

*Come instaurare un nuovo assetto costituzionale
secondo Platone
(La «spiacevole necessita'»: chi, se non il demos?)*

LIVIO ROSSETTI

1. Preliminari*

La costituzionale incapacità di guardare con qualche simpatia alla filosofia politica dell'Atene democratica induce Platone alla continua ricerca di soluzioni alternative rispetto al modello offerto dalla sua città, soluzioni il cui denominatore comune include una sorta di invincibile impazienza di esautorare e neutralizzare il demos. Nella polis da lui sognata non c'è che uno spazio decisamente marginale per il demos, di cui egli diffida e sulle cui possibilità di recupero (etico e comportamentale) si fa ben poche illusioni. Il «terzo stato», il ceto dei produttori, è da lui costantemente relegato ai margini della polis ideale: deve assolvere ad imprescindibili funzioni economiche, ma dev'essere in pari tempo tenuto a freno e pilotato con mano ferma, se si vuole che la polis prosperi in pace, rispettata e temuta dalle altre città e dagli altri stati.

Nondimeno Platone non è un mero oligarca, o teorico dell'apartheid, o ideologo del «più potere ai potenti». La società che vorrebbe ridisegnare dev'essere non solo conveniente per alcuni ma anche e soprattutto giusta, organizzata cioè secondo principi razionali che non sempre né necessariamente vanno di pari passo con gli interessi di un particolare ceto; i suoi membri, e in particolar modo i suoi capi, devono essere virtuosi e capaci di praticare la moderazione; inoltre —quel che più conta— capi non si

* L'antecedente più immediato di questo studio è costituito dalla relazione su «Legislazione e riforma delle istituzioni in Platone» che ho presentato a Perugia il 29 maggio 1984 nel corso del V Seminario internazionale sull'educazione giuridica incentrato sul tema: «Modelli di legislatore e scienza della legislazione». La sua elaborazione deve molto all'animatore del seminario perugino, Alessandro Giuliani, e così pure alla discussione di alcuni punti con M. Isnardi Parente, C. Natali e T. J. Saunders, che qui ringrazio.

dovrebbe diventare in virtù della mera appartenenza ad un ceto di privilegiati, bensì in virtù di qualità effettivamente possedute, quali la saggezza, la dignità morale, la conoscenza della natura umana, alcune competenze specifiche. Le innegabili simpatie di classe del filosofo sono dunque temperate e in parte neutralizzate dall'aspirazione ad una giustizia effettiva, dalla convinzione che prevaricatori possono essere (e sono) anche i ricchi, i colti ed i rampolli di buona famiglia, e così pure dalla disponibilità a riconoscere che l'appartenenza dei singoli ad una determinata classe sociale non dipende, di per sé, dal censo o dalle tradizioni familiari ma, semmai, dall'indole e dalle qualità del soggetto. Chiaramente Platone si trova ad intraprendere un tentativo di mediazione fra esigenze diverse così difficile da dar luogo, specialmente all'inizio, ad equilibri precari (e, proprio per questo, così spesso utopistici), così come ad irrisolte ambiguità, anche terminologiche¹. La diffidenza verso gli strati inferiori della compagine cittadina, in quanto pericolosamente sensibili alle lusinghe dei demagoghi e portatori di istanze che Platone giudica assolutamente inaccettabili, deve così coesistere col rifiuto di prendere in considerazione l'ipotesi estrema, consistente nella mera estromissione del «terzo stato» dal corpo dei cittadini (fino ad assimilare la sua condizione a quella dei perieci peloponnesiaci); analogamente la tripartizione della società in classi ben individuate deve coesistere, proprio nella *Repubblica*, con l'idea che dalla massa dei cittadini si distinguano non le famiglie o i ceti, ma soltanto singoli giovani (ogniqualevolta emergano precise indicazioni attitudinali a fungere da guerrieri o addirittura da governanti), quasi che la distinzione fra ricchi e poveri, fra colti e ignoranti, fra possidenti, commercianti, artigiani, contadini e lavoratori dipendenti perda ogni rilevanza fuorché in rapporto ai figli che essi generano ma non educano.

Gli riesce particolarmente difficile precisare in che modo dovrebbe essere instaurato il nuovo assetto costituzionale, e se nella *Repubblica* propugna una soluzione radicale quanto elementare, nel *Politico* vengono meno quasi tutti i presupposti su cui si fondava l'impostazione iniziale e si delineano alcune delle premesse da cui prende le mosse la meditata ed organica proposta delle *Leggi*. L'itinerario si configura come una progressiva presa di coscienza della impraticabilità delle procedure ipotizzate nella *Repubblica* e presenta oscillazioni cospicue, soprattutto nel dialogo intermedio.

In effetti nella *Repubblica* il problema è appena intravisto e riceve una soluzione piuttosto sbrigativa. L'auspicio, formulato con non eccessiva convinzione, è che qualche detentore del potere assoluto (cioè qualche tiranno) si dedichi alla filosofia con tale serietà, costanza, impegno e purezza di intenti da diventare egli stesso un filosofo, ovvero che i filosofi riescano ad

¹ Nel concetto platonico di *demos* sospetto, invero, delle oscillazioni e una duttilità sconfinante nell'imprecisione e nell'ambiguità. Mentre mi riservo di indugiare sull'argomento in qualche altra occasione, mi pare di dover qui dichiarare che a mio avviso E. M. Wood e N. Wood insistono in modo alquanto unilaterale, nel loro *Class Ideology & Ancient Political Theory* (Oxford, 1978), sull'attitudine di Platone a negare la qualifica di *politês* a chi appartenga al 'terzo stato'. Che una segreta aspirazione di Platone in tal senso ci sia stata mi pare indubbio (o almeno assai verosimile), ma tale in fin dei conti rimase.

accedere al potere in una città persuasa e docile: bisognerebbe che essi si «impadronissero della città» (V 501e) ed «avessero una città *peithomenē*», cioè accondiscendente, persuasa, sottomessa, non troppo riluttante, e pertanto «disposta ad attuare quanto da essi deciso» (502b), disposta cioè a lasciarsi sia riorganizzare secondo i nuovi criteri, sia educare in funzione di questi ultimi. Com'è noto, Platone dedica all'argomento solo accenni sporadici, verosimilmente perché è interessato più a delineare l'assetto della polis ideale che a mettere a punto una precisa strategia di attuazione di questo suo sogno in qualche polis dell'ecumene greca e in un futuro non lontano. Dopotutto ad Atene non ci sono le condizioni per poter almeno sperare di dar pratica attuazione al programma, e le altre città non dispongono ancora di cittadini forniti di adeguata preparazione filosofica: i loro «figli migliori» sono anzi invitati a venire a vivere nel giardino di Ecademo allo scopo di provare a diventare filosofi sotto la guida di Platone, in modo che qualcuno almeno possa acquisire le qualificazioni necessarie nel corso di lunghi anni di preparazione. Ma se si possono educare gli aspiranti filosofi, è per converso del tutto utopistico pretendere di educare intere compagini urbane prima che i filosofi siano arrivati, in un modo o nell'altro, al potere. Ora, in queste condizioni, quand'anche fosse disponibile qualche vero filosofo, rimarrebbe pur sempre quanto mai improbabile che un popolo, non appositamente educato, possa liberamente consentire a rimettere tutto il potere nelle mani di un qualche profeta disarmato. Se è scontata la contrarietà di un demos corrotto dai demagoghi, non è meno improbabile la resistenza dei cittadini benestanti ma inclini a prevaricare, dato che il rigorismo promesso dal nuovo regime potrà giovare, ma non certo piacere. Né si può evocare l'analogia con la rivoluzione oligarchica del 411, a proposito della quale Tuciddide parla di un demos persuaso, ma in presenza di una situazione di grande emergenza e della già acquisita adesione delle grandi famiglie al partito oligarchico. Platone accarezza a più riprese anche l'ipotesi della «nobile menzogna», ma non certo quale strumento principe dell'avvio della 'sua' rivoluzione.

Il cerchio dunque si stringe, le possibilità effettive di attuare il programma sono minime: a meno che sia il tiranno a diventare filosofo, mantenendo il potere via via che accede alla sua nuova identità (cf. le prime esperienze siracusane), dovrebbe essere il filosofo a farsi tiranno accedendo al potere con un colpo di mano ed accettando poi di mantenerlo in modo sostanzialmente autocratico, in attesa che l'educazione, al pari della sperimentazione dei benefici del nuovo assetto sociale ed istituzionale, convinca strati sempre più vasti e rappresentativi della cittadinanza a guardare con qualche simpatia al nuovo regime e a partecipare con docile entusiasmo alle nuove modalità di organizzazione della vita pubblica e privata. Intanto, però, i governanti-filosofi dovranno continuare a guidare il popolo con fermezza, all'occorrenza ricorrendo non solo alla «nobile menzogna», ma anche a punizioni esemplari, agendo cioè anche in veste di chirurghi e di energici terapeuti.

Pare inevitabile che in un simile assetto i cittadini debbano essere inizialmente privati di ogni potere decisionale e retrocessi a veri e propri

sudditi, cui sia fatta intravedere la prospettiva di una riabilitazione strettamente commisurata sulla loro capacità di aderire spontaneamente al nuovo ordine. E poiché nessun demos potrebbe accettare una simile retrocessione—che oltretutto contrasta con alcuni dei valori più esaltati della tradizione ateniese (e, più in generale, greca) del V secolo —il tiranno illuminato o filosofo-monarca, impegnato ad esercitare la sua autorità nel modo più distaccato e saggio, non può che cominciare con la mera occupazione violenta del potere, contro la volontà di gran parte dei suoi stessi concittadini². Altre soluzioni non sono disponibili, o almeno non sono intraviste.

2. La grande ritrattazione

Quando scrive il *Politico*, Platone ha già accumulato un'esperienza multiforme, anche perché sono passati, nel frattempo, oltre venti anni nel corso dei quali egli ha accreditato una sorta di ortodossia politica esemplata sulla *Repubblica*, ha attirato alla sua scuola un certo numero di giovani dotati e dalle grandi ambizioni facendo balenare la speranza che possano essere loro i re-filosofi del futuro, ha già compiuto o fatto compiere qualche tentativo di dar pratica attuazione a quanto aveva teorizzato, sa degli esiti non proprio esaltanti di questi tentativi, ci sono attorno a lui delle persone che hanno già al loro attivo un lungo tirocinio accademico³. Di conseguenza, i problemi che vent'anni prima non erano ancora veramente d'attualità ora sono indubbiamente tali, tanto è vero che sono già stati esperiti alcuni tentativi e ci si è misurati con specifiche difficoltà. Ormai si tratterebbe di mettere in pratica tutto quanto era stato teorizzato in precedenza, o almeno di dare delle direttive sufficientemente ben precisate intorno alla procedura d'avvio del risanamento delle poleis.

Ma non doveva essere per nulla facile dare queste famose indicazioni operative, individuare le procedure idonee ad avviare il processo di rigenerazione delle poleis. Questo non solo per l'ovvia difficoltà di misurarsi col reale e di tenere in conto la varietà delle opinioni e degli interessi dei cittadini su cui l'opera di rigenerazione avrebbe dovuto esercitarsi, ma anche perché non si trattava affatto di una mera scelta dei mezzi per raggiungere un fine già individuato con precisione. Il *Politico* mostra ad evidenza che nel frattempo

² Cf. almeno *Resp.* VII, 540d-541a, in cui si parla esplicitamente di filosofi che s'impadroniscono della polis e giungono al punto di deportare gli adulti in campagna per poter rieducare a modo loro i giovani, ed i commenti di M. P. Nichols, *The Republic's Two Alternatives: Philosopher-King and Socrates* («Political Theory», XII, 1984, 252-274), p. 264 ss. A. Motte, *Persuasion et violence chez Platon* («L'Ant. Cl.», L, 1981, 562-577), mette assai bene in evidenza il carattere sostanzialmente anomalo, rispetto alla diffusa predilezione platonica per il ricorso alla persuasione, della sua propensione a considerare un eventuale atto di forza quale ingrediente necessario del programma politico delineato nella *Repubblica*; tuttavia minimizza oltre il dovuto la portata di queste deroghe al principio.

³ E' appena il caso di dire che sulla plausibilità di queste congetture vorremmo tutti saperne di più. Sfortunatamente la base documentaria è, al riguardo, assolutamente esigua, e pertanto non posso non riconoscere ad esse un carattere labilmente divinatorio.

hanno assunto una fisionomia nuova anche la città ideale e gli stessi protagonisti del rinnovamento, e si è significativamente ridimensionato perfino il giudizio sulla necessaria subalternità del popolo rispetto a coloro che devono governarlo. Questo punto è anzi cruciale e segna profondamente tutta la trattazione più propriamente politica del dialogo, che appare caratterizzata dall'abbandono di uno dei più tipici presupposti della *Repubblica* e da una diffusa incertezza propositiva. Vediamo di mettere a fuoco, in primo luogo, la dimensione retrospettiva.

La sezione iniziale del *Politico* propone, com'è noto, una concezione assolutamente elementare dell'arte regia (o scienza politica), quale pastorizia applicata agli uomini. Par chiaro che si recuperi, in tal modo, l'essenziale della proposta politica della *Repubblica*, con i filosofi che esercitano un'opera di tutela, di guida, di prevenzione e di repressione e in tal modo ottengono di assicurare alla polis un'esistenza ordinata e prospera (o, forse, addirittura felice). Una simile concezione dell'arte regia viene riproposta a più riprese nel corso del dialogo; il suo accreditamento si trova tuttavia a coesistere con l'ammissione che la pura e semplice equiparazione dei governanti ai pastori è inaccettabile. Accade pertanto di leggere che era fondato il sospetto di essere riusciti, col discorso sui pastori di popoli, a localizzare la figura del re, ma non anche a caratterizzarla con sufficiente precisione (268c, cf. anche 277c), e poi addirittura che il discorso sui pastori è «vero, ma incompleto e difettoso» (275a4-5), anzi, include un vero e proprio errore (cf. 274e5, 275a6, 276c4) consistente nell'aver parlato di «allevamento» anziché di «cura (*epimeleia*)» e di «costrizione» anziché di «libera accettazione» (276d), insomma nell'aver teorizzato la tirannide anziché la vera arte politica, «che si esercita liberamente su animali bipedi che l'accettano» (276e11-12). E' appena il caso di rilevare come Platone si adoperi qui a non esplicitare il riferimento diretto ad un altro suo scritto (per giunta ad uno scritto programmatico ben noto e tanto drastico nel teorizzare l'esautorazione del demos), a tal fine cercando di far passare per una mera improprietà di linguaggio, ovvero per una semplice incompletezza del discorso, quello che in realtà deve ora apparirgli come un autentico errore di sostanza, consistente appunto nell'aver teorizzato l'oppressione anziché la libera accettazione. Mi par chiaro che l'errore deve essere iterato nella sezione iniziale del *Politico* proprio allo scopo di arrivare poi alla sua denuncia.

La svolta è davvero cospicua, ed è significativo che si accompagni a riferimenti iterati ai «politici di qui e di ora» (275c1-2; cf. inoltre 274e10-275a1 e 276a6). Quali che siano i politici cui qui si allude, essi vengono evocati per evidenziare l'erroneità della concezione pastorale della politica, dunque per suggerire l'idea che la teoria debba render conto anche del modo di far politica esemplato dai governanti dell'Atene democratica degli anni 370/360 a. C.⁴, in quanto caso tipico di autorità che si esercita liberamente

⁴ Poiché nel dialogo non è indicata alcuna precisa data drammatica, fuorché il riferimento indiretto a *Tht.* 142c6, mi par ragionevole pensare che l'*hic et nunc* in questione evochi piuttosto

su un demos che la accetta. L'inferenza, per sconcertante che sia, sembra proprio doverosa e tale da implicare, per giunta, che mentre il governo del filosofo sarebbe in ultima analisi ingiusto perché esercitato tirannicamente, il governo dei politici in una città democratica sarebbe, se non ottimale, quanto meno legittimo. Che Platone si sia in qualche misura riconciliato con la sua città? Inducono a supporlo sia la presenza di qualche altra dichiarazione del medesimo segno nel prosieguo del dialogo, sia il poco che si sa sui rapporti cordiali intrattenuti da Platone con almeno due dei leaders ateniesi del periodo, Cabria e Timoteo⁵.

Del resto la ritrattazione non finisce qui. Il dialogo prosegue, è vero, con un ampio recupero della concezione monocratica e autoritaria del potere, ma per approdare ad una seconda e non meno specifica giustificazione della necessità di lasciar cadere una simile impostazione. La conversazione riparte con un lungo excursus in cui l'immagine del pastore è rimpiazzata da quella del tessitore (279-283) e con considerazioni d'ordine metodologico (277-8 e 283-8). Quando poi si torna a trattare dell'arte regia, il discorso verte esplicitamente sul re, il quale dovrebbe rivendicare la sua idoneità a governare contro chiunque pretenda a torto di essere partecipe di tale arte, e si procede a specificazioni di carattere vistosamente antidemocratico: solo gli schiavi non pretendono di aver parte all'arte regia, ma pertinaci nel pretendere ad una competenza che non hanno sono i lavoratori dipendenti, gli agricoltori, i commercianti, i bottegai, i cambiavalute, i marinai, gli armatori, gli araldi e i segretari-scribi (289e-290b), nonché i sofisti e la generalità degli imbrogliatori (291a-c). Diverso è solo il caso degli indovini e dei sacerdoti, cui si può riconoscere un'effettiva idoneità a coadiuvare il re (290cd). Autocrazia, dunque? Sì e no, poiché subito dopo si avvia la classificazione delle costituzioni tenendo presente la possibilità che il potere politico sia esercitato da una sola persona, da pochi o da molti, dai poveri o

l'epoca in cui fu effettivamente scritto il dialogo, tanto più che la democrazia guidata da Trasibulo, Archino ed Anito doveva presentare più di un'associazione di idee sgradita a Platone.

⁵ Cf. Aelian, *V. h.* II, 18, su Timoteo ospite di Platone; *Vita Aristotelis Marciana*, p. 429, 5-9 Rose (=FGrHist 328 F 223), che ci parla di un Platone «potente per via degli strateghi Cabria e Timoteo»; Diog. Laert. III 23-24, su Platone che «osa» difendere Cabria. S. Dušančić si è a più riprese occupato della relazione Platone-Timoteo, spingendosi ad identificare nel *Politico* (e in altri dialoghi Platonici) tutta una serie di allusioni a costui ed al suo principale avversario, Callistrato. Cf. almeno il suo *Plato's Academy and Timoteus' Policy*, 365-359 B. C. («Chiron», C, 1980, 111-144), dove figurano anche i necessari rinvii ad altri suoi studi complementari. Io temo che nel precisare il senso delle allusioni platoniche il Dušančić sia spesso fin troppo ardito. Per esempio non sono affatto sicuro che in *Polit.* 300d-301c figurino delle allusioni «to Callistratus' legislative fertility» (p. 140). Su questa stessa problematica verte un recente volume di A. Capizzi, *Platone nel suo tempo: l'infanzia della filosofia e i suoi pedagoghi* (Roma, 1984), che perviene a risultati solo in parte comparabili con quelli enunciati dal Dušančić e con le ipotesi qui delineate (afferma, ad es., che il *Politico* fu scritto «per preparare Dione alle enormi difficoltà che avrebbe incontrato cercando di governare con giustizia una città assuefatta alla tirannide» [p. 189], e non rileva alcuna specifica connessione fra questo dialogo e la situazione di Atene). Proprio la difficoltà di comporre in unità delle suggestioni così differenti mi induce d'altronde ad avventurarmi con molta prudenza sull'infido terreno dei rapporti di fatto tra Platone e alcuni suoi concittadini, o delle valutazioni platoniche intorno a specifici momenti della vita politica ateniese e siracusana.

dai ricchi, nella legalità o nella illegalità, per mezzo della costrizione violenta o in forza di una libera accettazione (291e). Chiaramente c'è incompatibilità fra una simile classificazione e la teoria della pretesa illegittima del demos all'arte regia, così come fra quest'ultima teoria e il nucleo centrale della ritrattazione relativa al politico/pastore (necessità della libera accettazione), ma l'oscillazione da una opzione a quella contraria continua. Alla p. 292c leggiamo che l'arte regia non è definita dal numero di coloro che la esercitano, dal predominio dei ricchi o dei poveri, o dalla presenza di libertà o costrizione, bensì dalla presenza di una specifica *epistemē*. Ora il possesso di una tale scienza del buon governo conferisce a chi la possiede la qualifica regale a prescindere da ogni altro condizionamento o specificazione (293a), analogamente all'arte medica, per il cui esercizio è indifferente che ci sia o non ci sia il consenso dei pazienti, che le regole dell'arte siano o non siano state messe per iscritto (293bc). Pertanto è compatibile perfino con l'uccidere alcuni cittadini, l'inviarne altri lontano dalla città, in colonie di nuova formazione, e il conferire la cittadinanza ad altre persone ancora (293d); anzi (293e1-2) *ταύτην... ἡμῖν μόνην ὄρθην πολιτείαν εἶναι ῥητέον*, dobbiamo dire che questa è la retta costituzione, e che, al confronto, tutte le altre non sono che una sua imitazione. Nella successiva discussione intorno alle leggi scritte leggiamo, ancora, che a torto i molti pretendono che le leggi siano promulgate solo dopo i cittadini siano stati convinti della loro bontà, perché il medico non è per nulla obbligato a fare altrettanto (296ab) e, poco oltre, che i molti «in nessun caso» (297b7) potrebbero dar luogo ad un'organizzazione razionale dello stato⁶ e che la *orthē politeiā* la si deve cercare laddove il potere è esercitato da pochi o da una sola persona (297c1-2). Vengono in tal modo riproposti i più drastici pregiudizi antidemocratici dell'autore della *Repubblica*, per giunta con una determinazione stupefacente, visto che non si accenna ad alcuna clausola restrittiva. Questa clausola tarderà a comparire ancora per due o tre pagine, finché, a p. 301, arriva con una forza dirompente: di uomini cosiffatti, di persone che abbiano il pieno possesso della scienza politica non se ne trovano quasi mai e, quel che è peggio, non li si distingue con sicurezza dagli altri uomini, non presentano connotazioni inequivocabili come le ha l'ape-regina al confronto con tutte le altre api (301d4-e2). Pertanto il discorso fatto in precedenza avrebbe una sua legittimità se fosse poi possibile individuare con precisione questi politici autentici, accuratamente distinguendoli da chi millanta un credito che non ha. Ora questa possibilità semplicemente non esiste e, di conseguenza, ci si deve accontentare di «mettere le leggi per iscritto dopo apposite riunioni (*synelthontas*)» (301e3).

Sono dichiarazioni singolari, non solo per la loro incompatibilità con buona parte delle cose dette in precedenza dallo Straniero col ritmico e grigio assenso di Socrate junior, ma anche (e soprattutto) perché l'imprevedibilità della comparsa di qualche uomo politico autentico e la difficoltà di identificarlo con certezza non può non richiamare alla memoria la 'promessa' di

⁶ Cf. del resto anche 299cd, 300e, 302bc.

farne scaturire un certo numero almeno dall'interno dell'Accademia. Se non si deve continuare a sperare che da essa 'nascano' degli autocrati saggi, ciò non significherà forse ammettere che la stessa Accademia si è dimostrata incapace di 'produrre', e che ora ci si accontenta di promettere, più modestamente, dei consulenti-legislatori d'estrazione filosofica? L'inferenza è difficilmente evitabile, tanto più che si ha notizia sia di qualche allievo dell'Accademia che ha dato pessima prova di sé in quanto tiranno, sia di un buon numero di casi in cui Platone o qualcuno del suo entourage ha fornito delle consulenze legislative, o almeno ha ricevuto una richiesta in tal senso⁷.

In effetti la figura del consulente esterno al quale un'intera popolazione si rivolge per ottenere delle leggi giudiziose affiora da qualche pagina di questo singolare e oltremodo caotico dialogo, in particolare dalla p. 300b, dove si legge che l'applicazione rigida delle leggi dà certamente luogo ad inconvenienti di tutto rilievo, ma è molto peggio andar contro delle «leggi che si fondino su una grande esperienza, che siano state formulate con perizia⁸ da un comitato di consiglieri (*symbolouloi*), e che siano state approvate e promulgate dal *plēthos*, persuaso a farlo dai consiglieri medesimi» (traduco un po' liberamente le prime tre righe della pagina). E' accattivante inferire da ciò un qualche ridisegnarsi della funzione del filosofo, che non promette più omeriche palingenesi delle città da lui guidate e, più modestamente, si offre di consigliare, lasciando poi ai cittadini delle varie poleis la responsabilità di fare un buon uso delle norme da lui messe a punto, e magari raccomandando loro di attenersi rigidamente alle norme stabilite, anche qualora la loro sistematica applicazione desse luogo a qualche significativo inconveniente. Uno degli impliciti di questa svolta è, ovviamente, che il demos, con l'ausilio di buone leggi e con la ferma volontà di rispettarle, può ben darsi forme accettabili di organizzazione della convivenza. Ma ce n'è anche un altro: il demos deve farsi pienamente responsabile del suo futuro, sia pure con l'aiuto del filosofo-legislatore, perché non esistono governanti capaci di fare da soli, neppure tra i membri dell'Accademia, e d'altronde non è lecito governare in modo autoritario, perché il popolo non è assimilabile al gregge.

Eppure è dubbio che la ritrattazione, per quanto tortuosa, conduca univocamente a questo esito, infatti anche il tema dei *symbolouloi* passa come una meteora e fa posto, poco più avanti, persino alla dichiarazione che, se è fondato il timore della prevaricazione dei re in deroga alle leggi stabilite, allora la soluzione migliore di tutte (*beltistē*: 303a8) è addirittura la democrazia in quanto poco rispettosa delle leggi codificate, perché un simile

⁷ Per un catalogo delle consulenze credo di poter rinviare ad un studio di T. J. Saunders, 'The Rand Corporation of Antiquity': *Plato's Academy and Greek Politics*, che è ancora inedito (sarà pubblicato in una Festschrift in onore di T. B. L. Webster). Quanto agli ex-allievi dell'Accademia che potrebbero aver dato una pessima prova come tiranni mi contenterò di ricordare la povertà delle informazioni disponibili e di precisare che le malefatte di Callippo e di suo fratello (cf. Plat. ep. VII, 333e, Plut. *Dio*, 54, Athen. XI, 508e) potrebbero ben risalire ad un periodo successivo alla composizione del *Politico*.

⁸ Il testo greco ha *charientōs*, che fa pensare alla bontà del 'prodotto' e al successo dell'opera compiuta, più che alle intenzioni e alla buona volontà di chi agisce.

regime, pur evidenziando tutta una serie di difetti facilmente intuibili, avrebbe l'impagabile pregio di dar luogo ad una rilevante polverizzazione del potere, ripartito in numerose cariche collegiali e individuali (303a5-7). Ora, se la polverizzazione del potere è un pregio al confronto con le prevaricazioni cui può spingersi chi detiene il potere assoluto, lo sarà certo perché le varie *archai* si controllano a vicenda, ciascuna essendo interessata a non lasciarsi sopraffare, e in tal modo ottengono di limitare significativamente le possibilità di prevaricazione da parte di chicchessia.

L'approvazione della democrazia in quanto poco rispettosa delle leggi figura d'altronde anche in un altro punto del dialogo. In 300d4-8 leggiamo infatti che la deroga alle leggi ad opera del *plēthos*, essendo finalizzata ad evitare gli inconvenienti applicativi delle norme (si deroga per far meglio, non per far peggio: cf. 300c11-d2), è pur sempre un comportarsi «per quanto possibile (*kata dynamin*) come il vero uomo politico». Ora la clausola *kata dynamin* viene comunemente introdotta, in altri dialoghi della maturità (es. *Phdr.* 249c5), per indicare i livelli massimi —che non sono però addirittura ottimali— cui può spingersi il filosofo nella contemplazione delle idee e nella razionalizzazione della sua vita, e pertanto induce a ritenere che la frase veicoli un giudizio molto positivo nei confronti della gestione democratica del potere, e positivo malgrado si ammetta che il demos deroga con una certa facilità alle norme che si è dato. Si aggiunga che anche questa dichiarazione così benevola verso il demos viene, sì, puntualmente rinnegata subito dopo, tuttavia Platone la lascia cadere appellandosi non ad una valutazione comparativa dei vantaggi e degli inconvenienti delle democrazie, ma più semplicemente alle teorizzazioni adottate in precedenza (cf. 304e4: *emprosthe hōmologoumenon*), cioè a dei meri presupposti dottrinali: che la condanna delle democrazie sia mantenuta in omaggio a delle teorizzazioni da tempo accreditate ma non disponga più di motivazioni davvero cogenti per estendersi anche alla democrazia ateniese dell'epoca in cui è stato scritto il dialogo? Che dietro ci sia una qualche limitata riconciliazione del filosofo con la sua città?

Dall'insieme di questo dialogo tortuoso in cui prospettive politiche fra loro incompatibili si alternano e si rincorrono, in cui si afferma e si nega, si approva e si disapprova un po' di tutto, non è certo facile estrarre un'indicazione precisa, e neppure identificare con precisione una linea di tendenza prevalente. Il solo dato difficilmente controvertibile riguarda la dimensione ritrattoria relativa alla figura del re-filosofo che governa in modo autoritario, senza il consenso di cittadini retrocessi a sudditi. Un tale modello riaffiora continuamente, ma viene anche posto sotto accusa in modo inequivocabile con due motivazioni: (1) il popolo non è un gregge e non si ha diritto di trattarlo come un gregge, (2) è dubbio che esistano dei pastori saggi capaci di fare un buon uso del loro potere e di non indulgere in prevaricazioni gravi, indegne del loro alto ufficio. Ora, se il modello autocratico viene insistentemente riproposto pur in presenza di obiezioni di così grande portata, il motivo è da ricercarsi, io credo, nel desiderio di non rompere del tutto con

il passato, di salvarlo almeno a titolo di sogno, e di giustificare in qualche modo chi aveva teorizzato l'avvento del re-filosofo. Ma nel presupposto, solo in parte esplicitato, della sostanziale insostenibilità di una simile impostazione.

Sul piano propositivo, a parte una qualche ricorrente nostalgia per la soluzione autocratica, c'è una grossa incertezza. Che occorra scendere a patti col demos e tornare a riconoscergli una sua dignità, così come il diritto di assumere la responsabilità relativamente al proprio futuro, mi pare acquisito (perché le dichiarazioni in contrario sono rubricabili sotto la riproposizione nostalgica del re-filosofo, ovvero del re-pastore), ma sono fatte balenare almeno due possibilità cui guardare con simpatia: la valorizzazione dei filosofi quali redattori di codici e consiglieri delle città (ma a patto che le poleis liberamente richiedano un loro intervento e decidano poi di far proprie le norme che costoro propongono), ovvero lo stesso abbandono della città democratica ai suoi automatismi, che sono efficacemente autocorrettivi. Il confronto diretto fra queste due posizioni è evitato e Platone non insiste nel caldeggiare l'una o l'altra, inoltre passa con mano particolarmente leggera sull'ipotesi di una mera democrazia poco rispettosa delle leggi (si limita a poche allusioni alquanto fugaci, anche se nette). Indizio di perplessità?

C'è ancora un dato molto significativo da prendere in considerazione, ed è la scarsissima attenzione prestata all'ipotesi di una democrazia rispettosa delle leggi. Quando la classificazione delle *politeiai* lo porta a considerare anche una simile eventualità, Platone si limita a dichiarare, molto sbrigativamente, che questa è «la peggiore di tutte le *politeiai nomimai*, di tutti gli assetti costituzionali in cui sia praticata l'osservanza delle norme» (303b7-8). Eppure, quando nelle *Leggi* egli prevede che siano gli stessi cittadini a dover designare, con procedure opportunamente codificate, alcuni di loro all'esercizio temporaneo delle varie magistrature, non teorizza forse proprio una soluzione di questo tipo? Ciò dovrebbe significare che, malgrado *Polit.* 310e10-11 possa far pensare al contrario, l'autore del *Politico* non è ancora arrivato a concepire neppure le grandi linee del nuovo programma e attraversa un momento di considerevole perplessità. Ha escluso alcune ipotesi, ma non ha ancora per nulla le idee chiare sulle possibili soluzioni alternative. Si tratta, comunque, di un'indecisione feconda, se consente a Platone di arrivare nel giro di pochi anni alla chiarezza di idee delle *Leggi*.

3. 'Democrazia guidata' e 'democratologia'

Con le *Leggi* il ragionamento per esclusione si precisa: una volta scartate le ipotesi estreme (esautorare del tutto il demos, oppure lasciarlo in balia di se stesso) bisogna in primo luogo riconoscere la piena sovranità del demos e affiancargli dei consiglieri d'estrazione filosofica, il cui intervento deve concretizzarsi nella messa a punto di ben calibrate norme legislative e procedurali. Ci si deve soprattutto preoccupare che le norme siano corretta-

mente applicate e che non vengano snaturate dalle persone che la comunità cittadina di volta in volta designa ai vari uffici. E' questo il passo decisivo, rispetto al ventaglio propositivo che s'incontra nel *Politico*, dove ci si spinge magari a teorizzare l'irrigidimento normativo e a riconoscere che un simile irrigidimento non può non comportare qualche inconveniente, ma si tace quasi del tutto sulle condizioni che possono assicurare (o almeno favorire) l'effettiva osservanza delle disposizioni stabilite.

E' interessante notare come, nel libro IV, sia ripercorso, nelle sue grandi linee, l'itinerario del *Politico*. Platone dapprima torna ad evocare la speranza che una sorte favorevole possa 'donare' alla nuova polis un eccellente legislatore ed un giovane re adorno delle migliori doti (709e-710d). Qualora però una così improbabile eventualità non abbia a verificarsi, ovvero appaia francamente indesiderabile perché «nessuna natura d'uomo è capace di governare tutte le cose umane con potere assoluto senza riempirsi di violenza e di ingiustizia» (713cd), qualora cioè si rinunci a sognare un'impraticabile alternativa radicale al sistema democratico, non si può non ammettere che istituzioni, leggi e capi non può darsi se non l'insieme stesso dei cittadini della polis. Nella misura in cui Platone sa resistere alle lusinghe dell'utopia, l'appello al demos gli si rivela semplicemente inevitabile; infatti, anche se le leggi sono formulate da un personaggio estraneo alla nuova colonia⁹, spetterà pur sempre al demos di farle proprie, facendole entrare in vigore e accettando di sottomettersi ad esse. Inoltre l'accettazione di un corpo organico di norme sulla natura e sul funzionamento delle varie istituzioni, sulle regole di condotta degli individui nella vita pubblica e privata, sulle pene per i trasgressori (ecc.) non può non lasciare impregiudicata la scelta degli uomini che dovranno assolvere alle varie funzioni pubbliche e, fra l'altro, provvedere a fare giustizia; ma è per l'appunto questa la fase cruciale in cui si ammette che può intervenire l'errore sommo per la città, la designazione di cittadini non idonei (o addirittura indegni) a posti di responsabilità in veste di titolari delle più importanti funzioni pubbliche. Complica le cose il fatto che in una colonia di nuova costituzione come quella ipotizzata nelle *Leggi* non si dispone del tempo necessario per preparare ed educare i futuri capi della città, e pertanto bisogna designarli subito. Li si può solo scegliere, ma chi potrà farlo¹⁰?

Entra in giuoco, a questo punto, un'idea nuova della più grande importanza, l'idea che non tutti i regimi democratici debbano porsi sullo stesso piano. Se col demos bisogna fare i conti comunque, se, d'altronde, perfino il modello lacedemone, da alcuni punti di vista, è pur sempre una sorta di democrazia (cf. 712de), allora bisogna esercitarsi a distinguere anche

⁹ Cf. i *symboloi* del *Politico* (302b), le 'consulenze' di cui alla nota precedente e lo stesso ruolo di legislatore esterno che l'Ateniese sembra riservare a se stesso nei confronti dei coloni cretesi (anche su questo Saunders, art. cit., ha qualcosa da dire).

¹⁰ Ad una soluzione piuttosto articolata, anche se un po' oscura in alcuni dettagli, Platone com'è noto arriva (cf. *Legg.* VI, 751a-755b), e io crederei che il risultato cui perviene si 'nutra' del giro di pensieri alla cui illustrazione sono dedicate le ultime pagine di questo studio.

fra i vari regimi democratici, e non solo fra questi e le monarchie o le oligarchie. Bisogna in altri termini colmare una specifica lacuna del *Politico* e subordinare la pregiudiziale antidemocratica all'analitico esame delle caratteristiche delle democrazie. Ce ne sono di peggiori e di migliori e bisogna interessarsi di ciò che fa sì che alcune siano assolutamente inaccettabili ma altre giustifichino una valutazione assai meno sfavorevole. E se bisogna distinguere, ciò significa che determinante per il buon funzionamento della polis non è tanto la formula genericamente democratica —o, per ipotesi, oligarchica, tirannica...— quanto piuttosto l'insieme degli accorgimenti che caratterizzano e specificano il suo modo di funzionare. Del pari ciò significa che in alternativa alla democrazia ateniese si può pensare non soltanto a soluzioni monarchiche o oligarchiche, ma anche ad una forma diversa di democrazia, cioè ad un modo diverso di concepire e far funzionare i suoi istituti fondamentali, e di regolamentare l'accesso alle cariche pubbliche. La pregiudiziale antidemocratica viene in tal modo per gran parte rimossa e allo scontro frontale subentra una riconciliazione condizionata. Soprattutto prende forma l'interesse, se non per l'esame comparativo, almeno per le variabili dalla cui combinazione dipende la condanna senza attenuanti o la parziale approvazione di un determinato assetto democratico, e con esso un programma non meno entusiasmante di quello delineato nella *Repubblica*: studiare a fondo procedure e correttivi, fino ad elaborare un progetto organico di assetto democratico diverso da tutti quelli esistenti e migliore di ogni altro perché una serie di accorgimenti scongiureranno gli effetti perversi di una democrazia degenerata. Nasce una nuova utopia, ma il nuovo sogno è molto più realistico del precedente: comporta il definitivo abbandono di valutazioni generiche sul numero dei detentori del potere (uno, due, pochi, molti) e si indirizza verso la considerazione analitica dei dettagli che contano. Un nuovo ambito del sapere viene in tal modo identificato e per la prima volta la scienza 'democratologica' si affaccia all'orizzonte quale possibile oggetto di ricerche specifiche. Ancora un passo e può prendere forma il progetto aristotelico di studiare l'insieme delle costituzioni *lato sensu* democratiche dell'epoca, interessandosi appunto alle variabili e classificandole in base a queste ultime¹¹.

Da notare che l'entusiasmo, in tal modo ravvivato, per un nuovo ideale politico neutralizza ampiamente l'idea che una democrazia anche buona sia comunque un mero ripiego rispetto alla gestione autocratica del potere da parte di un sovrano illuminato. Se infatti anche il migliore degli autocrati può corrompersi, se alla morte del sovrano illuminato si riproporrebbero comunque dei problemi particolarmente ardui, è lecito immaginare che una democrazia ben studiata in tutti i meccanismi istituzionali e procedurali

¹¹ Cf. XII 951bc: «mai una città che ignori come si vive altrove potrà essere abbastanza civile e perfetta», «senza questa ricerca e osservazione una polis non potrebbe conservare la sua perfezione». Platone prevede esplicitamente la figura degli osservatori (*theōroi*) dei costumi e delle leggi delle altre poleis per la nuova colonia cretese e concepisce del pari la possibilità di 'esportare' altrove la costituzione qui delineata.

secondo cui si struttura, sia in grado di assicurare una ancor più durevole prosperità e felicità alla polis.

Questo è comunque un dettaglio relativamente marginale. Ben più rilevante è il recupero delle istanze misodemiche reso possibile e addirittura rilanciato da quest'ultima fase dei progetti politici elaborati da Platone. In fin dei conti egli si riconcilia con la democrazia nella misura in cui gli riesce di mettere a punto una serie di accorgimenti atti proprio ad esautorare il demos, cioè nella misura in cui gli riesce di far sì che il demos sia servo, assai più che padrone della 'sua' polis. L'essenziale della formula democratica messa a punto nelle *Leggi* è infatti nell'escogitazione di un gran numero di espedienti ed accorgimenti atti a forzare la mano al demos e indurlo a favorire l'instaurazione di un regime drasticamente autoritario, quindi tale da soddisfare l'antica aspirazione platonica all'esautorazione pressoché totale dei ceti inferiori della città. Rispetto alle ipotesi studiate nella *Repubblica* cambia non l'obiettivo ma la strategia da porre in essere allo scopo di conseguirlo, una strategia che non prevede più l'occupazione tutto sommato violenta ed illegale del potere, ma l'adozione di una serie di accorgimenti procedurali e di 'piccole' riforme istituzionali ritenuti in grado di cambiare la fisionomia stessa della democrazia fino al punto di ottenere la neutralizzazione del demos incompetente, irrazionale e prevaricatore. A queste condizioni Platone non ha difficoltà a riconciliarsi con la formula democratica e con l'ipotesi di frazionamento del potere fra un numero piuttosto alto di cittadini.

Interessante è lo scarto rispetto all'*Athēnaiōn politeia* pseudo-senofontea. L'ignoto autore di questo scritto di fine quinto secolo aveva potuto sostenere che la democrazia ateniese si strutturava secondo una formula istituzionale organica ed una 'macchina' perfettamente efficiente, per cui si può odiare o amare quel particolare assetto della polis, ma non ci si può illudere di modificarlo facilmente. Anche il Platone della *Repubblica*, partendo da presupposti non molto dissimili, aveva pensato allo scontro frontale come all'unica alternativa proponibile, se si voleva instaurare ad Atene un governo razionale. Ora, invece, superate le perplessità del *Politico*, egli parte dal presupposto che i regimi *lato sensu* democratici sono suscettibili di molte varianti e si limita a studiare le condizioni che potrebbero assicurare, in una democrazia differentemente articolata, il perseguimento di quelle finalità di razionalizzazione della vita pubblica e di sostanziale contenimento delle libertà d'azione del demos che non ha mai seriamente posto in discussione.

Si capisce pertanto che il Platone delle *Leggi* mantenga molte delle sue simpatie ed antipatie e che in pagine ben note possa ancora proclamare che i genitori debbono prevalere sui figli, i rampolli di famiglia nobile su chi non possa vantare un analogo pedigree nobilitante, i vecchi sui giovani, i forti sui deboli¹², le persone colte sugli ignoranti, i fortunati e prediletti dagli dèi su chi non sia stato favorito né dalla sorte né dalla divinità (III 690a-c e IV 714e,

¹² A questo riguardo cf. anche IV 714cd: com'è immemore, il nostro filosofo, della polemica contro Trasimaco svolta nel primo libro della *Repubblica*!).

ma cf. anche 715c, dove è abbozzata una sorta di ritrattazione di questi enunciati). Nessuno negherà, del pari, che l'impianto della nuova colonia cretese sia fastidiosamente, anzi insopportabilmente gerontocratico, che la polis da lui tratteggiata sia ossessionata dall'esigenza di perpetuare i suoi equilibri prevenendo e/o reprimendo ogni velleità di cambiamento, e che pertanto sia addirittura vistoso il rischio della sclerosi paventato nel *Politico*. Nelle *Leggi* indisputabilmente c'è tutto questo ed altro ancora. Nondimeno sarebbe profondamente riduttivo limitarsi a rilevare tutto ciò perché, nel perseguire certi suoi obiettivi di parte, Platone abbozza, come dicevo, una nuova scienza, anzi, un nuovo sapere totalizzante fondato sul presupposto che «tout se tient». Diversamente da Aristotele, egli non circoscrive il discorso all'ambito del politico in senso stretto e guarda anzi con simpatia alle interferenze di discorsi relativi ad ambiti categoriali assai diversificati e nondimeno interdipendenti. La sua tesi è che la nuova democrazia sarà durevole se le norme saranno circondate da prestigio, se la sacralità le renderà intoccabili equiparando l'illegalità alla profanazione e all'empietà (cf. per esempio VIII 838d), se tutta una paideia concorrerà all'instaurazione di queste forme di rispetto, di impegno e di correttezza¹³, se una scala di valori e una teoria intorno al posto dell'anima nell'uomo e dell'uomo nel mondo conferirà legittimazione e prestigio tanto alla paideia che alla dimensione sacrale e alle norme stabilite, se una tempestiva e lungimirante opera di repressione scoraggerà il libero sfogo delle passioni più distruttive e la propagazione irresponsabile di idee 'sovversive', e via di questo passo. «Tout se tient», e pertanto la nuova teoria politica dev'essere opportunamente incastonata in un sistema organico di conoscenze, credenze, valori, pratiche, norme, istituti giuridici e perfino riti, idonei a conferire un'adeguata solennità ai momenti più delicati della 'nuova vita democratica' e a far transitare anche in questo modo l'idea che sia impensabile permettersi qualche deroga allo spirito, se non alla lettera delle norme stabilite. E' così che egli ora pensa di aggirare le resistenze e le diverse convinzioni del demos, inducendolo con la persuasione a modificare in misura tanto notevole le regole della vita associata e a darsene di così inconsuete sia nel caso delle colonie di nuova formazione che, ove possibile, negli altri casi.

Concluderei con un abbozzo di valutazione comparativa dei tre dialoghi. Quando ci si è chiesto in quale/i fosse rinvenibile il meglio —o l'essenziale— del pensiero politico platonico, si è di norma guardato alla *Repubblica*, ma a torto, poiché a titolo di proposta politica quello non è molto più che un acerbo dialogo giovanile, mentre è essenzialmente nelle *Leggi* che matura la consapevolezza del ruolo importantissimo dei valori, dei tabù e, in definitiva,

¹³ V. in proposito l'eccellente studio di S. Gastaldi, *Legge e retorica: i proemi delle «Leggi» in Platone* («Quad. Storia», XX, 1984, 69-109) e, della stessa, *Educazione e consenso nelle Leggi di Platone* («Riv. St. Filos.» XXXIX, 1984, 421-452). Da notare che le cospicue differenze riscontrabili allorché si tratta di rispondere alla domanda «come instaurare il nuovo assetto?» coesistono con altrettanto vistose convergenze con la *Repubblica* sotto il profilo delle preoccupazioni paideutiche e della stessa strategia paideutica ipotizzata nelle due opere (cf. spec. *Resp.* III con *Leg.* II e VII).

del coinvolgimento emotivo, dell'ideologia e dell'immagine quale cemento dei regimi e garanzia della loro stabilità: distruggete un certo numero di tabù e avrete un assetto sociale sensibilmente differente¹⁴. Quanto poi al singolare dialogo intermedio, direi che l'andamento un po' caotico che lo contraddistingue ne fa un trasparente crogiuolo in cui il modello iniziale finisce per dissolversi, mentre quello finale è ancora talmente in germe da non presentare ancora connotazioni definite. Visto in quest'ottica, ha anch'esso un suo innegabile fascino.

¹⁴ Trovo sempre sorprendente — anche se non addirittura enigmatica — la coesistenza che si attua nelle *Leggi* fra un'accentuata tendenza alla 'fuga' nella vita contemplativa e nella religione astrale da un lato, e dall'altro il considerevole realismo di cui si dà prova in sede di teoria politica (Platone ormai sa manovrare molto bene le leve dell'immaginario e della pressione ideologica, il che farebbe pensare, di preferenza, ad un uomo con interessi prevalentemente 'mondani').

