

IL SACRIFICIO POETICO E LA *BASILÉIA* FILOSOFICA

DOI: 10.7413/18281567104

di Giangiacomo Vale

Università degli Studi Niccolò Cusano, Roma

The poetical sacrifice and the philosophical *basiléia*

Abstract

The paper analyses the question of the birth of political philosophy starting from the platonic condemnation of mythical and poetical knowledge and the resulting statement affirming that political life can be reordered only by means of *logos*. With this founding act, political philosophy is staged for the first time with its methods, languages and instruments, but it can't be considered without the previous sacrificial act excluding a language based on "irrational" thought. The platonic condemnation sanctions not only the separation between philosophy and poetry, but also one of the strongest and long-lasting axis of western political philosophy: the idea that politics can be reordered only by rational means.

Keywords: Political philosophy, Plato's Political Thought, Mimesis, Mythos, Poetry.

1. Il mito, la filosofia e la Città

Seppure in maniera generica possiamo definire la filosofia politica in ordine al tentativo di chiarire due fondamentali tipi di problemi. Il *primo* nasce dal rapporto della filosofia con l'ordine politico, nel momento in cui essa cerca di comprendere, criticare o viceversa fondare i principi di legittimità e i fondamenti ultimi concretamente presenti nelle comunità umane, ovvero i criteri dell'obbligo politico. Ciò rende inevitabile l'interrogarsi sui poteri della Ragione e sulla facoltà "utopica" o "riformatrice" del discorso vero: in questo senso la filosofia politica si pone il problema di

realizzare l'ottimo o il migliore ordine politico possibile, un ordine conforme alle esigenze del sapere filosofico e da questi garantito¹. Ora, nello svolgere il suo ruolo di guida ed illuminazione, e per realizzare pienamente la sua tensione verso la verità, la filosofia politica aspira a trascendere la contingenza storico-sociale e rappresenta dunque una «teoria intelligibile dell'insieme dell'ambito politico» il cui scopo è quello di «istituire un senso per ogni elemento in relazione all'insieme, riunificare mediante concetti, ordinare secondo principi, pensare secondo un ordine di ragione»². Ma ciò fa nascere un *secondo* tipo di problemi, che riguarda il rapporto tra il filosofo e l'ordine politico, tra la filosofia e la vita politica concreta: è in questo senso che si può parlare di una filosofia politica universale, nel senso in cui si è detto, che però non si dà mai al di fuori di un contesto polemico particolare. Pur mantenendo una prospettiva metastorica, la filosofia politica non può cioè pensarsi al di fuori di un contesto, di una situazione, di una relazione che siano storicamente, culturalmente, politicamente determinati, a meno di non voler cadere nel moralismo astratto o nell'utopismo più puro. Facendo riferimento ad un ordine ideale ed universale, il filosofo ha un duplice obiettivo “politico”: ermeneutico e normativo, e ciò lo pone in una situazione “politica” singolare: «la sua pretesa di tenere un discorso di portata universale, che è supposto trascendere le opinioni o gli argomenti comuni [fa nascere] una tensione permanente tra il filosofo e la città»³. Anche nel caso in cui la filosofia non metta in questione la Città e i suoi costumi, ma viceversa si preoccupi di fondare la validità delle credenze o del senso comuni, «questo progetto può sempre apparire come il segno di una pretesa smisurata o violenta, poiché presuppone se non altro l'incapacità della coscienza comune a rendere conto della sua propria legittimità»⁴.

La vocazione riformatrice o edificante della filosofia politica, il suo essere sempre legata ad un contesto specifico, il suo rapporto con l'opinione comune che dà vita alla tensione tra la Città e il filosofo sempre pronto a metterne in discussione tradizioni, costumi, consuetudini, fanno del ruolo, della posizione e della presenza stessa della filosofia all'interno della Città, una questione teorica e pratica fondamentale che non possiamo affrontare senza prendere in considerazione i fini, i mezzi,

¹ Cfr. ROBERTO GATTI, *Filosofia politica*, Brescia, Editrice La Scuola, 2007, pp. 45-46.

² RAYMOND POLIN, *Définition et défense de la philosophie politique*, in *L'idée de philosophie politique*, sous la dir. de P. Arnaud, Paris, P.U.F., 1965, p. 34.

³ PHILIPPE RAYNAUD, *Philosophie politique*, in *Dictionnaire de Philosophie politique*, sous la dir. de Ph. Raynaud et S. Rials, Paris, P.U.F., 2003³, *ad vocem*, pp. 560-567: 561.

⁴ *Ibid.*

lo statuto stesso della filosofia a partire dalla sua nascita. Nascita che, come sappiamo, coincide con il crollo del pensiero mitico ed il trionfo della ragione sull'immaginazione fantastica e la superstizione. Ma la nascita della filosofia segna anche, evidentemente, il crollo di un sistema di vita che al pensiero mitico era strutturalmente collegato: costumi, tradizioni, forme di convivenza, autorità religiose e politiche. In questo senso, la comparsa della filosofia è strettamente connessa a quella della libertà politica e in particolare della democrazia ateniese che si incarna nella *polis*; è infatti l'esperienza del razionalismo greco, da Socrate ad Aristotele, che, come ci dice Leo Strauss, fissando le norme del diritto naturale stabilite dalla ragione, sancendo il primato morale della natura umana e deducendo da esso il modello di società migliore che rende possibile una vita di assoluto valore, segna la fine della tirannide antica⁵. In definitiva, fin dalla sua nascita la filosofia politica si rivela nelle sue implicazioni pratiche e rivoluzionarie: il suo approccio non è solo teorico ma soprattutto prescrittivo; il suo interesse non è solo la descrizione o la comprensione della vita politica, ma soprattutto la sua guida (la sua *giusta* guida); e la sua attitudine ermeneutica e demistificatrice la rende destabilizzante.

Se, dunque, la messa in questione delle forme politiche tradizionali fondate sull'autorità della religione e della tradizione richiedeva a sua volta la messa in questione di tale fondamento, ciò non poteva che avvenire attraverso il ricorso ad un'altra autorità: l'autorità della filosofia, del *logos*, che si rivelava così, fin dalla sua comparsa, in tutte le sue implicazioni politiche. La realizzazione del regime migliore (o del bene politico), sarebbe dipesa, di conseguenza, come scrive Strauss, «dall'incontro o dalla coincidenza di cose che hanno una naturale tendenza ad allontanarsi l'una dall'altra (per esempio, dalla coincidenza della filosofia col potere politico)»⁶. Ebbene, tale coincidenza è inedita fino a Platone, il quale per primo ha tematizzato le linee di un progetto destinato a rimanere per secoli il modello del ruolo, della posizione, dello statuto della filosofia nei suoi rapporti con la politica, e destinato a segnare profondamente la tradizione filosofico-politica occidentale fino almeno alla modernità avanzata: il progetto di riorganizzare la Città

⁵ Cfr. LEO STRAUSS, *What is political philosophy? And others studies*, Chicago, 1988, – trad. it.: *Che cos'è la filosofia politica?*, in ID., *Che cos'è la filosofia politica?: Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P.F. Taboni, Urbino, Argalia Editore, 1977.

⁶ Ivi, p. 63.

conformemente alle esigenze del *logos*, decretando in questo modo la sottomissione della politica alla ragione.

2. Guarire la Città, salvare la filosofia

In quella che, fatti salvi i dubbi sull'autenticità, è stata considerata un manifesto autobiografico, la *Lettera VII*, Platone racconta come alla fine di un lungo periodo in cui era rimasto in disparte dalla vita politica, al momento di passare all'azione sia giunto a convincersi che soltanto la filosofia è in grado di operare una rinascita dello Stato (della sua Città natale, ma anche di tutte le *poleis* esistenti). A partire dal processo e dalla condanna a morte di Socrate, Platone non aveva smesso infatti di riflettere sul ruolo della filosofia nella Città e su ciò che la filosofia poteva fare per garantire ad essa un potere giusto, giungendo alla conclusione che un progetto di radicale rinnovamento politico e morale della società non poteva avvenire senza l'intervento della filosofia:

In verità, non cessai mai di tenere sott'occhi la situazione, per vedere se si verificavano miglioramenti [...] nella vita pubblica nel suo complesso, ma prima di impegnarmi concretamente attendevo sempre l'occasione propizia. Ad un certo punto mi feci l'idea che tutte le città soggiacevano a un cattivo governo, in quanto le loro leggi [...] si trovavano in condizioni disperate. In tal modo, a lode della buona filosofia, fui costretto ad ammettere che solo da essa viene il criterio per discernere il giusto nel suo complesso, sia a livello pubblico che privato. I mali, dunque, non avrebbero mai lasciato l'umanità finché una generazione di filosofi veri e sinceri non fosse assurta alle somme cariche dello Stato, oppure finché la classe dominante negli Stati, per un qualche intervento divino, non si fosse essa stessa votata alla filosofia⁷.

Nella *Lettera VII* è confermata così la convinzione fondamentale espressa nel celebre passo del Libro V della *Repubblica* – dopo una lunga analisi che occupa la prima metà del dialogo tesa a definire «nel discorso» i filosofi, ossia quel gruppo di governo in grado di esercitare un potere

⁷ PLATONE, *Lettera VII*, 325e-326b. Tutti i riferimenti e le citazioni dei testi platonici provengono da PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.

giusto⁸ – per cui solo la filosofia, solo un potere filosofico può guarire la Città dai suoi mali, e riordinarne in seguito la vita politica:

Non ci sarebbe tregua dai mali nelle Città, e forse neppure nel genere umano [...] se prima i filosofi non raggiungessero il potere negli Stati, oppure se quelli che oggi si arrogano il titolo di re e di sovrani non si mettessero a filosofare seriamente e nel giusto modo, sì da far coincidere nella medesima persona l'una funzione e l'altra – ossia il potere politico e la filosofia – e da mettere fuori gioco quei molti che ora perseguono l'una cosa senza l'altra⁹.

L'incontro tra potere politico e filosofia è così, secondo Platone, la condizione necessaria per la guarigione della Città «gonfia e marcia»¹⁰, «malata»¹¹ di una conflittualità endemica, quella tra ricchi e poveri per il potere, che la mette in balia della guerra civile (*stasis*). Ma tale incontro permette soprattutto di contenere una natura umana dominata già di per sé dalla *pleonexia* e dalla vanagloria. Un'anima piena di ambizione, di individualismo, di competizione per il potere e la gloria non può che riflettersi infatti nell'intera comunità e portare di conseguenza al fallimento del progetto politico e dell'ideale di comunità da cui è nata la *polis*. Quel «cattivo stato dell'anima»¹² che è l'ingiustizia (*adikia*), e che costituisce il male peggiore per la Città, necessita dunque di una medicina, che è la giustizia, e che solo un particolare medico può somministrargli: il filosofo, secondo l'analogia più volte ripetuta nei dialoghi platonici tra il filosofo-legislatore e il medico¹³. Un potere filosofico può dunque cambiare il destino della *polis*, facendo in modo che nell'anima, attraverso una buona educazione, le componenti razionali che guidano l'uomo alla cooperazione prevalgano su quelle irrazionali, agonistiche e competitive. Solo una Città in cui governano coloro

⁸ Discutendo le tesi del deuteragonista Trasimaco, per il quale «giusto è ciò che è utile al potere politico stabilito» (*Repubblica*, II 339a), Socrate (Platone) opera una confutazione del relativismo etico nel tentativo di difendere la concezione di un potere al servizio della comunità e non dei suoi stessi interessi.

⁹ PLATONE, *Repubblica*, V 473c-d. Cfr. inoltre ivi, VI 499b-c; VI 501d.

¹⁰ ID., *Gorgia*, 518e.

¹¹ ID., *Repubblica*, II 372e.

¹² ID., *Gorgia*, 477b.

¹³ Si veda ad esempio ID., *Gorgia*, 477b-479b; *Leggi*, IV 720a-e.

che conoscono la *vera* giustizia sarà in grado dare vita a leggi giuste e, di conseguenza, di rendere giusti i suoi cittadini¹⁴.

Rimanendo a tutt'oggi l'espressione più profonda della convinzione secondo cui la vita politica si può riordinare solo in base alla filosofia, e per questo tradizionalmente riconosciuta come la formulazione più radicale delle pretese della filosofia politica, la *Repubblica* di Platone mette in scena così, partendo da queste esigenze, un progetto politico legato ad una strategia discorsiva che combina la critica della positività (la Città malata), la prescrizione di riforme e la riflessione sulla situazione politica del filosofo (ovvero del medico). Infatti, le stesse «possibilità di realizzazione»¹⁵ delle proposte, dei progetti, dell'utopia delineata nella *Repubblica*, la realizzabilità del passaggio, cioè, dal modello ideale «esposto a parole»¹⁶ alla realtà storica e la creazione di un potere giusto, sono legate anch'esse a certe condizioni. Perché una Città possa venir dotata di una forma di governo che si avvicina il più possibile a quella ipotizzata nel dialogo, basterebbe così un «cambiamento di un solo particolare», il quale sarebbe però in grado di portare ad un «cambiamento generale», sia politico che morale, in tutta la comunità. Si tratta, appunto, di quella che subito dopo, significativamente, Platone chiama «onda più violenta»¹⁷: il cambiamento ai vertici del potere: il ricongiungimento di filosofia e politica in un governo filosofico.

Ma la necessità di questo ricongiungimento tra filosofia e potere in vista della guarigione della Città risponde ad un'ulteriore esigenza: garantire la sopravvivenza alla filosofia stessa, che era allora considerata dall'opinione pubblica ateniese una pratica inutile o addirittura degenerata o nociva per la Città, come la condanna di Socrate aveva dimostrato¹⁸, e come si evince dal Libro VI della *Repubblica*:

pure con timore, ma costretti dalla verità, dicevamo che né una Città, né una costituzione e neppure un uomo avrebbero potuto diventare perfetti, prima che questi, che sono *i rari filosofi non malvagi, ma oggi giudicati inetti*, non vengano costretti

¹⁴ Cfr. ID., *Gorgia*, 517a-520e.

¹⁵ Cfr. ID., *Repubblica*, V 471c-e, 472b-473b.

¹⁶ Ivi, V 473a.

¹⁷ Ivi, V 473c.

¹⁸ È ad esempio la posizione di Adimanto confutata da Socrate nella *Repubblica*, VI 487c-e.

dalla sorte, sia che lo vogliano sia che non lo vogliano, a prendersi cura della Città, e la Città non sia costretta ad ubbidire a loro; oppure finché nei figli dei potenti o dei re di oggi, se non addirittura in loro stessi, non sorgesse vero amore di vera filosofia per qualche divina ispirazione¹⁹.

La proposta del governo filosofico permetteva dunque a Platone non solo di proporre delle cure concrete per la Città, ma di trasformare una Città che era storicamente disinteressata (se non ostile) alla filosofia, salvando così contemporaneamente la Città e la filosofia: non solo lo Stato ha bisogno di buoni filosofi, ma i filosofi, a loro volta, hanno bisogno di «uno Stato come si deve»²⁰.

3. Contemplare il Bene per realizzarlo

La legittimità politica e la capacità di porre fine ai mali della Città attribuita da Platone alla filosofia, attiene ai suoi stessi attributi e alle sue stesse virtù conoscitive. Essa è infatti la sola scienza che «merita il nome di sapienza»²¹ e che può perciò decidere «non su un solo settore dello Stato, ma sullo Stato nella sua completezza»²². Ciò che dà al filosofo il diritto (e il dovere) di «assumersi la responsabilità di guidare lo Stato»²³ è una serie di qualità e virtù che gli fanno capo: egli è colui che ha «la capacità di attingere alle realtà che sono sempre nello stesso modo e identiche a sé»²⁴, e non si lascia confondere dalla molteplicità ed instabilità del mondo del divenire e dell'opinione; è colui che è in grado di cogliere razionalmente «il Giusto in quanto tale»²⁵, di

¹⁹ Ivi, VI 499b-c, corsivo nostro.

²⁰ Ivi, VI 497a. Se il filosofo, continua Socrate, «avesse incontrato [uno Stato come si deve], sarebbe cresciuto ancor più dal punto di vista morale e avrebbe fatto salvi, oltre ai propri interessi, anche quelli della collettività [...]. Se a costoro che sono i migliori, fosse capitata la fortuna di vivere nella migliore costituzione, allora avrebbero davvero rivelato il loro carattere divino» (ivi, VI 497b-c).

²¹ Ivi, IV 429a.

²² Ivi, IV 428c-d.

²³ Ivi, VI 485a.

²⁴ Ivi, VI 484b.

²⁵ Ivi, V 479e.

raggiungere «ciò che è assolutamente vero» e in base a questi modelli assoluti «fissare i criteri del bello, del giusto e del buono»²⁶ nella realtà storico-politica²⁷:

[I filosofi] vanno costretti a volgere l'occhio dell'anima a quella realtà che dà luce ad ogni cosa. A tal punto, dopo che hanno contemplato il Bene in sé, servendosi di esso come di un modello, dovranno [...] dare ordinamento allo Stato, ai cittadini e a se stessi [...] assumersi responsabilità politiche [prendendo] il potere nell'interesse della collettività²⁸.

Le implicazioni morali della conoscenza sono legate alla capacità del filosofo di superare la conoscenza epistemicamente infondata del mondo sensibile, che è credenza, opinione e non vera conoscenza. Per giungere a quest'ultima è necessario «levare lo sguardo in su verso la luce»²⁹, innalzarsi verso la vera realtà, che appartiene al mondo intelligibile, in una sorta di moto conoscitivo che conduce dal mondo dei sensi e dell'opinione a quello delle Idee e del pensiero dianoetico e noetico della luce. Questa conversione dello sguardo intellettuale rende chi è in grado di farlo libero dai vincoli della credenza acritica nell'immediatezza dei sensi (e nel loro potere conoscitivo) e nelle opinioni trasmesse, ma non giustifica l'abbandono del mondo degli uomini: al contrario implica il dovere di occuparsene, di educarli e governarli. Così, la contemplazione dell'Idea del Bene non ha solo delle implicazioni gnoseologiche («una volta che si sia conosciuta non si può fare a meno di dedurre [...] che è la causa universale di tutto ciò che è buono e bello»³⁰), ma anche, e soprattutto, delle implicazioni normative e politiche: essa diventa il punto di riferimento per chi «voglia avere una condotta ragionevole nella sfera pubblica e privata»³¹. I filosofi devono essere costretti a «tornare dai compagni in catene, e [...] condividere i loro onori e

²⁶ Ivi, VI 484c-d; cfr. inoltre VII 534b-c: filosofo è «chi sa rendere ragione dell'essenza di ciascuna realtà», chi «è capace di definire razionalmente l'Idea del Bene, astraendola da ogni altra».

²⁷ Cfr. ivi, VI 505a: «che l'Idea del Bene sia la conoscenza massima, servendosi della quale le cose giuste e le altre diventano utili e giovevoli, l'hai sentito dire mille volte».

²⁸ Ivi, VII 540a-b.

²⁹ Ivi, VII 515c.

³⁰ Ivi, VII 517c.

³¹ *Ibid.*

le loro fatiche», costretti a «prendersi cura e a difendere il loro prossimo»³². La conoscenza filosofica non si pone dunque su un piano di opposizione o di esclusione rispetto alla dimensione etico-politica, ma ha al contrario un ruolo causale e fondativo nei confronti di essa, come scrive Mario Vegetti:

la conoscenza relativa al livello ontologico superiore non è *alternativa* bensì *fondativa* rispetto a quella del mondo del divenire. Se di questo mondo si può avere solo opinione e non scienza, esistono però “opinioni vere” in grado di orientare “correttamente” il nostro pensiero e la nostra prassi anche nel suo ambito. La conoscenza epistemica degli enti noetico-ideali (in questo caso di Idee-valore come quelle di giustizia, bellezza e bontà) svolge quindi un ruolo di fondazione rispetto a queste “opinioni vere”, le garantisce razionalmente e legittima perciò il ruolo di governo nella “caverna” di coloro che la possiedono, i veri filosofi³³.

Elaborata nel contesto di una discussione etica (la definizione della giustizia), la teoria platonica delle Idee manifesta così, ad un tempo, le sue ripercussioni epistemologiche e quelle etico-politiche. Essa rispondeva infatti, scrive ancora Vegetti, ad «un’urgente esigenza normativa e fondativa – anti-relativistica – tanto nel campo etico politico quanto in quello epistemico»³⁴: fondando la comprensione intellettuale – permettendo cioè la conoscenza scientifica del mondo del divenire, del mondo della politica – l’esistenza delle Idee fondava di riflesso l’azione etico-politica, stabilendo così un legame inedito tra due dimensioni che, entrambe, non possono concepirsi al di fuori del tempo e della storia. Si produceva così una sorta di movimento di fuga e ritorno alla politica: la reazione alla fenomenologia sofistica e al suo relativismo etico per mezzo di un razionalismo universalistico in grado di svalutare la portata del mondo empirico e della sua politica significava «la liberazione dal condizionamento della prassi politica corrente al tempo stesso che dall’empiria di una gnoseologia soggettivistica» dei sensi, che sfociava però in «una rifondazione della politica

³² Ivi, VII 519d-520a.

³³ MARIO VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino, 2003, pp. 170-171.

³⁴ Ivi, p. 162.

su principi che trascendono il fatto empirico»³⁵, inaugurando una relazione fondativa tra dialettica filosofica e conoscenza sensibile che sarà confermata nel *Sofista*³⁶ e nel *Politico*, in cui i rapporti tra le Idee sono «al servizio di un progetto di governo filosofico della Città degli uomini, saldando così il circolo tra dialettica e politica che la *Repubblica* aveva delineato»³⁷, e saldando infine le due forme di vita, quella metafisica e quella politica³⁸.

Lungi dal negare ogni distanza ontologica e gnoseologica tra i due piani dell'essere, la teoria platonica della conoscenza così interpretata identifica in definitiva nel mondo dell'Iperuranio *non* il luogo di fuga e di evasione dal mondo empirico, ma il modello di riferimento, il «paradigma in cielo»³⁹ in base al quale pensare un nuovo mondo sulla terra e rifondare la politica. La sua contemplazione è la condizione che rende possibile una rifondazione di se stessi, e quindi «il decisivo punto di riferimento della prassi, tanto nel senso etico di rifondazione della soggettività, quanto in quello politico di progettualità realizzativa»⁴⁰. Compito del filosofo sarà quello di farsi il tramite politico tra le due Città, *non* ponendosi il problema del «se e come la Città ideale potrebbe realizzarsi, ma se e come una Città reale potrebbe “idealizzarsi”»⁴¹, approssimandosi alla perfezione.

4. Fuggire dal mondo per guarire il discorso

Occorre ora soffermarsi sui presupposti ontologici della teoria platonica della conoscenza di cui abbiamo fin'ora delineato le implicazioni etiche. Si tratta cioè di prendere in considerazione le

³⁵ MARGHERITA ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico di Platone*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 5.

³⁶ Cfr. M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, cit., p. 172: nel *Sofista* «le relazioni interne al mondo ideale venivano usate come una sorta di “rete” concettuale capace di catturare i nessi costitutivi del campo empirico».

³⁷ *Ibid.*

³⁸ La “responsabilità” politica della filosofia sottrae cioè la teoria delle Idee al pericolo di una deriva anti-empirista, iscrivendola in un modello dinamico in cui la distanza epistemologica tra essere e divenire, e tra i rispettivi gradi della conoscenza (scienza ed opinione), e dunque tra la filosofia e l'azione politica, non appare irriducibile. Si veda su questo punto FRANCO FERRARI, *Conoscenza e opinione*, in *Platone: “Repubblica”*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 2000, vol. IV, pp. 393-419; FRANCO REPELLINI, *La linea e la caverna*, in *Platone: “Repubblica”*, cit., vol. V, 2002; M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, cit., pp. 167-169.

³⁹ PLATONE, *Repubblica*, IX 592b.

⁴⁰ M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, cit., p. 117.

⁴¹ JACQUES BRUNSHWIGH, *Platon: La République*, in *Dictionnaire des œuvres politiques*, sous la dir. de F. Châtelet, O. Duhamel et É. Pisier, Paris, P.U.F., 2001², pp. 880-892: 885. Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 473a-b.

condizioni di possibilità della conoscenza filosofica, e lo faremo a partire da quanto Platone afferma nella *Repubblica*:

uno può giungere fino al vertice dell'intelligibile solo quando, per mezzo del procedimento dialettico e prescindendo totalmente dall'apporto delle sensazioni, incomincia, con la sola forza della ragione, a tendere a ciò che è l'essere di ciascuna realtà, senza cedere mai, almeno finché non ha colto con la pura intelligenza l'essenza stessa del Bene⁴².

Fondata sulla «sola forza della ragione», la vera conoscenza necessita di una preventiva esclusione dei sensi, dei loro “saperi” e del mondo empirico esperito attraverso essi: il mondo instabile e molteplice del divenire, il mondo eracliteo in cui tutto si muove e si altera. La conoscenza che se ne può avere è altrettanto instabile e precaria, sedotta dal divenire stesso e offuscata dalla percezione e dalla valutazione soggettive. Ciò a dire che la precarietà della conoscenza sensibile presuppone un'equivalenza tra questa e l'oggetto cui si riferisce, così come la stabilità del sapere noetico è legata al mondo ideale cui si riferisce: il tipo di conoscenza della realtà e la verità stessa del discorso e del linguaggio che la descrive o giudica sono legati alla condizione ontologica della realtà stessa: «il modo d'essere – lo *statuto ontologico* – degli oggetti su cui vertono discorsi e conoscenze ne determina il grado di stabilità, universalità e verità – insomma, lo *statuto epistemologico*»⁴³. Ne viene, di conseguenza, che la possibilità di un discorso vero è legata a sua volta all'identificazione di una realtà *non* variabile e molteplice, bensì meta-empirica, stabile e univoca. Solamente i discorsi che hanno come oggetto ciò che è stabile e permanente saranno stabili e permanenti, ovvero non contraddittori e inconfutabili:

i discorsi hanno una affinità con le cose stesse di cui sono espressione. Dunque, ciò che è stabile e saldo e che si manifesta mediante l'intelletto, conviene che sia stabile

⁴² PLATONE, *Repubblica*, VII 532a-b; cfr. inoltre ivi, VI 511b-d. Sull'offuscamento conoscitivo (e la corruzione morale) del corpo, di cui si parla soprattutto nel *Fedone*, si veda *infra*.

⁴³ M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, cit., pp. 152-153.

ed immutabile, almeno nella misura in cui si concede ai discorsi che siano inconfutabili ed invincibili⁴⁴.

La conoscenza filosofica è possibile dunque solo a condizione di una “fuga” dal mondo empirico, di un rifiuto dell’esperienza corporea quale strumento conoscitivo e valutativo. Sono questi, in definitiva, i presupposti ontologici che permettono di arginare la minaccia del relativismo sofistico e di «guarire il discorso dalla sua malattia relativistica»⁴⁵ della contraddizione e del soggettivismo. Il riferimento a enti ideali fonda un sapere noetico-ideale oggettivo e rende possibile il discorso vero, un linguaggio con significati stabili, come si legge nel dialogo in cui questa polemica antirelativistica (antieraclitea ed antisofistica) è più categorica:

Diremo forse che siano qualcosa il Bello ed il Bene in sé, e così ciascuno degli esseri, oppure no? [...] Pertanto, esaminiamo questo “in sé”, non per sapere se sia bello un volto o qualcosa di simile, tutte cose che sembrano scorrere; invece, del Bello in sé, non diremo che è sempre quale è? [...] Allora, sarà possibile dirlo correttamente in sé, se ci sfugge sempre [...], oppure non sarà necessario che, nel momento stesso in cui ne parliamo, diventi subito un altro, ci si sottragga e non sia più com’era? [...] come potrebbe essere qualcosa ciò che non è mai allo stesso modo? Se per un momento, infatti, resta fermo allo stesso modo, è chiaro che in quell’attimo non muta per nulla. Ma se si trova sempre allo stesso modo e rimane identico, come potrebbe trasformarsi o muoversi, senza allontanarsi per nulla dalla propria Idea? [...] non potrebbe nemmeno essere conosciuto da nessuno. Nel momento stesso, infatti, in cui ci si avvicinasse per conoscerlo, diverrebbe altro e diverso, cosicché non potrebbe essere più conosciuto qual è o com’è. Certamente nessuna conoscenza coglie il suo oggetto, se questo non sta assolutamente fermo. [...] Se, al contrario, vi sono sempre colui che conosce e ciò che viene conosciuto, ed esistono il Bello, il Bene, e ciascuno

⁴⁴ PLATONE, *Timeo*, 29b.

⁴⁵ M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, cit., p. 153.

degli esseri, non mi pare che questi esseri di cui stiamo parlando siano affatto simili ad un flusso o ad un movimento⁴⁶.

5. Contro il discorso malato

La comparsa di un pensiero che ha cercato di annientare questo movimento delle cose e del mondo in favore dell' Idea, immobile e invisibile, e che segnerà la vittoria di Platone in quella che lui stesso ha definito la «contesa di sapienza»⁴⁷, non è pensabile senza l'oscuramento della figura di quell'avversario che, privilegiando l'instabilità del mondo, ne precludeva, agli occhi di Platone, la vera conoscenza: Gorgia⁴⁸. Di fronte ad una realtà che rimane frammentata, inafferrabile e incomunicabile – sosteneva il sofista – il solo modo di farla propria è quello di coglierla indirettamente: se ogni parola è inutile, la contraddittorietà del reale e delle sue rappresentazioni può essere risolta con una decisione gnoseologica che è quella di *raccontarle* ordinandole all'interno di un universo ingannevole, un *kósmos apatelós*, ovvero di affrontarle *narrativamente*, facendo ricorso alla *finzione*: alla parola poetica⁴⁹.

⁴⁶ PLATONE, *Cratilo*, 439c-440b.

⁴⁷ ID., *Simposio*, 175e.

⁴⁸ Un oscuramento tale che, come nota FRANCO RELLA (*La battaglia della verità*, Milano, Feltrinelli, 1986, p. 15), «quando Nietzsche cerca di rianimare i termini stessi della contesa, affermando che era necessario risalire di millenni per ritrovare un'ispirazione simile a quella che lo muoveva nel tentativo di proporre l'apparenza come la cosa stessa, ripropone Eraclito ed Empedocle contro Platone, e non colui che è stato il suo vero avversario, Gorgia». Cfr. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen* – trad. it. di Mazzino Montinari: *Così parlò Zarathustra: Un libro per tutti e per nessuno*, Milano, Adelphi, 1968 e 1976.

⁴⁹ Questo punto di vista è fondato sulla famosa affermazione gorgiana secondo cui nulla esiste in senso oggettivo (tesi ontologica), se anche esistesse non sarebbe conoscibile (tesi gnoseologica) e se anche fosse conoscibile non sarebbe comunicabile, poiché la parola non coincide mai con la cosa: non sarebbe infatti possibile che «la medesima realtà pensata si trovi contemporaneamente in più soggetti separati tra loro: l'uno infatti sarebbe due. E anche ammesso che la medesima realtà pensata si trovi in più soggetti, nulla impedisce che non appaia loro simile, poiché essi non sono sotto ogni aspetto simili, né si trovano in una identica condizione: se infatti si trovassero in una identica condizione, sarebbero due e non uno» (*I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1961, 3 II, p. 72). Le tesi di Gorgia portavano dunque alla negazione della possibilità di qualsiasi discorso vero e ad una concezione strumentale della parola, che, una volta liberata dal suo legame con la verità, e quindi da ogni responsabilità, diventa strumento di persuasione retorica. La stessa negazione dell'esistenza di una verità oggettiva e quindi di una conoscenza oggettiva del mondo e dei valori sosteneva il relativismo di Protagora, per cui il soggetto e l'opinione del soggetto sono l'unico criterio di descrizione e di valutazione dello stato e del valore delle cose («l'uomo è misura di tutte le cose», in HERMANN DIELS, WALTHER KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1934 – trad. it. a cura di G. Giannantoni: *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bari, Laterza, 1981, fr. 1; cfr. inoltre PLATONE, *Teeteto*, 152a).

Nel suo approccio di tipo estetico il sapere tragico della finzione è un linguaggio in grado di comprendere nel suo “ordine” la paradossalità e contraddittorietà della realtà sensibile. La realtà noetica rimane intrasmissibile, ma esiste una «verità trasversale»⁵⁰ della finzione poetica che non è un discorso falso (*logos pseudós*) e che fa leva sulle passioni trasmesse attraverso la parola poetica, il *logos apatelós* della poesia. L’esperienza di tali passioni, che si iscrive nell’anima del soggetto conoscente, funge da tramite per accedere alla sapienza: si fa *sophìa*, e finisce per decidere della vita umana: delle scelte del soggetto, del suo destino⁵¹. Del linguaggio poetico si possono quindi cogliere solo gli effetti, attraverso le esperienze che modificano l’anima e il soggetto: esso fa un’esperienza del *páthema*, ma questa esperienza costituisce il suo ordine o *kósmos*, la sua *sophìa*⁵². Non che la verità poetica sia la verità del discorso, ma, come scrive Untersteiner, «Gorgia comprese l’essenza una, metafisica ed estetica, del fenomeno poetico, quando gli attribuì come fattore fondamentale il motivo dell’*apáte*, accettandone in tal modo l’irrazionalità con la necessità di imporla e rispettivamente accoglierla: così facendo egli riconobbe quella molteplicità contraddittoria del reale che, di volta in volta, solleva a validità il momento voluto dal *kairós*»⁵³. Il sapere poetico ha così valore universale e metafisico proprio perché «rinova le antitesi presenti nel *logos* stesso», in quanto conoscere e sentire «sono percorsi dal ritmo di un dissidio»⁵⁴.

La possibilità del sapere filosofico e del linguaggio razionale della dialettica, richiedeva quindi non solo l’abbandono del mondo sensibile del divenire, ma il confronto (lo scontro) con il sapere tragico (e il suo linguaggio), che si voleva esperienza conoscitiva di quel mondo, del dissidio e dell’impermanenza dell’esistenza⁵⁵. Privilegiando la via razionale della verità, Platone cerca di annientare non solo la realtà contraddittoria, l’universo ingannevole, ma il soggetto stesso che vi si

⁵⁰ F. RELLA, *La battaglia della verità*, cit., p. 18.

⁵¹ Cfr. GORGIA, *Encomio a Elena*, in *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, cit., 11 II, p. 88.

⁵² Cfr. PLUTARCO, *De gloria Atheniensium*, cit. in *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, ed. cit., 5 23 II: «Fiori la tragedia – scrive Gorgia – e fu celebrata [...] perché con i suoi miti e le sue passioni determinò una finzione (*apáte*), e chi è preso in questa finzione è più giusto (*dikaióteros*) [e] più saggio (*sophóteros*) di chi ne è privo». Anche ESCHILO parla di una «giusta finzione» (in cui abita la *Dike*, la divinità della giustizia) che è quella del tragico che coglie negli eventi la contraddizione che li genera e li determina: «da giusto inganno non è lontano il divino»; cfr. *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, ed. cit., vol. III, p. 168.

⁵³ Ivi, p. 184.

⁵⁴ Ivi, p. 228.

⁵⁵ Cfr. F. RELLA, *La battaglia della verità*, cit., p. 16.

rivolge e che lo abita, fino a giungere all'annientamento dell'alternativa stessa con la condanna dell'Eleatico Zenone, posto tra i retori, coloro che parlano e non sanno, e il parricidio di Parmenide annunciato nel *Teeteto*⁵⁶ e definito nel *Sofista*⁵⁷. Lo scontro di Platone con il sapere tragico e i suoi rappresentanti, con lo scopo di emarginarli definitivamente per porre al loro posto la filosofia e i filosofi avviene in diversi dialoghi. Alle obiezioni etiche e teologiche di fronte al sofista e retore che, negando ogni valore assoluto, legittima una brutale volontà di potenza (*Gorgia*), si aggiungono le obiezioni di ordine conoscitivo ed epistemologico che prendono di mira la figura di Gorgia e il linguaggio e il sapere antilogico dei poeti e dei retori nel *Fedone*, nel *Simposio*, nel *Fedro* e nella *Repubblica*.

6. Il sacrificio del corpo e il discorso poetico

Ponendo l'estromissione della conoscenza sensibile quale presupposto al dominio del pensiero sulla realtà tramite lo strumento della ragione e del discorso (*logos*), Platone nel *Fedone* sancisce la comparsa di un nuovo soggetto della conoscenza: il soggetto che conosce è un soggetto senza corpo e passioni, che alla vista sensibile sostituisce quella seconda vista dell'anima che dà l'accesso all'invisibile della vera conoscenza. La ricerca della vera saggezza richiede infatti che ci si accosti

a ciascuna realtà con la ragione stessa, senza mettere innanzi nel [...] ragionare la vista, e senza prendere a compagno del pensiero alcun altro senso del corpo e, valendosi della pura ragione in sé e per sé, intraprende[re] a fare ricerca di ciascuno degli esseri nella sua purezza in sé e per sé, dopo esser[ci] separat[i] il più possibile dagli occhi e dagli orecchi e, in una parola, da tutto il corpo, in quanto esso turba l'anima e non le lascia acquistare verità e saggezza⁵⁸.

Ogni speculazione in cui il corpo fa da supporto all'anima è votata al fallimento o all'inganno, poiché il sapere del corpo è stoltezza: piacere, dolore, vista, udito e tutti gli altri sensi inchiodano

⁵⁶ Cfr. PLATONE, *Teeteto*, 183a.

⁵⁷ Cfr. ID., *Sofista*, 241d-242a.

⁵⁸ ID., *Fedone*, 65e-66a.

l'anima al corpo facendole «credere che sia vero ciò che il corpo dice essere vero»⁵⁹. La filosofia non può dunque pensarsi senza la separazione dell'anima dal corpo, separazione che finisce per tramutarsi nel fine stesso della filosofia: se l'anima, finché è nel corpo, può avere del mondo solo l'impressione e la percezione fornitagli dai sensi, e se solo una separazione dai sensi può portare ad una conoscenza diretta del mondo ideale, allora la filosofia consiste propriamente in un esercizio di «scioglimento e separazione dell'anima dal corpo»⁶⁰. Ora, poiché ciò non può avvenire, in ultima istanza, che con la morte, allora, come dimostra Platone nel dialogo precedente la morte di Socrate, la filosofia non è altro che una lunga lotta contro la corporeità, un lungo percorso di purificazione e di preparazione alla morte, in vista dell'altra vita: l'occupazione di coloro che la intraprendono «non è altra se non quella di morire e di esser morti»⁶¹.

Nel *Fedone* il sacrificio platonico del corpo è legato ad una ulteriore esperienza: oltre ad essere fonte di inganno conoscitivo, esso è per Platone anche fonte di contaminazione morale: desideri e passioni del corpo sono all'origine della corruzione dello Stato perfetto⁶². La lotta del filosofo contro il corpo è quindi anche una lotta contro la Città e la sua politica, in cui si dispiegano le passioni originate dalla corporeità. Ora, se è vero che la contrapposizione dell'anima al corpo e la necessità di una separazione da quest'ultimo delinea un rapporto alternativo tra anima e Città, per cui l'anima (il filosofo) rinuncia al suo ruolo di mediazione tra i valori e la Città, e sceglie la fuga dal mondo, una tale contraddizione verrà risolta da Platone oltrepassando l'orizzonte teorico del *Fedone* dal punto di vista del rapporto dell'anima sia con il corpo (nel *Timeo*) che con la Città (nella *Repubblica*), dove la filosofia torna ad essere un sapere positivo e costruttivo rispetto alla realtà storico-politica⁶³.

⁵⁹ Ivi, 83d.

⁶⁰ Ivi, 67d.

⁶¹ Ivi, 64a.

⁶² Cfr. ivi, 66c-d: «guerre, tumulti e battaglie, non sono prodotti da null'altro se non dal corpo e dalle sue passioni. Tutte le guerre si originano per brama di ricchezze, e le ricchezze noi dobbiamo di necessità procacciarcele a causa del corpo, in quanto siamo asserviti alla sua cura».

⁶³ Cfr. M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, cit., pp. 130-133: «Il rapporto fra anima e città, che nel *Fedone* era stato rappresentato nel modo di una polarità oppositiva e alternativa, nella *Repubblica* doveva invece venire ripensato nei termini di una stretta interrelazione, che giungeva fino alla specularità, in ordine al progetto di rifondazione di una città giusta e delle sue forme di potere e sapere [...]. La radicalità di questo ripensamento portava Platone a concepire un *isomorfismo* di fondo fra la struttura della comunità politica e quella dell'apparato psichico. Si trattava cioè di *psicologizzare* la politica, facendo dipendere la costituzione della città dai tipi di anime in essa prevalenti, in modo da

Sottolineando l'ingannevolezza di una ricerca condotta attraverso i sensi, Platone ribadisce dunque il concetto del sensibile come universo ingannevole e lo reputa privo di rilievo conoscitivo. Nel *Fedone* Platone afferma però che lo sviamento dell'anima, trascinata dal corpo «verso le cose che non permangono mai identiche»⁶⁴, può essere un effetto della retorica, di quei discorsi antilogici, come quello gorgiano, che sembrano «a volte [...] veri e a volte no»⁶⁵ e che ci inducono a credere che «non esiste alcuna cosa né alcun ragionamento sicuro e saldo, ma che tutti gli esseri si rivoltano in su e in giù [...], e in nessun momento e in nessun luogo rimangono mai fermi»; questi ragionamenti portano inoltre ad odiare e biasimare anche quei ragionamenti «veri e saldi»⁶⁶ che hanno come unico scopo la verità e non quello di convincere a qualunque costo che ciò che si sostiene sia vero anche se vero non è. La via per la conoscenza è così preclusa, a vantaggio di una indiscriminata misologia (odio del discorso), che comprende anche i discorsi veri, e che è per Platone «il male più grande». Solo una volta superate le apparenze sensibili e riconosciuto che qualcosa «per nessun'altra ragione sia bello, se non perché partecipa del bello in sé»⁶⁷, solo l'abbandono del corpo e la conquista del sapere certo dell'Idea può portare alla vittoria definitiva sulla pluralità del reale, sul disordine dell'apparenza e tutte le loro rappresentazioni ingannevoli del discorso poetico e retorico. La vittoria sul *kósmos apatelós* è anche la vittoria sul *logos apatelós*, sul discorso antilogico e poetico.

7. I poeti addormentati

La vera e propria «contesa di sapienza»⁶⁸ tra filosofia e linguaggio poetico è messa in scena da Platone nel *Simposio*, tra le righe di una sfida tra Socrate ed Agatone, poeta tragico e allievo di Gorgia, dietro cui si nascondono le figure di Platone e Gorgia stesso. La sfida verte da un lato sull'oggetto dell'encomio (una delle forme discorsive in cui Gorgia aveva affermato la sua

renderla riformabile a partire da una strategia educativa di governo dell'anima; e, reciprocamente, di *politicizzare* l'anima, facendone il teatro di un conflitto per la guida della condotta individuale [...]. L'isomorfismo tra anima e città, che costituiva il presupposto di questo progetto teorico, veniva costruito a partire dalla *tripartizione* di entrambe delineata nel libro IV della *Repubblica*».

⁶⁴ PLATONE, *Fedone*, 79c.

⁶⁵ Ivi, 90d.

⁶⁶ Ivi, 90c.

⁶⁷ Ivi, 100c.

⁶⁸ PLATONE, *Simposio*, 175e.

eccellenza): l'amore, e dall'altro sul discorso che lo celebra: la dialettica filosofica oppure il linguaggio poetico, fantastico, indifferente alla verità o falsità del contenuto. Così, Agatone intende spiegare innanzitutto, prima di encomiare, *come* encomiare: la sola «maniera retta di fare ogni elogio intorno a ogni cosa» è quella di «esporre in modo preciso col discorso quale sia colui del quale si parla, e poi di quali effetti egli sia causa»⁶⁹; insomma – in questo caso – di spiegare la natura di Eros e di definire poi i suoi effetti. La natura di Eros, sostiene il poeta, è mitica per eccellenza, vista la sua inafferrabilità, la sua capacità di assumere ogni aspetto, di «insinuarsi in ogni parte»⁷⁰, di entrare ed uscire da ogni anima. Giunto il suo turno, Socrate, che nel corso dell'encomio aveva riconosciuto dietro la bellezza delle parole di Agatone la figura di Gorgia⁷¹, ammette che se elogiare non significa «dire la verità», come pensava, ma «attribuire alla cosa i pregi più grandi e più belli»⁷², senza preoccuparsi della loro verità o falsità, come ha invece scoperto dai discorsi fatti, allora egli non sa nulla di *come* si debba fare un encomio.

Dichiarando di essere in grado solamente di dire «le cose vere»⁷³, Socrate sposta la contesa dal piano della forma al piano della verità, portando il discorso ad un livello che Agatone non è a sua volta in grado di raggiungere⁷⁴, e ottenendo la vittoria sul poeta. Una vittoria che si consuma tuttavia anche sul piano stilistico e propriamente poetico: proprio perché la contesa è anche “poetica”, Socrate rinuncia al metodo dialettico, ed espone questa verità attraverso un racconto (il mito di Eros) in cui lui assume il ruolo di Agatone e Diotima quello di Socrate, e in cui sono rispettate le regole volute dal poeta: *come* fare un encomio, la definizione dell'oggetto dell'encomio, e il discorso sugli effetti dell'amore. Utilizzando il linguaggio figurativo del mito, Platone intende in

⁶⁹ Ivi, 195a.

⁷⁰ Ivi, 196a.

⁷¹ Cfr. ivi, 198b-c: «Chi non sarebbe rimasto colpito nell'udire la bellezza delle parole e delle espressioni? E io, riflettendo sul fatto che non sarei stato in grado di dir nulla che fosse vicino a queste cose così belle, sarei scappato via per vergogna [...]. Infatti, il discorso di Agatone mi ha ricordato Gorgia, tanto che [...] mi prese la paura che Agatone, alla fine del discorso, lanciasse la testa di quel terribile oratore Gorgia contro di me, e mi trasformasse in pietra, togliendomi la voce».

⁷² Ivi, 198d-e.

⁷³ Ivi, 199b.

⁷⁴ Cfr. ivi, 201c: «È la verità, caro Agatone, che non puoi contraddire».

questo modo, come scrive Rella, «vincere *la contesa non solo in termini di verità, ma anche in termini per così dire poetici*, annientando l'avversario su ogni piano»⁷⁵.

L'Eros di Socrate «è per natura amante di bellezza [...] è povero [e] tutt'altro che bello e delicato, come ritengono i più»⁷⁶ (Agatone compreso). Figlio di Penia (la Povertà) e Poros (l'Espediente), egli è «appassionato di saggezza, pieno di risorse, ricercatore di sapienza per tutta la vita», usando, nella ricerca di ciò che gli manca, espedienti da «straordinario incantatore [...], sofista»⁷⁷. La natura tensionale e desiderante di Eros (e non piena come gli dèi, che non possono desiderare i caratteri che già possiedono) fanno di lui non un dio (come molti sostengono nel dialogo) ma un demone (che sta a metà tra dio e uomo). Se il desiderio dipende dalla privazione di ciò verso cui si tende, Eros è dunque «intermedio tra saggezza e ignoranza»⁷⁸, tra possesso e totale mancanza. Oggetto della sua ricerca è il bello che gli manca: «la sapienza è una delle cose più belle, [...] Eros è amore per il bello»⁷⁹, ed è per questo filosofo: amante di sapienza. Eros rappresenta così per Platone l'essenza erotica e la metafora perfetta della filosofia, che è aspirazione alla conoscenza di cui si è privi e al contempo consapevolezza di una condizione di privazione.

Il movimento ascensionale verso la conoscenza che parte dalla percezione sensibile per giungere al contatto con il mondo ideale è esemplificato da Diotima nella descrizione della *scala amoris* che parte dal desiderio del bello sensibile per culminare nel possesso del bello intelligibile con cui si conclude il percorso erotico-conoscitivo: dal desiderio di un solo corpo bello si passa a quello per tutti i corpi belli e alla consapevolezza di un'unica bellezza cui partecipano tutti i corpi belli. Dopodiché si oltrepassa la bellezza dei corpi per raggiungere quella superiore delle anime, per giungere poi allo stadio finale del processo conoscitivo, ovvero la contemplazione della Bellezza in sé, immutabile, alla quale partecipano tutte le cose belle⁸⁰.

Come nota F. Rella, è significativo che la rappresentazione del movimento della filosofia dall'ignoranza alla conoscenza avvenga attraverso il percorso d'amore di Eros, ovvero a partire

⁷⁵ F. RELLA, *La battaglia della verità*, cit., p. 27.

⁷⁶ PLATONE, *Simposio*, 203c.

⁷⁷ Ivi, 203d.

⁷⁸ Ivi, 202a.

⁷⁹ Ivi, 204b.

⁸⁰ Cfr. ivi, 210a-212c.

dall'esperienza più inquieta dell'uomo che è il desiderio, in cui più forte è il dominio del linguaggio poetico. L'esperienza d'amore diventa dunque una grande esperienza conoscitiva (e non più poetica), che attraverso il corpo conduce al superamento del corpo⁸¹. Chi raggiunge questa scienza d'amore «partorirà non già pure immagini di virtù [come quelle di Agatone], dal momento che non si accosta ad una pura immagine di bello, ma partorirà virtù vere, dal momento che si accosta al Bello vero»⁸².

Convertendo in esperienza noetica l'esperienza erotica, Platone vince dunque la contesa di sapienza. Eros, che è demone, e che tende alla conoscenza, è intermedio tra sapienza e ignoranza, e appartiene dunque alla *doxa*. Ma la sua esperienza trascende la sua stessa natura, il suo essere misto, *doxastós*, per giungere ad una vera *epistéme*, ad una scienza unica del bello. Se i poeti erano in grado di «parlare dell'amore nel suo moto iniziale, [...] solo la filosofia può scorgere la giusta via che porta al termine che trascende l'amore stesso»⁸³: il filosofo è più potente del poeta e, come il Socrate del *Simposio*, «nei discorsi vince tutti»⁸⁴; i suoi «sono i soli discorsi che hanno dentro un pensiero [...], sono divinissimi e hanno in sé moltissime immagini di virtù, e [...] mirano [...] a tutte quelle cose sulle quali deve riflettere colui che vuole diventare un uomo buono»⁸⁵. La contesa di sapienza si conclude con la vittoria di Socrate che, dopo aver costretto Aristofane ed Agatone «ad ammettere che è proprio dello stesso uomo il saper comporre commedie o tragedie, e che il poeta tragico per arte è anche poeta comico»⁸⁶, si alza, lui, il «vero erotico»⁸⁷, ed esce, dopo che i due poeti, di fronte alla filosofia, cedono al sonno e si addormentano assieme a tutta la folla presente⁸⁸.

⁸¹ Cfr. F. RELLA, *La battaglia della verità*, cit., p. 28.

⁸² PLATONE, *Simposio*, 212a.

⁸³ F. RELLA, *La battaglia della verità*, cit., p. 29.

⁸⁴ PLATONE, *Simposio*, 213e.

⁸⁵ Ivi, 222a.

⁸⁶ Ivi, 223d. Secondo G. REALE (Note al *Simposio*, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, ed. cit., p. 534, n. 150) «Platone vuole dire che la sua poesia, in funzione della filosofia, è proprio questa che fonde *nella verità* il tragico e il comico, come, dopo il poeta tragico [*scil.* Agatone] e quello comico [*scil.* Aristofane], ha fatto Socrate nel suo discorso».

⁸⁷ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie* – trad. it. di Sossio Giametta, nota introduttiva di Giorgio Colli: *La nascita della tragedia*, Milano, Adelphi, 1972 e 1977, p. 93.

⁸⁸ Una grande descrizione della conclusione del *Simposio* è data nella *Nascita della tragedia* da Nietzsche, che aveva già colto la sostanza della contesa di sapienza, riproponendola con un *pathos* tragico: la vittoria di Socrate non lascia dubbi. Cfr. ivi, § 14, pp. 93-98.

8. L'ignoranza dei poeti

La «contesa di sapienza» ricompare nel *Fedro*; pur trattandosi di una discussione che ha per oggetto l'amore, il vero tema del dialogo riguarda, infatti, come nota L. Robin, il confronto tra il discorso retorico – celebrativo e fantastico – e il discorso della verità – la dialettica –, di cui Platone precisa regole e natura⁸⁹. Dopo aver demolito il discorso retorico sull'amore di Lisia e il suo stesso discorso, pronunciato con parole «non lontane dai ditirambi»⁹⁰, che, pur stilisticamente belle, non esprimono «nulla di sano né di vero»⁹¹, Socrate pronuncia un secondo discorso, che vuole trascendere la concretezza di persone o situazioni, e affrontare la conoscenza vera. Egli ammette che a volte si può parlare di quest'ultima soltanto dicendo «a che cosa assomigli»⁹², o «descrivendo con immagini»⁹³. Ma la verità del discorso non può fondarsi sull'opinione⁹⁴, poiché essa è il frutto dell'inganno dei discorsi antilogici, il cui unico scopo non è la verità ma la persuasione, come insegnano Gorgia e Palamede di Elea⁹⁵. Di contro ai discorsi che il sofista fa in pubblico, nei tribunali o nelle assemblee popolari, il cui unico scopo è il far «sembrare alla Città le medesime cose ora buone e ora invece

⁸⁹ Cfr. LÉON ROBIN, *Notice*, in PLATON, *Œuvres complètes*, t. IV: *Phèdre*, texte établi par L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1933, pp. I-CLXXXV.

⁹⁰ PLATONE, *Fedro*, 238d. Quelle stesse parole “poetiche” che aveva confutato nel *Simposio*.

⁹¹ Ivi, 242e-243a.

⁹² Ivi, 246a.

⁹³ Ivi, 265b. Come nota F. RELLA (*La battaglia della verità*, cit., pp. 31-32), Platone considera con diffidenza sia le similitudini (cfr. *Sofista*, 231a: «Chi vuol essere sicuro, deve fare sempre buona guardia, soprattutto nei confronti delle somiglianze, perché sono il genere più sdruciolevole») che il mito (cfr. *Fedro*, 229e: «E se uno, non credendoci, vuole portare ciascuno di questi esseri [mitici] in accordo col verosimile [...] dovrà avere a sua disposizione molto tempo libero»), tuttavia egli non nega la necessità di un loro uso sussidiario nel tentativo di riempire le lacune del discorso concettuale, e tale è il compito affidato al mito del carro alato come metafora dell'essenza dell'anima, con cui Platone rappresenta visivamente la teoria delle reminiscenze.

⁹⁴ Cfr. PLATONE, *Fedro*, 259e-260a: «I discorsi che debbono venir fatti bene e in modo bello, [...] è necessario che implicino che l'animo di chi parla conosca il vero intorno alle cose su cui si accinge a parlare». Essi devono riguardare «le cose che sono veramente giuste, [non] le cose che sembrano giuste alla moltitudine di coloro che giudicheranno» (ivi, 262b), che sono frutto della persuasione, e non della verità; «Ci procurerà un'arte dei discorsi ridicola e priva di arte colui che non è a conoscenza della verità, ma è andato a caccia di opinioni» (ivi, 272d-273a).

⁹⁵ Come scrive F. RELLA (*La battaglia della verità*, cit., p. 32) l'accostamento tra Gorgia (che ha scritto una *Difesa di Palamede*) e Palamede (Zenone) di Elea, «anticipa l'attacco che sarà condotto più tardi contro “il maestro venerando e terribile”: contro Parmenide, la cui filosofia, proprio in quanto priva delle regole “del discorso vero”, genera il paradosso zenoniano, che “fa apparire la stessa cosa simile e dissimile, una e molteplice, immota e in movimento” (261d). In questo senso, la filosofia di Parmenide e quella di Zenone che ne deriva allo stesso modo che la filosofia di Gorgia, genera *apáte*, inganno. È l'uso indiscriminato di somiglianze, di analogie, che produce questo effetto, in quanto “l'*apáte* si insinua attraverso certe somiglianze” (262b). Gorgia e Zenone sono dunque entrambi “cacciatori di opinioni” in possesso di un'arte “ben ridicola e priva di arte” (262c)».

cattive [...] simili e dissimili, una e molte, ferme e in movimento»⁹⁶, il solo discorso in grado di raggiungere la verità è quello filosofico: è la dialettica, la quale «consiste nel ricondurre a un'unica Idea, cogliendo con uno sguardo d'insieme le cose disperse in molteplici modi», per poi dividere l'oggetto «secondo le Idee», in base alle sue naturali nervature, cercando «di non spezzare nessuna parte»⁹⁷. Questo processo di divisione e unificazione, di analisi e sintesi che coglie l'unità nel molteplice⁹⁸, è dunque l'unico in grado di condurre al vero sapere e si contrappone di conseguenza al discorso retorico e poetico (che Socrate assimila) di coloro che «videro come siano da tenere in pregio più che non le cose vere quelle *verosimili* e che fanno apparire le cose piccole grandi e le grandi piccole mediante la forza del discorso»⁹⁹.

L'importanza di tale verdetto è da considerarsi alla luce dalla centralità del discorso nel momento educativo, nelle sue potenzialità costruttive: Platone non è certo il primo a porre il discorso al centro della *paideia*: la sua funzione persuasiva e psicagogica era stata già sostenuta da Gorgia, ma si trattava come sappiamo del discorso retorico e non della dialettica filosofica¹⁰⁰. Ma, se il tipo di discorso corrisponde all'oggetto del discorso (in questo caso all'anima), sostiene Platone, allora si tratta di conoscere innanzitutto «quante forme ha l'anima»¹⁰¹, ovvero la sua essenza. Se questa è «una e uguale», come sostiene la filosofia, e non «multiforme», «come la forma del corpo»¹⁰², come sostengono i retori, allora solo la filosofia, avendo essa sola per oggetto ultimo e «vero» l'anima, può permettersi una funzione psicagogica e portare così alla giustizia *vera* nell'anima e nella Città .

⁹⁶ PLATONE, *Fedro*, 261d.

⁹⁷ Ivi, 265d-e.

⁹⁸ Cfr. ivi, 266b, 273e.

⁹⁹ Ivi, 267a. Questi discorsi, come specifica Platone in seguito, prescindono dalla «conoscenza di verità intorno a cose giuste e buone [...]». Infatti, nei tribunali, della verità intorno a queste cose non importa proprio niente a nessuno, ma importa ciò che è persuasivo. E questo risulta essere il verosimile; [...] in generale, chi parla deve seguire appunto il verosimile, e mandare a spasso con molti saluti la verità» (ivi., 272d-e).

¹⁰⁰ L'educazione politica si fondava quindi, naturalmente, sull'arte retorica, la cultura letteraria, la storia trasmessa attraverso la poesia, e non, come per Platone, sulla matematica e la dialettica. Il governo del filosofo auspicato da Platone si contrapponeva dunque al governo del retore. Cfr. WERNER JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin, 1934 – trad. it. di A. Setti: *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze, La Nuova Italia, 1935, vol. II, p. 344 *et passim* e M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico di Platone*, cit., p. 21.

¹⁰¹ PLATONE, *Fedro*, 271d.

¹⁰² Ivi., 271a.

Il mito di Theuth sull'invenzione della scrittura con cui termina il *Fedro* sposta però il confronto tra discorso retorico e dialettico ad un livello superiore rispetto alla loro validità educativa. Pur essendo un efficace strumento mnemonico, la scrittura rimane, secondo Platone, epistemologicamente inferiore all'oralità dialettica, la quale solamente è in grado di raggiungere e comunicare il vero sapere. La polemica platonica contro il discorso retorico e poetico, quale si legge, come vedremo, soprattutto nella *Repubblica*, che è spesso interpretata come una polemica contro i poeti interpreti di una cultura trasmessa oralmente e ormai superata dalla civiltà della scrittura, ma su cui si basava la *paideia* greca, alla luce del mito del *Fedro* prende così le sembianze di una polemica contro la poesia¹⁰³. Ciò significa che la polemica platonica non investe solo la tradizione col suo sistema di credenze trasmesse oralmente, ed è quindi solo in parte una polemica contro i poeti interpreti di tale tradizione. Essa investe soprattutto un sapere che si oppone strutturalmente a quello filosofico: sul piano etico, in cui verrà corretto da Platone, e sul piano epistemologico, da cui verrà emarginato. Scrive a tale proposito F. Rella:

Omero è attaccato non come poeta orale, ma come il primo dei tragici: il primo rappresentante di un linguaggio e di un sapere che nel quinto secolo celebrava i suoi trionfi parallelamente alla crescita delle tecniche e delle filosofie. Il nucleo dell'argomentazione platonica [...] sta nella contrapposizione di un sapere mimetico, e dunque riflesso di una realtà poliforme, e un sapere che unifica questa molteplicità nell'unità immutabile del *mathema*. È dunque il confronto tra un logos percorso dal dissidio [...] e un logos univoco e stabile. È un confronto fra [...] l'apparente, l'inessenziale, il corporeo, e ciò che gli occhi non vedono e il riflesso non può mostrare: la forma, l'essenza, l'idea, che è raggiunta solo concentrando, dialetticamente, il pensiero su se stesso. È il confronto, infine, non con la "credenza" contenuta nella poesia, ma con ciò che la poesia induce a credere con le sue fantasmagorie verbali (e per questo Platone non distingue quasi retorica e poesia), a

¹⁰³ Sulla polemica platonica contro la poesia interpretata come una "semplice" polemica contro i poeti, cfr. ERIC A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1963 – trad. it. di M. Capitella: *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, Introduzione di B. Gentili, Roma-Bari, Laterza, 1973.

partire dalla verità evidente del linguaggio filosofico, a cui non si è convinti attraverso “illusionismi” [...] verbali, ma per la forza che è in essa contenuta¹⁰⁴.

Nell'*Apologia*, Socrate, nel verificare la validità dell'oracolo delfico secondo cui nessuno è più sapiente di lui, interroga «tutti coloro che pensano di sapere qualcosa»¹⁰⁵: politici, poeti ed artigiani. I poeti, che tra tutti sono quelli che, a causa della loro poesia, hanno fama di essere i più sapienti, «dicono molte e belle cose, però non sanno nulla di ciò che dicono»¹⁰⁶, prova ne sia il fatto che, interrogati sul significato delle loro poesie, sono in grado di interpretarle meno di chiunque altro. Essi dunque non compongono «per sapienza [...], ma per una certa dote di natura e perché [sono] ispirati da un dio, come i vati e gli indovini»¹⁰⁷. La loro ignoranza conferma dunque l'oracolo ed elimina ogni dubbio sulla possibilità di trovare nella poesia la risposta al problema socratico della vera virtù: il poetare non è un tipo di sapere, non è in grado di rendere conto della verità. Anzi, essendo l'arte poetica imitazione, nel momento in cui rappresenta gli uomini in diversi stati d'animo, non può che essere contraddittoria ed ignorare quale delle cose che dice sia quella vera: le immagini della vita non rendono conto della vita stessa se non nella sua stessa enigmaticità; ma quale sia il modo giusto di vivere, questo non lo sanno dire. In definitiva, la conoscenza autentica non è appannaggio del poeta, ma del filosofo: «l'Iperurano, il luogo sopraceleste, nessuno dei poeti di quaggiù lo cantò mai, né mai lo canterà in modo degno»¹⁰⁸.

9. Il poeta di Stato

Il dialogo in cui la polemica con la poesia e i suoi rappresentanti si presenta in modo più evidente è la *Repubblica*. Nel contesto etico-politico dello scritto platonico sullo Stato, il motivo di tale polemica si fa esplicito, e l'antagonismo fra filosofia e poesia manifesta il suo senso ultimo. La polemica si presenta a prima vista come una critica al *contenuto* della poesia, e in particolare come una critica al mito omerico: alla rappresentazione antropomorfica degli dèi e dell'Ade. Ma a questo

¹⁰⁴ F. RELLA, *La battaglia della verità*, cit., p. 34.

¹⁰⁵ PLATONE, *Apologia di Socrate*, 21e-22a.

¹⁰⁶ Ivi, 22c.

¹⁰⁷ Ivi, 21c-22a. Sulla poesia come ispirazione divina cfr. anche ID., *Menone*, 99c; *Ione*, 533e-534d.

¹⁰⁸ PLATONE, *Fedro*, 247c-d.

primo livello di critica ne segue un secondo e più importante, che investe la *forma* poetica stessa e la poesia come strumento di conoscenza.

La critica al mito e alla teologia omerici non è certo una prerogativa di Platone; egli si inserisce infatti in un filone a lui precedente (e successivo) di critici filosofici e riformatori poetici dell'antico mito animati dallo stesso spirito. Il rigore e la severità della critica platonica fanno però del suo autore il purificatore più radicale della grande tradizione mitica e il massimo trasformatore del mito antico in un nuovo *ethos*¹⁰⁹. Alla base della "purificazione" platonica vi è il tentativo di respingere il discorso mitico non solo in quanto favoloso, falso, menzognero, ma anche alla luce dell'influenza che i cantori di miti hanno sui giovani: ritraendo dèi corrotti, vendicativi, litigiosi, smisurati nelle passioni, nel dolore e nella gioia, i poeti – afferma Platone – ne fanno un cattivo esempio per coloro (i custodi in particolare) che vengono educati attraverso il mito e il racconto. Nella Città ideale si dovrà così «tener d'occhio gli ideatori di favole: quando ne inventassero una bella la approveremmo, in caso contrario la scarteremmo»¹¹⁰. E si dovranno altresì delineare «le linee

¹⁰⁹ In questa critica al mito omerico e alla poesia tradizionale Platone non costituisce infatti un'eccezione (egli stesso ricorda che «l'antagonismo tra poesia e filosofia è di vecchia data»). La stessa posizione nei confronti della teologia omerica l'hanno avuta, prima di lui, filosofi come Senofane, Eraclito, Pitagora e Anassagora. In Senofane troviamo ad esempio le stesse critiche alla poesia tradizionale (fatte per mezzo della poesia stessa) che troviamo poi in Platone: egli attacca la rappresentazione antropomorfa (sia fisica che morale) degli dèi omerici: «Omero ed Esiodo attribuiscono agli dei tutto ciò che fra gli uomini è ritenuto disdicevole: rubare, commettere adulterio ed ingannarsi a vicenda» (SENOFANE, fr. 14 in H. DIELS, W. KRANZ, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, cit.). Come scrive GIOVANNI CERRI (*Platone sociologo della comunicazione*, Milano, Il Saggiatore, 1991, p. 58), «l'elegia di Senofane contiene in nuce, cioè implicitamente [...], articolazioni di quello che sarà il ragionamento platonico; essa, dunque, rappresenta per noi la più antica documentazione storica di quella linea di pensiero». Anche Parmenide, come scrive GIOVANNI REALE (*Platone: Alla ricerca della sapienza greca*, Milano, B.U.R., 1998, p. 65), «rovescia il modo di pensare di Omero, pur continuando ad esprimersi con lo stesso strumento [ovvero in versi]», capovolgendo, con la prima formulazione del principio di non-contraddizione (l'essere è e non può non essere; il non-essere non è e non può essere), «l'asse portante dell'*epos* omerico, che si basava sulla presentazione di eventi "passati, presenti o futuri", ossia nella dimensione del divenire proprio della *doxa*», di cui viene negato ogni valore. Melisso, discepolo di Parmenide, porta alle estreme conseguenze questa negazione del valore della *doxa*, e della validità conoscitiva dei sensi, dimostrando l'impossibilità dell'esistere dei molti. Se l'*epos* omerico si fonda e si muove sul piano dei sensi e della rappresentazione sensibile, i Presocratici e in particolare gli Eleati (Melisso, Zenone) segnano la nascita della filosofia greca tramite la convinzione dell'assoluto primato della ragione sui sensi e nelle rappresentazioni sensibili. Posteriori a Platone, invece, sono le critiche di poeti come PINDARO (il quale scrive che «la poesia inganna travolgendo con i suoi miti», *Nemee*, VII 23 ss.) e i tragici, i quali, continuando a poetare sugli antichi miti rifiutandone le forme leggendarie tramandate, hanno contribuito a "purificare" e caricare di nuove verità, di nuovi significati morali e politici l'immagine degli dèi e degli eroi. Su questo cfr. HANS-GEORG GADAMER, *Platos und die Dichter*, in *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Tübingen, J.C.B. Mohr Verlag, 1982 – trad. it di G. Moretto: *Platone e i poeti*, in *Studi platonici*, ed. it. a cura di G. Moretto, 2 voll., Casale Monferrato, Marietti, 1983, vol. I, pp. 185-215: 191; F. RELLA, *La battaglia della verità*, cit., p. 87 n.; *I miti di Platone*, a cura di F. Ferrari, con una premessa di M. Vegetti, Milano, B.U.R., 2006.

¹¹⁰ PLATONE, *Repubblica*, II 377b-c.

direttive [inerenti la teologia], attenendosi alle quali i poeti avranno da costruire i loro miti»¹¹¹, i quali dovranno essere «finalizzati alla virtù»¹¹². Bisognerà invece censurare quelli raccontati da Omero, Esiodo e dagli altri poeti «inventori di questi miti fantasiosi»¹¹³ che continuano ad essere raccontati agli uomini, e in cui appaiono dèi responsabili dei mali o soggetti a mutamento e capaci di menzogna e inganno. Bisognerà censurare i versi in cui i poeti raccontano le malefatte degli dèi «non perché manchino di ispirazione poetica e non suonino piacevolmente all'orecchio dei più»¹¹⁴, ma per evitare che quelli che diventeranno i difensori dello Stato imitino i comportamenti degli dèi litigiosi, sofferenti, lamentosi, ribelli, prepotenti nei confronti degli altri dèi e degli uomini, dediti al riso, ai piaceri del sesso o della gola. Tale inganno è proprio solo dei poeti e non del dio e, lungi dal rappresentare un accesso indiretto alla verità, come vorrebbe Gorgia, esso è piuttosto una «vera menzogna»¹¹⁵, un vero traviamiento e occultamento della verità stessa.

10. Il poeta in esilio

Una tale critica al mito e alla poesia, tutto sommato “tradizionale”, viene però radicalizzata in seguito nel Libro III da Platone, nel momento in cui dal piano dei contenuti (dove, in definitiva, si risolve nella proposta di una nuova teologia) si sposta sul piano dell'aspetto formale. Dopo aver distinto la poesia a seconda che essa si basi sul racconto indiretto (poesia narrativa, *diegenetica*), sul discorso diretto (poesia teatrale *mimetica*, basata sull'imitazione) o su entrambe i tipi di racconto (come i poemi omerici, in cui l'imitazione prevale ampiamente sulla narrazione), Platone sottolinea come il racconto diretto e quello misto, in cui il poeta *finge* di essere il personaggio, si nasconde e «parla mettendosi nei panni di un altro»¹¹⁶ imitandolo nella voce o nell'aspetto, siano, tra tutti i generi letterari, i più pericolosi sul piano intellettuale e morale, proprio perché si fondano sull'imitazione (*mimesis*), la quale, riducendo la distanza critica tra autore e personaggi e tra questi

¹¹¹ Ivi, II 379a.

¹¹² Ivi, II 378e.

¹¹³ Ivi, II 377d.

¹¹⁴ Ivi, III 387b.

¹¹⁵ Ivi, II 382b. Anche nel Libro V la polemica ha un carattere antigorgiano: cfr. ivi, V 476b-c: «gli amanti degli spettacoli e dei cori [...] amano le belle voci, i colori, le figure, e tutto ciò che a partire da questi elementi l'arte sa realizzare; ma l'essenza del bello in sé, la loro mente non la sa contemplare, né la sa amare».

¹¹⁶ Ivi, III 393c.

e gli spettatori (o i fruitori dell'opera), porta questi ultimi all'identificazione emotiva, ovvero ad immedesimarsi nei personaggi e ad assimilare i loro vizi, le loro passioni, le loro condotte ed opinioni¹¹⁷. L'imitazione dei molteplici modelli che vengono presentati nell'*epos* e nella tragedia compromette l'unità della personalità, facendola divenire molteplice e contraddittoria, creando a lungo andare uomini «dall'attività bivalente o polivalente»¹¹⁸, corrompendo in questo modo i costumi e l'integrità morale e compromettendo la stabilità dello Stato. Non è in dubbio l'effetto positivo che avrebbe la *mimesis* qualora essa riguardasse personaggi saggi, virtuosi, coraggiosi, misurati, armonici; ma questo tipo di personaggio, che implica l'uso di un tono uniforme, di un'unica armonia, di un ritmo dall'andamento regolare, con poche variazioni, non potrebbe essere rappresentato nell'*epos* e nella tragedia, un tipo di poesia che per sua stessa natura fa uso di «forti contrasti, tutti i tipi di armonia, tutti i ritmi e [dell'] intera gamma delle variazioni»¹¹⁹, e che proprio in virtù di questi suoi caratteri affascina ed attrae i giovani, gli insegnanti e il pubblico.

L'attacco oltrepassa così il terreno del mito e della teologia omerici e, individuando la pericolosità della poesia nella sua capacità di creare uomini polivalenti, esso prende di mira l'intera cultura statale e spirituale greca che nella *mimesis* aveva il suo elemento portante, essendo essa alla base della *paideia* greca¹²⁰. Se, dunque,

si presentasse alla nostra città [...], un poeta che, in virtù della sua abilità, sapesse recitare tutte le parti e imitare ogni modello, non mancheremmo certo di venerarlo come un uomo divino e meraviglioso, e ricco di fascino. E, tuttavia, gli diremmo anche che non c'è posto nel nostro Stato per un uomo come lui [...]. In verità, a noi, che miriamo a quel che è utile, servirebbe un poeta o un narratore di miti, magari meno piacevole, però più serio, che ci recitasse la parte dell'uomo per bene e dicesse

¹¹⁷ Sottolineando la differenza tra narrazione e imitazione, Platone porta la provocazione al punto di convertire in discorso indiretto l'inizio dell'*Iliade*, riscrivendo i versi poetici (discorso diretto, *mimesis*) in un sobrio resoconto; cfr. OMERO, *Iliade*, I 33 ss. e PLATONE, *Repubblica*, III 394a.

¹¹⁸ PLATONE, *Repubblica*, III 397e.

¹¹⁹ Ivi, III 397c. Si dovrà allora «forzare il metro e la melodia a seguire il testo [conforme alle disposizioni di cui sopra], e non il testo a seguire il metro e la melodia» (ivi, III 399e-400a), poiché «il ritmo armonico si accompagna al buon discorso e quello disarmonico al cattivo discorso» (ivi., III 400d).

¹²⁰ Si veda W. JAEGER, *Paideia*, cit.

le cose da dirsi secondo quella tipologia da noi stabilita, quando abbiamo messo mano all'educazione dei soldati¹²¹.

Un ulteriore aspetto negativo della poesia stabilito da Platone consiste nel fatto che per sua natura, il poeta non si rivolge alla facoltà razionale dell'anima, «né è fatta per lui la sapienza che essa propugna, dato che egli è in cerca del favore pubblico; piuttosto, a lui andrà a genio la parte intemperante e volubile, perché è più facile da imitare»¹²². La poesia, attraverso la *mimesis*, coinvolge così l'uomo nella parte peggiore della sua anima, risvegliando ed alimentando in lui quell'elemento «lontano dall'intelligenza, [né] sano né vero»¹²³, irrazionale e passionale, e riuscendo «addirittura a corrompere le persone per bene»¹²⁴, le quali si commuovono ed abbandonano partecipando emotivamente alle vicende di eroi sofferenti, iracundi, lussuriosi o frivoli e lodano «come buon poeta quello che più [...] sappia disporli in un siffatto stato d'animo»¹²⁵. La poesia dunque, con le sue strategie discorsive, «allenta il controllo»¹²⁶ della ragione su quella parte di noi che dovrebbe inaridire, e che invece, inaffiata dalla poesia, cresce e finisce per dominare l'anima umana. Il poeta, in definitiva,

si rivolge a una parte dell'anima che non è la migliore [...] risveglia, alimenta questa parte dell'anima, e, rinvigorendola, soffoca la facoltà razionale esattamente come avviene nella vita politica, quando uno, dando forza ai peggiori, finisce per consegnare in loro mano lo Stato e col sacrificare i migliori. Per gli stessi motivi potremmo affermare che, nella sfera privata, il poeta imitatore inculca nell'anima di

¹²¹ PLATONE, *Repubblica*, III 398a-b.

¹²² Ivi, X 605a.

¹²³ Ivi, X 603a-b.

¹²⁴ Ivi, X 605c.

¹²⁵ Ivi, X 605d.

¹²⁶ Ivi, X 606a.

ciascuno una cattiva forma di governo, [...] dando credito alla parte priva di ragione¹²⁷.

Nel Libro X si consuma così l'addio ad Omero e si inaugura una nuova epoca culturale che trova nella filosofia, nell'astrazione, nel concetto di coscienza e di dialettica i suoi fondamenti. Decretando la messa al bando di Omero, Platone mette in dubbio innanzitutto la forza educativa che il poeta aveva per secoli esercitato sui Greci. Certo non si può pretendere da un poeta, scrive, che curi i malati come fanno i medici, ma

riguardo alle grandi e nobilissime opere che Omero si è impegnato a rappresentare – vale a dire guerre, strategie, fondazioni di Città e anche l'educazione dell'uomo – di queste è legittimo chiedergli ragione, interpellandolo in questo modo: «Caro Omero, [...] dimmi un po' quale Città per tuo merito è stata meglio organizzata come lo fu Sparta da Licurgo, e molte altre Città grandi o piccole da altrettanti fondatori? Quale ti rende merito di essere stato buon legislatore e di averle reso utili servigi? L'Italia e la Sicilia hanno un Caronda; noi abbiamo un Solone. Ma di te chi si gloria?»¹²⁸

Nessuna guerra – continua Platone – è stata fatta seguendo i consigli o la guida di Omero, nessuna scoperta o invenzione utile alla tecnica si deve ad Omero e neppure di lui si può dire che, almeno in privato, abbia educato qualcuno, sì da dar vita ad un modo di vita omerico come esiste un modo di vita pitagorico. In definitiva, «se Omero fosse stato davvero capace di educare gli uomini e di renderli migliori, potendo fare queste cose non per via di imitazione ma per vera conoscenza, [...] si sarebbe guadagnato una folla di amici»¹²⁹. Pur riconoscendo il fascino che la poesia esercita anche su se stesso, e pur riconoscendo in Omero il più grande dei poeti tragici, Platone ribadisce che come educatore della Grecia deve essere rinnegato, e che nella Città da lui delineata l'unica forma poetica ammessa sarà quella degli

¹²⁷ Ivi, X 605a-c.

¹²⁸ Ivi, X 599b-600a.

¹²⁹ Ivi, X 600c.

inni agli dèi e gli encomi per gli uomini virtuosi, perché, se [si dovesse] dare accoglienza alla Musa dolce, quella della lirica o dell'epica, nello Stato il piacere e il dolore la farebbero da sovrani al posto della legge e della ragione, la quale sempre e unanimemente è ritenuta la parte migliore¹³⁰.

11. *Mimesis* e conoscenza. Il poeta imprigionato

Nel Libro X della *Repubblica* l'attacco giunge al colpo finale: la resa dei conti con Omero si consuma sul terreno filosofico, recuperando il vigore e l'acume con cui era stata indirettamente condotta nel *Simposio*, nel *Fedro* e nell'*Apologia di Socrate*. La critica alla poesia trascende il piano letterario, morale ed educativo per assumere i tratti di una critica ontologica ed epistemologica della *mimesis*, giungendo a rivelarsi così, secondo le parole di Gadamer, come «la fondamentale giustificazione dell'opera platonica»¹³¹.

La tesi platonica di fondo è che l'arte in genere, ma soprattutto la poesia epica e tragica, che raffigura la vita come eterno fluire, piena di contraddizione e mistero, non rappresenta la realtà. Le riproduzioni artistiche eludono infatti il conflitto fra apparenza ed essere, accettando la prima senza metterla in questione, e non sono dunque il vero essere della realtà: se già gli enti fisici sono copie o imitazioni dei modelli ideali, tutte le riproduzioni di essi, si tratti di dipinti o poemi, non sono altro che imitazioni di imitazioni del vero essere delle cose, e quindi tre volte lontane dalla verità, e proprio per questo «un attentato all'intelligenza degli ascoltatori»¹³², o degli spettatori. Come uno specchio il poeta riflette il mondo sensibile e, pur presentandosi come l'artefice di esso, egli non produce che immagini riflesse, imitazioni di cose di cui altri sono gli artefici (che, a loro volta, come ad esempio l'artigiano che costruisce un letto, fanno «qualcosa di simile all'essere, ma non un essere»¹³³). Il poeta, scrive Platone, «fa opere di scarso valore se rapportate alla verità»¹³⁴ e non conosce quindi le cose di cui parla e che rappresenta (compresi gli dèi e tutto ciò che è nel cielo e

¹³⁰ Ivi, X 606e-607a.

¹³¹ H.-G. GADAMER, *Platone e i poeti*, cit., p. 203.

¹³² PLATONE, *Repubblica*, X 595b.

¹³³ Ivi, X 597b.

¹³⁴ Ivi, X 605a.

nell'Ade): quando parla lo fa sulla base della pura opinione. I contenuti della poesia non sono dunque veri, ciò che essa riproduce sono apparenze:

a partire da Omero ogni artista è imitatore di immagini della virtù e di tutti gli altri oggetti su cui opera, che non attinge alla verità [...] il poeta si limita a ravvivare i colori di ciascun'altra arte, servendosi di nomi e di frasi; non però, con conoscenza di causa, ma per via di imitazione. In tal senso, quando egli parla dell'arte del calzolaio in metri, in ritmi o in musica, a gente della sua stessa natura che guarda alle parole, può sembrare che ne tratti molto bene; e così pure quando parla di strategia o di qualsiasi altro argomento. [...] Però, se noi spogliamo le opere di poesia dei colori della musica, e le recitiamo per quel che sono, [...] non assomigliano forse a quel che diventano nell'aspetto i volti giovanili ma non belli, quando hanno perso la loro freschezza. [...] il creatore di immagini non si intende di ciò che è, ma di ciò che appare¹³⁵.

Spogliata dell'ornamento del discorso poetico, la poesia si mostra così, secondo Platone, per quello che è veramente: un'impotente simulazione del sapere, che nulla conosce di ciò che rappresenta. Il poeta imitatore «non avrà né scienza né retta opinione di ciò che imita, rispetto al bello e al brutto», al buono e al cattivo, e si limita ad imitare una cosa adeguandosi alla comune opinione che la ritiene bella senza sapere nulla di essa, mettendo in scena quindi «un gioco e non una cosa seria»¹³⁶ che può rivelarsi paralisi dell'anima, veleno, per chi non abbia l'antidoto che deriva dalla conoscenza dell'essenza delle cose. Se le forme della conoscenza e la loro validità dipendono dalle forme di essere cui sono dirette; e se la conoscenza del mondo sensibile, immagine del vero essere, è la *doxa* – considerata negativamente dal punto di vista conoscitivo da Platone, poiché, pur essendo retta, essa rimane sempre labile, come labile è il mondo dell'essere sensibile cui si riferisce – allora la poesia, che è immagine del mondo sensibile, che a sua volta è immagine dell'essere intelligibile, non può neppure dirsi retta opinione, ma opinione in senso interamente negativo. Il filosofo ed il

¹³⁵ Ivi, X 600e-601c.

¹³⁶ Ivi, X 602a-b.

poeta sono quindi agli antipodi: è solo il primo a poter raggiungere la verità, a poter conoscere l'essere immutabile, mentre il poeta «rimane prigioniero dell'essere nel suo continuo divenire, e quindi resta confinato nella mera opinione»¹³⁷. Sono i filosofi, che hanno conoscenza, e non i poeti, che hanno solo opinione, i veri amanti del sapere.

Superando la semplice critica al mito omerico nella sua dimensione letteraria o morale, la critica platonica si fa dunque critica del linguaggio poetico, immaginativo e, di conseguenza, dell'intera cultura e mentalità dell'uomo greco che era fondata sull'oralità poetico-mimetica, sulla poesia omerica: sulla *doxa*. Come scrive Reale, «alla rappresentazione di “immagini” e di metodi con cui la poesia veniva comunicata occorreva sostituire il pensare “concetti”. Alle immagini andavano sostituite le Idee intelligibili, con tutte le conseguenze che questo comporta, e in particolare andava introdotto un nuovo linguaggio con una nuova sintassi antitetica a quella della poesia»¹³⁸. Nel passaggio da un sapere tragico a un sapere dialettico-filosofico che sostituiva il linguaggio delle Idee (*logos*) alla sintassi poetica, Platone è stato colui che ha capovolto radicalmente il modo omerico di rappresentare immagini, anche se egli non rappresenta che l'epilogo di questo nuovo modo di pensare, la maturazione di tendenze che lo precedevano e che finiranno per prendere il posto dell'intelligenza poetica¹³⁹. Un linguaggio nuovo, dunque, una nuova forma di riordinamento e spiegazione razionale dell'esperienza e dei fenomeni che preannunciava, come scrive Havelock, «una fase totalmente nuova nell'evoluzione non solo dello spirito greco ma anche di quello europeo [...] l'avvento di un livello totalmente nuovo di raziocinio, il quale, nel venire perfezionato, doveva creare a sua volta un nuovo tipo di esperienza del mondo – riflessiva, scientifica, tecnologica, teologica, analitica»¹⁴⁰.

La sola apparente incoerenza con cui, come abbiamo visto, Platone, dopo averla condannata, accetta la poesia purificata, decretandone l'importanza educativa nello Stato, conferma per essa la funzione di unico mezzo possibile ed efficace per la formazione del cittadino. Insomma, Platone non nega l'importanza politica dei racconti e delle narrazioni tradizionali ai fini della *paideia*, costituendo essi il nucleo comune e condiviso del sapere della città e l'unica forma discorsiva

¹³⁷ G. REALE, *Platone: Alla ricerca della sapienza greca*, cit., p. 49; cfr. PLATONE, *Repubblica*, V 479e-480a.

¹³⁸ G. REALE, *Platone: Alla ricerca della sapienza greca*, cit., p. 52.

¹³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 60-66.

¹⁴⁰ E.A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, cit., p. 219.

accessibile al bambino. Come si è visto, i governanti dovranno però sorvegliarne i contenuti, ovvero stabilire i parametri (i *typoi*) ai quali i miti devono conformarsi per essere moralmente accettabili e pedagogicamente utili. I miti possono così anche raccontare menzogne, ciò che è importante è che devono essere funzionali al benessere della comunità: i racconti ammessi nella città devono essere in grado di coinvolgere e rendere partecipi i destinatari di un progetto politico la cui posta in gioco è la comunità, la vita in comune, la ricerca collettiva della giustizia e della felicità che da essa deriva. L'irrazionalità del mito, la sua falsità, la sua estraneità alla verità epistemologica, non ne pregiudica quindi la verità educativa, etica e politica, qualora esso sia conforme alle regole stabilite dal legislatore platonico¹⁴¹.

12. Il sacrificio poetico e la *basiléia* filosofica

Nonostante queste “concessioni” fatte alla poesia, non solo il valore e l'importanza della polemica platonica rimangono inalterati, ma la condanna è senza appello e si risolve in un decreto di declassamento della poesia ad una esclusiva funzione etica (dopo averla rifondata in una nuova teologia) priva di ogni valore fondativo. Approvando la presenza nella Città di una poesia che sia «di vantaggio alla società e alla vita dell'uomo: [...] non solo dolce, ma anche utile [...], ottima e assolutamente vera»¹⁴², Platone nega ogni sua autonomia e la esorta a sottomettersi ad un «agire poetico»¹⁴³, ad un progetto etico il quale a sua volta non può che essere fondato sulla verità filosofica. La poesia si trova dunque di fronte all'alternativa fra essere «edificante»¹⁴⁴ o non essere; la sua unica possibilità di sopravvivere sarà quella di essere «usata come un farmaco»¹⁴⁵ per il bene della Città.

Evidentemente l'editto platonico non ha avuto l'esito sperato: l'esclusione della poesia dallo Stato non ha avuto luogo. Ma il tentativo di negare ogni sua autonomia e di subordinarla ad una funzione etico-politica, hanno avuto paradossalmente l'effetto opposto, un effetto che tuttavia non avrebbe scontentato Platone, che mirava innanzitutto ad assicurare una posizione egemonica alla filosofia.

¹⁴¹ Cfr. *I miti di Platone*, a cura di F. Ferrari, cit., pp. 17-22.

¹⁴² PLATONE, *Repubblica*, X 607d-608a.

¹⁴³ H.-G. GADAMER, *Platone e i poeti*, cit., p. 191.

¹⁴⁴ PLATONE, *Repubblica*, III 390a.

¹⁴⁵ Ivi, III 388b.

Un effetto che, almeno in Occidente, suggella la vittoria di Platone nella «contesa di sapienza», al punto che, sostiene Ph. Lacoue-Labarthe, a partire dalla condanna platonica, l'arte è rimasta definitivamente subordinata ad ogni altro sapere e resterà sempre sorvegliata «da una *poetica* innanzitutto [...]; ma soprattutto da ciò che finirà per chiamarsi un'*estetica* – fondata secondo Heidegger a partire dal timore platonico-aristotelico dell'arte»¹⁴⁶. La fruizione estetica rimarrà così l'ultimo baluardo di un'arte che verrà esclusa (o si escluderà essa stessa) dalla sfera dell'interesse, dell'utilità morale e del sapere.

La *Repubblica* rimane così «uno degli attacchi più violenti che siano mai stati portati contro la conoscenza “degenerata” della poesia e dell'arte»¹⁴⁷, un attacco imposto dalla ragione («è stata la ragione che ci ha convinto a farlo»¹⁴⁸, scrive Platone) e condotto in nome della ragione, con l'obiettivo di porre fine a quell'«antagonismo fra poesia e filosofia [che] è di vecchia data»¹⁴⁹ decretando la sconfitta della prima. Un attacco che aveva richiesto una dolorosa separazione dalla poesia per Platone stesso, il quale racconta di essersene dovuto allontanare «come fanno gli innamorati che ritengono nocivo il proprio amore, e che, pur con grande sforzo, se ne distaccano»¹⁵⁰, invocando se necessario Efesto, il dio del fuoco, di cui parla il racconto di Diogene Laerzio: secondo la tradizione, infatti, da giovane Platone avrebbe composto delle tragedie che poi avrebbe

¹⁴⁶ PHILIPPE LACOUÉ-LABARTHE, *Poésie, philosophie, politique*, in *La politique des poètes: Pourquoi des poètes en temps de détresse?*, sous la direction de Jacques Rancière, Paris, Albin Michel, 1992, pp. 39-63: 48 s.

¹⁴⁷ F. RELLA, *La battaglia della verità*, cit., p. 37.

¹⁴⁸ PLATONE, *Repubblica*, X 607b.

¹⁴⁹ Ivi, X 607c. Ritroviamo il tema della rivalità tra poesia e filosofia anche nell'ultima opera di Platone, le *Leggi*, in cui i filosofi sono descritti come «antagonisti e concorrenti» dei poeti nella rappresentazione delle stesse cose, dunque rivali nella sapienza (VII 817a-d), o nell'immagine dei poeti che rappresentano i filosofi «come cani che diffondono i loro vani latrati» (XII 967c-d). LEOPARDI (*Zibaldone dei pensieri*, in *Opere*, a cura di Sergio e Raffaella Solmi, Milano-Napoli, Ricciardi, t. II) riconosce la stessa «nemicizia giurata e mortale» tra poesia e filosofia, anche se l'esito sarà rovesciato rispetto alle posizioni platoniche: «una ragione pura e senza mescolanze» è fonte «di assoluta e necessaria pazzia» (§ 104). Si «erra», infatti, «ad ogni tratto e all'ingrosso ragionando con la più squisita esattezza», perché la ragione non potrà mai darci «saviezza», ovvero un sapere per la vita, che unisca le esigenze della ragione e quelle del corpo e del sentimento (§§ 1835-1836). È dunque necessario, afferma Leopardi, ricorrere a sommi pensatori poeti, che dovranno ragionare non da poeta ma «da freddissimo ragionatore su ciò che il solo ardentissimo poeta può conoscere» (§§ 1989-1990, 1839). Il pensiero che anima questa critica leopardiana, esplicitamente diretta contro Cartesio, ma implicitamente anche contro Platone, non è il pensiero dell'essere uguale a se stesso, e nemmeno il pensiero dei puri accadimenti: è il pensiero dei possibili. Cfr. F. RELLA, *La battaglia della verità*, cit., p. 38; ID., *Metamorfosi. Immagini del pensiero*, Milano, Feltrinelli, 1984, in particolare capitoli 10 e 11.

¹⁵⁰ PLATONE, *Repubblica*, X 607e.

bruciato quando divenne discepolo di Socrate, intorno al 407, abbracciando la via della filosofia¹⁵¹. Ed è d'altra parte per lo stesso motivo che Platone, come nota L. Robin, non avrebbe mai potuto scrivere – e infatti non ha scritto – una *Poetica* e una *Retorica*: solo il discorso filosofico, che si rivolge alla verità, le cui regole e ritmo sono decisi dalla dialettica e da cui la parte irrazionale deve essere recisa, è legittimo; tutti gli altri discorsi non vanno Platone considerati, ma vanno osteggiati e sconfitti¹⁵².

Possiamo in definitiva identificare i principali elementi della filosofia platonica in quel percorso erotico che, partendo dal sacrificio dell'esperienza corporea, comprende l'aspirazione alla conoscenza delle Idee e l'ambizione di applicare all'uomo questa conoscenza per mezzo di leggi e costituzioni fondate sul sapere filosofico. Troviamo così un momento puramente speculativo che determina il «modello» della Città giusta, ed un secondo momento in cui si pone il problema della realizzazione del modello.

Nel platonismo politico identifichiamo così la filosofia politica classicamente intesa come risposta metafisica al problema dell'organizzazione della vita in comune a partire da quel modello di ordine politico cui solo la conoscenza contemplativa può accedere, coi suoi valori veri di per se stessi e immutabili, estraneo all'ordine temporale della Città, e che diventa il presupposto per poter costruire una Città mondana che sarà ad esso conforme¹⁵³. La *Repubblica* platonica è l'espressione di queste esigenze, ovvero, in definitiva, dell'affermazione secondo cui i filosofi dovrebbero diventare i capi dello Stato e la vita politica si può riordinare solo in base alla filosofia. Ciò, sottolinea Lacoue-Labarthe, «non significa [...] che i professori di filosofia debbano insediarsi ai comandi dello Stato, ma che la filosofia deve vegliare perché lo Stato sia istituito *in verità*»¹⁵⁴. Esigenza che è il modello fondante di una tradizione filosofico-politica destinata a segnare

¹⁵¹ Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, III 5: «Mentre Platone si accingeva a partecipare alla gara con una tragedia, udì la voce di Socrate, e, davanti al teatro di Dioniso, bruciò quell'opera esclamando: «Vieni Efesto, Platone ha bisogno di te!»». H.-G. GADAMER (*Platone e i poeti*, cit., p. 188) a questo riguardo sostiene che «se questo racconto è vero [...], la sua verità non sta nel fatto che Platone ha riconosciuto di non poter diventare un grande poeta, bensì nel fatto che egli non ha voluto essere un poeta, perché in Socrate aveva fatto l'esperienza che, di fronte a questa incarnazione della stessa filosofia, non valeva più la pena di essere poeta».

¹⁵² Cfr. L. ROBIN, *Notice*, cit., pp. XXVI-LIX.

¹⁵³ Cfr. LEO STRAUSS, *La filosofia politica classica*, in ID., *Che cos'è la filosofia politica?: Scritti su Hobbes e altri saggi*, cit., *passim*.

¹⁵⁴ PH. LACOUÉ-LABARTHE, *Poésie, philosophie, politique*, cit., p. 47.

irreversibilmente il pensiero politico occidentale, e che, pur eclissatasi con l'avvento della modernità, ha lasciato un'impronta che rimane tutt'ora indelebile tra coloro stessi che a tale tradizione si sono opposti¹⁵⁵.

Ora, proprio quest'esigenza stava alla base del violento attacco di Platone alla poesia e al sapere tragico, attacco che percorre tutta l'opera platonica, ma che ritroviamo specialmente e a più riprese proprio nella *Repubblica* ovvero proprio nello scritto in cui Platone si dedica alla costruzione dello Stato *in verità* e alla luce del quale la posizione platonica sulla poesia ci si rivela in tutte le sue implicazioni politiche. Se la coincidenza di potere politico e filosofia è la *conditio sine qua non* per uscire dalla spirale della corruzione politica e garantire la realizzazione della *kallipolis*, ciò è dovuto all'autorità della filosofia: solo questa è in grado di delineare uno Stato perfetto. Ma la stessa messa in scena della filosofia, la sua possibilità di manifestarsi, di farsi progetto, di farsi "politica", non può a sua volta avvenire senza una primordiale separazione dalla poesia: la mancanza di valore conoscitivo della poesia, ne decreta non solo l'estromissione dal campo del "sapere", ma ne preclude ogni progettualità creativa e responsabilità politica. La (ri)costruzione della *polis* è un'operazione che richiede lo strumento del *logos* e non può per questo essere prerogativa del sapere poetico. La *basileia* non può che essere filosofica.

In questo senso la critica platonica della poesia, come scrive Gadamer: «non è una conseguenza del suo sistema, che non gli permetterebbe una più esatta valutazione della verità poetica, bensì un'intenzionale espressione della decisione da lui presa allorché venne conquistato da Socrate e dalla filosofia, contro l'intera cultura statale e spirituale del tempo e la sua capacità di salvare lo

¹⁵⁵ Hobbes stesso, infatti, pur rappresentando il momento forse originario e se non altro più radicale di rottura con la tradizione, nel *Leviatano* si dichiara erede teorico di Platone, il quale, «anch'egli è dell'opinione che sarà sempre impossibile porre termine alle crisi politiche e ai rivolgimenti di governo dovuti alle guerre civili, finché i sovrani non diventano filosofi», e spera che il *Leviatano* «possa prima o poi cadere nelle mani di un sovrano che lo prenda in considerazione [...] convertendone la verità teorica in utilità pratica» (THOMAS HOBBS, *Leviathan*, 1651 – trad. it. di A. Lupoli, M.V. Predeval, R. Rebecchi, a cura di Arrigo Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 299). Come nota R. GATTI (*Filosofia politica*, cit., p. 68), «pur nell'evidente cambiamento del paradigma della razionalità (dall'*episteme platonica* alla *ratio geometrica dei moderni*), rimane immutata la convinzione di fondo: il presupposto per una filosofia politica svincolata dai lacci dell'opinione, e, quindi, dell'arbitrarietà per quanto concerne la definizione di cosa sia giusto e ingiusto, è l'attingimento della verità, sia che questa abbia i caratteri [...] dell'Idea o che sia fornita degli elementi di chiarezza inconfutabile caratteristici della deduzione logica sul modello della geometria. [...] In nome della scienza e della ragione vengono da Hobbes rifiutati il principio di autorità e il ricorso alla tradizione quali criteri d'interpretazione della realtà politica e giuridica».

Stato»¹⁵⁶. Il senso ultimo della filosofia platonica si può comprendere solo se la si legge alla luce del paradigma dominante in alternativa al quale Platone la elabora; esso ci appare in tutta la sua importanza solo sullo sfondo della visione del mondo rivale, vale a dire sullo sfondo di un sapere, di una concezione della vita, di un'intera cultura e tradizione ma anche di un intero sistema educativo cui Platone si oppone. Insomma: il senso ultimo della filosofia politica al suo nascere è reso evidente da un'originaria cesura, la quale è il presupposto necessario che rende poi possibile l'esplicitarsi di quelli che sono i compiti della filosofia: l'esercizio critico, l'impegno, l'assunzione di responsabilità morale nei confronti della Città. La costituzione stessa del progetto politico-filosofico di Platone può dunque essere letta e analizzata alla luce di questa primordiale separazione dalla poesia. Solo l'abbandono del mondo della Città degli uomini e del suo sapere, solo la cesura col mondo relativo e soggettivo dell'esperienza corporea e il suo sapere mitico-poetico, rende possibile così al filosofo una mediazione conoscitiva e di conseguenza politica ed educativa tra l'Essere e la Città degli uomini.

In definitiva, non possiamo considerare il «*gesto fondatore*»¹⁵⁷ di cui Platone è autore e con il quale per la prima volta viene messa in scena la filosofia politica con i suoi metodi, linguaggi e strumenti, senza il *gesto sacrificale* che lo precede e che lo rende possibile, accordandogli spazio e primato e decidendo del suo ruolo e senso politico. La condanna platonica sancisce così un divorzio, quello tra filosofia e poesia, che è inevitabilmente un divorzio tra politica e poesia e che sarà destinato a costituire uno degli assi portanti più resistenti e duraturi della cultura occidentale:

«tutti hanno in mente la leggenda raccontata anche da Nietzsche secondo la quale Platone – come Mallarmé diceva di Rimbaud – si è operato da vivo della poesia: avrebbe bruciato, su istigazione di Socrate, le sue tragedie. Ed una scena che è per molti aspetti la “scena primitiva” della filosofia: l'espulsione rituale nel III Libro della *Repubblica*, del poeta-attore tragico, trattato [...] come un *pharmakos*. Automutilazione, fuoco purificatore o sacrificio, in ogni caso è la filosofia stessa che da qui si organizza e si mette in opera, [...] che nasce dalle ceneri della poesia, o che

¹⁵⁶ H.-G. GADAMER, *Platone e i poeti*, cit., p. 194.

¹⁵⁷ M. VEGETTI, *Quindici lezioni...*, cit., p. 77.

sanziona con una cerimonia politico-religiosa il rifiuto di ciò che la minaccia nel suo progetto essenziale, ovvero [...] il progetto politico stesso: il progetto della *basiléia* filosofica. [...] la filosofia (propriamente detta) si decide, nel senso più forte, nel momento di questa recisione nei confronti della poesia, che è innanzitutto [...] recisione nei confronti del teatro e di quel sistema di espressione demoniaco che è la *mimesis*»¹⁵⁸.

Il ruolo politico del teatro era senz'altro il bersaglio più alla portata per Platone, se consideriamo ciò che rappresentava l'istituzione della tragedia ad Atene, come ci racconta Nietzsche. Ma quando il filosofo si richiama all'«antagonismo di vecchia data» tra poesia e filosofia, egli trascende il teatro e passa al livello dell'analisi della *lexis*, delle modalità di linguaggio, e allora il pozzo da cui attinge per fondare la critica di ciò che chiama la *mythopoiesis* ed assicurare la posizione egemonica di ciò che rivendica sotto il nome di filosofia è «la discriminazione tra due regimi del *legein*, il vero e il falso, o piuttosto tra due registri della parola, il *mythos* e il *logos*»¹⁵⁹.

L'interruzione del primato poetico e mitico nell'ambito del sapere si risolve così in un estromissione della nozione stessa di poesia dalle categorie concettuali della politica, anche quando essa è intesa nel senso più elementare di agire all'interno di una comunità umana al di là (e prima) di ogni costituzione: il poeta ne ignora e disperde le parole, ne capovolge l'ordine mettendola, così facendo, in pericolo. La «costituzione poetica del politico» è così esclusa in nome di una «costituzione filosofica del politico»¹⁶⁰, in cui riconosciamo quel gesto di esteticizzazione filosofica della comunità come opera d'arte di cui si legge nel Libro VII delle *Leggi*: quella costituzione che è la tragedia «più bella e più alta [...] in sommo grado vera ed autentica»¹⁶¹.

La tentazione della filosofia sarebbe dunque quella, da Platone in poi, di escludere la poesia e riordinare la politica in conformità con le leggi del *logos*, proibendo l'uso di un linguaggio che è il regime stesso dell'equivoco e rinnovando di volta in volta, di epoca in epoca, la fondamentale separazione istituita da Platone: la frattura tra poesia e “politico” che, ancora oggi, è tutt'altro che

¹⁵⁸ PH. LACQUE-LABARTHE, *Poésie, philosophie, politique*, cit., pp. 47-48.

¹⁵⁹ Ivi, p. 49.

¹⁶⁰ JACQUES RANCIÈRE, *Préface*, in *La politique des poètes*, cit., pp. 9-18: 10.

¹⁶¹ PLATONE, *Leggi*, VII 817b.

ricomposta, ma che, ancora oggi, chiede di essere considerata, poiché è proprio in relazione a ciò che la filosofia, instaurandosi, ha delimitato come politico, che la poesia e l'arte vengono per la prima volta considerate nella loro essenza, portata e funzione; e proprio nel momento e nello scritto in cui si inaugura il discorso filosofico sulla politica, viene inaugurata anche ciò che in Occidente soltanto con Aristotele verrà designato con il nome di "poetica", la cui versione moderna ha dimenticato questa sovradeterminazione politica delle proprie questioni e del proprio campo, attraverso quel *terzo* che è la filosofia.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.