

L'età dell'oro e il rovesciamento del mito del buon governo nel Politico di Platone. Una lezione sull'uso dei modelli*

Fulvia de Luise

University of Trento

(Associate Professor. Retired since October 2017)

fulvia.deluise@unitn.it

<https://orcid.org/0000-0002-8763-5409>

ABSTRACT

We would be wrong to state that Plato's approach to the Golden Age in the *Statesman* occurs through nostalgia, even if he stresses the immense distance between our world and that blessed time. Plato seems rather aware of the difference between the age of Cronus, constantly looking on the past, and the forward-looking age of Prometheus, a time of transformative action. The real question in the *Statesman* is how to politically lead the cosmic movement of the universe, which is not ruled by the god through nature anymore but is entrusted to technical powers that are neither constantly nor necessarily enlightened by divine wisdom. Plato's great question therefore becomes how to single out the peculiar form of knowledge possessed by the few men that are truly capable to rule.

The shepherd-god, who ruled the cosmos during the age of Cronus, is the most ancient and solid image of good government. Yet, when Plato evokes it, he does so by overturning its main feature, that is by leaving aside the completely abandoned disposition of the ruled vis-a-vis the divine status of the ruler, which is only justifiable in presence of an unbridgeable chasm between the two, such as that between gods and men, or men and beasts. The tale paves the way to a deep renewal of Plato's ideas about the model of good government. No less important is the theoretical reflection on the correct use of paradigms in a research that leads to the replacement of the mythical figure of the king-shepherd with the model of the ruler-weaver. The close tie between knowledge and power that had been previously expressed in the *Republic*, though not abandoned, is entirely revised in order to clarify the boundaries of the «kingly technique» that is capable to organise the different kinds of knowledge possessed by the citizens so that they may all contribute to the establishment of the common good. The divine rule that existed during the Golden Age maintains its status as an unrivalled model of caring, hence its present human counterpart may hope to equal its providence only by resorting to effectual co-operation.

Keywords

Plato's *Statesman*, Golden Age, divine shepherd, king-shepherd, ruler-weaver, ruler and ruled, model, paradigm

ABSTRACT

Il confronto con l'età dell'oro compare nel *Politico* di Platone sotto il segno di un'incolmabile distanza, che tuttavia difficilmente potremmo legare a un sentimento di nostalgia: rivisitando alcuni miti di matrice esiodea, Platone interviene sul senso della storia umana, creando un'opposizione tra l'età di Crono che guarda al passato e l'età di Prometeo, che guarda al futuro e all'azione che trasforma. La questione in gioco, nel contesto del *Politico* di Platone, è la guida politica di un movimento sfuggito alla guida di un dio che agisce attraverso la natura e ormai affidato al gioco di poteri tecnici non necessariamente illuminati da sapienza divina. Questo saggio intende indagare i motivi per cui il *Politico* ripropone la favola antica del re-pastore, in un contesto in cui si tratta di rispondere a una questione irrisolta sul piano della ricerca dialettica: quale tipo di sapere, conoscenza o virtù, identifica l'uomo capace di governare? Con il mito del re-pastore, che vede nel tempo di Crono l'età dell'oro dell'umanità, Platone evoca l'immagine più arcaica della sovranità, il più antico e inconfutabile modello di buon governo, ma lo fa ribaltandone i pilastri fondamentali: la divinità del governante e il completo affidamento dei governati, giustificabile solo nel caso di un divario incolmabile tra loro, come quello tra dei e uomini o tra uomini e bestie. Il racconto apre la strada a un profondo rinnovamento delle idee di Platone sul modello del buon governo. Non meno importante è la riflessione teorica sul corretto uso dei paradigmi in una ricerca che porta alla sostituzione della figura mitica del re-pastore con il modello del sovrano-tessitore. Lo stretto legame tra sapere e potere, che nella *Repubblica*

giustificava il governo dei filosofi, è qui riformulato per chiarire i termini in cui è possibile parlare di una «tecnica regale» che sia in grado di organizzare e convogliare al bene della comunità politica le diverse competenze distribuite tra i cittadini. Il governo divino dell'età dell'oro mantiene il suo valore come modello di cura, ma nessun governo umano potrà pretendere di eguagliarne le capacità di provvidenza senza aprirsi alla collaborazione.

Parole chiave

Il *Politico* di Platone, l'età dell'oro, pastore divino, re-pastore, governante-tessitore, governanti e governati, modello, paradigma

1. UNA FRATTURA NEL TEMPO TRA MITO E STORIA

L'età dell'oro compare nel *Politico* di Platone sotto il segno di una radicale e incolmabile distanza. Non solo perché lontana e perduta è la serenità di quel tempo, ma perché, come lo Straniero ricorda all'inizio di una narrazione che attinge a più miti di matrice esiodea, un mutamento dinamico profondo è intervenuto a modificare la direzione del movimento cosmico, rovesciando il senso della storia umana. Abbiamo così una riflessione che si misura con la fine di un tempo e l'inizio di un altro: l'età di Crono che guarda al passato e riporta ogni cosa al fondo comune della terra; l'età di Prometeo rivolta al futuro e all'azione che trasforma la realtà. A fare la differenza c'è il passaggio di mano nella guida del movimento che dà forma alla vita umana: dal governo di un dio nell'età felice che è il regno dell'innocenza e della natura-madre, al governo di uomini dotati di poteri tecnici, ma non per questo illuminati da sapienza divina.

La riflessione sul tempo umano è qui più esplicita che altrove, ma ben presente in altri luoghi platonici, dove spesso vediamo sovrapporsi dimensioni temporali diverse, messe a contatto e a confronto nel presente della ricerca, che resta orientata al futuro e alla progettazione in vista del meglio. Che lo sguardo rivolto da Platone al passato sia una finzione è stato sottolineato acutamente da grandi interpreti come Henri Joly¹. Finzione produttiva è il gusto arcaicizzante di Platone che si diletta con «favole egiziane» nel *Fedro*, difendendo sul piano scientifico l'idea che occorre appoggiarsi al sapere degli antichi per rimettere mano con più cognizione alla loro ricerca di verità; finzioni euristiche sono le etimologie del *Cratilo*, che sembrano pretendere ci sia una conoscenza antica racchiusa

nel linguaggio, pur senza che si possa credere al mito del divino «legislatore» dei nomi. Nel caso del *Politico*, il gioco di specchi tra passato e futuro è reso particolarmente ambiguo dallo splendore dell'immagine evocata per rappresentare il buon governo: la mitica età dell'oro.

2. UNA QUESTIONE IRRISOLTA: IN CHE COSA CONSISTE LA COMPETENZA PER GOVERNARE?

Il *Politico* ripropone comunque una favola antica con modalità che per molti aspetti sono già una revisione del mito. E lo fa per rispondere a una questione irrisolta sul piano della ricerca dialettica: quale sarà mai il sapere, conoscenza o virtù, che identifica l'uomo capace di governare? La questione sembrava risolta nella *Repubblica* con l'indicazione che solo i filosofi siano i governanti adeguati (per sovrabbondanza di sapere e indifferenza al potere) per una città perfetta, ma si ripropone nel *Politico* con un'istanza di definizione più tecnica, che mira a individuare i caratteri propri della scienza di governo. Come se in questo dialogo tardo, che si dà come data drammatica il 399 della morte di Socrate ma conserva traccia delle discussioni accademiche successive al penultimo viaggio di Platone a Siracusa (367)², non si potesse più ritenere soddisfacente l'idea che la competenza dialettica del filosofo includa tra le sue applicazioni anche la capacità di deliberazione politica³ necessaria a chi deve governare una città (*l'euboulia*, richiesta agli *archontes* in *Repubblica* IV). La domanda del *Politico* è: quale casella tra le scienze o le tecniche occupa esattamente l'arte regale? Che cosa distingue il *politikos* in quanto tale dall'uomo comune, ma anche dal filosofo?⁴

Non dimentichiamo che l'idea di una competenza specificamente utile a governare

è una novità che emerge come tale dai dialoghi platonici: difficile da definire essa appare nel *Protagora*, dove vediamo rimbalzare la questione dal sofista a Socrate, attraverso il tema della insegnabilità della virtù politica; e d'altra parte il termine stesso, *politikos*, è una novità platonica⁵ che esprime la pretesa di sottrarre alla moltitudine (*plethos*) tale competenza, trasformando il far politica in una scienza per pochi⁶. Perché dunque Platone rimette qui in discussione quell'assimilazione dell'uomo politico al filosofo, che costituiva la chiave di volta della città ideale nella *Repubblica*?

Possiamo immaginare che qualcuno incalzi Platone a dare risposte più tecniche e meno evasive, perché l'investitura fatta ai filosofi si appoggiava sul postulato di una competenza scientifica onnicomprensiva, ma non forniva garanzie sui contenuti specificamente politici. O forse per Platone si tratta di indagare più a fondo proprio quella pretesa di applicabilità della scienza alla politica, che nella *Repubblica* giustificava a scatola chiusa l'abbinamento sapere-potere.

3. IL MITO COME PARADIGMA: UNA FINZIONE ARCAICIZZANTE SOTTOPOSTA A REVISIONE DIALETTICA

In ogni caso è qui che Platone evoca l'immagine più arcaica della sovranità: il mito del re-pastore che vede nel tempo di Crono l'età dell'oro dell'umanità. In bocca allo Straniero esso appare come il più antico e inconfutabile modello di buon governo, ma la sua forza e la sua verità saranno sottoposte a dura prova in continuità con l'indagine dialettica interrotta. Il racconto è chiamato in effetti a svolgere la funzione di un paradigma più

ampio, capace di illuminare il campo in cui è emersa una difficoltà di definizione per la tecnica politica.

La ricerca, condotta analiticamente, ricorrendo alla *diairesis* dialettica, è partita dall'ammissione di una sorta di unità generale dei saperi a base teorica (*gnostike*) (258c3-e5), per giungere alla definizione della politica come «scienza dell'allevamento in comune degli uomini» (267d11)⁷: una formula che si è rivelata ambigua e incapace di distinguere i re dai pastori, perché, evocando un potere assoluto ed esclusivo, come quello del pastore (che da solo provvede in tutto ai bisogni delle bestie), non tiene conto del fatto che il potere dell'uomo di governo può esercitarsi solo con l'appoggio di molte altre tecniche che provvedono in diversi modi ai bisogni umani di sopravvivenza (267e1-268c3).

Il racconto del mito del pastore divino, evocato su questo punto, permette a Platone di arricchire il ragionamento, attingendo alle fonti di una rete simbolica ben nota, che agisce anche in modo inconsapevole nella produzione di formule esplicative. Lo Straniero prende per mano il suo interlocutore Socrate il giovane e lo invita ad affidarsi al mito «come fanno i bambini» (268e4-5), per cercare in quel quadro un punto di vista diverso da cui guardare la questione. E qui, con tutta la libertà che Platone si concede spesso nell'uso euristico dei miti, gli propina un intreccio di storie e motivi simbolici di diversa provenienza, perché si configuri ai suoi occhi l'immagine di un tempo remoto e felice in cui l'umanità era affidata alla guida di un pastore divino.

Abbinare la regalità alla pastorizia è uno schema arcaico, presente in modo proverbiale in Omero. Esiodo lo trasferisce in uno spazio simbolico dove diventa icona di un potere

assolutamente affidabile: lo spazio in cui un dio e una serie di demoni si prendono cura di uomini inermi come animali al pascolo, incapaci di provvedere da soli ai propri bisogni, ma dispensati dal farlo da una natura benigna e da pastori sicuramente buoni. A questa, che è l'immagine esiodea dell'età dell'oro⁸, la versione platonica mescola il mito degli uomini nati dalla terra, già usato nella *Repubblica* come «nobile menzogna»⁹ per sostenere che gli uomini di una stessa città sono tutti fratelli, mentre le loro differenze rimandano ai metalli di diverso pregio di cui sono fatti: una simbologia che Esiodo usava per caratterizzare cinque epoche in successione decadente¹⁰.

A questi richiami, diretti o indiretti, il mito del *Politico* aggiunge ancora l'invenzione che nell'età dell'oro gli uomini nascono vecchi per regredire verso l'infanzia fino a scomparire. Ed è questa immagine del tempo a rovescio che viene a sua volta rovesciata per concepire il movimento cosmico nella sua forma attuale: una corsa al futuro che ora appare lanciata da una brusca inversione di rotta e determinata dall'abbandono della barra di comando da parte del dio.

Questa complessa evocazione del mito (*Polit.* 269a1-270b2), con la riflessione che ne segue (*Polit.* 271b3-272b4), permette di porre in una nuova e più inquietante cornice la domanda cruciale: è corretto pensare che la scienza di governo sia simile all'arte del pastore che alleva animali in gregge? Il cammino più lungo attraverso il mito porta a comprendere che l'immagine pastorale del potere contiene molte più implicazioni di quanto appariva a prima vista: per esempio, il totale affidamento degli uomini e l'enorme potere dei custodi, resi possibili dalla cornice idilliaca dell'età dell'oro, che non conosce né fatica né paura.

4. SOTTO LA GUIDA DEL PASTORE DIVINO: UN TEMPO FELICE?

C'è più di una ragione per dubitare che Platone intenda presentare questo tempo come il più felice dell'umanità. C'è innanzitutto il dubbio, palesemente espresso, sulla bellezza della forma di vita (*bios*) che questi uomini così ben curati avranno potuto condurre, alleggeriti da ogni preoccupazione di soddisfare i loro bisogni:

«Ebbene se i pupilli di Crono, che avevano tanto tempo libero e una capacità tale da consentire loro di intrattenersi a dialogare non solo con gli uomini ma anche con le bestie, si servivano di tutte queste opportunità in funzione della filosofia, conversando con le bestie e tra loro e cercando di sapere da ogni natura se mai qualcuna, grazie a una sua particolare capacità, avesse percepito una cosa che meglio di ogni altra fa guadagnare intelligenza, allora è facile decidere che gli uomini di allora erano molto, molto più felici di quelli di adesso. Se invece, mentre si riempivano fino al collo di cibi e bevande, si raccontavano tra di loro e con le bestie miti del tipo di quelli che appunto anche adesso si raccontano sul loro conto, anche in questo caso – se almeno posso esprimere la mia opinione – è molto facile decidere» (*Polit.* 272b8-d2)¹¹

Decisivo per considerare felice la loro vita è insomma l'uso dell'intelligenza, che dà senso a una vita e a una felicità adeguate agli uomini. Ciò che sappiamo della loro forma di esistenza è che non lavoravano, non avevano bisogno di ordinamenti politici, né si preoccupavano di avere moglie e figli, perché tutti risorgevano

dalla terra senza memoria e poi «nudi e privi di coperte pascolavano per lo più all'aperto» (272a5-6), godendo della mitezza del clima. Avevano o no ciò che occorre per essere più felici di noi?

Non potendo interrogare quegli antichi progenitori, la questione resta in sospeso, ma l'uso dell'intelligenza resta una condizione imprescindibile perché si possa parlare di felicità.

5. IL TEMPO DI PROMETEO E L'ABBANDONO DEL MITO

La questione della felicità del buon tempo antico agisce indirettamente anche sull'oggetto primo della ricerca: in che senso il buon governo, anzi il miglior governo possibile, consiste nell'arte del pastore?

Dal punto di vista cosmico, è senza dubbio drammatica la rappresentazione platonica degli effetti dell'inversione di rotta (*metabole*) del mondo, una volta che il dio ha abbandonato la posizione di comando (272d6-273e4). E qui non c'è dubbio che l'esigenza di dominare il disordine renda preziosa l'immagine del buon tempo antico, che resta un modello di desiderabile armonia:

In realtà il mondo ha ottenuto tutto ciò che ha di bello da parte di colui che lo ha composto; mentre tutto ciò che di cattivo e di ingiusto avviene nel cielo esso lo trae da quello stato precedente e lo trasferisce negli animali. Perciò quando [il cosmo ndr.] allevava gli animali al suo interno insieme col pilota, vi produceva piccoli mali e grandi beni. Quando invece è separato da lui, per tutto il tempo più prossimo all'abbandono continua a condurre ogni cosa ottimamente; a mano a mano però che il tempo procede e in

lui si genera dimenticanza, anche la tara del disordine primordiale (*to tes palaios anarmostias pathos*) acquista un dominio maggiore (*Polit.* 273b6-d1)

Diverso dovrà essere tuttavia il discorso che riguarda l'uomo, per la prima volta alle prese con l'esigenza di provvedere da solo alla sua sopravvivenza. L'uomo privato della guida divina viene salvato dalle tecniche, che sono anch'esse doni divini giunti per risolvere le sue difficoltà:

quei doni di cui si parla dalla più remota antichità ci sono stati regalati dagli dèi insieme con l'istruzione e l'addestramento indispensabili (*met'anankaia didakes kai paideuseos*): il fuoco da Prometeo, le tecniche da Efesto e dalla sua compagna di tecnica, i semi e le piante da altri. E tutto ciò che ha concorso ad allestire il modo di vita degli uomini è derivato da questi doni, giacché - come si è appena detto - quando la cura (*epimeleias*) da parte degli dèi abbandonò gli uomini fu necessario che essi si amministrassero da soli e avessero cura di se stessi al pari del mondo nella sua totalità (*Polit.* 274c5-d6)

È a questo punto che il mito può essere abbandonato con la certezza di aver tratto dal racconto un'elementare verità: l'uomo politico non può essere un pastore perché non è un dio. Il mito spiega «in che misura ci siamo sbagliati nel ragionamento precedente presentando l'uomo regale e il politico» (274e2-4):

Interrogati sul re e politico che appartiene alla rotazione e al modo di generarsi attuali, noi abbiamo indicato il pastore del gregge umano di un tempo, quello che apparteneva al ciclo inverso e perciò

abbiamo indicato un dio invece che un mortale: in questo senso siamo andati del tutto fuori strada. In quanto invece lo abbiamo presentato come quello che ha potere (*archonta*) sul complesso della città –senza tuttavia specificare in quale modo– in questo senso ciò che è stato detto è vero, ma non è stato esposto nella sua interezza né con chiarezza, ragion per cui abbiamo anche sbagliato meno che nel primo senso (*Polit.* 274e10-275a6)

Lo Straniero insiste con grande evidenza sull'errore sostanziale indotto da una cattiva lettura del mito, che porta a una sua fuorviante applicazione al mondo politico umano: la «figura del pastore divino (*to schema tou theiou nomeos*)» è «troppo grande per un re»; mentre «i politici che vivono adesso» sono «molto più simili nelle loro nature ai loro sottoposti» e ne condividono più da vicino «educazione e allevamento» (*Polit.* 275b8-c4)

Altra era l'indicazione che si sarebbe dovuto trarre dal mito: un'indicazione che corrisponde a ciò che l'analisi dialettica aveva già correttamente messo in luce, e cioè che la «tecnica regale» consiste nel «prendersi cura dell'intera comunità umana» (*Polit.* 276b7-c1). L'errore grave consiste dunque, da un lato, nell'aver chiamato «allevamento (*trophe*)» e non «cura (*epimeleia*)» il compito del politico, dall'altro nel suggerire che il «curatore umano» potesse eguagliare il «pastore divino», governando su uomini «con la costrizione (*biaio*)» che si esercita sulle bestie. In questo modo, invece di un re e politico, in grado di governare attraverso il «consenso (*ekousio*)» si è selezionato un despota, un tiranno (*Polit.* 276c3-e13);

Le caratteristiche umane della tecnica politica restano tutte da chiarire; e così le forme in cui si esercita legittimamente il potere in una città in cui governanti e governati sono

uomini. Ma l'errore indotto dal fascino dell'età dell'oro è denunciato con grande evidenza, sottolineato con una brusca battuta d'arresto che interviene sul mito per tornare alla ricerca dialettica con nuovi criteri di ricerca. L'effetto drammatico è cercato con grande cura: perché c'è l'esigenza di una così plateale confutazione dell'immagine pastorale?

6. PER UNA CRITICA DELL'INGENUITÀ POLITICA E UNA PRIMA SINTESI. REPUBBLICA I E LEGGI III

Sappiamo dal I libro della *Repubblica* che *mala tempora currunt* per il modello politico del pastore: il sofista Trasimaco cita la tecnica del bovaro per dire che cosa i governati possano aspettarsi da chi li governa: il politico, correttamente assorbito dalla cura del proprio utile («l'utile del più forte») non ha certo in mente l'utile dei concittadini, che tratta appunto come un bovaro tratta il suo gregge, occupandosene solo per sfruttarlo fino ad ucciderlo. Il discorso di Trasimaco¹² è una sfida rivolta a Socrate e una parodia della fiducia politica infondata: la giustizia messa in opera dalle leggi del più forte non è che un «bene altrui (*agathon allotrion*)», cioè l'effetto di un'espropriazione, per i deboli sudditi. Di conseguenza, prescrivere il modello della «cura», come il Socrate della *Repubblica* ha proposto, assimilando il politico al medico (nel tentativo di attribuire una deontologia professionale all'uomo di potere)¹³, risulta essere una vera ingenuità. Trasimaco usa come un insulto la parola *euetheia*, che indica una nobile semplicità di pensiero, del tutto inadeguata alla difesa di fronte a uomini addestrati alla scaltrezza (*deinotes*) e desiderosi di usare a proprio vantaggio l'esercizio del potere. Non

possiamo quindi ingenuamente affidarci alla guida di un qualunque pastore che si presenti con il bastone della sovranità senza mostrare alcun tipo di credenziali, a parte il fatto che occupa una posizione di potere, che era stata una volta quella di un dio.

Nel terzo libro delle *Leggi*, l'*euetheia* è riproposta come qualità positiva tipica di ipotetiche società di pastori, sopravvissute alle catastrofi ricorrenti che distruggono ogni traccia delle società urbane e depositarie di conoscenze minime per la sopravvivenza. Solo in questi nuclei umani assai semplici, custodi di una scintilla di civiltà e ignari di ogni furbizia tecnica di carattere aggressivo, il modello pastorale torna positivo. Il contesto è ancora un mito delle origini¹⁴, ma non coincide certo con l'età dell'oro: qui i pastori sono veri e tanto poveri da avere davvero poco da gestire come bene comune; ma almeno, sotto il segno di una bella ingenuità, potranno confidare in un pacifico auto-governo¹⁵.

In conclusione, sembra che la fine dell'età di Crono segnali nel discorso platonico la fine della possibilità di affidarsi, come animali al pascolo, a un pastore divino. Le implicazioni del mito possono essere riassunte in pochi punti:

1) un mondo abbandonato dal dio deve provvedere da solo a raddrizzare e regolarizzare il suo movimento, che ora, nell'età di Prometeo e delle tecniche, si differenzia dall'età dell'oro per l'inversione della corsa del tempo e la proiezione al futuro.

2) non c'è, nel rapporto politico tra governanti e governati, una disparità di livello assimilabile a quella che c'era tra dei e uomini e che ora si ritrova nel rapporto tra uomini e bestie: nessun politico è pastore di uomini, ma uomo tra gli uomini.

3) la vera *technè basilike* (che emerge dopo l'abbandono del modello pastorale) deve rientrare tra i modelli tecnici del sapere, an-

dando a occupare la posizione di una scienza direttiva, capace di esercitare un dominio su altri portatori di conoscenze, per indirizzarli al bene comune.

7. DIFFICOLTÀ E UTILITÀ DELL'USO DI PARADIGMI

Gli errori compiuti nel tentativo di attribuire una specifica scienza all'uomo politico dimostrano che la costruzione di un paradigma non è cosa semplice. È facile restare abbagliati dalla forza persuasiva di un'immagine, benché essa non risponda all'istanza di chiarificazione per cui era stata evocata. Così il modello del «pastore divino (*nomeus theios*)» persiste, benché evidentemente sovra-dimensionato rispetto alla statura, ai poteri e alle competenze reali di un uomo di governo; e la sua suggestione induce a conferire al potere politico un'autorità assoluta, al sicuro da ogni confutazione, oscurando la dimensione modesta dell'oggetto di indagine con «la stupefacente mole del mito (*thaumaston ogkon*)» (*Polit.* 277b1-6). Sarà proprio l'errore compiuto scegliendo un modello troppo alto e sproporzionato per raffigurare un governante a guidare la ricerca successiva di uno schema più adatto, da rintracciare nell'ambito delle tecniche umane.

L'aspetto più interessante è che, in questo cambio di passo, il dialogo situa una messa a fuoco di alto valore teorico sulla questione dell'uso dei paradigmi.¹⁶ Approfondendo il problema epistemologico, il metadiscorso dello Straniero non si limita infatti a denunciare l'inadeguatezza del mito del pastore divino, ma sembra voler fare chiarezza su tutti i rischi che si corrono nella costruzione di un modello di riferimento, prendendo l'errore compiuto come caso esemplare¹⁷. Il testo avverte, in so-

stanza, che con le immagini e i miti ci si può sbagliare gravemente e in molti modi, ma che tuttavia non è possibile sottrarsi alla necessità di usare paradigmi per comprendere la realtà:

è difficile, uomo demonico, mostrare in modo soddisfacente qualcuna delle cose che hanno maggiore importanza senza usare paradigmi. C'è il rischio, infatti che ciascuno di noi sappia tutto come se fosse un sogno, e poi di nuovo ignori tutto appena sveglio (*Polit.* 277d1-4)

Il paradigma aiuta, dunque, a visualizzare bene le cose e a uscire dalla condizione labile del sogno. Ma in che senso? Nel linguaggio platonico,¹⁸ a sognare è chi vaga nel mondo oscillante delle opinioni, dove non c'è nulla di stabile e ciascuno si trova a corroborare la validità di un'immagine o di un pensiero attraverso una forma di adesione soggettiva, che consiste nel credere in qualcosa, allo stesso modo in cui si sente un'emozione. Se il sogno corrisponde alla dimensione privata delle immagini e della credenza (*eikasia* e *pistis*, secondo il linguaggio della *Repubblica*), che può anche assumere la forma sociale della condivisione, l'uso dei paradigmi fornisce un riferimento oggettivo esterno, su cui le esperienze soggettive possono essere misurate. La questione sollevata - dice qui lo Straniero - è davvero enorme, visto che ci induce a chiederci «che genere di affezione (*pathos*) sia in noi la scienza (*episteme*)» (*Polit.* 277d7), che appunto si avvale di modelli, mentre «il *paradeigma* stesso mi risulta aver bisogno di un *paradeigma*» (*Polit.* 277d9-10).

Si tratta ora di capire come funziona un modello come strumento di apprendimento certo e vero, in grado di mostrare e di rendere evidente la forma, la struttura di base, dell'oggetto di indagine. Lo schema scelto per

identificare l'uso di un paradigma in quanto tale è l'apprendimento della scrittura e della lettura da parte dei bambini. Accuratamente lo Straniero descrive in che modo il bambino possa giungere alla conoscenza analitica degli elementi di base dell'alfabeto avvalendosi ripetutamente di piccoli modelli, paroline o sillabe, che fungono da insiemi minimi in cui le lettere compaiono, perché esse progressivamente appaiano, per chi impara a leggere, già note (*Polit.* 277e2-278c1). Sia in quanto più piccolo, sia in quanto già noto, il modello si presta a mostrare come gli elementi interagiscono all'interno di una composizione, permettendo di proiettare in un ambito meno noto e/o più grande i medesimi elementi e le medesime forme di interazione. L'importante è che identità e diversità tra le lettere vengano identificate correttamente, prima che il bambino possa trasporle e identificarle in un insieme più grande: «la genesi del paradigma (*paradeigmatos* [...] *genesis*)» si ha quando si riconosce l'identico nel diverso, giungendo ad avere «un'unica opinione vera su ciascuno dei due ambiti singolarmente preso e su entrambi insieme» (*Polit.* 278c4-6)

Pensare per paradigmi significa innanzitutto imparare a vedere che gli elementi ricevono il loro significato dai sistemi di cui sono parte: le lettere rispetto all'alfabeto, ma soprattutto rispetto alle parole, alle frasi, alle forme della comunicazione; e ancora rispetto alla grammatica, alla sintassi, alla semantica di una lingua. L'esempio dell'alfabeto come sistema di un numero limitato e noto di elementi, ricorre in modo importante nel *Fedro*, dove un dio minore (*Theuth*), inventore della scrittura, viene costretto a riconoscere la pochezza di una scienza degli elementi, senza l'apporto di una superiore saggezza: quella che appartiene a un dio-re (*Thamous*), che valuta l'utilità di ogni cosa in rapporto alla funzione

complessa di governare uomini, scegliendo per loro le forme di comunicazione più adatte all'educazione dell'anima¹⁹.

Il paradigma non serve dunque a mostrare i suoi elementi analitici e non dipende da essi: la sua funzione è mostrare la logica di un sistema di relazioni nel suo insieme, dove, restando identici gli elementi di base, deve essere identificata correttamente la forma che risulta dalla loro interazione. Il concetto di «più piccolo» viene qui usato come indicatore di minore difficoltà, secondo gli intenti della fondazione paradigmatica: il modello deve contenere in forma semplificata tutte le caratteristiche rilevanti per l'identificazione dello schema in un ambito più complesso o «più grande». In realtà il problema è la visibilità. Con lo stesso obiettivo, il Socrate della Repubblica invitava a cercare «la giustizia nell'ambito più grande», cioè nella città invece che nell'individuo, richiamando l'utilità, per i miopi, di cercare testi in cui le lettere sono «scritte più in grande» per riuscire a leggere²⁰. Si tratta dunque di mettere a fuoco la forma base, semplificata fino al punto da risultare assolutamente chiara, per poterla fissare e così riconoscere anche altrove le caratteristiche del modello. Posto che sia scienza quella che è stata praticata, posto che il modello presenti realmente nei due ambiti la stessa struttura isomorfica.

8. UN PARADIGMA PER LA SCIENZA POLITICA: LA TESSITURA

Solo dopo l'enunciazione di queste premesse e avvertenze teoriche, diventa possibile rilanciare la ricerca di un modello paragonabile all'arte del «politico»: un tipo di *techne* o *episteme* (i due termini sono usati in questo contesto come sinonimi) che, per le

sue caratteristiche strutturali, possa fungere da paradigma esplicativo per la competenza richiesta a chi governa.

Un inquadramento generale utile a identificare questa competenza, con la specificità che la distingue rispetto ad altre forme di sapere, era stato in realtà già dato, con una prima delimitazione generale di campo, all'inizio del dialogo. Lo Straniero e il suo giovane interlocutore avevano concordemente ammesso che il complesso delle scienze potesse essere diviso in due componenti interconnesse, rispondenti l'una a un'istanza puramente conoscitiva, l'altra a un'esigenza di orientamento pratico; stabilendo subito dopo di assegnare la scienza cercata al secondo gruppo e dichiarando irrilevante, almeno per il momento, distinguere il re dal padrone o dall'amministratore domestico, poiché tutte queste figure implicano il possesso di un sapere direttivo nell'azione pratica (*Polit.* 258c2-e9). Con una significativa precisazione, si era anzi dichiarato irrilevante il fatto che il possessore di un tale sapere potesse non avere in realtà le condizioni per esercitare uno qualunque di quei ruoli, dato che in gioco c'era soltanto la competenza di un uomo «regale», in grado di dare consigli opportuni a chiunque eserciti il potere (*Polit.* 259a1-c4). Quando la ricerca riprende, dopo l'eliminazione degli errori e la fissazione del concetto di «paradigma», sappiamo già che questo è l'oggetto del contendere: la capacità di prendere decisioni direttive in ambito pratico, come deve saper fare un re, un uomo politico, un padrone o un padre di famiglia, che abbia sotto di sé la cura di un gruppo umano, perfino quando questo ruolo gli venga negato (come nel caso di Socrate, chiaramente evocato più avanti).²¹

Il modello tecnico della tessitura viene proposto apparentemente a caso, in realtà tenendo ben presente il complesso essenziale

di caratteristiche che quest'arte possiede e che le permette di svolgere il ruolo di modello in piccolo, omologo e isomorfo, della scienza cercata, la cui essenziale peculiarità non è altro che saper dirigere. Che cosa si conosce a carico della tessitura, chiamata a svolgere il ruolo di modello già noto e più chiaro? Lo Straniero si esibisce in un rapido procedimento di dialettica discendente per individuare la collocazione esatta della tecnica della tessitura, all'interno di un procedimento analitico (*diairesis*) che si diparte dal nucleo unitario della *synagoge*: l'insieme delle tecniche finalizzate a procurarsi (con la produzione o l'acquisizione) cose utili per l'azione o per la difesa della vita. La tessitura spunta tra le tecniche finalizzate alla difesa, come arte che sovrintende alla fabbrica delle vesti; più propriamente, delle vesti di lana, eminentemente difensive, visto che sono le più adatte a proteggere il corpo dal freddo (*Polit.* 279a7-b5). La tessitura è così vicina al fine ultimo da poter essere identificata con l'intera arte di confezionare abiti, essendo, per lo scopo degli abiti, del tutto irrilevante la foggia che ad essi si darà: avendo «la parte più grande nella confezione delle vesti», la si potrà considerare equivalente alla tecnica complessiva, alla maniera in cui, usando una sineddoche, si nomina la parte per il tutto e nello stesso senso per cui non differiscono sostanzialmente «l'arte regale (*basilike*)» e «l'arte politica (*politike*)» (*Polit.* 279b7-280 a6).

L'utilità di questo complesso ragionamento, che – bisogna ricordarlo – deve correggere l'errore compiuto a livello paradigmatico con il modello di regalità sovrana del pastore di vino, consiste proprio nel portare l'attenzione sull'intreccio interattivo di cui questa tecnica fa parte: a lei e al suo ruolo strategico guarderanno le altre arti implicate nel compito della produzione difensiva di abiti; e solo attraverso l'analisi del loro rapporto sarà possibile indivi-

duare la specificità direttiva di questa tecnica rispetto alle altre. A spiegarlo basta l'esempio dell'apparente opposizione tra cardatura e tessitura, la prima che scioglie nodi, la seconda che intreccia, creandone di nuovi (*Polit.* 280e7-281b10). L'analisi dimostra che non solo le due operazioni non si oppongono, ma risultano complementari alla luce dell'intero processo e del suo fine ultimo: la cardatura appronta infatti fili omogenei di opportuno spessore, perché la tessitura non trovi ostacoli nell'intrecciarli, producendo così una trama ordinata sopra l'ordito ben teso.

Qui si manifesta la caratteristica principe della tessitura, ciò che ne fa un modello utile a comprendere l'arte di governo: è il tessitore che comanda al cardatore fili appropriati alla sua arte, e non, viceversa, il cardatore che impone al tessitore di adattare la tessitura ai fili da lui prodotti; è colui che usa i prodotti dell'altro per i suoi fini a dettare legge sul modo in cui essi devono essere fatti. Il primato delle «tecniche d'uso» rispetto alle «tecniche di produzione» è una sorta di assioma della cultura greca antica, che trova nel socratismo la sua giustificazione e in Platone la sua definizione scientifica²²: più in basso si colloca chi svolge un servizio per altri, più in alto chi chiede che qualcosa sia fatto secondo quanto egli desidera. Platone si limita a trasformare questo schema ben noto di gerarchia sociale nel paradigma di una supremazia in termini di sapere: il tessitore domina e governa perché sa molto meglio del cardatore ciò che serve a tirare le fila del processo e a portarlo a buon fine nella sua interezza. Ciò non vuol dire che la sua tecnica includa quella del cardatore, ma che egli possiede la competenza per dirigerla al fine voluto, come fa il signore col servo, il padre col figlio, il governante col governato.

In un sistema ben ordinato, le altre tecniche non contenderanno alla tessitura il

potere di dirigere, ma accetteranno di buon grado l'orientamento che la direzione fornisce, coordinando il lavoro di tutte e lasciando loro la massima autonomia nell'esecuzione: così faranno, oltre al cardatore, il follatore, il rammendatore, il produttore di ciascuno degli strumenti di cui questi artigiani si servono, producendo tante piccole gerarchie, che trovano la loro unità nel fine comune di produrre vesti che proteggano. Esse dovranno convergere dunque nell'accettare la direzione, in prima e ultima istanza, del tessitore.

Come è chiaro, la scelta di questo paradigma di confronto porta molto lontano dal modello del pastore divino. L'esigenza di far convergere in un unico intreccio tecniche tanto diverse tra loro appartiene all'età di Prometeo, che è l'unica in cui per l'uomo si pone il problema di elaborare una scienza politica. Ben lontano dalla possibilità di elargire, come un pastore divino, tutto ciò di cui gli uomini hanno bisogno per sopravvivere, il governante non può fare a meno di nessuna delle competenze di cui gli altri uomini dispongono e deve presentarsi a loro nel ruolo di un coordinatore intelligente.

Naturalmente per Platone il problema è assicurare al politico-tessitore uno spazio di manovra accuratamente separato, che esprima la superiorità della funzione direttiva, ma questo obiettivo viene proposto con estrema cautela, evitando di sminuire o di intaccare l'ambito di competenza che spetta a ciascuna arte nella sua autonomia. Non basterà dire della tecnica politica, questa superiore forma di cura (*epimeleia*), che «essa è la più bella e la più grande di tutte» (*Polit.* 281c9-d1), ma sarà necessario rintracciare la sua specificità, la caratteristica che qualifica chi governa a interagire con gli altri da una posizione sovraordinata. Se l'arte del politico, come la tessitura, deve la sua superiorità al fatto che è

in grado di indirizzare a un fine comune tutte le altre tecniche, in modo che esse concorrano a sostenere e a proteggere la vita, bisognerà chiedersi quale sia la chiave del suo successo.

Lo Straniero si avvale della distinzione tra «cause (*aitiai*)» e «concause (*synaitiai*)» per inquadrare la specificità della funzione dirigente, come attività e competenza separata dalle attività che dal governo politico dipendono:

Tutte le tecniche che non producono l'oggetto stesso, ma che a quelle che producono apprestano gli strumenti in assenza dei quali non si potrebbe mai compiere ciò che è assegnato a ciascuna tecnica, queste le considero concause (*synaitious*); cause (*aitias*) invece quelle che portano a termine l'oggetto stesso (*Polit.* 281e1-5).

Poco più avanti sarà necessario abbandonare la concretezza del modello tessile per affermare che la superiorità del politico consiste nel possedere al livello più alto quella tecnica della «giusta misura» (*metretike*), che è già parzialmente presente come criterio di giudizio in ogni tecnica (*Polit.* 283c3-284d8). Ciò che fa la differenza e distingue dalle altre la competenza del vero politico è la capacità di porre il problema della giusta misura in termini assoluti e non semplicemente comparativi. Infatti, se la misura verrà cercata nella dimensione del relativo, essa non fornirà mai il criterio per scegliere il meglio. Salendo a un livello di massima astrazione, lo Straniero sembra tornare per altra via alla questione dei paradigmi e riaffermare in termini scientifici la loro utilità. Giusto mezzo sarà ciò che si conosce come giusto dopo aver costruito un modello adeguato dell'oggetto di indagine, che permetterà di volta in volta di individuare la migliore combinazione possibile all'interno

di un complesso di relazioni. Qui dovremo cercare la specifica competenza del politico, che domina l'intreccio nel suo insieme e non si lascia confondere da quanto emerge nelle parti che si presentano separatamente.

Questo appare il punto di massima vicinanza della problematica del *Politico* con quella elaborata a carico del filosofo nella *Repubblica*, dove era la sua capacità a ragionare per paradigmi, in modo del tutto separato e per un interesse puramente teoretico, a far sì che il filosofo fosse considerato, anche suo malgrado, il soggetto più adatto a governare,²³ l'unico capace di trasporre in un modello operativo di direzione politica la regola che una città deve essere «perfettamente buona» (*Repubblica* IV 427d6-10). Qui nel *Politico* non si dice da nessuna parte che l'uomo regale debba essere un filosofo, ma la competenza che gli si richiede per trovare la misura non relativa del giusto mezzo è la stessa richiesta al filosofo della *Repubblica* per poter governare: esattamente la *techne dialektike* capace di procedere da idea a idea fino a trovare il modo di sintonizzarsi con il «principio anipotetico» del «buono».²⁴

La novità del *Politico* consiste piuttosto nella rilevante attenuazione della separazione che caratterizzava il filosofo-re della *Repubblica*.²⁵ La parte conclusiva del dialogo ripropone il modello della tessitura per collegare il carattere architettonico dell'arte regale alla capacità di rapportarsi a funzioni «con essa imparentate», che risultano essere «la strategia, la tecnica giudiziaria e quella parte dell'oratoria che, avendo relazione con la scienza regale, insieme con essa pilota le faccende della città, persuadendo di ciò che è giusto» (303e9-304a2). C'è insomma un ampio spazio per una classe dirigente accanto all'uomo politico, che possiede la scienza della misura nel senso più alto. E a costui spetterà in

fondo il compito di scegliere uomini adeguati, capaci di svolgere, per disposizione caratteriale e cognizione propria, le diverse funzioni collegate alla direzione politica:

Tutto il lavoro dell'attività tessile propria del re è soltanto questo: non permettere mai che i caratteri temperanti facciano fazione a parte da quelli coraggiosi²⁶ e invece – grazie al lavoro di spola che connette questi uomini per mezzo di opinioni condivise, onori, disonori, stime e garanzie reciproche e che, a partire da essi, compone un tessuto liscio e come dire 'finemente lavorato' – affidare sempre a questi in comune le cariche della città (*Polit.* 310e8-311a2).

Il modello tecnico che lo Straniero chiama a rappresentare l'arte del buon governo sembra dunque costruito in antitesi rispetto al paradigma arcaico del pastore divino. Il politico dell'età di Prometeo sarà eminente, presiedendo con scienza ad altre tecniche, ma riconoscerà loro sapere e autonomia. Una vera «tessitura» risulterà dunque la sua arte, che usa l'autorevolezza per ottenere collaborazione e consenso e la competenza per selezionare e intrecciare uomini, ricavandone quello che potremmo definire uno *staff* di governo.

Un aspetto sorprendente, e forse non secondario, nella scelta platonica di usare il paradigma della tessitura sta infine nella connotazione di genere di questo modello, che ha un retroterra simbolico antico e un concreto riscontro nell'attività tipicamente femminile della tessitura domestica, in cui si esprime la sola funzione di governo riservata alla donna. Trasferendo questo tipo di abilità all'uomo politico, Platone esalta le componenti di direzione e di comando, implicite in una tecnica che non solo intreccia i fili di

una tela in una trama ordinata, ma coordina e subordina alla sua fondamentale funzione produttiva l'attività di diverse altre figure che concorrono a realizzare il benessere della casa. Ne offre così una declinazione al maschile, che, aprendo alla tecnica tessile uno spazio d'azione impensabile per una donna, doveva apparire paradossale, richiamando peraltro l'analoga operazione condotta in chiave comica nella *Lisistrata* di Aristofane²⁷.

9. QUEL CHE RESTA DEL MITO DEL PASTORE DIVINO NELL'ETÀ DELL'ORO

Che cosa resta allora del mito dell'età dell'oro nel progetto platonico del *Politico*? In negativo, il senso della distanza, che comunque distoglierà gli uomini «regali» (ammesso che ce ne siano a disposizione) dalla tentazione di porsi come divinità nella posizione di comando. In positivo, il valore etico del modello della «cura» orientata al bene del gregge, che corrisponde sul piano politico alla superiore virtù degli «uomini d'oro», di cui si parla in *Repubblica* III nella forma di una «nobile menzogna».

Il racconto platonico degli uomini nati dalla terra aveva rinnovato, in quel contesto, un mito appartenente al medesimo ciclo dell'età dell'oro, adattandolo a nuovi obiettivi: rispetto alla versione esiodea, in cui prevale l'avvertimento sui rischi di una storia umana orientata alla decadenza, la versione platonica estrae soltanto i contenuti positivi del mito (la fratellanza nella diversità dei tipi umani) per costruire una favola bella, utile in una prospettiva di progresso per l'umanità. In quel caso, il mito veniva quindi riscritto per farne un modello educativo, in grado di raffigurare, in modo immediatamente comprensibile an-

che ai bambini, la logica armonizzante della *kallipolis*, dove a chi governa spetta il compito di utilizzare la diversità dei tipi umani per restituire alla città l'ordine di un'età felice.

La *Repubblica* e il *Politico* concordano nel segnalare che il problema delle città malgovernate è il mancato riconoscimento degli uomini «regali»: l'immagine del vero *kybernetes* della nave, misconosciuto e vilipeso da un popolo di marinai incompetenti (*Resp.* VI 488a7-489a2) rivive nelle preoccupazioni del *Politico*, dove lo Straniero insiste sul fatto che la regalità è una scienza indipendente dal ruolo effettivamente occupato, una competenza che potrebbe nascondersi nella mente di un cittadino qualunque, privo di appoggi e di potere (*Polit.* 259a1-b5).

L'età dell'oro resta sullo sfondo. Dal mito giunge soprattutto l'invito a cercare in «uomini regali» i governanti degni di questo nome. Che essi siano filosofi non è detto (perché ciò negherebbe l'istanza di una ricerca mirata alla specificità del sapere di governo), ma forse viene mostrato con l'uso ossessivo della tecnica dialettica e l'attribuzione a chi legittimamente governa di una scienza «misuratrice». Forse l'aspetto più rilevante della correzione platonica del mito è proprio la declinazione tecnica e non misterica del sapere «regale». Da ciò dipende il fatto che esso dimostri la sua utilità intrecciandosi con altre forme misurabili di sapere, mettendosi alla prova nelle circostanze concrete della pratica storica, chiedendo agli uomini fiducia e collaborazione, ma mai un inerte e inconsapevole abbandono alla guida di un pastore divino.

Bibliografia

Accattino 1997: P. Accattino, *Introduzione, traduzione e note* in Platone, *Politico*, Laterza, Roma-Bari 1997

- Borutti-de Luise 2013: S. Borutti – F. de Luise, *Writing and Communicating Philosophy. Consonances between Plato and Wittgenstein*, in L. Perissinotto, B. Ramón Cámara (eds.), *Wittgenstein and Plato*, Palgrave Macmillan, Basingstoke (GB) 2013, pp. 126-159.
- Calabi-Gastaldi 2012: F. Calabi- S. Gastaldi (eds): *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2012
- Cambiano 1971: G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971
- Cambiano 1988: G. Cambiano, *I filosofi e la costruzione a governare nella «Repubblica» platonica*, in G. Casertano, *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Guida Editore, Napoli, 43-58
- Cambiano 2016: G. Cambiano, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2016
- Chiurco 2018 : C. Chiurco (ed.), *L'età dell'oro. Mito, Filosofia, immaginario*, Marsilio, Venezia 2018
- De Luise 1997: F. de Luise., *Introduzione, traduzione e Commentario in Platone, Fedro. Le parole e l'anima*, Zanichelli, Bologna 1997
- de Luise 2015: F. de Luise, *Nomos e kratos: scene (e aporie) di un connubio antico*, «Teoria Politica», n. s., Annali V, 2015, 37-58
- de Luise 2016: F. de Luise, *La scienza del potere ovvero il potere dei tecnici: la questione dei “migliori” tra Repubblica e Politico*, in F. de Luise (a cura di), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia, Collana Studi e Ricerche, Trento 2016, 75-105
- de Luise 2018: F. de Luise, *The Golden Age and the Reversal of the Myth of Good Government in Plato's Statesman. A Lesson on the Use of Models*, in Chiurco 2018, 68-88
- De Sanctis 2012: D. De Sanctis, *Ai tempi di Crono: il duplice volto dell'umanità primitiva in Omero e Esiodo*, in Calabi- Gastaldi 2012, 17-40
- Eggers Lan 1987 : C. Eggers Lan (ed.), *Platon. Los dialogos tardios. Actas del Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1987
- El Murr 2014 : D. El Murr, *Savoir et gouverner. Essai sur la science politique platonicienne*, Vrin, Paris 2014
- Gastaldi 2012: S. Gastaldi, *La «semplicità» dei primi uomini: l'immagine delle origini nel libro III delle Leggi di Platone*, in Calabi- Gastaldi 2012, 105-120
- Joly 1974: H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*. Vrin, Paris 1974
- Klosko 2006² [1986] : G. Klosko, *The development of Plato's political theory*, [Methuen, New York-London 1986] Oxford University Press, New York 2006²
- Klosko 2006² [1986] : G. Klosko, *The development of Plato's political theory*, [Methuen, New York-London 1986] Oxford University Press, New York 2006²
- Lane 1998 : M.S. Lane, *Method and politics in Plato's Statesman*, Cambridge University Press, Cambridge 1998
- Rosen 1995 : S. Rosen, *Plato's Statesman: the web of Politics*, Yale University Press, New Haven 1995
- Rossetti 1987 : L. Rossetti, *Sui rischi di un'attitudine troppo benevola dell'interprete verso il testo. Il caso del 'Politico'*, in Eggers Lan 1987, 9-34
- Rowe 2001 : C. Rowe, *Killing Socrates: Plato's later thoughts on democracy*, in «The Journal of Hellenic Studies», vol. 121 (November 2001), 63-76
- Sayre 2006 : K.M. Sayre, *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*, Cambridge University Press, Cambridge 2006
- Scodel 1987: H.R. Scodel, *Diairesis and myth in Plato's Statesman*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987
- Vegetti 1988: M. Vegetti, *Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone*, in M. Detienne, *Sapere e scrittura in Grecia* (ed. or. *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*), Laterza, Roma-Bari 1988, 201-227
- Vegetti 1998: M. Vegetti, *Trasimaco*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M.Vegetti, vol. I, libro I, Napoli, Bibliopolis, 1998, 233-256
- Vegetti 2000: M. Vegetti, *Il regno filosofico*, in Platone. *La Repubblica* (traduzione e commento a cura di Mario Vegetti), vol. IV, libro V, Bibliopolis, Napoli 2000, 335-364
- Vegetti 2006: *Introduzione, traduzione e note in Platone, La Repubblica*, BUR, Milano 2006
- Vidal-Naquet 1981: P. Vidal-Naquet, *Le mythe platonicien du Politique, les ambiguïtés de l'âge d'or*, in Id., *Le chasseur noir*, Maspero, Paris 1981, 361-380
- Zuolo 2012: F. Zuolo, *Il grado zero della civiltà in Politico, Timeo e Leggi*, in Calabi-Gastaldi 2012, 87-104

Note

- 1 Una precedente versione in lingua inglese di questo saggio (de Luise 2018) è stata pubblicata in Chiurco 2018. Cfr. Joly 1974.
- 2 Le scene drammatiche del *Teeteto*, del *Sofista* e del *Politico* sono collocate, in successione tra loro, nei giorni che immediatamente precedono la morte di Socrate. La cornice narrativa entro cui si svolge l'intera sequenza del racconto che ha come protagonista Socrate si colloca però molto più avanti, avendo come spunto iniziale il ricordo di Teeteto, matematico e accademico insigne, morto per le ferite riportate nella battaglia di Corinto (369). Socrate il giovane, raffigurato nel *Politico* come coetaneo di Teeteto, è un personaggio reale, citato da Aristotele come accademico e, secondo una testimonianza (*Epistula ad Philippum*, fr.652 Rose, in *Vita Aristotelis Marciana* 5), alla guida della scuola nel periodo del secondo viaggio di Platone a Siracusa, cioè quando nel 367 vi entrò giovanissimo Aristotele. Gli indizi disseminati da Platone nella sua narrazione sembrano distribuire in modo non casuale le parti di un gioco dialettico, che ha le sue radici nel passato 'socratico'; il suo contenuto teorico, denso di implicazioni e di evidenti intenti revisionisti, fa però pensare a un dibattito che potrebbe essersi svolto solo dopo il ritorno ad Atene di Platone. E potrebbe essere parte del gioco che il filosofo raffiguri se stesso in veste di Straniero.
- 3 Sul rapporto di implicazione e di inclusione tra le due competenze, cfr. Cambiano 1988 e 2016.
- 4 L'esigenza di tenere distinte le due figure del politico e del filosofo è espressa da Socrate all'inizio del dialogo con una critica al matematico Teodoro, che ha commesso l'errore di appaiare il politico e il filosofo, come se si trattasse di uomini di pari dignità (*Polit.* 257ab).
- 5 Non c'è traccia di usi sostantivati dell'aggettivo politikos prima di Platone. Cfr. Accattino 1997, pp. VII-X.
- 6 La connessione tra sapere e governare nel *Politico*, come chiave di lettura unitaria del pensiero politico di Platone, è al centro dell'imponente analisi di El Murr 2014. Aspetti importanti per l'interpretazione delle prospettive politiche del dialogo sono presentati in Vidal-Naquet 1981, Dixsaut 1995, Narcy 1995, Rosen 1995, Rossetti 1987, Rowe 2001. Una lettura eminentemente politica del dialogo emerge dall'analisi di Klosko 20062 [1986], che fornisce un'ampia ricostruzione degli sviluppi del pensiero politico di Platone, in chiave di continuità teorica ed etica, in stretto rapporto con le vicende storiche del suo tempo e con l'intenzione di fare della teoria uno strumento di riforma politica efficace; Lane 1998 attribuisce al Politico un ruolo di svolta, in grado di modificare aspetti importanti del pensiero politico platonico, attraverso una revisione del rapporto tra conoscenza e autorità politica. Per il tema del governo della «nave» della città, ricorrente nella Repubblica e nel Politico, cfr. Cambiano 2016. Alla novità della tesi platonica, che, a partire dalla Repubblica, propone un sapere epistemico come fonte di legittimazione del potere politico, è dedicata una riflessione mirata in de Luise 2016.
- 7 Più precisamente, lo Straniero e Socrate il giovane concordano che una sola sia la scienza, da cui dipendono una parte pratica (*praktike*) e una puramente conoscitiva (*gnostike*) (*Polit.* 258e4-7). La scienza che ci si aspetta da un re avrà maggiore affinità con la seconda, rispetto a una componente «manuale o interamente pratica» (259c10-d1); ma di questa conoscenza teorica essa avrà soprattutto la parte che presiede e dirige (*epitaktikon*) e non solo quella che giudica (*kritikon*) come farebbe uno spettatore (*theaten*) (260b3-5 e 260c1-4). Questa identificazione del sapere di governo come scienza teorico-pratica prevalentemente direttiva non viene più messa in discussione. Si discuterà invece l'errore compiuto nell'individuare il tipo di scienza direttiva richiesta, distinguendo la parte che si occupa di cose inanimate (architettura) da quella che si rivolge a cose animate (politica): come si vedrà nell'analisi che segue, chiamando questo secondo tipo di scienza direttiva «allevamento» si produce un'erronea assimilazione tra uomini e animali e non si individua la modalità specifica con cui chi dirige uomini si rivolge a loro.
- 8 L'età di Crono come età dell'oro è descritta ne *Le opere e i giorni*, vv. 109-126. Qui a essere aurea è soprattutto la stirpe che popola la terra, i cui membri, morendo, si trasformano in demoni tutori della giustizia.
- 9 Con questa ambigua formula, il mito esiodico viene rivisitato e proposto come racconto educativo in *Repubblica* III 414b7-415d7.
- 10 Nel racconto esiodico la qualità degli uomini decade nelle prime tre età (uomini d'oro, d'argento, di bronzo), mentre la civiltà precipita nella contesa continua; la quarta età, corrispondente all'età degli eroi della tradizione omerica, sembra indicare una prospettiva di ripresa, mentre la quinta (uomini di ferro) appare più che mai esposta al rischio di una dissoluzione definitiva, se non si ritrovano giustizia e buon governo. Sul tema controverso della rappresentazione della storia come decadenza in Esiodo, cfr. De Sanctis 2012.
- 11 Traduzione Accattino 1997. Tutte le citazioni dal *Politico* di Platone sono tratte, con qualche leggera modifica, da questa edizione.
- 12 Per le tesi di Trasimaco, cfr. in particolare *Repubblica* I 338c5-339 a4 e 343 a3-d1. Per la figura di Trasimaco e l'analisi del suo discorso in chiave di «positivismo giuridico», cfr. Vegetti 1998. Sul rapporto tra *nomos* e *kratos* cfr. de Luise 2015.
- 13 *Repubblica* I 341c5-342d8.
- 14 Sul tema, cfr. Gastaldi 2012 e Zuolo 2012.

- 15 Il modello arcaico della società di pastori descritta nel III libro delle *Leggi* corrisponde in gran parte allo schema della società povera e collaborativa, votata alla pura sopravvivenza, descritta dal Socrate del II libro della *Repubblica* e chiamata sprezzantemente da Glaucone «città di maiali» (*Rep.* 372d4).
- 16 La rilevanza dei passaggi del *Politico* dedicati alla fondazione teorica dell'uso dei paradigmi è fortemente sottolineata da Sayre 2007, nell'ambito di una ricerca dichiaratamente dedicata a rinvenire le concordanze delle operazioni condotte in questo dialogo, sul piano metodologico e metafisico, con quelle condotte in altri dialoghi dialettici (il *Filebo*, il *Sofista* e il *Fedro*). Il presente lavoro si propone, all'inverso, di mostrare il modo in cui la questione dei paradigmi emerge nel contesto specifico del *Politico*, dove Platone esibisce la funzionalità della costruzione teorica alle finalità conoscitive e etico-pratiche della ricerca condotta dallo Straniero. Questa prospettiva di analisi è in forte sintonia con l'approccio metodologico di Lane 1998, che sottolinea la novità teorica del metodo seguito nel *Politico*, rispetto al Sofista, con particolare riguardo all'intreccio del procedimento dialettico della *diairesis* con la costruzione e l'uso di paradigmi, per giungere a rappresentazioni adeguate dell'oggetto di indagine. Sull'uso congiunto della *diairesis* e del mito, cfr. anche Scodel 1987.
- 17 Si tratta in realtà di una molteplicità di errori, a partire dalla definizione della scienza *basilike* e *politike* come «una certa tecnica dell'allevamento di un gregge di bipedi» (276c6-7), che induce una distorsione sistematica su tutti i punti: si doveva parlare di cura (*epimeleia*) e non di allevamento (*trophe*), bisognava distinguere il tipo di cura che si avvale della forza (*biaio*) per governare da quella che punta sul consenso (*ekousio*), non bisognava confondere il «pastore divino (*nomeus theios*)» con il «curatore umano (*ton anthropinon epimeleten*)» (276c4-e8). Il principio dell'errore sta appunto nella sopravvalutazione dell'oggetto di indagine: l'uomo investito della carica di re, su cui si è ritenuto di dover proiettare «grandi modelli (*megala paradeigmata*)» (*Polit.* 277b4).
- 18 Qui possiamo prendere come riferimento teorico più ampio la contrapposizione tra tipi di conoscenza delineata con la metafora della linea nella *Repubblica* (*Rep.* VI 509d1-511e5).
- 19 Per il racconto della «favola egiziana» in cui compaiono il dio della scrittura Theuth e il saggio governante Thamous, cfr. *Fedro*, 274c1-277 a4. Per l'uso del modello della scrittura come paradigma di un «sapere degli elementi», resta importante l'analisi di Vegetti 1988. Per una riflessione epistemologica sull'uso del modello della scrittura nel *Fedro*, cfr. de Luise 1997 e Borutti-de Luise 2013.
- 20 Cfr. *Rep.* II 368c8-369 a4.
- 21 Sull'evocazione di Socrate nel *Politico* e sulla complessa questione interpretativa sollevata in merito a questi passaggi, che sono parsi, a una parte degli interpreti, una larvata giustificazione della sua condanna a morte da parte di un tribunale democratico, cfr. Rowe 2001. Un giudizio critico più generale su alcuni tipi di distorsione interpretativa appare in Rossetti 1987, che, riferendosi all'atteggiamento di una parte degli studiosi nei confronti del *Politico* di Platone, evidenzia il rischio di «un'attitudine troppo benevola» volta a giustificare, e di fatto a espungere, i contenuti inaccettabili delle teorie politiche contenute nel dialogo.
- 22 Sul rapporto gerarchico tra «tecniche d'uso» e «tecniche di produzione», resta fondamentale Cambiano 1971.
- 23 Sulla costrizione dei filosofi a governare, cfr. Cambiano 1988 e 2016.
- 24 Il dibattito interpretativo sui luoghi centrali della *Repubblica* (libro VI), in cui vengono definite congiuntamente le competenze del filosofo e la struttura ontologica della realtà, è sterminato e controverso. Sarebbe impossibile approfondire in poco spazio la questione relativa all'idea del «buono» (*agathon*) nella sua complessità. Rimando per questo a Vegetti 2003 e Ferrari 2003, che definiscono il *megiston mathema* in ordine al suo valore teoretico e operativo, conoscitivo e progettuale, secondo una linea interpretativa da me condivisa e qui seguita per impostare il confronto tra il filosofo della *Repubblica* e l'uomo regale del *Politico*.
- 25 Sulle diverse figure del potere nella *Repubblica*, cfr. Vegetti (2000).
- 26 È appena il caso di sottolineare che i caratteri coraggiosi e quelli temperanti possiedono le virtù richieste in *Repubblica* IV per la seconda e la terza classe di cittadini nella città perfettamente giusta. L'istanza che il vero politico li contemperi e armonizzi corrisponde in *Rep.* IV all'esigenza di ottenere una «mia polis», esente da conflitti tra gruppi sociali.
- 27 Lane 1998 ha sottolineato la rilevanza di questo aspetto, dedicando uno spazio significativo (pp. 164-171) all'indagine sulle valenze simboliche del modello della tessitura e confrontando l'uso che Platone ne fa con il precedente della *Lisistrata* di Aristofane, in cui la protagonista della commedia sostiene appunto l'utilità di trasferire all'attività di governo una competenza femminile ben collaudata nell'ambito domestico.

