ἀναγκαστέον)» (540 a 7) a volgere lo sguardo verso il Bene; a quel punto, pur dedicandosi prevalentemente allo studio della filosofia, assumeranno a turno per dovere responsabilità politiche, fino a che non «se ne andranno (ἀπιόντας) ad abitare le isole dei beati» (540 b 6-7). Fuga e costrizione (necessità) sembrano riguardare qui, significativamente, il medesimo oggetto: Platone non dice che si è costretti a fare politica, come ci si aspetterebbe, ma che si è costretti a contemplare il Bene, che però è anche l'oggetto del desiderio (il termine della felicità). È interessante notare che il verbo ἀναγκάζω («costringere») ricorre, nella *Repubblica*, 58 volte; il sostantivo e aggettivo corrispondenti, complessivamente più di 200 volte. C'è un lessico della costrizione in Platone, da mettere a confronto con quello del gioco.

²⁸ Di «soglia della vecchiaia» si parla espressamente a *Resp.* 328 e 6.

²⁹ Secondo il Liddell Scott, l'aggettivo πειραικός, che corrisponde al sostantivo «Pireo», significa «over the border»; γῆ π. significa «border-country».

³⁰ Questo ricupero della fluidità *in puncto philosophiae* è così spinto, che Platone giunge a paragonare il filosofo all'emblema stesso della mancanza di serietà: al don Giovanni, a cui van bene tutti/e, purché siano giovani e carini/e (cfr. *Resp.* 474 c – 475 b). Come questa subordinata possa conciliarsi con la principale, per la quale i filosofi contemplanò le cose che sempre rimangono identiche a se stesse e nel medesimo modo (cfr. *Resp.* 479 e 7-8), è la questione metafisica dell'uno e del due, cioè la questione del Bene. Affidare il governo dello Stato a chi non ha alcuna predisposizione per la variabilità delle situazioni contingenti, è – del resto – un bel paradosso politico.

le parti separate. Per farlo, non gli basta essere quello che è. Deve avventurarsi in terra estranea, deve fare quello che non sa fare. Allo stesso modo, chi governa dovrà essere filosofo, per quanto opposte possano essere queste due attività: pensare e governare. Il primo principio garantisce la comunicazione, realizza davvero quello che i sofisti e i poeti promettono solo; assicura la conversione reciproca di andare e restare, l'altrove-qui. Allo stesso modo, l'altrove – come lo descrive a conclusione del dialogo il mito di Er – è la forma intelligibile del qui, l'idea-di-qui. Le sorti, che vengono scelte, sono le vite stesse degli uomini, quali le conosciamo.

L'ingresso in scena di Trasimaco pone in forma devastante la questione della *pleonexia*³¹, del volere avere di più della parte spettante, e anzi sempre di più. Di fronte alla violenza e all'ingiustizia, il filosofo non sembra affatto padrone della situazione. Il primo libro si conclude con un'impasse, che l'intero dialogo è teso a superare. Socrate non riesce, a tutta prima, a fornire una risposta convincente, e – come ha visto Szlezák – deve venire in soccorso a se stesso³². Ma l'impasse non deriva solo da una provvisoria mancanza di argomenti, magari da mettere in conto al Socrate personaggio, o al Socrate storico, che sarebbe qui superato da Platone. Deriva, più radicalmente, dalla impossibilità di evitare la violenza³³. Non esiste una

³¹ Sui diversi significati del termine, cfr. K. LYCOS, *Plato on Justice and Power. Reading Book I of Plato's Republic*, Macmillan, London 1987, cap. 8.

³² Questo non toglie che la posizione di Socrate resti invariata nel I libro e nei successivi: «Although, to be sure, he later expands on the case for justice he has made in Book I, the early case contains the core of all he can and will say in the *Republic* in defense of justice» (R. WEISS, *Wise Guys and Smart Alecks in Republic I and II*, in G.R.F. FERRARI (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge U.P., Cambridge 2007, p. 93). Si è a lungo discusso sull'autonomia del I libro, che costituirebbe addirittura un dialogo a sé. Secondo Friedländer, «l'ambientazione del *Trasimaco* non può essere quella dell'intera *Repubblica*, non foss'altro perché la conversazione comincia a giorno inoltrato. Se la *Repubblica* fosse stata progettata come un tutto unitario, la discussione sarebbe verosimilmente dovuta cominciare al mattino presto, come nelle *Leggi*» (P. FRIEDLÄNDER, *op. cit.*, vol. II, p. 46; trad. it. cit., p. 446). Dal punto di vista teoretico, questo sembra confermare quello stato di sospensione – tra andare e restare – che abbiamo visto essere tipico delle prime due scene. Il prologo è anch'esso una soglia, che esiste in funzione di quello che viene dopo, e che tuttavia manifesta una propria specifica vischiosità, tanto da potersi concepire anche nel suo isolamento.

Sul I libro della *Repubblica* cfr., tra altri lavori recenti, G. RUDEBUSCH, *Neutralism in Book I of the Republic*, in D. CAIRNS et al., edd., *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*, Edinburgh UP, Edinburgh 2007, pp. 76-92; P.CH. SMITH, *Not Doctrine but "Placing in Question". The "Trasymachus" (Rep. I) as an Erôtêsîs of Commercialization*, in G.A. PRESS (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Rowman & Littlefield, Lanham 2000, pp. 113-125.

³³ C'è un legame organico tra Bene e violenza in Platone. Nel *Timeo*, la dea è allo stesso tempo amante della guerra e della sapienza, filosofa e bellicosa (**φιλοπόλεμός τε καὶ φιλόσοφος**) (*Tim.* 24 c 7 – 24 d 1; cfr. *Resp.* 543 a 4-6). Il legame tra violenza e filosofia in nessun luogo è più visibile che nel ruolo attribuito alla medicina nello Stato ideale. Significativamente, essa agisce di concerto con l'arte giudiziaria, «cosicché insieme ti curino quei cittadini che hanno una sana costituzione fisica e mentale e, quanto agli altri, lascino morire gli individui che sono portatori di tare fisiche e addirittura sopprimano di propria mano quelli che hanno malattie psichiche ereditarie e inguaribili» (*Resp.* 409 e 5 – 410 a 4).

Il termine **βία** – che significa appunto “forza”, “violenza” – non è univocamente connotato nella *Repubblica*. Può avere significato positivo, come quando Platone critica i poeti, che danno soddisfazione proprio a «quella parte che con grande sforzo noi cerchiamo di trattenere (**τὸ βία κατεχόμενον**)» nei momenti di lutto (*Resp.* 606 a 3), o quando – poco sotto – afferma che, se la poesia dovesse risultare dannosa, «noi ci comporteremmo come fanno gli innamorati che ritengono nocivo il proprio amore, e che, pur con grande sforzo (**βία**), se ne distaccano» (607 e 4-6). Ugualmente positivo è l'impiego del termine nel mito della caverna, a proposito del prigioniero costretto ad alzarsi, che viene trascinato «a forza (**βία**) per la salita aspra ed erta» (515 e 6-7) e non viene lasciato andare prima di essere giunto alla luce del sole. Significato negativo ha invece il termine altrove: «Caro amico, non con la costrizione (**βία**) dovrai formare i giovani nelle varie discipline, ma col gioco (**παίζοντας**)» (536 e 6 – 537 a 1). Infatti, «nessun insegnamento che sia imposto a forza

risposta alla violenza che sia semplicemente un esodo da essa. L'esodo, se c'è, è dall'interno. Il Bene è la via per fare esodo dalla violenza (dunque, dal mondo), assumendone il tratto totalitario.

4. Politiche dell'evasione

C'è qualcosa di soffocante nella *Repubblica*, qualche cosa che la rende meno adatta della *Politica* di Aristotele a fungere da testo di riferimento per i teorici della società aperta, come del resto i suoi detrattori hanno puntualmente rilevato. Il ben più intenso (rispetto ad Aristotele) desiderio di evasione, che appartiene alla tradizione platonica, si accompagna paradossalmente a un'inclinazione claustrofobica a restare bloccati, come se la scena iniziale del Porto, in cui il filosofo vien tratto in arresto, non avesse un epilogo, ma solo svolgimenti. In questo, Platone sembra condividere appunto il destino delle ideologie che, con le migliori intenzioni, hanno spesso prodotto disastri. L'enorme svantaggio di Platone rispetto ad Aristotele nei termini di una teoria politica contemporanea, potrebbe però – sotto un altro aspetto – rivelarsi un punto a favore. Forse Platone è semplicemente più consapevole, rispetto ad Aristotele, dello stato di saturazione, di blocco, di mancanza di vie di uscita, che – innanzitutto e per lo più – connota lo spazio politico. I suoi interlocutori sono dei dittatori. Se Aristotele continua a essere il punto di riferimento per una teoria della democrazia, e proprio in forza della sua tendenza a distinguere, Platone prova a rovesciare la violenza nel Bene. In questo senso, Platone non sarebbe il teorico della distribuzione, ma della saturazione. Là, dove c'è saturazione (dunque violenza), il Bene interviene in quanto aggiunta. L'invenzione del Bene libera uno spazio aggiunto, il quale a sua volta deve rendere possibili le politiche distributive. La distribuzione resta dunque essenziale, ma proprio in virtù del suo carattere derivato.

Nella crisi (o nella chiusura) del politico, si deve innanzitutto constatare che non c'è spazio-di-Bene. Non c'è "fuori", perché il "dentro" satura l'intero spazio a disposizione. Proprio per questo, la mossa distributiva, che Aristotele inaugura, e che costituisce l'arma vincente della tradizione liberale, non è applicabile, per Platone³⁴. Certo, la *Repubblica* potrebbe avere come sottotitolo *A Theory of Justice*, e la giustizia ha appunto che vedere col fare la propria parte, e non pretendere di più di quello che spetta³⁵. Ma Platone dà per scontata la situazione di eccezione, l'anomalia per la quale una parte sequestra lo spazio di tutte le altre. La *Repubblica* è dunque, in effetti, una teoria dell'*ingiustizia*, e quando la giustizia (la distribuzione) arriva, lo fa in certo modo a ritardo, come effetto di Bene, dunque in una struttura di secondarietà, perché il Bene non è la giustizia³⁶. Il Bene, che ha effetti di giustizia, dunque di distribuzione, se ne differenzia proprio a motivo del suo paradossale restare – come la violenza – sul terreno dell'assoluto e

(βίαιον) all'anima può essere stabile» (536 e 3-4). Il termine può infine indicare la violenza gratuita, come nel caso del decadere dei custodi, che hanno dato maggior valore alla ginnastica che alla musica e alla filosofia, e sono stati «allevati nel culto della violenza (βίαιος) e non della persuasione (πειθοῦς)» (548 b 7-8).

³⁴ L'avversione platonica per la democrazia è un'avversione per la distribuzione, essendo la democrazia «una forma di governo dolce, non autoritaria e pluralista che distribuisce (διανέμουσα) una certa uguaglianza ugualmente agli uguali e ai disuguali» (*Resp.* 558 c 4-6). Nell'uso che ne proponiamo, "distribuzione" è però un meta-concetto. Esso è esemplificato dalla «polisemia dell'essere» aristotelica, che – come tale – «non è mai chiusa»: «La risposta di Aristotele alla questione del senso dell'essere è catalogica» (P. AUBENQUE, *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, PUF, Paris 2009, p. 73).

³⁵ Sul tema, cfr. M. DIXSAUT (ed.), *Études sur la République de Platon*, I., *De la justice*, Vrin, Paris 2005.

³⁶ Bensi è «qualcosa che è ancora maggiore della giustizia» (*Resp.* 504 d 4-5).

indifferenziato, là dove un'“ondata”³⁷ ricopre tutto, e non lascia più spazio di distinzione. Platone sembra insomma pensare la fisiologia a partire dalla patologia, e questa è la netta differenza con Aristotele.

La stessa, celeberrima teoria della corrispondenza di politica e psicologia potrebbe essere letta in questo senso. Lo psichico sembra essere *simpliciter* il campo di un'invasione – di un'ossessione – e solo *secundum quid* di un equilibrio e di un'armonia. L'anima è sì tripartita, ma nel senso che in fondo è composta da tre totalità, ciascuna delle quali esclude l'altra. Non è nemmeno sicuro che l'anima *giusta*, in cui ciascun elemento svolge la propria parte, costituisca l'ultima parola per Platone, perché è per lo meno possibile pensare che l'anima sia tripartita solo provvisoriamente, ma che – in ultima istanza – la parte razionale da sola saturi il tutto (secondo una possibilità speculativa, che sarà svolta poi dal neo-platonismo)³⁸.

Come un respirare possa discendere da un soffocamento, sarebbe allora in fondo la domanda di Platone, destinata a essere equivocata fin da subito (cioè fin dalla *Politica*) come cattiva teoria della respirazione.

Il comunismo sembra la risposta alla dittatura sullo stesso tono di quella, cioè sul tono della dittatura (come la storia si è poi incaricata ampiamente di dimostrare). In entrambi i casi, non esiste un fuori possibile: lo spazio politico sembra completamente saturato, anche nella forma di un panpoliticismo. Da questo può venire un verdetto di inservibilità; oppure può emergere una linea di risposta che abbia che fare con il paradosso del Bene che, totalmente al di fuori del mondo, proprio per questo non occupa spazio, non rappresentando cioè uno dei due poli, in cui lo spazio totale sarebbe distribuito.

La complicità con la violenza, che ne vien fuori, il pronunciato mimetismo, che rischia di fare dello stato ideale uno stato infernale, un luogo impraticabile in tutti i sensi, non è solo il rischio dell'ideologia; è anche il tentativo – felice o disperato – di istituire una politica dell'impossibile, che cerchi di ricavare uno spazio aggiunto, dove non ne è rimasto alcuno³⁹.

³⁷ Mi riferisco qui ovviamente all'immagine delle tre “ondate”, di cui provo a valorizzare le virtualità teoretiche (e semantiche) generali.

³⁸ Sulla possibile natura monoeidetica dell'anima, cfr. *Resp.* 612 a 4.

³⁹ L'utopia, in questo senso, non è un progetto: il progetto parla il linguaggio della possibilità, mentre l'utopia è una tecnica dell'impossibile. Platone stesso presenta però l'utopia come un progetto. Com'egli dice, «né è impossibile (**ἀδύνατος γενέσθαι**) che avvenga, e neppure noi affermiamo cose impossibili (**ἀδύνατα λέγομεν**); ammettiamo, però, che queste non sono cose facili da realizzare» (*Resp.* 499 d 4-6). Una *tecnica* dell'impossibile è del resto qualcosa di diverso da una pura e semplice dichiarazione d'impossibilità, che starebbe essa stessa sul piano del progetto. L'utopia, piuttosto, innerva il progetto, come l'aggiunta rilancia una certa questione di distribuzione.