

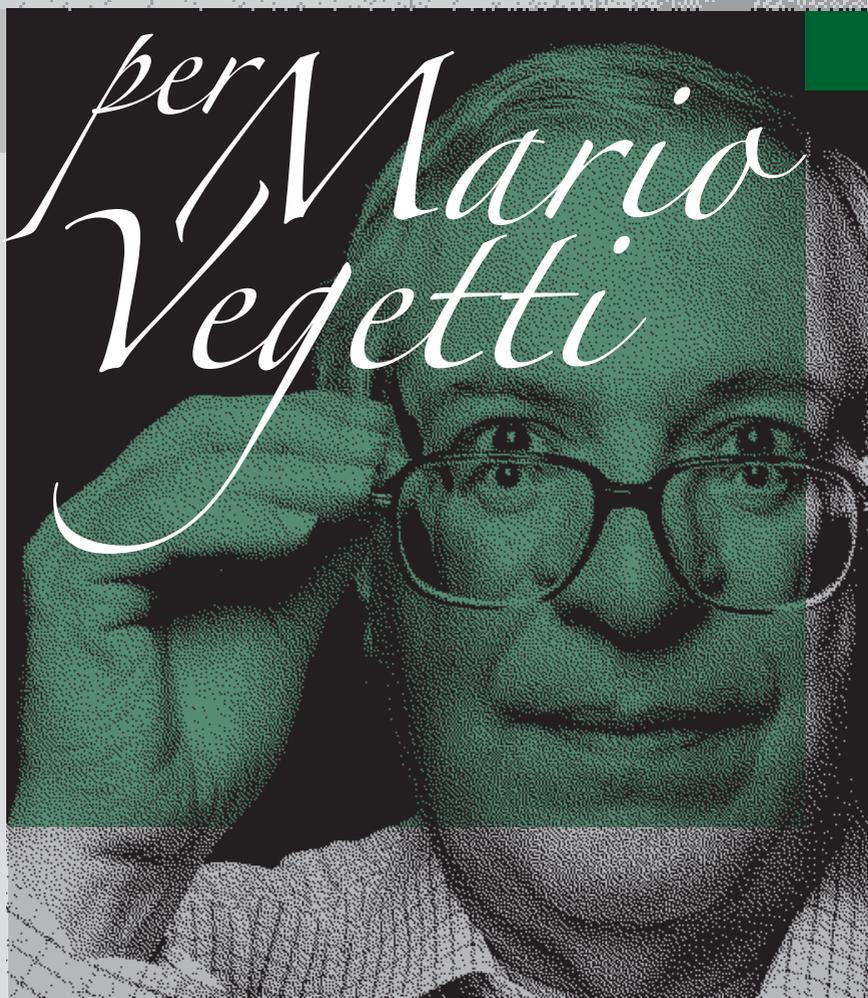
viaBorgogna3

il magazine
della Casa della Cultura

10

DUEMILADICIOTTO

*per Mario
Vegetti*



direttore
Ferruccio Capelli
condirettore e direttore responsabile
Annamaria Abbate

comitato editoriale
Duccio Demetrio
Enrico Finzi
Carmen Leccardi
Marisa Fiumanò
Paolo Giovannetti
Renzo Riboldazzi
Mario Ricciardi
Mario Sanchini
Salvatore Veca
Silvia Vegetti Finzi

progetto grafico e illustrazioni
Giovanna Baderna
www.giovannabaderna.it

direzione e redazione
via Borgogna 3, 20122 Milano
tel.02.795567 / fax 02.76008247
viaborgogna3magazine@casadellacultura.it

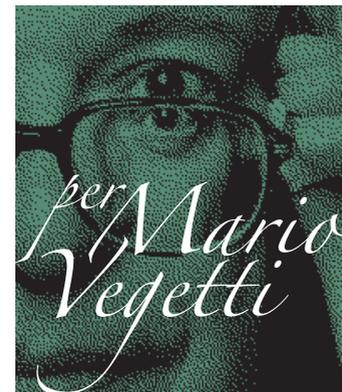
periodico bimestrale
registrazione n. 323 del 27/11/2015
Tribunale di Milano

viaBorgogna3 ISSN 2499-5339
2019 ANNO 4 numero 10
ISBN 978-88-99004-53-8
titolo: PER MARIO VEGETTI

copyright Casa della Cultura, Milano



viaBorgogna3
il magazine
della Casa della Cultura



Questo è un ipermedium. Non fermarti al testo, segui i link ●, esplora, crea i tuoi percorsi. La Casa della cultura on line ha molte porte girevoli. Attraverso questo magazine puoi entrare nel sito, consultare l'archivio audio e video degli incontri in via Borgogna e tornare qui per continuare la lettura. E se hai stampato la tua copia su carta puoi usare i QR code  con il tuo smartphone o tablet per accedere ai contenuti interattivi attraverso un QR code reader che puoi scaricare gratuitamente da internet.

**TUTTI CONTENUTI SONO REPERIBILI SUL
SITO WWW.CASADELLACULTURA.IT**

10

PER MARIO VEGETTI

•6

UNA RIVOLUZIONE NEGLI
STUDI DI ANTICHISSIMA

Silvia Gastaldi

•12

MADRE MATERIA

Studi pionieristici sul
femminile nell'antichità

Eva Cantarella

•18

L'INATTUALITÀ
DI PLATONE

Politica e utopia

Franco Ferrari

•28

LA SCRITTURA
DELL'UTOPIA

Come mettere in moto un
paradigma normativo

Fulvia de Luise

•38

LA SCHIAVITÀ TRA
NATURA E ARTIFICIO

Valentina Pazé

•46

RADICALITÀ E ATTUALITÀ

Sull'uso contemporaneo dei
classici

Federico Zuolo

•62

PENSARE LA POLITICA
CON MARIO VEGETTI

Michelangelo Bovero

•68

TRASIMACO FRA

PLATONE E ARISTOTELE

Alberto Maffi

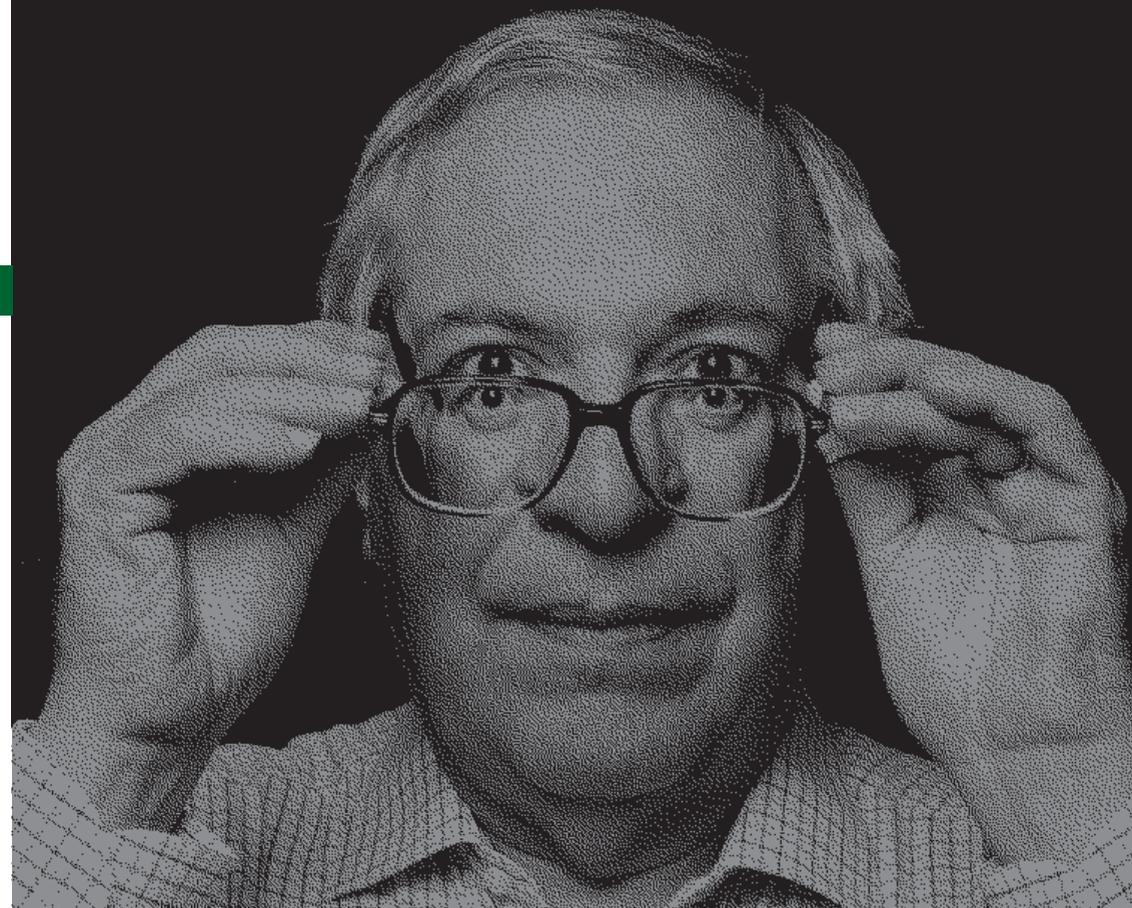
•76

PER MARIO VEGETTI

Fulvio Papi

•82

note biografiche
sugli autori



AMICUS PLATO Mario Vegetti e il pensiero politico

Tavola rotonda. Giovedì 4 ottobre 2018

L'incontro ripercorre gli aspetti più rilevanti e innovativi del lavoro scientifico di Mario Vegetti, così profondamente 'politico' nella sua ispirazione e tanto rivoluzionario nel metodo da far sorgere realmente nuove antichità nel solco della storia della filosofia e da riportare al centro del dibattito internazionale, con il lavoro della sua scuola, il paradigma normativo della Repubblica platonica. Attraverso le voci di chi è stato partecipe e interlocutore del suo complesso itinerario di ricerca, si dà risalto alla produttività delle idee scaturite dai suoi originali percorsi. Con il rammarico di non poterne discutere ancora una volta con lui.



Parte I [http://casadellacultura.it/
casa-della-cultura-incontri-video.php?id=2430&t=stream1](http://casadellacultura.it/casa-della-cultura-incontri-video.php?id=2430&t=stream1)



Parte II [http://casadellacultura.it/
casa-della-cultura-incontri-video.php?id=2430&t=stream2](http://casadellacultura.it/casa-della-cultura-incontri-video.php?id=2430&t=stream2)

editoriale

PER MARIO VEGETTI

Ferruccio Capelli •

È passato un anno da quando Mario Vegetti ci ha lasciati. La Casa della Cultura lo ha voluto ricordare con un convegno, “Amicus Plato”, e ora con questo numero della rivista che raccoglie gli interventi di quella giornata di studi a lui dedicata.

Possiamo dirlo senza timori di scadere nella retorica: Mario Vegetti ci manca. Perché non era solo un insigne ellenista: era un maestro. Basta scorrere i contributi raccolti in questo numero della rivista per capire cosa vuol dire essere stato un “maestro”.

A lui i suoi allievi e una cerchia ampia di studiosi riconoscono il merito di avere aperto nuovi campi di ricerca: aveva collocato gli studi del mondo greco – ellenista nel campo più vasto dell’antichistica, aveva scavato le interazioni con le altre culture dell’antichità e aveva portato alla luce anche i lati oscuri di quella straordinaria vicenda storica. Le parole dei suoi ex colleghi sono dense di riconoscimenti. Eva Cantarella gli attribuisce il merito di averla stimolata a mettere a fuoco la condizione della donna nel mondo greco mentre Fulvio Papi, il collega – amico di una vita, gli ha voluto porgere un riconoscimento inconsueto: nel manuale di storia della filosofia, scritto assieme, le parti migliori e più innovative, ci ha detto Papi, erano quelle pensate e scritte da Vegetti.

Il termine “maestro” evoca anche qualcos’altro: il rigore e l’efficacia del suo stile di lavoro. Un lavoro tenace, metodico, riservato, segnato dalla convinzione che ai risultati ci si arriva con il puntiglio e con la lunga fatica della ricerca, non con operazioni ad effetto amplificate da un po’ di applausi pubblici. Basti pensare al monumentale lavoro, costato anni di fatica, per la riedizione critica de “La Repubblica” di Platone: un’impresa collettiva decennale, da lui guidata, nella quale ha impegnato un ampio gruppo di studiosi.



Questo accanito lavoro filologico su “La Repubblica” ci introduce alla sua passione per Platone. Chi scrive ha nell’orecchio le sue memorabili lezioni sulle opere di Platone in Casa della Cultura: nel filosofo greco ammirava la tensione progettuale, l’ostinata volontà di non adattarsi all’immediata naturalità delle cose, il rischio di proporre ciò che poteva apparire impensabile. Platone era davvero il suo autore, l’“amicus Plato” per l’appunto.

Il suo rapporto con l’utopia progettuale di Platone ci apre lo sguardo sull’opzione politica cui Vegetti è rimasto fedele tutta una vita: Mario si è sempre definito un comunista, sostenitore di una visione ideale e aperta di comunismo. In alcuni passaggi cruciali del secolo scorso si è anche impegnato pubblicamente a sostegno delle sue idee. Anche se l’impegno pubblico di Mario Vegetti si è manifestato essenzialmente attraverso lo sforzo tenace di valorizzare e di fare vivere la sua ricerca culturale anche al fuori del mondo accademico.

Possiamo così comprendere la ragione profonda del legame tra Vegetti e la Casa della Cultura. In tanti possono testimoniare il suo attaccamento al centro culturale di via Borgogna, a quella che era solito definire la “sua” Casa della Cultura. In più occasioni si è esposto pubblicamente a sottolineare la funzione che era andata assumendo nel corso dei decenni: arrivò a scrivere che la Casa della Cultura era “un’isola benedettina di resistenza”. Vi era qui la sua convinzione profonda dell’importanza della battaglia delle idee: la Casa della Cultura era il luogo in cui l’intellettuale poteva incontrare i cittadini, misurarsi con l’opinione pubblica, mettere alla prova l’efficacia delle sue ricerche e delle sue proposte.

Tra la Casa della Cultura e Mario Vegetti si è sviluppata una collaborazione decennale che è andata sempre più intensificandosi: negli ultimi anni avevamo preso l’abitudine di ragionare assieme sui nodi culturali più complessi e di costruire di comune accordo alcuni degli incontri più impegnativi, come in occasione del centenario della rivoluzione russa.

Mario Vegetti è stato a lungo uno dei collaboratori più prestigiosi e autorevoli della Casa della Cultura. Ci ha lasciato una lezione di stile nella ricerca culturale e nell’impegno pubblico. Ha condiviso con noi la sua conoscenza e la sua passione civile. Ci ha onorato della sua amicizia.

Si tratta di un patrimonio che non può andare perduto. La sua presenza in via Borgogna non può che continuare, come sempre.

UNA RIVOLUZIONE NEGLI STUDI DI ANTICHISTICA

6

Silvia Gastaldi ●

Designare con il termine “rivoluzione” tutto l’insieme di novità – dai temi affrontati alla metodologia adottata – introdotte da Mario Vegetti nell’ambito degli studi di antichistica non deve suonare come un’esagerazione retorica. Fin dall’inizio della sua carriera scientifica, Mario ha percorso vie nuove. Basti pensare ai suoi studi sulla medicina greca, condotti negli anni ‘60, quando questo ambito non era ancora del tutto riconosciuto come parte integrante del pensiero filosofico antico, studi culminati con la pubblicazione delle *Opere di Ippocrate* nel 1965 e delle *Opere biologiche* di Aristotele nel 1971, curate, queste seconde, in collaborazione con Diego Lanza. Se guardiamo alla bibliografia di Mario nel periodo compreso tra gli anni ‘60 e ‘70, notiamo subito la prevalenza degli studi dedicati alla scienza greca: se vogliamo individuare un punto di svolta, che lo conduce a occuparsi del pensiero politico antico, dobbiamo



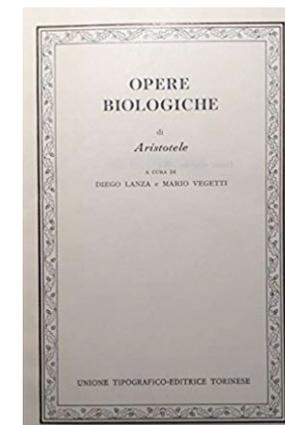
assumere come data di riferimento il 1975, anno in cui viene pubblicato il saggio *L'ideologia della città*.

In questo mio intervento, cercherò di mostrare in che cosa è consistita la novità introdotta negli studi sulla città greca da questo lavoro, che ha dato avvio alla fondazione di vere e proprie “nuove antichità”, come suona il titolo del fascicolo monografico di *Aut Aut* curato da Mario nel 1981.

Partirei dai presupposti teorici che stanno alla base della composizione dell’*Ideologia della città*. Al primo posto collocherei la presa di distanza dal classicismo. La visione di un mondo classico popolato da individui armoniosi e perfetti come le statue che ci sono pervenute o, per usare le stesse parole di Vegetti, sede di un «repertorio metastorico di paradigmi di perfezione, tanto estetici quanto etico-politici e filosofici» (*Intervista sul classico*) è durata

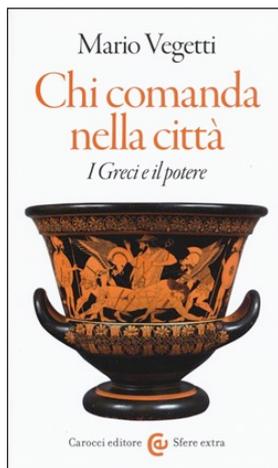
molto a lungo. Lo stesso Mario ricordava sempre come alla metà degli anni ‘50 all’Università di Pavia, Remo Cantoni, uno dei suoi maestri, con cui poi si laureò, leggesse, durante il suo corso, *Paideia* di Werner Jaeger, «ultimo e più influente corifeo del classicismo», come lo definisce sempre nell’*Intervista sul classico*¹.

Il distanziamento dal classicismo comporta come prima conseguenza un significativo mutamento lessicale: la sostituzione del termine “classico” con “antico”. Questa nuova dizione è priva del valore assiologico implicito nel termine “classico” e produce una distanza rispetto a noi, proprio quella che il classicismo intende invece colmare, valorizzando il cortocircuito tra passato e presente. Parlare di “antico” non significa tuttavia intendere gli oggetti di cui si parla come “remoti”: la lontananza nel tempo non è di ostacolo al nostro tentativo di comprensione,



anzi colloca gli oggetti che intendiamo studiare nella corretta prospettiva rispetto a noi, al nostro presente.

Con quali modalità, dunque, ci si deve accostare all’antico? Vegetti riconosce come modello positivo l’atteggiamento archeologico di Michel Foucault, finalizzato – utilizzando le sue stesse parole, al «reperimento critico dei modi nei quali il rapporto con la tradizione, o con le tradizioni, dell’antico ha contribuito a forgiare la nostra modernità e a determinare la nostra visione del mondo» (*Intervista sul classico*).

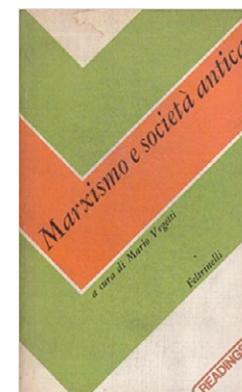


Nella bella intervista rilasciata a Marco Solinas nel 2008 e pubblicata su *Iride* con il titolo significativo di *Lo strabismo dello storico (fra gli antichi e noi)*, Vegetti dichiara di aver iniziato a leggere Foucault verso la metà degli anni '70 e di averne tratto, anzitutto, gli strumenti per uscire dall'alternativa tra l'autonomia (e relativa astoricità) del pensiero teorico e la sua riduzione a "ideologia" intesa in senso marxista, cioè come sovrastruttura intellettuale rispetto alla struttura socio-economica.

Mi sembrano essere questi i presupposti che stanno alla base della composizione del saggio *L'ideologia della città*, redatto insieme all'amico Diego Lanza e pubblicato nel 1975 su *Quaderni di Storia*. Si tratta di una versione ampia, cui farà seguito una versione più breve, pubblicata nel volume omonimo, edito nel 1977 presso Liguori e infine la ripubblicazione nel *reading*, curato da Vegetti, dal titolo *Marxismo e*

società antica, uscito per Feltrinelli sempre nel 1977.

Le pagine iniziali del saggio nella sua "edizione maggiore" mostrano una seconda presa di distanza. Ora ci si allontana da quella che F. M. Cornford aveva definito la *marxist view* della Filosofia antica² e che aveva circolato in molte pubblicazioni di ambiente anglosassone tra gli anni '40 e '50 del Novecento proprio come reazione all'ancora imperante classicismo. I nomi che vengono citati ne *L'ideologia della città* sono, tra gli altri, quelli di Thomson e di Farrington³. A questi studiosi viene imputato di non aver dato alcun rilievo alla specificità della società antica e di avervi individuato invece la presenza e lo sviluppo di fenomeni quali, come scrivono Lanza e Vegetti, «il mercantilismo, la produzione per il mercato, l'emergere come classe di una borghesia precapitalistica». Insomma, concludono gli autori, secondo questi studiosi «Il capitali-



simo appare già maturo tra il VI e il V secolo a. C. »

Se la *marxist view* viene criticata, non sono invece ignorati quelli che Vegetti, sempre nell'intervista con Solinas, definisce «gli straordinari strumenti di comprensione delle realtà politico-sociali che il marxismo offre», sebbene applicati senza la preoccupazione - estranea anche a Diego Lanza - di mantenersi fedeli a una rigida ortodossia. Vegetti allude, a questo riguardo, alle critiche che erano giunte proprio dagli intellettuali più ortodossi. In questo senso mi sembra

esemplare la recensione di Domenico Musti, esponente di spicco dell'Istituto Gramsci, a *Marxismo e società antica*⁴, in cui le affermazioni di Vegetti sono messe a confronto con passaggi dei testi marxiani per mostrarne la distanza, cioè la non ortodossia.

Sotto il profilo dell'utilizzazione degli strumenti di analisi marxisti, un contributo particolarmente fecondo proviene dagli studiosi francesi che, negli anni '60, innestano su questi stessi strumenti un impianto strutturalistico. Il riferimento è a Vernant e

alla sua scuola, che, pur partendo dallo studio del *Capitale* e dei *Grundrisse* marxiani, applicano alla società greca, riconoscendone la specificità, il concetto weberiano di *status* piuttosto che quello marxiano di classe, vedendo nella *polis* un centro di consumo piuttosto che di produzione, in assenza di un'economia di mercato. In questo ambito assumono una grande rilevanza per Lanza e Vegetti, anche gli studi di Karl Polanyi e di M. I. Finley⁵.

Ma è il modo di rappresentare la *polis* greca da parte degli esponenti della "scuola francese" che appare a Lanza e a Vegetti carente proprio sotto il profilo dell'individuazione dell'ideologia della città. Nelle loro opere, e soprattutto in quelle di Vernant, essa si identifica con una coscienza collettiva estesa a tutto il corpo sociale, che coincide a sua volta - sulla scorta degli studi di psicologia storica condotti con Meyerson - con una "mentalità" - cioè con

una caratteristica globale del pensiero greco. In questo senso, la *polis* viene a configurarsi sì come «il luogo primario di appartenenza identitaria dell'uomo greco», come dice Vegetti nell'intervista a Solinas, ma rappresenta una formazione sociale coesa, un modello statico.

Da qui, dunque, nasce un'altra presa di distanza e l'elaborazione di quella "ideologia della città" cui fa riferimento il titolo dell'articolo di Lanza e Vegetti. La loro indagine si incentra sulla città per eccellenza, Atene, non solo perché è quella che ci tramanda la documentazione più vasta, ma che, come scrivono gli autori, è lo spazio in cui si costituisce la figura ideologica della città. In che cosa consiste l'"ideologia della città"? Con questo termine Lanza e Vegetti designano l'insieme di pratiche – dalle istituzioni politiche, alla produzione culturale, ai processi formativi – finalizzati all'integrazione di tutti i cittadini. La città deve pen-

sarsi come una comunità, elemento fondamentale per superare le scissioni e le contrapposizioni che da sempre la percorrono. La *polis* non rappresenta davvero un modello statico, come lo era invece per la corrente classicistica e in un certo modo anche per Vernant e la sua scuola: l'ideologia che si sviluppa e si alimenta al suo interno costruisce quello spazio politico che tiene sotto controllo le tensioni e produce l'omogeneità della comunità. Tra tutti gli aspetti che confluiscono a produrre l'ideologia della città, una particolare rilevanza è assegnata alla produzione culturale, e tra tutte al teatro, e in particolare alla tragedia, in cui il dialogo presentato sulla scena riflette le dinamiche dialettiche presenti tra i cittadini, oltre che i dilemmi etici e politici.

Con *L'ideologia della città* nascono, come dicevo all'inizio, le "nuove antichità", che attestano il nuovo tipo di interesse per il «ter-

ritorio dell'antico», come scrive Vegetti nell'*Introduzione* al fascicolo di *Aut Aut* del 1981 i cui contenuti – una serie di saggi di autori diversi (dagli stessi Vegetti e Lanza, a Vernant a Detienne, a Burkert, agli allora colleghi antichisti pavesi, tra cui Ferruccio Franco Repellini e Gian Arturo Ferrari, cui si univano le studioso medieviste Carla Casagrande, Chiara Crisciani e Silvana Vecchio) incentrati sul tema *Metafore dell'immaginario, produzioni di saperi, figure del sacro*, tanti aspetti diversi di un'interrogazione sull'antico che non si aspetta di produrre risposte certe, ma di sondare territori problematici, non ancora codificati.

Appare chiara a questo punto la novità che gli studi di Mario Vegetti ha introdotto nell'ambito dell'antichistica sotto il versante politico, una politicità che ha al suo centro la città e la ridefinizione della sua ideologia, da cui scaturiscono nuove immagini,

nuovi modelli per pensare l'antico: questi studi hanno sempre costituito per noi suoi allievi, e non solo per noi, una via tracciata, un percorso da proseguire per comprendere anche la realtà dell'oggi.



Note

- 1 W. Jaeger, *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, 3 voll., Berlin 1934-1947 (trad. it. *Paideia, La Formazione dell'uomo greco*, La nuova Italia, Firenze 1936-1953).
- 2 F. M. Cornford, *The Marxist View of Ancient Philosophy*, in W. K. C. Guthrie (ed.), *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1950, pp. 117-137.
- 3 Si tratta dei due studiosi di cui si parla diffusamente, specie Farrington, nello studio di Cornford. Di G. D. Thomson si ricorda, in particolare: *Studies in Ancient Greek Society: The Prehistoric Aegean*, International Publishers, New York 1949. Anche il suo libro probabilmente più famoso, e cioè *Aeschylus and Athens*, la cui prima edizione risale al 1911, pubblicato a Londra presso Lawrence and Winshart, presenta un'impostazione marxista. B. Farrington è autore, tra l'altro, di *Science and*

Politics in the Ancient World, Allen and Unwin. London 1939 (trad. it. Feltrinelli, Milano 1960)

- 4 D. Musti, *Marxismo, sociologia e mondo antico*, "Studi Storici" 19, 1978, pp. 847-854.
- 5 Di K. Polanyi è da ricordare anzitutto il saggio del 1957 *Aristotle discovers the Economy*, in K. Polanyi, C. M. Arensberg, H. W. Pearson, *Trade and Market in the Early Empires*, The Free Press, Glencoe Illinois 1957, pp. 64-94 (trad. it. *Traffici e mercati negli antichi imperi*, Torino, Einaudi 1978); *The livelihood of man*, ed. by H. W. Pearson, Academic Press, New York 1977 (trad. it. *La sussistenza dell'uomo. Il ruolo dell'economia nelle società antiche*, Torino, Einaudi 1983). Tra le molte opere di M. I. Finley, sono da menzionare *The Ancient Economy*, University of California Press 1973 (trad. it. *L'economia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 1977); *Economy and Society in Ancient Greece*, Chatto & Windus 1981 (trad. it. *Economia e società nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1984).

Scritti di Mario Vegetti citati

- *L'ideologia della città* (in collaborazione con D. Lanza), 'Quaderni di Storia' 2, 1975, pp. 1-37, successivamente ripubblicato in D. Lanza, M. Vegetti et al., *L'ideologia della città*, Liguori, Napoli 1977, pp. 13-27 e in M. Vegetti (a cura di), *Marxismo e società antica*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 259-288.
- *Intervista sul classico*, in I. Dionigi (a cura di), *Di fronte ai classici*, BUR, Milano 2002, pp. 265-278, ora in M. Vegetti, *Dialoghi con gli antichi*, a cura di S. Gastaldi et al., Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, pp. 305-312.
- *Nuove antichità: Metafore dell'immaginario, produzione di saperi, figure del sacro*, "Aut Aut" 184-185, 1981.
- Ippocrate, *Opere scelte*, UTET, Torino 1965 (seconda edizione 1976).
- Aristotele, *Opere biologiche*, in collaborazione con D. Lanza, UTET, Torino 1971 (seconda edizione 1996).

Inoltre:

- M. Solinas, *Intervista a Mario Vegetti, Lo strabismo dello storico (fra gli antichi e noi)*, "Iride" 21, 2008, pp.529-566.

MADRE MATERIA Studi pionieristici sul femminile nell'antichità

Eva Cantarella ●

È bello essere qui a ricordare Mario Vegetti, anche se sembra quasi impossibile non sia qui anche fisicamente con noi.

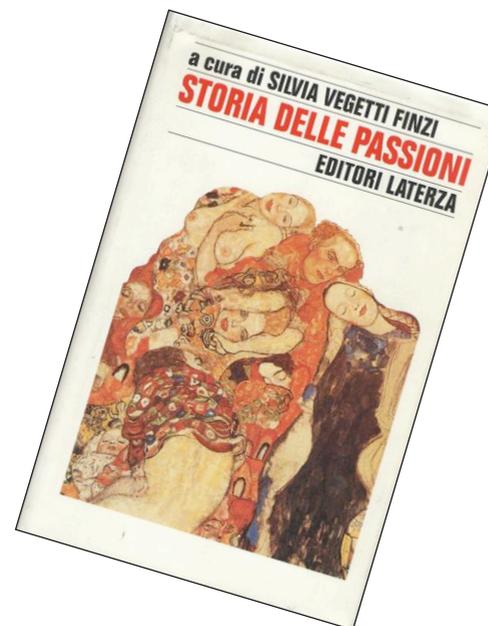
Quello che lui è stato ed è per la Casa delle cultura e cosa è stata la Casa della cultura per lui è cosa che sappiamo tutti così come sappiamo tutti quanto negli anni Mario ci ha dato.

Ed è questo senso di gratitudine nei suoi confronti quello che mi fa superare l'imbarazzo di essere qui a ricordarlo con degli amici a differenza dei quali io non ho alcuna competenza filosofica, avendo sempre studiato e insegnato una disciplina diversa – Il che peraltro non mi ha impedito, grazie a quel che Mario ha detto e scritto, di apprendere da lui cose fondamentali nel mio campo di studi. E devo dire che quello che mi fa superare l'imbarazzo è il desiderio di spiegare quello che gli devo, e come e perché quello che ha detto e scritto sia stato fondamentale

non solo per me, ma a per tutti quelli che si sono occupati del mondo antico in prospettiva diversa da quella filosofica.

Mario infatti non era solo un professore (un grande professore). Era un maestro. E i maestri sono pochi, perché per esserlo non basta essere grandissimi studiosi: i maestri sono quelli che aprono prospettive nuove alla ricerca anche al di fuori del proprio settore: quello che Mario ha fatto grazie alla sua straordinaria capacità di collegare il discorso filosofico alla realtà sociale, di mettere in luce da un canto la sua derivazione da questa realtà e dall'altro gli effetti che produce su di essa.

E prima di darne un esempio parlando della sua influenza nel campo della storia del diritto antico e nella storia delle donne, vorrei darne molto brevemente un altro legato al suo influsso sulla filologia ricordando un articolo di



Mario dedicato all' "lo collettico" (nella specie quello di Achille) nel bel libro curato da Silvia (Vegetti Finzi ndr.) sulla "Storia delle passioni".

Per decenni nella seconda metà del secolo scorso, i filologi hanno accettato una teoria formulata da un grande filologo, Bruno Snell, per la quale l'uomo omerico non percepiva ancora se stesso come un'unità, ma come un insieme di parti fisiche e psichiche legate. La ragione di questa singolare ipotesi era la asserita mancanza di una

terminologia non solo per indicare l'anima, ma anche per indicare il corpo: psiche sarebbe stato solo ciò che animava il corpo, tenendolo in vita, e soma sarebbe stato solo il cadavere. Per indicare il corpo l'uomo omerico avrebbe usato termini che ne indicavano le parti specifiche, come *melea* (membra), *chros* (pelle) e via dicendo.

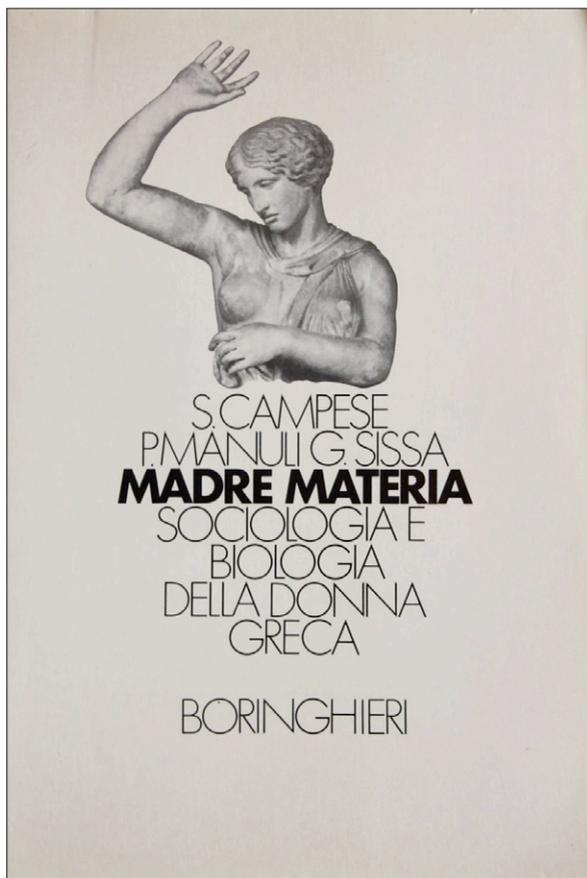
Vegetti ha mostrato che l'uomo omerico aveva un sé non solo fisico, ma psichico unitario, costruito attorno a una passione,

vale a dire l'ira. L'articolo di Mario ha cambiato la prospettiva con cui la grande maggioranza dei filologi guardava al problema.

Ma veniamo al tema sul quale vorrei più specificamente soffermarmi: la storia del diritto (nella specie antico) e quella delle donne.

Per ragioni legate all'organizzazione dell'insegnamento universitario la storia del diritto non viene insegnata in quelle che si chiamavano facoltà di lettere, ma in quelle di giurisprudenza, nelle quali le regole del diritto antico – in particolare quello romano (obbligatorio) e là dove venivano studiate in sé e per sé, indipendentemente da quelli che venivano chiamati "sociologismi".

Venivano insegnate vale a dire al di fuori di qualunque riferimento alla realtà storica nella quale erano nate ed erano state applicate. Una specie di diritto in vitro, in provetta, la cui fun-



zione avrebbe dovuto essere quella di insegnare le regole che sono alla base del diritto privato non solo italiano ma di quasi tutti i diritti europei, eccezion fatta per i sistemi di common

law (quello inglese e quindi nordamericano). Un diritto fuori della storia

Ebbene: leggere Vegetti voleva dire vedere aprirsi percorsi, sentieri, strade

lungo le quali (in un'epoca in cui l'interdisciplinarietà non era solo sospettata, era malvista) i maestri di allora non amavano che i loro allievi si avventurassero. E di questa apertura a nuove praterie hanno beneficiato non solo quelli che allora erano studenti, ma anche quelli come me, che erano allora giovani studiosi.

Mario, insomma, è stato un maestro anche per me e per la mia (e sua) generazione perché quello che lui pensava, diceva e scriveva indicava percorsi esterni al mondo separato da rigide partizioni disciplinari, all'interno del quale sino a quel momento ci eravamo mossi.

E per darvi un esempio e una prova di quello che sto dicendo faccio un breve riferimento al filone di studi al quale in quel momento mi dedicavo e al quale ho continuato a dedicarmi con particolare interesse, vale a dire la storia della condizione femminile.



E lo farò partendo dall'infusso che ha avuto in questo campo un libro bellissimo e molto importante intitolato *Madre Materia**, dedicato appunto alla condizione femminile, del quale avevo cominciato a occuparmi da alcuni anni, e alla quale avevo dedicato da poco (per l'esattezza, nel 1981) un libretto nel quale, da storica del diritto, mettevo in evidenza le pesantissime discriminazioni giuridiche di cui le donne greche e in particolare ateniesi erano state vittime.

Madre Materia era uscito nel 1983, con una Presentazione di Mario, che iniziava con queste parole: "Nel campo degli studi sulla donna nell'antichità non è più tempo dello scandalo e delle denunce. L'uno e le altre, erano stati motivati, a dire il vero, da un'evidenza nota da sempre, ma ricoperta e occultata dalla patina del classicismo: la radicale inferiorità della donna, nelle società antiche, fondata dalla catena dei pregiudizi di una men-

talità che sfiora talvolta la ginofobia. Non appena scalfito il classicismo con gli strumenti dell'antropologia sociale e della critica all'ideologia, questa evidenza tornava a imporsi, e la figura della donna si aggiungeva, nella fenomenologia dell'esclusione sociale, a quelle dello schiavo, del barbaro, per altri versi del povero. Ma proprio l'impiego metodico di questi strumenti ha imposto di sostituire l'emozione con il lavoro dell'analisi, con l'indagine della funzione dei ruoli sessuali nei processi complessivi di riproduzione sociale e nelle forme di cultura che li accompagnano"

Così scriveva Vegetti, introducendo i tre saggi che componevano il volume, che affrontavano il problema femminile "non direttamente al livello della sua collocazione sociale, ma nell'ambito della formazione di saperi forti, come quello aristotelico e la tradizione della medicina ginecologica"

E qui si impone una precisazione, che rende *Madre Materia* un libro che illustra meglio di qualunque discorso un altro aspetto della sua natura di maestro: i saggi in questione non erano firmati da lui, ma da tre sue giovani allieve. Io non so se fosse stato lui a suggerire esplicitamente i temi, che certamente comunque non aveva imposti (come, allora, era abitudine pressoché generale). I temi dei tre saggi erano evidentemente nati dalle suggestioni, dagli input che le sue lezioni e i suoi seminari davano a chi li seguiva. E quando i risultati del suo insegnamento producevano i loro frutti, come quelli che compongono *Madre Materia*, il maestro generosamente si ritraeva, attribuendo esclusivamente agli allievi meriti e paternità (nella specie maternità!) dei risultati. Credetemi, al termine della mia lunga carriera accademica, posso dirvi che non è cosa abituale.

Ma veniamo più specificamente ai contenuti. Il primo

saggio, di Silvia Campese (*Madre materia: donna, casa, città nell' antropologia di Aristotele*) ricostruisce la funzione di riproduzione sociale affidata alle donne attraverso la lettura della *Politica* e dell' *Etica Nicomachea*; il secondo saggio, di Giulia Sissa, intitolato *Il corpo della donna: lineamenti di una ginecologia filosofica* (basandosi a sua volta su Aristotele) ricostruisce - attraverso la *Historia animalium* e il *De generazionee* - i paradigmi della riproduzione biologica; il terzo, di Paola Manuli, dedicato a *Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue. La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano*, individuava il percorso attraverso il quale la ginecologia antica studiava la patologia della riproduzione identificando la sterilità come la causa e al tempo stesso come effetto della "sindrome isterica"

Ed è al crocevia di questi saperi forti, osserva Vegetti che "si costituisce la figura epocale della madre mate-



ria - *Madre perché la donna è pensabile (e accettabile) solo come sessualità riproduttiva della famiglia e della città, come "strumento animato", quindi, delegato al prolungamento biologico del padre cittadino*". *Materia, perché questo ruolo la vincola a una fecondità potenziale e quindi amorfa e passiva, ma docile all'informazione maschile ... Una forma di riconoscibilità del femminile che "mette immediatamente in opera potenti dispositivi di esclusione di qualsiasi forma di desiderio non riproduttivo, di presenza sociale non strumentale: desideri e presenze che i saperi sulla donna sono in grado di codificare come degenerazioni patologiche del corpo, della famiglia e della città*". Non credo ci sia bisogno di dire altro per mostrare l'importanza di un libro come *Madre Materia*, che andava ben oltre la denuncia dell'esclusione, alla quale in quegli anni si era ancora fermi: identificando i paradigmi con i quali i

saperi alti dei greci l'avevano giustificata consentiva, tra l'altro, di constatare la lunghissima durata di questi nella storia europea. A dare alcuni esempi della quale, facendo un salto cronologico molto ampio, possiamo vedere qualche esempio nella Germania dell'Ottocento, quando Josef Görres (nato sul finire del secolo precedente), vedendo tradite le speranze rivoluzionarie - ovviamente della Rivoluzione Francese - dedicandosi in pieno clima romantico alla mitologia e alla cosmologia formula una teoria secondo la quale e la differenza sessuale sulla terra sarebbe stata il riflesso della differenza sessuale che percorreva il cosmo, che identificava il maschile con le nature spirituali, la luce e la libertà; il femminile con quelle materiali, gravitazionali e con la necessità.

Né le cose cambiano molto se da Görres passiamo, sempre in Germania nell'Ottocento, a un altro celebre esempio: Jacob

Grimm, uno dei famosi fratelli Grimm, che formula una teoria della differenza sessuale in campo linguistico secondo la quale la forma attiva del verbo è maschile, la forma passiva è femminile, e le vocali più elementari sono femminili, mentre le consonanti, frutto più elaborato della riflessione, sono maschili.

Gli esempi potrebbero continuare: questi sono alcuni tra i moltissimi che aiutano a capire l'importanza dell'insegnamento dato da Mario opponendosi a un classicismo che degli antichi vedeva solo i grandissimi lasciti, ignorando gli aspetti meno gloriosi e glorificati della loro cultura e gli importanti e non meno duraturi effetti che anche questi hanno lasciato nella nostra storia, per arrivare a volte sino al presente.

*Silvia Campese - Paola Manuli - Giulia Sissa, *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, presentazione di Mario Vegetti, collana "Società antiche" diretta da Mario Vegetti, Boringhieri, Torino 1983.

L'INATTUALITÀ DI PLATONE

Politica e
utopia

18

Franco Ferrari ●

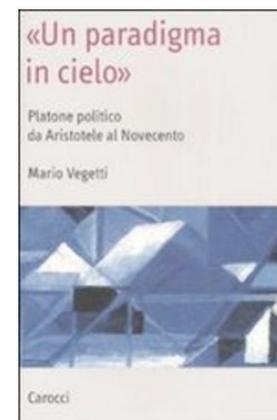


In apertura di una bella intervista biografica pubblicata sulla rivista «Iride» nel 2008, Mario Vegetti spiegava che l'incontro con Platone e in particolare con il «Platone politico» era avvenuto in lui relativamente tardi. In effetti, sebbene di Platone Vegetti si fosse occupato fin dalla seconda metà degli anni 60, soprattutto nell'ambito delle sue ricerche sul *corpus* ippocratico, il confronto serrato con la filosofia politica platonica divenne ineludibile, come lo stesso studioso ha riconosciuto, dopo la pubblicazione del volume *L'etica degli antichi*, una sintesi magistrale

della riflessione etico-morale sviluppata dagli autori greci e latini. Qui Vegetti non si limitava a ricostruire, servendosi anche degli strumenti offerti dalla filosofia analitica con la quale era nel frattempo entrato in contatto, le argomentazioni fornite dai filosofi antichi a favore di questa o di quella concezione etica, ma si proponeva di valutarne la consistenza filosofica e l'eventuale spendibilità all'interno del dibattito contemporaneo. Esattamente a questo livello si situavano le sue riserve nei confronti di un approccio etico di tipo prevalentemente *descrittivo*, in qualche modo implicito nel nesso stabilito da Aristotele (e in misura diversa probabilmente anche dagli Stoici) tra «naturale», «normale» e «normativo» (si veda anche *Aristotele e la filosofia pratica*).

Il pensiero etico e politico di Platone si presentava agli occhi di Vegetti come un formidabile antidoto a un'attitudine di questo

genere, perché sembrava effettivamente rompere il legame tra natura e norma e progettare un piano dei fini del tutto irriducibile tanto alla realtà storico-politica, quanto alla *normalità naturale*. Ciò significa che, contro la diffusa tendenza a vedere in Aristotele l'interlocutore antico privilegiato per la riflessione etica (e politica), Vegetti avvertì l'esigenza di rivolgersi a Platone, concepito come il modello di una «grande politica», vale a dire di una politica animata dall'ambizione di trasformare demiurgicamente il mondo morale e sociale degli uomini. Scriveva in proposito lo studioso: «quando parlo di grande politica intendo, in primo luogo, una politica che abbia relazioni esplicite, fondative, con un'etica, e oltre essa con un'antropologia: una politica cioè orientata da un qualche insieme di valori, che a loro volta abbiano un rapporto con la natura umana e con la sua (eventuale) perfezionabilità» (*Un paradigma in cielo*, p. 174 sgg.).



Il confronto con il pensiero etico e politico di Platone fu per Vegetti prima di tutto, sebbene non esclusivamente, un confronto con il dialogo più celebre, complesso, problematico e spesso frainteso del grande filosofo, ossia la *Repubblica*, alla quale egli ha consacrato almeno due decenni di ricerche, destinate a trovare la loro sintesi nella spettacolare traduzione commentata in sette volumi dell'opera, pubblicata nella prestigiosa collana «Elenchos» dell'editore Bibliopolis tra il 1998 e il 2007. La realizzazione di una simile impresa «collettiva» costituiva agli





occhi di chi la progettò una reazione all'individualismo competitivo che anima la nostra epoca (anche nel mondo universitario), e insieme un omaggio alla consuetudine collaborativa, ossia alla *synousia*, che doveva caratterizzare la vita dell'Accademia, la scuola fondata da Platone.

Per comprendere il significato dell'operazione esegetica compiuta da Vegetti, è opportuno spendere due parole sullo stato della ricezione del pensiero politico platonico e in particolare della *Repubblica* nel corso del dopoguerra. Come Vegetti ha mostrato analiticamente nel suo bellissimo libro *Un paradigma in cielo*, la fruizione della *Repubblica* è stata vincolata a una serie di assunti esegetici finalizzati nella sostanza a neutralizzare (o a disinnescare) il formidabile atto di accusa mosso da Karl Popper nel celebre libro *The Open Society and its Enemies*, scritto durante l'esilio in Nuova Zelanda e pubblicato nel 1944.



Come è noto, Popper considerava Platone il capostipite del filone *totalitario*, organicista, collettivistico-tribale, antiliberal e antidemocratico del pensiero occidentale, che avrebbe avuto in Hegel e Marx i suoi epigoni, e nel nazismo (via Hegel) e nel bolscevismo stalinista (via Marx) le ultime e terribili manifestazioni. Dal punto di vista filosofico Popper rimproverava a Platone, di cui riconosceva comunque l'abissale profondità di pensiero, due assunzioni teoriche, dalle quali sarebbe discesa l'impostazione totalitaria della sua concezione politica e l'opzione in favore di una



società «chiusa»: si tratta dello *storicismo regressivo*, che ancora la perfezione a un modello eterno e atemporale, e dell'*ingegneria sociale utopica*, accompagnati entrambi da una forte componente estetizzante. Vegetti ricostruisce in questi termini la strategia che Popper ascrive a Platone: «c'è in primo luogo l'ordine dei fini: la teoria delle idee è lo strumento teorico che consente di delineare, e di fondare, il *modello dello stato perfetto*, per definizione immutabile e invariante. Ciò posto, il problema dell'ingegnere sociale utopico è quello di progettare i mezzi adeguati al conseguimento della finalità così stabilita» (*Un paradigma in cielo*, p. 115). Tanto la determinazione dell'orizzonte normativo, quanto l'individuazione dei fini atti a realizzarlo risultano sottratti a ogni forma di dibattito e finiscono inevitabilmente per esporsi all'arbitrio e alla violenza. Alle spalle di simili critiche si legge la ragione di fondo dell'aspra polemica di

Popper, consistente nel rifiuto radicale di ogni pensiero utopistico e la sua opzione in favore di una politica gradualistica, che rifugge da ogni tentazione rivoluzionaria.

I tre provvedimenti intorno ai quali prende forma il programma «utopico» delineato nella *Repubblica* attengono, come è noto, a) all'uguaglianza dei generi rispetto ai compiti di governo, b) alla soppressione, limitatamente al ceto dei governanti e a quello dei difensori, della dimensione privata, sia sul piano affettivo, sia su quello patrimoniale, ossia all'abolizione dell'*oikos*, luogo degli affetti e dell'accumulazione di ricchezza, e c) all'assegnazione ai filosofi del governo della città. La natura eversiva e per certi aspetti rivoluzionaria di simile provvedimento dovette essere avvertita dallo stesso Platone, che infatti li assimila a vere e proprie «ondate» (*kymata*), che rischiano di esporre alla derisione chi si avventuri a proporle,

e fu certamente la ragione del sarcasmo con cui il tradizionalista Aristofane si scagliò contro la *kallipolis* immaginata nella *Repubblica*. Del resto, come ha mostrato in maniera convincente Luciano Canfora, il tema dell'utopia costituì il principale, sebbene non l'unico, motivo di frizione tra Platone e il grande commediografo.

È poi appena il caso di ricordare come l'abolizione della famiglia e della proprietà, sia pure solamente per i ceti chiamati a funzioni direttive, costituisca qualcosa di simile a uno scandalo sia per la coscienza *naturaliter* cristiana dell'Occidente, sia per l'individualismo liberista sul quale si fonda, in forma diretta o indiretta, la modernità.

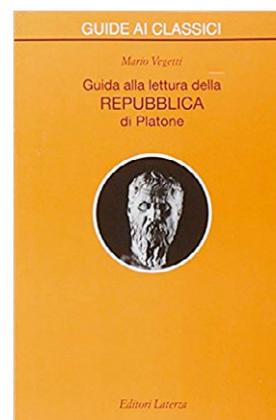
Si comprende, dunque, come la circolazione di Platone nel dibattito etico e politico del dopoguerra sia transitata attraverso un processo di depotenziamento o di vera e pro-

pria neutralizzazione della portata eversiva delle tesi esplicitamente affermate nella *Repubblica*. Si direbbe, come Vegetti ha affermato numerose volte, che per molti decenni l'esegesi della filosofia politica platonica sia ruotata intorno all'obiettivo di «difendere Platone da Popper» (e forse da se stesso).

Le strategie di difesa approntate a questo scopo sono state diverse e articolate, e tuttavia non tutte si collocano sullo stesso piano per profondità filosofica e solidità filologica. In questa sede mi limito a segnalare le due più interessanti: a) la prima è tesa a dimostrare, attraverso una lettura *ironico-trasversale* dei testi, che Platone non considerò né desiderabili né realizzabili i provvedimenti esposti nella *Repubblica*, i quali costituirebbero o il prodotto di un *gioco razionale* presentato all'interno del genere letterario dell'utopia (Gadamer), oppure la dimostrazione, – effettuata per mezzo dell'attribuzione

a Platone del metodo della *dissimulazione*, – dell'impossibilità antropologica di un progetto che stabilisca l'unità di filosofia e politica (Strauss e, con accenti diversi, Vogelin, anch'egli animato comunque da una forte *vis* polemica nei confronti di Popper); b) la seconda, particolarmente diffusa nell'area culturale anglosassone e la cui massima esponente è Julia Annas, è orientata a negare al percorso teorico delineato nella *Repubblica* ogni significato politico, dal momento che lo scopo del dialogo sarebbe unicamente quello di argomentare sul piano etico-morale in favore della tesi dell'autosufficienza della virtù per il conseguimento della *eudaimonia*.

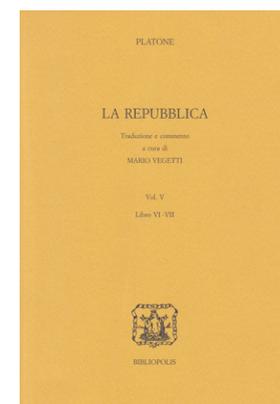
Pur riconoscendo a entrambe queste strategie di difesa una certa consistenza filosofica e una qualche legittimità storiografica, Vegetti ne mette in luce, in maniera efficace, i presupposti e le finalità più o meno esplicitati, che nel

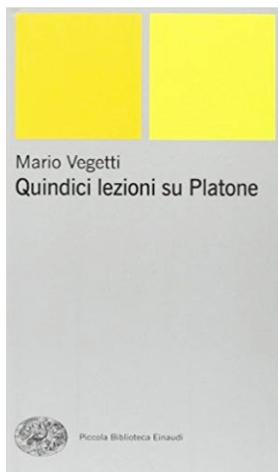


caso di Strauss e Vogelin consistono nel tentativo di sottrarre Platone alla modernità per farne in qualche modo il capostipite della *filosofia classica*, conservatrice, costitutivamente estranea a ogni forma di utopismo, consapevole dei limiti strutturali della politica e della sua sostanziale incapacità di realizzare sulla terra il «regno della perfezione», per Gadamer nel tentativo di costruire una tradizione cristiano-liberale capace di integrare anche Platone, mentre nel caso di Annas e degli interpreti «moralisti» vanno indivi-

duati nell'obiettivo di fare di Platone un pensatore estraneo alla politica, unicamente rivolto al miglioramento etico dell'uomo e dunque perfettamente omogeneo al filone «etico» che da Socrate giunge fino allo stoicismo.

Sia gli uni che gli altri tradiscono, secondo Vegetti, il senso del pensiero platonico, ne neutralizzano la componente utopica e progettuale, azzerando il ruolo che in esso esercita la forza dell'immaginazione (*mythologein*), in grado di costruire un orizzonte di finalità irriducibile all'esistente. Nello sforzo di rendere Platone omogeneo a una presunta filosofia classica aliena dall'utopia o di farne un interlocutore integrabile nel dibattito filosofico contemporaneo, entrambe queste linee esegetiche depotenziano il significato di un pensiero la cui grandezza risiede proprio nella sua irriducibilità al nostro modo di concepire la politica e dunque in una certa forma di *inattualità*.





Vegetti riconosce in Popper un lettore attento e largamente affidabile di Platone, certamente più profondo di tanti *laudatores* contemporanei. In particolare a Popper si deve il merito, contro una tendenza diffusa da circa un secolo e risalente a Hegel, di avere preso sul serio le «indicazioni programmatiche» esposte nella *Repubblica* relative alla *kallipolis* e di averne messo in luce l'assoluta irriducibilità a ogni forma di pensiero «liberal-democratico». Contro Gadamer, Strauss, Vogelín e i loro epigoni, Vegetti può sostenere, appellandosi a una serie di riflessioni metadiscorsive sviluppate da Platone nei libri V-VII della *Repubblica*, che le tre «ondate» contenute nel V libro risultano per l'autore sia desiderabili (*ta beltista*), sia in qualche misura possibili (*dynata*), cioè realizzabili. In conclusione del VII libro Socrate arriva ad affermare che la costituzione descritta «non è del tutto un pio desiderio, ma cosa bensì difficile da realizzar-

si, in qualche modo però possibile, e non diversamente da come si è detto, una volta che i veri filosofi avranno assunto il potere nella città» (540d).

Secondo Vegetti lo statuto del programma descritto nella *Repubblica* è quello di un'*utopia progettuale*, del tutto irriducibile all'*utopia di evasione* prospettata da Gadamer: «progettuale, perché la sua realizzazione è desiderabile e possibile, o almeno non impossibile, benché difficile e necessariamente imperfetta» (*Un paradigma in cielo*, p. 163). Del resto Platone stesso sembra alludere alla natura paradigmatico-normativa della città perfetta ricostruita dall'immaginazione filosofica quando, verso la fine del V libro, invita a trovare una forma di governo che si approssimi in massimo grado (*hos enygtata*) a quella di cui ha parlato (473a-b). Nel linguaggio della filosofia contemporanea si tratterebbe di una *teoria normativa*, che stabilisce i fini e gli strumenti



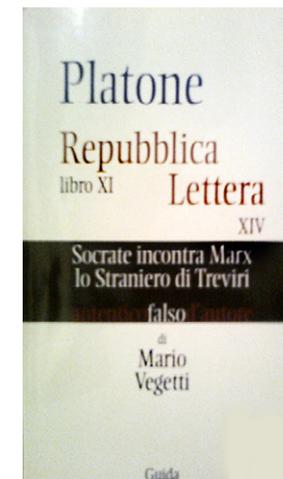
atti a realizzare una società giusta.

Tralascio di discutere le obiezioni che Vegetti muove all'interpretazione «etica» della *Repubblica*, la quale può appellarsi, oltre che alla celebre analogia tra il microcosmo dell'anima e il macrocosmo della città stabilita da Platone nel II libro, a un'affermazione contenuta alla fine del IX libro (il celebre sintagma *heauton katoikizein*, solitamente tradotto con «fondare una città giusta in se stesso»), di cui tuttavia Vegetti propone un'interpretazione alternativa e filologicamente meglio fondata, il cui esito consiste nel richiamo alla valenza normativa che il modello eidetico, collocato *en ourano*, ossia nel cielo, esercita per l'attività politica.

Vegetti ha spesso assimilato la filosofia politica di Platone a un *programma illuministico*, perché si fonda sull'idea di un'alleanza tra sapere e potere, tra la ragione filosofica e il governo della città. In realtà

l'importanza di Platone, le ragioni che motivano l'esigenza di fare i conti con la sua filosofia politica, si situano a un altro livello, e in particolare dipendono dalla natura di un progetto che assume il profilo della *grande politica*. Da questo punto di vista il richiamo a Platone nel dibattito filosofico-politico odierno comporta, per Vegetti, prima di tutto la consapevolezza di trovarsi di fronte a un pensiero irriducibile a quello contemporaneo, ma che forse proprio per questa ragione consente di mettere in discussione la presunta naturalità di quest'ultimo. Non si tratta di difendere Platone dagli attacchi del liberal-democratico Popper, ma di valutare senza pregiudizi i presupposti filosofici, politici e antropologici di entrambi, anche con l'obiettivo di relativizzare ciò che nella modernità appare assoluto, ossia l'individualismo proprietario.

Vorrei chiudere questo breve profilo del mio maestro menzionando un



libretto da lui preparato per una collana di «Falsi d'autore». Si trattava di immaginare il ritrovamento di un manoscritto contenente un libro perduto della *Repubblica* di Platone (e la *Lettera XIV*). Vegetti attribuisce questa sensazionale scoperta, avvenuta nel 1937 in un convento dell'Armenia, a uno studioso sovietico dal non casuale nome di Josiph Vissarionovich. Il protagonista di questo immaginario XI libro della *Repubblica* è «uno straniero piuttosto tozzo e tarchiato, con una gran testa, un'incolta barba grigia e lo sguardo penetrante, cui faceva da seguito una piccola folla di manovali o di schiavi da poco liberati dalle loro catene». Questo Marx che dialoga con Socrate e con Trasimaco, delineando i contorni di una società certamente impensabile per Platone, una società senza sfruttati né sfruttatori, senza ricchi né poveri, rappresenta l'estrema concessione di Vegetti – nella forma di un ironico *divertissement* –

alla passione politica che lo ha sempre accompagnato, alla sua fiducia in un comunismo aperto e libertario, tanto *inattuale* quanto ineludibile, almeno per una riflessione che non si accontenti di registrare passivamente il presente, ma si proponga di immaginare criticamente – forse platonicamente – il futuro.



NOTA BIBLIOGRAFICA

Una versione più ampia di questo contributo è in corso di pubblicazione presso la rivista «Iride», 31 (2018).

I lavori di Mario Vegetti utilizzati per la stesura di questa pagine e di cui nel testo si dà menzione in forma abbreviata sono i seguenti:

L'etica degli antichi. Roma-Bari: Laterza 1989.

Aristotele e la filosofia pratica: qualche problema, «Paradigmi», 11 (1993) pp. 237-248.

Platone e la medicina, Venezia: Il Cardo 1995.

Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, vol. I-VII, Napoli: Bibliopolis 1998-2007.

Guida alla lettura della Repubblica di Platone, Roma-Bari: Laterza 1999.

Quindici lezioni su Platone, Torino: Einaudi 2003.

Platone, *Repubblica, libro XI / Lettera XIV. Socrate incontra Marx, lo Straniero di Treviri*, Napoli: Guida 2004.

Lo strabismo dello storico (fra gli antichi e noi). Intervista teorico-biografica, a cura di M. Solinas, «Iride», 21 (2008) pp. 529-566.

«Un Paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma: Carocci 2009.

Il potere della verità. Saggi platonici, Roma: Carocci 2018.

Tra gli altri contributi menzionati o comunque utilizzati nel testo si segnalano:

J. Annas, *Platonic Ethics: Old and New*, Ithaca-London: Cornell University Press 1999.

L. Canfora, *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Roma-Bari: Laterza 2014.

F. Ferrari, *Platone illuminista? A proposito di un libro di Mario Vegetti*, «Rivista di Storia della Filosofia», 65 (2010) pp. 507-514.

H.G. Gadamer, *Platone e il pensare in utopie*, in *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Napoli: Bibliopolis 1988, pp. 61-91.

K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1: *Platone totalitario*, trad. it. Roma: Armando 1996.

L. Strauss, *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone, Tucidide*, edizione italia a cura di C. Altini, Genova-Milano: Marietti 2010.

E. Vogelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, trad. it. Bologna: Il Mulino 1986.

F. Zuolo, *Platone e l'efficacia. Realizzabilità della teoria normativa*, Sankt Augustin: Academia 2009.

LA SCRITTURA DELL'UTOPIA

Come mettere in moto un paradigma normativo



1. La scrittura politica della Repubblica

Restituire alla *Repubblica* il suo carattere eminentemente politico è stato il movente principale del progetto di ricerca che Mario Vegetti ha concepito nei primi anni '90. L'esigenza di farlo aveva come sfondo la grande disputa sui paradigmi interpretativi degli anni Settanta-Ottanta, in cui a un modello ermeneutico centrato su ciò che nei dialoghi c'è scritto si era opposto un modello orientato alla ricostruzione della parte non-scritta delle co-

siddette 'dottrine' platoniche. C'era poi una diffusa tendenza a difendere il testo della *Repubblica* da se stesso, cioè dalle sue tesi più urtanti per la coscienza liberal-democratica, quelle denunciate come radici del totalitarismo da Karl Popper (1944) e derubricate a provocazioni intrise di ironia da Leo Strauss (1964); il che significava in molti casi, anche per alcuni interpreti autorevoli, come Julia Annas (1997 e 1999) e Giovanni Ferrari (2003), privilegiare i significati morali della ricerca platonica a scapito di quelli politici: un

vero rovesciamento dell'ordine seguito nel dialogo della *Repubblica* per la ricostruzione politica della giustizia, prima nella città e poi nell'anima.

Mario Vegetti ha dedicato uno studio attento e continuo ai motivi profondi per cui nella storia delle grandi interpretazioni del pensiero di Platone, e soprattutto nel quadro culturale segnato dalle tragedie politiche del Novecento, «la *Repubblica* è diventata impolitica». ¹ Ed è dalla comprensione storica e filosofica di queste ragioni che nasce l'esigenza di rimuovere il loro impatto sulla lettura della *Repubblica*, per restituire al dialogo il carattere progettuale che gli è proprio e che si presenta al lettore come la scrittura di un'utopia politica.

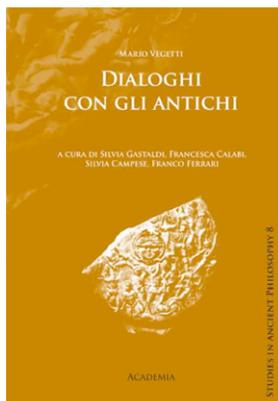
Il progetto di commento integrale concepito da Mario Vegetti, e realizzato con l'edizione commentata dei dieci libri della *Repubblica* in sette volumi (1998-2007), comportava un impegno più che decennale, che doveva concludere il

suo personale percorso scientifico, ma realizzarsi nella forma di un'impresa collettiva: un seminario permanente sull'interpretazione del monumentale testo platonico che avrebbe dato vita a un commentario a più voci sul significato del testo.

Io non credo di aver capito subito le implicazioni dirompenti di questo stile di lavoro, che da un lato si presentava con il tratto comunitario di una scuola, ma dall'altro non poneva alcuna pregiudiziale o scelta di indirizzo interpretativo. Come se la verità del testo dovesse emergere direttamente dalla forza comunicativa della scrittura platonica, in ciascuna delle parti che sarebbero state affidate ai partecipanti all'impresa.

2. Una lettura di grado zero vincolata solo alla struttura semantica del testo

Ciò che in realtà era presente fin dall'inizio, ma che solo progressivamente ho



compreso nella sua reale portata di rivoluzione metodologica, era l'idea di procedere a una rilettura radicale del testo, completamente fedele alla sua struttura semantica, prendendo sul serio tutto ciò che il dialogo effettivamente dice, senza omissioni e senza immissioni di concetti e criteri elaborati a partire da altri luoghi platonici.

Che questa fosse la sua intenzione, Vegetti lo dice con estrema chiarezza, in quella che è forse la sua ultima presa di posizione in materia di metodo e in difesa della «fedeltà ai testi», cioè nell'introduzione alla sua ultima raccolta di scritti platonici, che ha l'impegnativo titolo *Il potere della verità* (in stampa al momento della sua morte): «Mi preme soprattutto sottolineare l'esigenza di *non integrare i testi*, supponendo a quello che non dicono, e di *non correggere o ignorare* quello che invece dicono esplicitamente; si tratterà piuttosto, nel pri-

mo caso di interpretare le ragioni di silenzi e omissioni, nel secondo di interpretare tesi magari inaccettabili per il lettore»²

Ancora più significativo e rivelatore anche delle ragioni extra-filologiche di questa scelta è ciò che soggiunge subito dopo tra parentesi: «non è detto che lo studioso di Platone debba condividere tutto ciò che Platone dice: questa identificazione patologica è il principio e la ragione di tante forzature dei testi, che mirano a far loro dire ciò che vorremmo dicesero per poter essere d'accordo. *Amicus Plato...*»³

Che cosa significa ammettere la possibilità di non essere d'accordo con quanto Platone dice? significa stabilire un rapporto dialettico, un rapporto di distanza e non di patologica vicinanza, col testo: chiudere la strada all'appropriazione indebita con cui ci si mette sotto l'ombrello del principio di autorità, e sviluppare invece un dialogo onesto e produttivo con



ciò che l'autore trasmette e significa attraverso il testo, entrando in un rapporto vivo con le sue intenzioni strategiche, sul terreno da lui scelto, che per Platone è quello caldo e potenzialmente conflittuale della politica.

Di qui l'attenzione estrema al modo di produrre significati della scrittura platonica: stili linguistici e singole parole, personaggi e dinamiche teatrali, campi metaforici e strutture argomentative diventavano specifici oggetti di indagine, senza un ordine 'filosofico' di importanza che prefigurasse il rilievo dei risultati a venire. Una sorta di *katharsis*, una depurazione da tutte le incrostazioni ermeneutiche, precedeva idealmente l'apertura del lavoro analitico, che avrebbe fatto emergere dal testo le sue figure di senso, senza attribuirgliene nessuna in anticipo.

Da vincolo generale funzionava il rispetto dell'autonomia di ogni singolo libro della *Repubblica*: l'unità dialogica cui poteva appli-

carsi con una certa sicurezza la regola di coerenza che Platone aveva enunciato nel *Fedro*, dicendo che ogni discorso ben scritto deve avere la forma di un «organismo animato (*zoon*)» (*Fedro* 264c). Ma con ben altra cautela, e certo solo dopo lo scavo analitico nei singoli libri, il modello del 'corpo vivente' avrebbe potuto essere applicato all'insieme della *Repubblica*.

Guidando la ricerca dei punti chiave nella rete semantica del testo, Vegetti segnalava luoghi e aspetti meritevoli di particolare attenzione, che si distribuivano tra i partecipanti all'opera collettiva. Una volta scelto il terreno di indagine, ciascuno aveva libertà di scavare a piacere in quella particolare zolla.

Di anno in anno, sempre più sorprendente, non prevedibile, quasi interamente privo dei filtri di una coerenza preordinata o censoria, era il risultato complessivo dell'analisi, che si prestava a diversi tipi di sintesi.

3. I capisaldi finali dello scavo di Vegetti. Tra *κατήβην* e *κατοικίζειν*

Da questa fedeltà alle strutture semantiche del testo sono emersi quelli che, a lavoro finito, mi sono parsi i capisaldi del lavoro di scavo che Vegetti ha condotto in prima persona, nel quadro dell'opera collettiva. Lo troviamo non a caso attento a presidiare i luoghi di inizio e di fine del discorso con cui Platone dà vita e visibilità al paradigma di una città «perfettamente buona».

Dell'importanza di questi due punti per la comprensione del disegno e del movimento complessivo della *Repubblica* vorrei ora accennare brevemente, per dire in che senso essi mi si sono rivelati, attraverso l'analisi di Vegetti, dispositivi cruciali per capire come funziona, a livello teorico e pratico, il paradigma politico delineato nel dialogo. Letteralmente: per capire come si mette in moto un paradigma costruito per essere nor-

mativo, cioè per dare una disciplina all'azione.

Si tratta in realtà di due parole, tra cui l'intero lavoro di costruzione teorica si sviluppa.

La prima è **κατήβην**, «scendevo», la prima parola della *Repubblica*, con cui il personaggio Socrate enuncia l'azione che lo porterà ad immergersi nel mondo umano che si raccoglie al Pireo, porto di Atene, ambiente misto di cui dovrà assimilare fino in fondo gli umori e i conflitti;

La seconda è **κατοικίζειν** che significa 'andare ad abitare' o 'colonizzare', usata alla fine del libro IX per indicare quale sia l'uso possibile del modello, appena costruito «*en logois*» (cioè solo a parole e in teoria), di una città che ora si rende visibile ben in alto al termine del percorso compiuto, come «un paradig- ma in cielo».

L'attenzione analitica che Vegetti dedica a queste due parole, il modo in cui riesce a farne le chiavi di

volta di una lettura profondamente politica, teorica e pratica allo stesso tempo, del testo platonico è qualcosa che non cessa di suscitare in me la meraviglia: quel tipo particolare di meraviglia che l'interprete prova quando un particolare rivela d'improvviso il senso dell'insieme; e più specificamente la meraviglia di scoprire che il potere delle parole non resta sulla carta, ma va a modificare il senso della realtà.

3.1 κατήβην

La scelta della parola **κατήβην**, come inizio del racconto di Socrate, non dice soltanto della sua 'discesa' al Pireo, dove, sorprendentemente, proprio nella casa di un facoltoso straniero residente ad Atene (il meteco Cefalo), si svolgerà il dialogo sulla giustizia nella città.

La parola è immediatamente evocativa di un'altra **κατάβασις**, la discesa agli inferi, ben presente nella cultura arcaica come possibilità di accesso a un percorso di iniziazione, di rive-

lazione e di possibile rinascita. Attivarne i significati simbolici – sottolineava Vegetti⁴ - prepara il lettore ad attendersi significati altrettanto profondi e rivelatori dal percorso, diversamente 'katabatico', cui Socrate dà inizio, disponendo chi legge a comprendere il movimento di discesa e risalita che caratterizzerà il ritmo del dialogo.

La novità di questa discesa socratica, di cui danno conto i primi tre libri della *Repubblica*, sarà scoprire che l'inferno è la selva oscura dei discorsi della città reale: discorsi che hanno la forza argomentativa del teorema di Trasi-maco,⁵ il più agguerrito tra gli antagonisti di Socrate, il quale sostiene la necessaria dipendenza della giustizia dagli interessi del potere politico (*Repubblica* I 338c-339a); o che, appoggiandosi alla naturalità antropologica del desiderio di sopraffazione, ne fanno una legge che si oppone al debole artificio delle regole civili, degradando la



giustizia a bene di terza scelta, accettato contro voglia da chi ha l'intelligenza e la forza per prevalere (*Repubblica* II 357a-358a). Discorsi disorientanti per il nobile Glaucone, che dichiara di avere «le orecchie assordate» (*Repubblica* II 358c8) dal loro ripetersi e perciò si rivolge a Socrate perché gli dimostri che non è così che deve pensare.

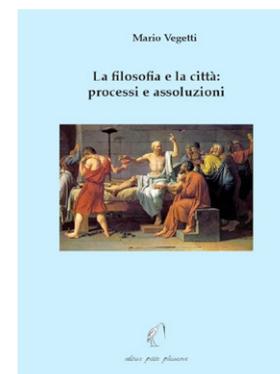
È il suo disagio a vivere immerso nella città reale, dove le parole e i comportamenti umani offrono continue conferme di uno stato di cose degradato, che dà il via alla ricerca socratica di un altro modo di pensare la *polis*, un modo più aderente a ciò che essa dovrebbe essere per garantire la vera funzionalità dell'ordine politico. Socrate dovrà regredire fino alle origini della socialità per rintracciare i moventi arcaici del vivere civile e dare inizio alla risalita, con l'esperimento teorico che disegna artificialmente una città degna di questo nome: una *polis* unita,

le cui norme paradossali contrastano a tal punto quelle su cui si regge la città reale da costituire il suo virtuale rovesciamento.

3.2 κατοικίζειν

κατοικίζειν è invece la parola con cui la costruzione teorica della *kallipolis* si chiude, indicando una prospettiva d'azione che segna in un certo senso il ritorno alla realtà. La ricostruzione che Vegetti fa del suo significato,⁶ gettando una luce inedita sulla strategia di fondo del dialogo, è forse l'esempio più efficace di riuscita del suo programma di revisione (o sovversione) ermeneutica. Il passo in cui la parola **κατοικίζειν** compare è quello – sottolinea Vegetti – «su cui hanno da sempre insistito gli interpreti che tendono a negare, o a ridimensionare, il carattere politico della *Repubblica*, e ad accentuarne invece l'interesse per la moralità individuale e interiorizzata».⁷

La parola **κατοικίζειν** è il cuore della sua ambiguità.



Socrate sta rispondendo a Glaucone, che si domanda dove e come potrà mai fare politica chi, come lui, ha partecipato alla costruzione teorica della *kallipolis*, ma pensa che una città come «quella che sta nei discorsi» non esista «da nessuna parte sulla terra» (*Repubblica IX 492a10*). La risposta di Socrate stabilisce uno stretto rapporto tra visione della città ideale e tipo di azione che ne consegue: «Ma forse –dissi io - è posta in cielo (*en ourano*) come un modello (*paradeigma*), offerto a chi voglia vederlo (*boulomeno horan*), e avendolo di mira (*horonti*), insediarsi se stesso (*heauton katoikizein*). Ma non fa alcuna differenza se essa esista da qualche parte o se esisterà in futuro: egli potrebbe agire solo in vista della politica di questa città e di nessun'altra». (*Repubblica 592b1-4*)

La traduzione di Vegetti, puntigliosamente giustificata sul piano semantico e sintattico, legge l'indicazione come un invito

a trasferire se stessi nel paradigma, e ad agire in funzione delle norme che esso racchiude, non a «rifondare sé stesso» o addirittura a «fondare una città in se stesso» (secondo la traduzione dell'autorevole Adam: «found a city in himself»), come se la cittadella interiore dell'anima fosse l'unico luogo in cui il paradigma possa realizzarsi. Nella lettura di Vegetti, le istruzioni per l'uso del paradigma, che Socrate fornisce al suo interlocutore eccellente, segnalano piuttosto la necessità di collocare se stessi altrove, ovvero in una prospettiva d'azione diversa da quelle praticate nella città esistente. La rilevanza della questione, per comprendere in che senso l'intenzione di Platone resti politica, è così sottolineata nell'*Introduzione a Il potere della verità*:

«Non si tratta quindi di passaggio dall'esteriorità politica all'interiorità dell'anima, ma di dislocazione delle finalità dell'azione



politica (ove essa sia possibile): dalla città storica, per la quale il filosofo non agirà affatto, all'orizzonte della città utopica, alla cui creazione egli dedicherà le sue energie» (Vegetti 2018, p.13).

3.3 Tra le due parole: lo spazio dell'utopia

È abbastanza evidente ciò che quell'inizio e questa conclusione riverberano sull'intero spazio racchiuso tra le due parole, lo spazio occupato nella *Repubblica* dalla scrittura dell'utopia: possiamo leggerci il disegno di un paradigma ideale che nasce dal disagio a vivere secondo le regole (o l'assenza di regole) della città reale e si sviluppa nella ricerca dei tratti di desiderabilità di una città che funzioni secondo giustizia; fino a farne un modello perfettamente visibile, che non ha la funzione consolatoria di una fantasia della mente, ma quella di stimolo ad agire e di ricerca delle condizioni di efficacia dell'azione politica.

Chiamare 'utopia' la *kallipolis* non è una forzatura rispetto al testo, che più volte problematizza l'assenza di esempi simili sul piano dell'esistente e la scarsa probabilità che si dia l'occasione per realizzare nei fatti quel che si enuncia a parole. Ma l'idea di un uso immediatamente attivo del *paradeigma* conferma il significato progettuale e il valore normativo che Platone attribuisce alla costruzione teorica, vietando di considerare il suo modello un «pio voto (*ἔυχή*)», un 'castello in aria', un rifugio per sognatori.

La lettura di Vegetti induce a pensare che la funzione assegnata da Platone alla scrittura dell'utopia sia piuttosto quella di consentire al soggetto che soffre per il disordine politico esistente di espatriare, ma in una dimensione praticabile, pensando un altro ordine come reale e possibile. La teoria, rendendo visibile il «paradigma in cielo», aiuta a configurarlo e, in mancanza delle condizioni

per un'azione efficace, a persistere in quel «diniego del consenso» alla città esistente, che – scrive Vegetti – «è in ogni caso già un atto politico».⁸

4. Il valore etico-pratico del Platone politico

Oltre il distacco dell'interprete, c'era dunque una consonanza profonda che metteva Vegetti in relazione empatica con Platone, al di là e oltre ogni punto specifico di disaccordo con lui: la fiducia nel valore politico della costruzione teorica, che non si misura sulla possibilità immediata di tradursi in pratica, ma sulla capacità di agire al livello della “grande politica”, pagando il prezzo della lunga attesa di momenti opportuni.

«Un viaggio di mille anni», diceva Vegetti in un discorso del 2000, prendendo ancora una volta in prestito una formula platonica, quella con cui Platone evoca una prospettiva oltremondana alla fine del libro X della *Repubblica*:

«e così sia qui sia nel cammino di mille anni di cui abbiamo discusso staremo bene (*eu prattomen*)» (621d1-3)

Con quel discorso, pronunciato alla Casa della Cultura (e poi raccolto in volume con altri saggi in Vegetti 2007), Mario prendeva atto della fine di ogni improbabile filosofia della storia e della rinnovata difficoltà di immaginare forme di azione sul corso del mondo. Ma concludeva con una singolare risposta alla domanda di sapore kantiano “Che cosa possiamo sperare?”, e cioè prospettando un paradossale «ritorno all'etica» nella forma di una pratica dell'utopia:

«Intendo con questo la riapertura di un discorso sulla giustizia, sui valori, sui fini; la decisione di tornare a pronunciare parole come libertà, uguaglianza, fraternità, di chiedersi che cosa può essere oggi la virtù- dopo quelle antiche e quelle giacobine- e quale il suo rapporto con la felicità» (Vegetti 2007, p. 318)

Il ‘lungo viaggio’ del riferimento platonico «porterà forse alla città abitata dal senso e dal valore», ma avrà bisogno

«che qualcuno decida di intraprenderlo, costretto magari dalla desolazione del presente, e questa stessa decisione costituisce il principio della riconfigurazione di una soggettività progettuale vincolata, e destinata, a quel viaggio. Se ciò è possibile, allora [...] qualche embrione di quella comunità millenaria dello “star bene” può essere già presso di noi» (Vegetti 2007, p.322)



Bibliografia

Annas J. (1997), *Politics and Ethics in Plato's 'Republic'*, in *Platon. Politeia*, herausgegeben von O. Höffe, Akademie Verlag, Berlin 1997, pp. 141-160

Annas J. (1999), *The Inner City: Ethics without Politics in the 'Republic'*, in ead., *Platonic Ethics. Old and New*, Cornell University Press, Ithaca (NY)-London 1999

Ferrari G.R.F. (2003), *City and Soul in Plato's 'Republic'*, Academia, Sanct Augustin 2003

Popper K.R. (1944), *The Open Society and its Enemies*. Vol. I, *The Spell of Plato*, Routledge & Kegan Paul 1966 (trad.it: *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1973)

Strauss L. (1964), *The City and Man*, University and Chicago Press, Chicago 1964

Vegetti M. (1998-2007), CR (Commentario a Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di Mario Vegetti), voll. I-VII, libri I-X, Bibliopolis, Roma-Napoli 1998-2007.

Vegetti M. (1998a), *Katabasis*, in CR, vol. I, libro I, Bibliopolis, Roma-Napoli 1998, pp. 93-104

Vegetti M. (1998b), *Trasimaco*, in CR, vol. I, libro I, Bibliopolis, Roma-Napoli 1998, pp. 233-256

Vegetti M. (2000 a), *Beltista eiper dynata. Lo statuto dell'utopia nella 'Repubblica'*, in CR, vol. IV libro V, Bibliopolis, Roma-Napoli 2000, pp.107-147

Vegetti M. (2000 b), *Il regno filosofico*, in CR, vol. IV libro V, Bibliopolis, Roma-Napoli 2000, pp. 335-364

Vegetti M. (2005), *Il tempo, la storia, l'utopia*, in CR, vol. VI, libri VIII-IX, Bibliopolis, Roma-Napoli 2005, pp.137-168

Vegetti M. (2007), *Dialoghi con gli antichi* (a cura di Silvia Gastaldi, Francesca Calabi, Silvia Campese, Franco Ferrari), Academia Verlag, Sankt Augustin 2007

Vegetti M. (2009), «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009

Vegetti M. (2010), *Come, e perché, la Repubblica è diventata impolitica*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXIX, 2010, pp. 431-52, ora in Vegetti 2018, pp. 61-82

Vegetti M. (2018), *Il potere della verità. Saggi platonici*, Carocci, Roma 2018

Note

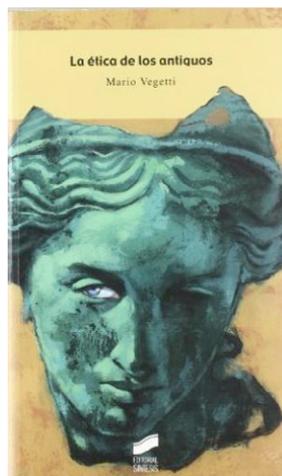
- 1 Vegetti [2010] 2018, p. 61. Sul tema cfr. anche Vegetti 2000 a e b, Vegetti 2005 e la più ampia trattazione storica in Vegetti 2009.
- 2 Vegetti 2018, pp. 13-14.
- 3 Vegetti 2018, p.14.
- 4 Cfr. Vegetti 1998a, in CR vol. I, libro I.
- 5 Vegetti 1998b dimostra che hanno la forma di un vero e proprio teorema le stringenti argomentazioni costruite da Trasimaco a sostegno delle sue tesi sulla giustizia.
- 6 Cfr. Vegetti 2005, in CR vol. VI, libri VIII-IX, con particolare riferimento al par. 5, Katoikizein, pp. 156-161.
- 7 Vegetti 2005, p. 158-159.
- 8 Vegetti 2000, p. 141, ora in Vegetti 2018, p.160

LA SCHIAVITÀ TRA NATURA E ARTIFICIO

38

Valentina Pazé ●

1 Ringrazio gli organizzatori per avermi invitato a prendere la parola in una giornata così speciale, e confesso di sentirmi un po' a disagio di fronte ai relatori che mi affiancano, tutti illustri antichisti, nonché facenti parte del cerchio stretto degli amici e allievi di Mario Vegetti. Se mi trovo qui, insieme a Michelangelo Bovero, è tuttavia perché anche noi, filosofi politici cresciuti alla scuola di Bobbio, ci sentiamo un po' allievi di Mario Vegetti, e suoi compagni di strada. Le occasioni di incontro e di confronto tra la "scuola di Torino" di filosofia politica e la "scuola di Pavia" di filosofia antica, in questi anni, sono state frequenti. L'ultima è un memorabile seminario su *Aristotele. I fondamenti della politica*, organizzato a Torino dalla rivista "Teoria politica", che si è aperto per l'appunto con una relazione di Vegetti (Vegetti 2018). Ma bisogna ancora ricordare, per lo meno, i tre incontri organizzati a Trento da Fulvia



de Luise sui paradigmi del pensiero politico (2011), le figure del potere nel mondo antico (2014), i criteri di legittimazione politica (2015), oltre al seminario internazionale *Nomothetes, kybernetes, dikastes. Tre figure del potere*, svoltosi a Torino nel novembre 2013, i cui atti sono stati pubblicati sulle pagine di "Teoria politica". Scendendo su un terreno più personale, ricordo con emozione il mio primo incontro *de visu* con Mario Vegetti, che risale al 2005, quando tenne una lezione



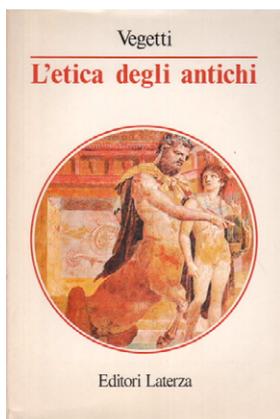
sull'VIII libro della *Repubblica* all'interno del corso di Filosofia politica di Michelangelo Bovero. Una lezione, come sempre, di esemplare chiarezza e acume, che mi spinse a correre in libreria a prenotare i volumi del commento Bibliopolis che ancora mi mancavano, da quel momento divenuti punto di riferimento ineludibile nel mio rapporto con la *Repubblica*. Inutile aggiungere che anche la riflessione che sto per proporvi – sul tema della schiavitù in Platone – si è ampiamente nutrita della frequentazione dei testi di Mario Vegetti.

2

"Esiste la schiavitù nella Repubblica di Platone?". La domanda non è nuova. Se la poneva Gregory Vlastos in un articolo pubblicato nel 1968, che per decenni ha fatto testo sul tema (Vlastos 1968). La risposta di Vlastos era positiva. Al di là di alcuni indizi testuali che farebbero pensare alla presenza di schiavi nelle strade della

kallipolis, a indurre a questa conclusione era una considerazione di carattere generale. Se Platone avesse inteso sfidare un'istituzione radicata nel suo tempo come la schiavitù, ed espellerla dalla sua città giusta, avrebbe argomentato in modo esplicito contro di essa. L'abolizione della schiavitù sarebbe stata una novità non meno "inaudita" e scandalosa dell'accesso delle donne a ruoli di comando, o dell'abolizione della famiglia. Ma non c'è alcuna critica esplicita della schiavitù da parte del Socrate platonico, che si limita a deplorare l'eventualità che i greci riducano in schiavitù altri greci, anziché i barbari (469b). Su questo tema, Platone sembra essere in linea con la tradizione largamente maggioritaria tra gli utopisti antichi, più disposti ad abolire proprietà privata e matrimonio che a mettere in discussione la schiavitù (Bertelli 1985). Il suo silenzio nella *Repubblica* andrebbe interpretato come accettazione di una





pratica talmente scontata da rendere quasi superfluo nominarla.

È vero, tuttavia, che questo silenzio potrebbe essere inteso anche in altro modo. Potrebbe essere considerato un sintomo della marginalità della schiavitù nell'architettura della *kallipolis*, della sua "inutilità". In effetti, il lettore fa fatica ad accorgersi della presenza di schiavi nella città giusta disegnata da Platone: tutto sembra funzionare bene anche senza di loro. Da questa prospettiva, la questione della presenza o meno della schiavitù nella *kallipolis* risulta non scontata, e degna di qualche approfondimento. Provo qui a ricapitolare i termini della questione, formulando quattro ipotesi.

La prima ipotesi è che gli schiavi, nella *Repubblica*, coincidano con i membri del terzo cetto, dediti ai lavori manuali e al commercio. A rendere non del tutto peregrina questa soluzione c'è, nel nono libro della *Repubblica*, il ricorso al termi-

ne *douleia* per descrivere lo stato di soggezione dei lavoratori manuali¹. Si potrebbe tuttavia pensare a un uso metaforico della parola, cui Platone ricorre per alludere a una condizione di subordinazione politica dei "peggiori" nei confronti dei "migliori". A una sorta di "servitù volontaria", resa accettabile dalla "nobile menzogna", oltre che da una certa dose di coercizione. Di certo, la condizione dei membri del terzo cetto appare lontana da quella dello schiavo dell'Atene del V-IV secolo, di cui il padrone poteva disporre a suo piacimento. Inoltre, a parte il fatto che Platone dice espressamente che i produttori sono pagati per il loro lavoro (433d), non si vede chi potrebbero essere i loro padroni, dal momento che famiglia e proprietà privata sono state abolite per i *phylakes*, che si sono così liberati della fastidiosa incombenza di occuparsi di "donne e domestici"². Si potrebbe, al più, descrivere la condizione dei produttori come quella di "schiavi



pubblici", figura non ignota al tempo. Ma altri elementi non tornano. Lo schiavo storico era, per definizione, un "senza famiglia" (Finley 1985 : 97), mentre i membri del terzo cetto sono, a mantenere i legami familiari. Insomma, per quanto in posizione subordinata, i produttori sembrano essere a tutti gli effetti parte della *polis*. Uomini liberi, i cui figli, in linea di principio, se dotati di qualità eminenti, potrebbero addirittura venire cooptati in uno dei primi due gruppi.

La seconda ipotesi, più convincente, è quella formulata a suo tempo da Vlastos: i membri del terzo cetto non sono schiavi, ma sono proprietari di schiavi. Sono anzi gli unici a poterne possedere data l'interdizione che colpisce il cetto dirigente. Anche questa ipotesi incontra tuttavia qualche difficoltà. Quella più significativa ha a che fare con la giustificazione della schiavitù fornita da Platone nel *Liside*.

Una giustificazione "paternalista", che assimila lo schiavo a un bambino, non dotato in modo sufficiente di razionalità, e dunque bisognoso di essere guidato dal *logos* del padrone (Vegetti 2017 : 28-29). Ora, il problema è che nella *kallipolis* i membri del terzo cetto si caratterizzano, a loro volta, per la carenza dell'elemento razionale - il *logistikon* - che risulta subordinato, nella loro anima, alla parte desiderante. La loro sottomissione ai primi due ceti, nel IX della *Repubblica*, viene giustificata proprio con lo stesso argomento che nel *Liside* è usato per la schiavitù. I produttori appaiono dunque palesemente inadatti a possedere-guidare schiavi, ai quali sembrano somigliare parecchio, quanto a struttura psichica. Gli unici in grado, teoricamente, di possedere schiavi sarebbero i *phylakes*. Ma ciò è a loro esplicitamente precluso (Calvert 1987 : 369). La constatazione dell'inquietante somiglianza, sul piano psicologico, tra

schiavi e produttori, può indurci a fare un decisivo passo avanti verso l'ipotesi che la schiavitù non trovi posto nella *kallipolis*. Questa tesi è stata brillantemente sostenuta da Brian Calvert, che osserva come gli schiavi nella città giusta platonica risultino sostanzialmente "inutili", essendo il lavoro manuale affidato a cittadini liberi in cambio di un salario. I (peraltro rari) riferimenti agli schiavi che compaiono nel testo sarebbero interpretabili, se non proprio come sviste, come esempi tratti dalla vita quotidiana degli ascoltatori del dialogo, utili a chiarire particolari snodi del discorso, e non come illustrazioni del funzionamento della città giusta³. Un ulteriore argomento che Calvert porta a sostegno della tesi "abolizionista" rinvia all'omologia tra la città e l'anima. Supponendo che, al di sotto dei produttori, vi siano gli schiavi, dovremmo aspettarci che la teoria dell'anima platonica, da tripartita, diventi quadripartita, per fare spa-

zio all'elemento psichico proprio degli schiavi. Ma così non è. Come abbiamo visto, l'anima dello schiavo sembra non differire, qualitativamente, da quella dei componenti del terzo cetto. Esiste infine una quarta e ultima possibilità: che l'abolizione dell'*oikos* riguardi, in prospettiva, l'intera città, come suggerisce l'interpretazione retrospettiva della *Repubblica* proposta da Platone nel *Timeo* e nelle *Leggi*. In questo caso, potremmo concludere con certezza che anche la schiavitù è stata cancellata dall'orizzonte della città giusta, insieme alla proprietà privata. Sono tuttavia molte - e ben note - le difficoltà di una simile interpretazione della *Repubblica*, su cui ha basato la sua critica Aristotele (Catalbi 2000, Vegetti 2000).

3 Senza alcuna pretesa di dire qualcosa di definitivo, provo ad avanzare tre osservazioni a margine di questa rassegna di posizioni.

La prima: se anche si propende per la tesi dell'implicita abolizione della schiavitù nella *kallipolis*, ciò non fa di Platone un pensatore egualitario, o addirittura mosso da sentimenti umanitari. Semmai, la previsione di un cetto di cittadini-produttori formalmente liberi, ma con una psicologia molto simile a quella degli schiavi, incapaci di farsi guidare dal principio razionale e bisognosi di essere etero-diretti, testimonia dell'irriducibile pessimismo antropologico di Platone, su cui è più volte tornato Vegetti, e della sua avversione profonda nei confronti dell'ideologia democratica.

Secondo Finley, il sistema schiavistico inizia a svilupparsi ad Atene ai tempi delle riforme di Solone, che aboliscono la schiavitù per debiti e altre forme non schiavistiche di lavoro involontario (Finley 1985 : 112 e sg.). Il ricorso massiccio al lavoro degli schiavi - e la "caccia" ai barbari da ridurre in schiavitù - si rende necessario per rim-

piazzare la forza lavoro dei cittadini ateniesi di condizioni più basse, non più disponibili a lavorare alle dipendenze altrui. "Uomo libero - scrive Finley - era [ormai considerato] chi non viveva sotto la costrizione di un altro, né era impegnato a lavorare a beneficio di un altro; chi viveva preferibilmente sul pezzo di terra avito, con gli altari e le tombe degli antenati. La creazione di questo tipo di uomo libero in un mondo tecnologicamente arretrato, preindustriale, portò alla creazione di una società schiavistica. Non c'era alcuna realistica alternativa" (Finley 1985 : 118).

La conquista della libertà e dell'eguaglianza politica da parte degli strati più umili della società ateniese, secondo questa interpretazione, va di pari passo con lo sviluppo del modo di produzione schiavistico. Potremmo allora intravedere nella *kallipolis* di Platone un modello che guarda all'indietro, a un'epoca pre-democratica, quando di schiavi non c'era biso-



gno perché il lavoro necessario era svolto da una massa di cittadini poveri, in condizioni semi-servili.

Una seconda considerazione verte sul nesso tra ragione e storia nella filosofia platonica. Mario Vegetti in più occasioni ha contrapposto la "naturalizzazione normativa della normalità" di Aristotele all'"artificialismo ricostruttivo" di Platone (Vegetti 2000). In Aristotele la "normalità" - la regolarità dei comportamenti, osservabile sul piano sociologico - diventa criterio per identificare ciò che è "naturale", e dunque anche "normativo": "normale è ciò che le cose sono o dovrebbero essere per realizzare la propria natura essenziale" (Vegetti, Ademollo 2016 : 209). Di qui la celebre giustificazione della schiavitù per natura, che procede non senza qualche intoppo, dovendo fare i conti con anomalie come quella dello schiavo che non ha un "corpo da schiavo", come ci si aspetterebbe.

Il riferimento alla natura, in



Platone, gioca un ruolo diverso, assumendo in molti casi un significato rivoluzionario, di critica del costume vigente. Lo si coglie nelle pagine dedicate all'illustrazione delle novità più scandalose del progetto illustrato nella *Repubblica*: l'equiparazione delle donne agli uomini quanto a capacità di comando (la "prima ondata"), e l'abolizione della famiglia (la "seconda ondata").

Il superamento della discriminazione fondata sul genere, in particolare, doveva apparire del tutto contro natura ai contemporanei di Platone. Ma il Socrate



platonico, partendo dall'esempio delle femmine dei cani, insinua il dubbio che siano "le istituzioni attuali" ad essere "contro natura", e a dover essere radicalmente ripensate (456c). Nel caso della proposta ancora più destabilizzante dell'abolizione della famiglia e della messa in comune delle donne e dei figli, il riferimento alla natura viene abbandonato. A convincere i partecipanti al dialogo della necessità e desiderabilità di una simile innovazione sembra essere sufficiente la dimostrazione razionale della sua utilità per la città. Certo, con riferimento alla schiavitù, Platone non sfida il senso comune del suo tempo. Vegetti osserva che egli attribuisce la stessa inferiorità di *banau-soi* e *cheirotechnai* "a motivi psicologici, e non sociali, scambiando l'effetto con la causa (un errore che non aveva commesso a proposito del sesso femminile, la cui inferiorità psicologica era stata attribuita a un'educazione sbagliata)"⁴. Se

Platone non mette esplicitamente in dubbio la naturalità della schiavitù, non è tuttavia per scarso coraggio: il coraggio non gli era mancato nel proporre le due prime "ondate" che avrebbero dovuto condurre alla costruzione della *kallipolis*. Il che mi conduce ad una terza, e ultima, considerazione. Mi chiedo se non sia proprio questa attitudine rivoluzionaria, e visionaria, di Platone ad avere sedotto Mario Vegetti e ad avere fatto sì che abbia stretto con lui quell'"amicizia" profonda e duratura che è ben percepibile dai suoi scritti. Riferendosi alla critica aristotelica del comunismo platonico, Vegetti osserva che Aristotele si mostra "forse più 'idealista' e probabilmente anche più ideologico di Platone, che non aveva sicuramente dato prova di *atopia* nel riconoscere nel conflitto tra ricchi e poveri l'origine della *stasis* nella città, e nel pensare che se questo conflitto non fosse stato risolto *alla radice* ben poco

ci si sarebbe potuti attendere dai costumi, dalle leggi e dalla filosofia" (Vegetti 1998: 158)⁵. In questa capacità di andare "alla radice" dei problemi mi sembra consista una delle principali lezioni del Platone di Mario Vegetti. Un pensatore che non ha mai esplicitamente criticato la schiavitù, e forse non ha neanche inteso metterla in discussione, ma ne ha reso il superamento *pensabile*, offrendoci gli strumenti per andare oltre la normalità e le convenzioni del suo - e del nostro - tempo⁶.

Bibliografia

- Bertelli, L. (1985). *Schiavi in utopia*, "Studi storici", 26, n. 4, pp. 889-901.
- Calabi, F. (2000). *Aristotele discute la Repubblica* in *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. IV, Libro V, Bibliopolis, Napoli, pp. 421-38.
- Calvert, B. (1987). *Slavery in Plato's Republic*, "The Classical Quarterly", vol. 37, n. 2.
- Finley, M. (1981). *Schiavitù antica e ideologie moderne*, tr. it. Laterza, Roma-Bari.
- Pievatolo, M.C. (2008). *La via verso l'alto: autonomia dell'anima e politica nella Repubblica di Platone*, in *La filosofia politica di Platone*, a cura di G.M. Chioldi e R. Gatti, FrancoAngeli, Milano, pp. 173-84.
- Vegetti, M. (1989). *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari.
- Vegetti, M. (1998). *Ricchezza/povertà e l'unità della polis*, in Platone, *La Repubblica*, vol. III, libro IV, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli.
- Vegetti, M. (2000). *La critica aristotelica alla Repubblica nel secondo libro della Politica, il Timeo e le Leggi*, in *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. IV, Libro V, Bibliopolis, Napoli, pp. 439-52.
- Vegetti, M. (2000a). *Normale, naturale, normativo in Aristotele*, "Quaderni di storia", 52, pp. 73-84.
- Vegetti, M. (2017). *Chi comanda nella città? I Greci e il potere*, Carocci, Roma 2017.
- Vegetti, M. (2018). *I fondamenti del potere politico. Aristotele contro Platone?*, "Teoria politica" n.s., Annali, vol. VII, pp. 23-34.
- Vegetti, M., Ademollo, F. (2016). *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*, Einaudi, Torino.
- Vlastos, G. (1968). *Does Slavery Exist in Plato's Republic?*, "Classical Philology", vol. 63, n. 4, pp. 291-295.



Note

- Lo osservava Vegetti in Vegetti, 1989 : 123-24.
- "Quanto ai minori mali di cui si saranno sbarazzati, esito persino a parlarne perché sono cose sconvenienti: adulare i ricchi, loro poveri, e le penose difficoltà che si incontrano nell'allevamento dei figli e nei tentativi di guadagnare per dare ai domestici il cibo necessario, ora contraendo prestiti, ora rifiutando di pagare i debiti, ricorrendo a ogni espediente per cercare di procurarsi del denaro da consegnare a donne e domestici con l'incarico di amministrarli [...]" (La Repubblica, 465c).
- Si pensi al passo, su cui molto insiste Vlastos, in cui Socrate sostiene l'importanza che "ogni singolo individuo svolga il compito che gli è proprio" e fa, tra gli altri, l'esempio dello schiavo (433d).
- Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Bur, Milano 2006, p. 1084, nota.
- Corsivo mio.
- Si potrebbe aggiungere - come mi suggerisce Fulvia De Luise, che ringrazio - che un ulteriore indizio dell'apertura di Platone ad "altri mondi possibili" è l'esistenza di un certo schiavo che, nel Menone, riesce a rispondere correttamente a un quesito geometrico... A sostegno della tesi che Platone, pur non criticando la schiavitù, ci offra le premesse per farlo, cfr. anche Pievatolo, 2008: 182-84.

RADICALITÀ E ATTUALITÀ

Sull'uso contemporaneo dei classici

Federico Zuolo ●

Abbiamo bisogno dei classici tanto quanto non abbiamo bisogno della retorica sull'utilità dei classici. A fasi alterne si alza un dibattito auto-referenziale e ripetitivo tra coloro che vorrebbero fare a meno dei classici (e del liceo classico!) e i difensori d'ufficio che ne sostengono la necessità educativa e culturale. Eppure, a pensarci bene la questione sembra mal posta. Secondo una delle definizioni standard, "classico" è ciò che non passa mai di moda ed è sempre a noi contemporaneo. Questa definizione, coperta dal felice gioco di parole, nasconde una profonda verità e un'inquietante ambiguità. La verità è che il vero classico può dire qualcosa nonostante il passare delle epoche perché nella complessità della tessitura del suo discorso si nascondono molteplici chiavi di lettura aperte a diverse epoche. L'ambiguità invece è che questa apertura polisemica possa risiedere in una sottodeterminazione concettuale.

Se di sottodeterminazione si trattasse, forse rischieremo di sopravvalutare il messaggio del classico in questione, che sembra avere molte cose da dirci perché siamo noi a metterglielo in bocca.

Senza addentrarci ulteriormente in questa diatriba senza fine, vorrei qui riportare alcune considerazioni su ciò che io ho imparato da Mario Vegetti riguardo all'uso dei classici. Senza concedere ulteriore spazio a un dibattito, pur importante, che rischia però di guardare al classico come un'entità monumentale ed eterna, come se fosse un busto marmoreo, cercherò di interrogare questi problemi a partire da una coppia di nozioni apparentemente sempre in tensione – *radicalità* e *attualità* – che però nel magistero di Mario Vegetti ho sempre percepito come fruttuosamente unite. A di là delle apparenze o del gusto fine a se stesso del paradosso, certi autori classici possono essere radicali e inat-

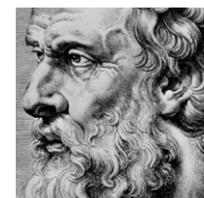
tuali ma proprio per questo dirci qualcosa di significativo e non finire per ripetere un ruolo museale. O per lo meno questo è quello che cercherò di sostenere in questo breve pezzo.

Prima di iniziare è necessario esplicitare una breve premessa metodologica. Quando ci si propone di discutere termini così ovvi e quotidiani come attualità e radicalità si corrono due rischi. Da un lato, si rischia di muoversi sul filo della noia del discutere l'ovvio. Dall'altro, si può dare l'impressione di essere troppo presuntuosi, se si cerca di mettere in discussione il senso consolidato e stratificato dei termini, come se la semplice analisi concettuale e storica fatta a tavolino potesse realmente ribaltare il significato di una costruzione collettiva di lunga data. A costo di rischiare la noia dell'ovvio o la presunzione dell'arroganza penso si possa parlare dei termini in questione in maniera non banale ma nemmeno presuntuosamente rivoluzionaria. Infat-

ti, la presunta ovvietà nasconde un atteggiamento irriflesso che a sua volta richiede analisi.

Il paradigma radicale

Per radicalità si intende solitamente un qualcosa che pare in aperto contrasto con gli standard etici, sociali o estetici di una certa epoca. E questa diversità non implica solo la differenza rispetto agli impliciti normativi di un'epoca, ma anche lo scontro e la pretesa di cambiamento che essa propone. Radicale è quella proposta etica o politica che richiede un cambiamento complessivo di pratiche sociali e assunti valoriali che sono incardinati in un'epoca. In tal senso e in prima istanza ciò che è radicale sembra mettere in discussione l'attualità in quanto insieme di pratiche, assunti e istituzioni correntemente date per ovvie o esplicitamente sostenute. La radicalità cerca di svelare gli impliciti e di riaprire la questione dell'ovvietà di ciò che esi-



ste, che persiste grazie all'inerzia pigra della consuetudine.

Nell'ambito etico e politico l'atteggiamento radicale si inaugura, così come per molte altre cose, con Platone e in particolare con le celeberrime tesi della *Repubblica*. Nel voler rifondare la *polis* partendo zero, dopo una tabula rasa, e nel volerne ricostruire le fondamenta più essenziali (proprietà, famiglia e accesso al potere) la *kallipolis* platonica è sicuramente radicale e pertanto sembra anche perennemente inattuale, tanto rispetto agli standard della sua epoca, quanto rispetto ai nostri standard poiché ciò che ha cercato di mettere in discussione è diventato un carattere in un qualche senso permanente delle nostre società. Eppure, nonostante l'evidenza di questa tesi si può dubitare della necessaria contrapposizione tra radicalità e attualità. Per capire in che senso questa opposizione non ha necessariamente

luogo, dobbiamo però fare un *détour* attraverso il significato di attualità. È quest'ultima nozione, infatti, ad essere più ambigua e sottoposta alla coperta offuscante di ciò che è ovvio ma non discusso. Tutti diamo per scontato cosa voglia dire essere attuali, più di quanto pensiamo riguardo al concetto di radicalità, ma specificare cosa voglia dire attualità e in particolare attualità di un classico solleva molte questioni.

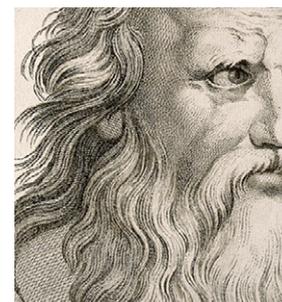
Tre tipi di attualità

Venendo ora al concetto di attualità, possiamo delineare tre tipi di attualità del passato o del classico. La prima è l'attualità di prossimità, la seconda è l'attualità del portavoce e la terza è l'attualità come rilevanza. In tutti e tre i casi ciò che viene considerato attuale è ciò in cui a partire dal nostro punto di vista ritroviamo qualcosa del passato che ci sembra familiare

o appartenente al nostro mondo.

In un primo e ovvio senso l'attualità si può caratterizzare come una sorta di *prossimità* o *similarità funzionale*. Si possono fare molteplici esempi di similarità di un fenomeno o di una tesi classica. Ad esempio, si può dire che il dibattito tra Platone e i sofisti è molto attuale poiché mostra i problemi della professionalizzazione della comunicazione (oggi diremmo di marketing) e dell'importanza della comunicazione per ottenere il potere. Oppure si pensi al dialogo tra Ierone e Simoneide nello *Ierone* di Senofonte quando si dice che il governo tirannico non può che basarsi sulle persone ingiuste, dissolute e servili perché sono gli unici di cui si può servire il tiranno dato che sono gli unici ad apprezzare un governo ingiusto (Senofonte 2012, V, 1-3).

Ma oltre a questi aspetti poco controversi, la gran-

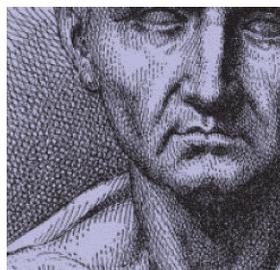


de ambiguità del concetto di attualità ruota attorno alla presunta esigenza di *attualizzare* un classico. Una delle cose che più mi ha segnato della visione ermeneutica vegettiana è la rottura di un malinteso riguardo alle attualizzazioni. Si potrebbe dire in termini molto semplici che non è vero che per essere interessante o per essere sentito vicino a noi un classico deve essere attualizzato (per lo meno attualizzato nel primo senso di attualizzazione). Ciò che è interessante non è necessariamente l'attualizzazione della prossimità e somiglianza, e non è necessariamente qualcosa di vicino a noi.

Una paura inconfessata di non riuscire a destare interesse è dietro al secondo modo di intendere il senso dell'attualizzazione. Chiamo questa forma di attualità *l'attualità del portavoce*, laddove l'attualità consiste nel cercare di far dire a un classico una tesi sostantiva attualmente in voga. Chiaramente anche l'attualità di prossimità in parte sfrutta questa mossa esegetica. Ma l'attualità del portavoce più che una dinamica di avvicinamento (come la prima forma di attualizzazione) implica una forma di sostituzione o di espressione per interposta persona, e per questo la chiamo del portavoce. Infatti, in questa forma di at-

tualizzazione si scopre che un certo classico aveva già sostenuto una tesi – solitamente normativa – e solitamente questa tesi è anche quella preferita dall'interprete di turno. Quindi più che avvicinare il classico alla contemporaneità si tratta di riscoprire quanto tale classico può ancora parlare in nostra vece nel presente e sostenere la nostra tesi preferita. In tal senso si dice che il classico "anticipa", "prefigura", fenomeni o esigenze care al presente. A differenza della prima forma di attualizzazione qui non si tratta di mostrare che il classico può parlare *a noi*, bensì si tratta di mostrare che il classico può parlare *per noi* tra noi contemporanei. Anche in questo caso si possono fare vari esempi. Mi limito solo a due mosse molto note: l'utilizzo di Aristotele da parte di Martha Nussbaum e di Spinoza da parte di Toni Negri. Come è noto Nussbaum ha cercato di ritrovare in Aristotele le basi di un'attività statale di tipo social-democratico

(Nussbaum 1988; 1990; 1992) che intende fornire a tutte le persone le opportunità per sviluppare le capacità di base. Aristotele negli intenti di Nussbaum fornisce una teoria del bene e della natura umana che si contrappone a un certo relativismo o non-fondazionalismo del liberalismo contemporaneo. Tale teoria sostantiva e spesso del bene è alla base dell'approccio delle capacità come teoria riguardo a ciò che si deve distribuire in uno stato impegnato a sostenere la libertà e l'eguaglianza. In alternativa, si pensi, con un altro tipo di anacronismo, l'attualizzazione di interpretare Spinoza come un rivoluzionario (Negri 1981). Secondo Negri Spinoza è il pensatore che anticipa un certo approccio rivoluzionario perché è capace di pensare la moltitudine come generatrice autonoma di potenza e attività politica, superando in tal modo le mediazioni liberali e borghesi che si frappongono tra gli individui e l'agire politico.



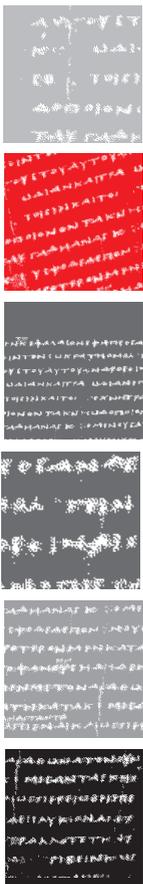
A cavallo tra la storia della filosofia antica e la filosofia politica ho a volte guardato con interesse a queste proposte. Ma Vegetti mi ha mostrato la fallacia di questo modo di fare attualizzazioni. Nell'attualizzazione del portavoce si nasconde un problema culturale insidioso che non ha soltanto a che fare con la necessità di essere corretti da un punto di vista esegetico. Ovviamente i testi classici garantiscono una certa libertà ermeneutica grazie alla loro polisemia e all'evolvere dei problemi con cui vengono interrogati. Ma un conto è interpretare un testo in maniera aggiornata, o cercare porre questioni nuove, un altro è far dire a un testo una tesi sostantiva (tipicamente normativa) a lui aliena. Nel sostenere che un certo autore ha anticipato la socialdemocrazia o la rivoluzione si rende un pessimo servizio alla socialdemocrazia, alla rivoluzione e al classico stesso. E questo non è tanto (e soltanto) perché abbiamo un dovere

di correttezza ermeneutica, quanto perché si dà l'impressione che si debba scavare nel passato e far dire a un classico una certa cosa affinché tale tesi sia sufficientemente robusta. Nel fare questo si rischia di dare l'impressione che la questione contemporanea sia debole senza l'aiuto del classico, e che il classico abbia bisogno di essere attualizzato in questo senso per essere in un qualche modo interessante. Allo stesso tempo si prende a prestito l'autorevolezza del classico ma se ne diminuisce la distanza, come se fosse impegnato realmente nella diatriba contemporanea in questione.

Se le categorie che ho proposto sinora sono valide, possiamo discutere il terzo tipo di attualizzazione in cui forse Mario Vegetti avrebbe potuto parzialmente riconoscersi. Nell'interrogare il classico in maniera opportuna si apre uno spettro di possibili interpretazioni (più o meno ampio a seconda dei casi). Nel farlo si devo-

no ovviamente usare le categorie più adeguate che sono state elaborate nel corso della storia, comprese quelle più recenti. Ma non necessariamente devono essere le più recenti per rendere il pensatore più attuale. Benché secondo Vegetti l'attività di analisi storica ed esegetica non abbia bisogno di giustificare il proprio senso rispetto all'attualità (soprattutto se intesa nei primi due sensi), ciò non vuol dire che debba essere intesa come avulsa dal presente. Ma questo senso di attualità non consiste né in un mostrare la vicinanza (*attualità come prossimità*), né in un far dire al classico tesi del presente (*attualità del portavoce*). Bensì consiste in qualcosa di più sottile che ha a che fare con la questione della *radicalità* e che investe i presupposti delle nostre pratiche sociali. Per questo l'ho definita *attualità della rilevanza*.

Forse risuona qui l'eco di ciò che Bernard Williams (2009) chiamava "il senso



del passato". La ricostruzione genealogica a cui si dedica Bernard Williams serve a riappropriarsi di una storia complessa e ramificata ma anche a mostrare la distanza tra noi e una certa epoca storica. La distanza è un esercizio di riflessione indiretta sull'attualità. E superando in qualche modo Williams possiamo aggiungere che è per questo motivo che l'estremamente inattuale può risultare in un certo senso attuale. Ma non perché attualizzabile o fattibile. Bensì perché presente nella sua distanza. Nel terzo tipo di attualità che stiamo prendendo in considerazione, l'attualità non è una categoria di somiglianza o di prossimità, e l'attualità non è nemmeno il tentativo di mettere in bocca al classico cose che forse non ha detto. In questo terzo senso l'attualità è una categoria di interesse. E un'idea può essere interessante, e di conseguenza attuale, anche se si tratta di un'idea molto distante da quelle in

voga, anzi proprio perché lo è può trattarsi di un'idea attuale.

Attualità del radicale

Ad esempio, il radicalismo politico platonico, tanto nascosto da molti interpreti spiritualisti e liberali, è attuale perché mette in discussione un assunto di molte (ma non tutte) le teorie attualmente più in voga. Ad esempio, il primato genealogico e assiologico dell'individuo sulla collettività. Oppure l'impossibilità di cambiare le basi strutturali della società (ad esempio riguardo alla famiglia). È qui opportuno ricordare il volume di Vegetti, *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al novecento* (Vegetti 2009). Nella millenaria storia delle interpretazioni politiche di Platone, e qui ci riferiamo soprattutto alle tesi scandalose e rivoluzionarie della *Repubblica*, si hanno varie fasi. Dapprima si riconosce che la *Repubblica* ha un contenuto dal carattere fortemente politi-



co, ma si considera la sua realizzazione impossibile e indesiderabile (Aristotele e successori). Poi dal neoplatonismo in poi si inizia a interpretare la questione in termini maggiormente moralizzati: pur senza negare la dimensione politica, si dà priorità all'ordine dell'anima invece che a quello della città. L'autorità intellettuale platonica deve in qualche modo essere protetta dalla pericolosità delle sue tesi. Lo scandalo del radicalismo politico va nascosto e quindi emerge l'idea di una *Repubblica* come dialogo che si occupa prevalentemente, anche se non esclusivamente, della giustizia nell'anima. Non possiamo qui ripercorrere tutte le vicende di una questione complessa e millenaria. Ci basti ricordare che nel secondo dopoguerra, dopo che Popper attaccò Platone quale maestro dei totalitarismi, in molti hanno cercato di sminuire la politicità della *Repubblica*. In estrema sintesi gli interpreti hanno cercato di concilia-

re Platone con il pensiero liberaldemocratico, o hanno sostenuto che Platone ironicamente voleva dire l'opposto di quanto detto esplicitamente (Leo Strauss) o hanno ricondotto l'intento fondamentale della *Repubblica* al miglioramento etico dell'individuo, indipendentemente dalle prospettive politiche. Di fronte a questo tipo di negazione non si può non pensare che si tratti di una forma di rimozione semi-coscienza, in senso psicanalitico, ovvero la rimozione di un conflitto tra un qualcosa che si deve onorare (il pensiero Platonico) e gli assunti morali in cui si vive. Ma il mostrare la radicalità e contrarietà di un pensatore rispetto agli assunti morali e sociali del presente non dovrebbe squalificarne l'interesse. Non dovrebbe se si prende sul serio il terzo tipo di attualità e se non ci si fa abbindolare dalle sirene dei primi due tipi di attualità.

Alla luce di queste considerazioni si può pensare

all'attualità del Platone della *Repubblica* con le categorie della rilevanza e dell'interesse. Senza usare giochi di parole del tipo l'attualità dell'inattuale, ci può essere attualità-interesse in un pensatore molto diverso e radicale rispetto all'attuale. Il presunto paradosso può essere spiegato se ripartiamo da Platone. Come detto, la radicalità si esprime nel mettere in discussione gli assunti fondamentali non solo della società a lui coeva ma anche delle nostre società. Le famose tre ondate, volutamente scandalose e sempre inattuali, attaccano i capisaldi della proprietà (individuale e familiare), dell'educazione dei figli (familiare) e della regola per esercitare l'autorità legittima (che non si basa sulla conoscenza). Ma nel mettere in discussione le regole fondamentali della proprietà, della crescita dei figli e dell'autorità politica il radicalismo platonico ne mostra gli assunti costitutivi e raramente discussi.

Mario Vegetti si trova a discutere di questi temi in termini leggermente diversi in un dibattito impostato dall'idea di Carlo Augusto Viano di un "modello chiuso" di interpretazione della storia della filosofia antica. Secondo questo modello la filosofia antica non deve avere rapporti diretti né con la contemporaneità (e quindi deve risultare inattuale) ma non dobbiamo nemmeno pensarla come pienamente coerente e integrata con la società e la vita dell'epoca coeva. Piuttosto dobbiamo vederla come a sua volta marginale e in opposizione con l'*ethos* imperante di una certa epoca. Questa tesi serviva a Viano per opporsi sia al classicismo secondo il quale i modelli classici possono essere direttamente applicati poiché eternamente validi in ogni epoca, sia a interpretazioni più storicistiche che non cercano di riappropriarsi direttamente della filosofia classica ma la pensano comunque perfettamente integrata con lo spirito

dell'epoca. Vegetti rimarca i limiti di questa idea chiusa dell'interpretazione della storia della filosofia antica poiché rischia di limitare il senso e l'utilità dello studio dei classici filosofici. E propone una via d'uscita che consiste in un diverso modello di approccio ai classici.

Forse è possibile evitare il rischio della *irrelevanza* senza perdere questo vantaggio. Si tratterebbe di capovolgere la prospettiva: cioè di usare gli antichi, e la loro filosofia, come un *punto di vista* esterno e straniante su di noi. Un punto di vista cioè che proprio in virtù della sua distanza e della sua differenza ci consenta di vedere in modo più chiaro e radicale presupposti inconsapevoli, pregiudizi radicati, *idées reçues* accettate acriticamente, che intessono il nostro modo di pensare. (Vegetti, 2009b, pp. 344)

Questa prospettiva critica è offerta dai classici, o per lo meno da certi classici e da



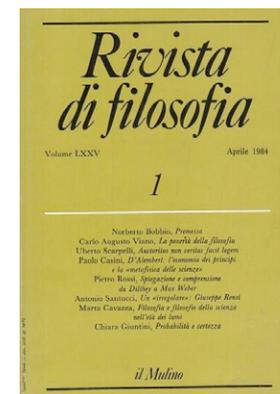
un certo modo di studiare i classici, perché i classici permettono di intrecciare distanza e rilevanza. Sono rilevanti, come detto, perché pongono questioni interessanti di messa in discussione dei nostri assunti. Ma hanno anche il vantaggio di essere distanti, ovvero di poter effettuare l'esercizio critico offrendo il contraltare di modelli teorici e storici non immediatamente spendibili nell'agone politico e culturale contemporaneo. Questa distanza, lungi dall'essere uno svantaggio, come potrebbero pensare i due primi tipi di attualizzazione che abbiamo visto (*di prossimità* e *del portavoce*), è in realtà una risorsa intellettuale formidabile perché garantisce al classico l'autorevolezza del non immischiarsi nel limite delle polemiche e allo stesso tempo ne mantiene l'interesse intatto.

Per fare qualche esempio, magari banale. Siamo sicuri che la critica platonica all'egualitarismo e alla democrazia non ci offra

ancora un punto di vista critico sull'ideologia liberal-democratica e sui rischi di un pensiero unico considerato dogmaticamente incontrovertibile? E d'altra parte: il pessimismo antropologico di Platone, come del resto molti hanno già osservato, non contribuisce a spiegare l'illusione di perfettibilità che ha portato al fallimento vari tentativi di ingegneria sociale collettivista? Oppure, e per finire: comprendere la struttura della teoria aristotelica secondo la quale ciò che è normale è naturale, e ciò che è naturale è normativo, non può renderci più chiari dispositivi di pensiero tuttora attivi in molti settori? (Vegetti, 2009b, pp. 344-5)

Attualità di Aristotele?

Dopo il paradosso dell'attualità (*di rilevanza*) di Platone, siamo giunti quindi alla questione dell'attualità di Aristotele. Da un lato, Aristotele sembrerebbe un pensatore eminentemente attuale, soprattutto se intendiamo l'attualità nei





primi due sensi (*di prossimità e del portavoce*). Molti (in ambito anglosassone e tedesco) hanno ripreso Aristotele come pensatore attuale per una gran serie di motivi. Giusto per menzionarne alcuni e senza pretesa di completezza, si ricordi la teoria aristotelica della *politia* che sembra prefigurare la positività di un governo non ristretto all'aristocrazia dei migliori. Oppure si pensi l'importanza del ragionamento dialettico nella dimensione pratica poiché rende conto di diverse forme di sapere

che non sono riconducibili all'unico modello deduttivo o nomologico delle scienze naturali. E, infine, si consideri la saggezza pratica in quanto una componente essenziale della capacità dell'agire umano. Queste famose idee aristoteliche sembrano (e probabilmente sono) attuali perché almeno in parte individuano caratteri fondamentali delle interazioni umane. Ma la loro attualità come prossimità è forse sovrastimata. Infatti, nel presentarsi come tesi ovviamente universali – come quasi

tutte le tesi propriamente filosofiche – riescono particolarmente bene a nascondere la loro determinatezza storica. Infatti, le tesi summenzionate hanno ovviamente dei presupposti ineludibili per poter darsi socialmente e per avere un senso determinato. Questi presupposti sono banalmente l'esistenza della polis, un certo ethos condiviso, le istituzioni sociali antiche che permettono la libertà dal lavoro (la schiavitù e l'esclusione della donna dalla politica).

Le tesi di cui sopra sono ambigue nella misura in cui oscillano tra l'aver un contenuto normativo e il porsi come verità generali non connotate normativamente. Ad esempio, la saggezza pratica ha bisogno di presupposti particolari per esercitarsi e non è necessariamente data. Però è una tesi parzialmente indipendente dalle condizioni in cui è sorta, quindi è facilmente digeribile e riproponibile in epoche diverse. Ovviamente



non potrà avere lo stesso significato ma non sembra così aliena dalla nostra condizione. In sostanza si tratta di tesi molto meno cariche normativamente di quelle platoniche, o perché si pongono come "neutrali" o perché essendo maggiormente conservatrici sono più in linea con la nostra realtà. Quindi da un certo punto di vista sono tesi più "attuali". Sono più attuali nel senso della prossimità perché si pongono su una linea di continuità con pratiche a noi presenti. E sono anche più attuali perché nella loro presunta atemporalità possono essere rivestite in un senso molto prossimo alle esigenze contemporanee, ovvero possono più facilmente di altre tesi essere prese in prestito e utilizzate come portavoce e sfondo di posizioni normative più chiaramente determinate.

Però la cosa in Aristotele non è ovviamente così semplice dato che l'apparente trasversalità delle tesi aristoteliche si combina

con il bisogno che ci sia una sorta di incarnazione del normativo nel reale. E qui riprendo la famosa e insuperata analisi di Vegetti sul naturale-normale e normativo in Aristotele (Vegetti 2000b). In estrema sintesi, secondo Aristotele ciò che definisce lo standard di bontà e giustizia sociale è la norma diffusa e accettata socialmente che si esprime nel cittadino virtuoso (*spoudaios*). In tal senso la quintessenza di una norma socialmente diffusa diventa anche ciò che è propriamente naturale, poiché costituisce la realizzazione teleologica più piena di ciò che è per natura umano (la vita politica). Quindi ciò che è considerato giusto convenzionalmente, diviene anche giusto naturalmente poiché si esprime attraverso la sua forma più propria. Di conseguenza ciò che è naturale è anche normativamente buono poiché realizza al meglio la forma essenziale di una cosa. Sebbene si presenti come una tesi sulla naturalità di un certo tipo di attività e di

virtù, questa naturalità nasconde la convenzionalità che vi è alla base e veicola la distinzione di una norma. Per questo motivo potremmo dire che nonostante l'apparente maggiore vicinanza di Aristotele alle nostre società, la sua attualità è forse solo apparente e per altro aumentata dal maggiore conservatorismo aristotelico che ci fa sembrare più vicino a noi ciò che forse è ancora più lontano. Vi è una tensione ben nascosta al centro della teleologia aristotelica. O ogni tipo di norma socialmente accettata diventa normativa in generale e quindi naturale, ma così si finisce per essere relativisti (cosa che ad Aristotele e agli aristotelici non sarebbe andata a genio) e quindi ridursi a sostenere una mera accettazione del presente; oppure ci sono solo alcuni tipi di norme sociali, e non altre, che possono essere definite naturali, ma allora ciò che è normativo è definito indipendentemente dall'incarnazione sociale.



Chiaramente la tesi aristotelica è più vicina a questa seconda opzione, ma l'insistenza aristotelica nel perseguire un approccio descrittivo e naturalistico lo obbliga a far dipendere la normatività di una cosa dalla sua diffusione empirica.

Dopo aver visto il rapporto tra Aristotele e i primi due sensi di attualità, ci possiamo ora chiedere se si caratterizza anche come attuale nel terzo senso. È il pensiero aristotelico attuale in quanto rilevante per il nostro sguardo contemporaneo? In un certo senso lo è ovviamente, nella misura in cui è anche attuale

negli altri due sensi. Però non necessariamente è rilevante se ci interessa una prospettiva critica o uno sguardo diverso sui nostri presupposti sociali.

Di altro tipo è l'(in)attualità Platonica che attraverso il radicalismo mette in discussione presupposti sociali più radicati. L'impossibile presenza platonica può avere una capacità di guida non scontata nel discutere i limiti di possibilità vere o presunte e nel pensare ciò che si può fare ed esigere. Non voglio qui dire che Aristotele sia meno attuale di Platone, tesi solo volutamente paradossale. Voglio solo dire che non è

ovvio cosa sia più *rilevante*. Non è scontato cosa sia più rilevante e interessante: una fondazione apparentemente meta-empirica e neutrale di alcune pratiche sociali o uno svelamento della loro convenzionalità? Cosa è più rilevante intellettualmente: l'apparente continuità aristotelica o la rottura platonica? Senza poter fornire una risposta conclusiva mi limito a suggerire che anche l'estremamente inattuale e radicale, benché lontano e probabilmente impossibile, può essere estremamente attuale poiché ci mostra i presupposti e i limiti in cui vivono le società presenti.

Estendere il possibile tra radicalità e attualità

Sinora ci siamo intrattenuti sul significato delle nozioni di attualità e radicalità rispetto alle esigenze di senso e interpretazione di se stessi da un punto di vista sociale. Ovvero ci siamo chiesti che significato hanno le proposte politiche, ad esempio, di Platone, o le tesi di Aristotele. Non abbiamo ancora toccato la questione collegata ma differente che concerne la possibilità degli ideali politici in questione. A costo di risultare un po' troppo semplificatorio, si può dire che la dimensione del possibile è una nozione modale fondamentale che difficilmente può essere definita senza ricorrere circolarmente a se stessa. Per i nostri scopi sia sufficiente concentrarsi su ciò che possiamo chiamare come il politicamente e socialmente possibile. Per definirlo non è necessario scomodare la non-impossibilità metafisica come requisito minimo. Chiara-

mente ciò che è possibile ha come limite definitorio il perimetro dell'impossibile e include una serie di mondi possibili che partono dal mondo attuale. L'attuale è ovviamente possibile, ma sono anche possibili tutti quegli stati alternativi di cose che sono più o meno "vicini" al possibile. Da un lato, il possibile è una *nozione binaria* che si oppone all'impossibile. Definire uno stato di cose, soprattutto in ambito politico e sociale, come impossibile è una critica fondamentale. Si pensi, ad esempio, alla critica aristotelica nella *Politica* alla *Repubblica* platonica, come indesiderabile e impossibile poiché contravviene agli aspetti fondamentali della natura e socialità umana. Ma in realtà definire qualcosa come impossibile è solitamente un'esagerazione retorica per sostenere che si tratta di un cambiamento *molto difficile e oneroso*. Platone stesso era ben conscio del fatto che la *kallipolis* fosse difficile ma non impossibile (Vegetti 2000a). Piutto-

sto, ci si può chiedere se attuare certi cambiamenti sociali (ad esempio quelli proposti da Platone) sia strettamente impossibile, o non piuttosto molto difficile da realizzare e da mantenere. Per comprendere questi aspetti dobbiamo introdurre altre due categorie per caratterizzare meglio il senso della possibilità sociale e politica. In primo luogo, si deve intendere la possibilità anche come una *dimensione scalare*, ovvero come una proprietà avente gradi diversi di soddisfazione. In tal senso ci si riferisce alla nozione di fattibilità politica e sociale. Uno stato di cose può essere più o meno fattibile, e più o meno possibile socialmente, nella misura in cui si realizza in un mondo possibile più o meno distante dal mondo attuale. In secondo luogo, si deve distinguere tra due dimensioni della fattibilità: l'accesso e la stabilità. Accedere a uno stato di cose, ovvero mettere in pratica la realizzazione di un mondo possibile (*accesso*) pone una serie di problemi, che

sono ben diversi dal quelli che riguardano il mantenimento nel tempo di questo stato di cose (*stabilità*) (Gilbert and Lawford-Smith 2012). Infatti, potrebbe essere molto difficile e oneroso realizzare un certo stato di cose politico e sociale per via delle resistenze tradizionali o dei gruppi di potere che vi si oppongono. Altra questione è capire con quali risorse interne al nuovo stato di cose realizzato si possa mantenere *stabilmente* la situazione. Se questo tipo di mappa concettuale è minimamente convincente possiamo tornare alle questioni da cui eravamo partiti. La dimensione dell'attualità è ovviamente l'orizzonte ineludibile da cui partire. Ma non è necessariamente l'orizzonte di senso e normatività entro cui rimanere. L'attualità stessa è una nozione spessa poiché può esprimere molte esigenze che mettono in crisi la solidità di ciò che diamo per attualmente scontato. A partire da questi bisogni si può ricorrere al radicale

per mostrare stati di cose alternativi. In tal senso, il radicale è sia una messa in discussione dell'ovvietà dell'attuale, sia un modo di prospettare alternative, mondi possibili, che si discostano dalle vicinanze dell'attuale. Quanto siano effettivamente accessibili e stabili è una questione che possiamo momentaneamente mettere da parte. Quindi ciò che il senso comune sociale definisce come radicale non è soltanto il contrattare negativo dell'attuale, il suo lato bello ma impossibile. Ne definisce anche infatti le aspirazioni e il campo di sperimentazione della possibilità. Quindi mettere in campo opzioni radicali estende il dominio della possibilità e non la fa appiattare esclusivamente sui mondi possibili molto vicini al mondo attuale. In tal senso, l'esercizio di radicalità svolge diverse funzioni rispetto alla persistenza dell'attuale. Ne mette in discussione i presupposti ovvi e non discussi. Mostra un'alter-

nativa possibile. Estende il dominio della possibilità oltre ciò che è immediatamente visibile. Potremmo quindi dire che l'attualità è almeno in parte legata all'esercizio di radicalità, non soltanto come suo negativo ma anche come termine di riferimento dell'estensione della possibilità che è necessaria per esprimere il perimetro dell'attualità. I due termini, invece, si distanziano nei primi due sensi di attualità (*di prossimità e del portavoce*).

Conclusioni

Nell'interrogare il significato di attualità e radicalità riguardo all'uso dei classici si è visto che queste nozioni si comportano come una coppia dialettica inscindibile. Possono essere definite l'una indipendentemente dall'altra ma nel loro uso sociale si mettono in gioco reciprocamente. In questa coppia i classici svolgono una funzione molto importante perché danno linfa alla continuità

e persistenza dell'attuale (i primi due significati di attualità) o all'opposto ne mettono in discussione la consistenza tramite la funzione radicale del classico. Il radicale non mette in crisi soltanto le fondamenta apparentemente ovvie dell'attualità ma configura anche un insieme di possibilità alternative più o meno distanti dall'attuale. In tal senso si può intendere l'attualità del classico: come un dispiegarsi di possibilità alternative che non sono interessanti solo se prossime alla nostra attualità. Nell'essere interessanti ci toccano in qualche modo pur rimanendo distanti e nel mostrare l'interesse del distante non ci fanno appiattare su ciò che abbiamo già.



Bibliografia

Gilbert, P., Lawford-Smith, H. (2012), "Political Feasibility: A Conceptual Exploration", *Political Studies* 60, pp. 809-825.

Negri, A. (1981), *L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (Milano: Feltrinelli)

Nussbaum, M. (1988) "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Supplementary Volume* (Oxford: Oxford University Press), pp. 145- 183.

Nussbaum, M. (1990) "Aristotelian Social Democracy", in R. B. Douglass, G. M. Mara and H. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good* (New York: Routledge), pp. 203-252.

Nussbaum, M. (1992), "Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory* 20(2), pp. 202-246.

Senofonte (2012), *Ierone o della tirannide*, traduzione e cura di F. Zuolo (Roma: Carocci)

Vegetti, M. (2000a), "*Beltista eiper dunata*. Lo statuto dell'utopia nella *Repubblica*", Platone, *Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. IV (Napoli: Bibliopolis), pp. 107-147.

Vegetti, M. (2000b), *Naturale, normale e normativo in Aristotele*, «Quaderni di storia», 52, pp. 73-84.

Vegetti, M. (2009a) «*Un paradigma in cielo*». *Platone politico da Aristotele al Novecento* (Roma, Carocci).

Vegetti, M. (2009b) «Il modello chiuso» nell'interpretazione della storia della filosofia antica", *Rivista di filosofia* 100(3), pp. 335-346.

Williams, B. (2009) *Il senso del passato. Scritti di storia della filosofia* (Milano: Feltrinelli), tr. it di *The Sense of the Past* (Princeton: Princeton University Press)

PENSARE LA POLITICA CON MARIO VEGETTI

62

Michelangelo Bovero ●

Ho conosciuto Mario Vegetti piuttosto tardi: una ventina d'anni fa, nel 1997. Ci eravamo già incrociati più volte anni prima, in occasione di alcuni seminari in Fondazione Feltrinelli, alla metà degli anni Settanta. Ma il vero e proprio incontro avvenne a Torino, nell'ambito di un'iniziativa organizzata dall'*Unione culturale Franco Antonicelli* — istituzione "cugina", o forse gemella, della *Casa della cultura* milanese. Si trattava di un ciclo di incontri originale e un po' stravagante, intitolato «Vino, poesia e virtù».

Ho ritrovato la locandina, anch'essa piuttosto originale. Per illustrare l'iniziativa, gli organizzatori prendevano spunto da un breve "poemetto in prosa" — così lo definivano — di Charles Baudelaire, intitolato *Ubriacatevi*. Ecco il testo riprodotto sulla locandina:

Bisogna sempre essere ebbri. Ecco tutto: è l'unica questione. Per non sentire l'orribile fardello del tempo

che spezza le vostre spalle e vi piega verso terra, dovete ubriacarvi senza tregua. Di che? Di vino, di poesia, di virtù, a vostro piacimento. Ma ubriacatevi. E se talvolta, sui gradini di un palazzo, sull'erba verde di un fossato, nella cupa solitudine della vostra camera, vi risvegliate, essendo già l'ebbrezza scomparsa o diminuita, chiedete al vento, all'onda, alla stella, all'uccello, all'orologio, a tutto ciò che fugge, a tutto ciò che geme, a tutto ciò che rotola, a tutto ciò che canta, a tutto ciò che parla, chiedete che ora è; e il vento, l'onda, la stella, l'uccello, l'orologio vi risponderanno: "È l'ora di ubriacarsi!" Per non essere schiavi martirizzati del tempo, ubriacatevi senza posa! Di vino, di poesia o di virtù, a vostro piacimento.

A ragionare — sobriamente — di virtù, anzi, della regina delle virtù, la giustizia, fummo invitati, in coppia, Mario Vegetti ed io (ma ho sempre avuto il sospetto che chi aveva avuto l'idea



di invitare me a questo ciclo avesse pensato non alla mia identità filosofica, bensì a quella etilica). Ci mettemmo d'accordo: Mario avrebbe parlato di Platone, l'*amicus Plato*, in particolare sarebbe partito dalla ricostruzione del discorso di Trasimaco nel primo libro della *Repubblica*; io avrei parlato di Aristotele, del quinto libro dell'*Etica nicomachea*. C'era un folto pubblico, richiamato dalla presenza di Vegetti. Molti, credo, si aspettavano un confronto tra l'antico e il moderno, anzi il contemporaneo: tra

l'antichista, amico di Platone, e il filosofo politico che, in quanto tale, si dava per scontato (allora) fosse amico di Rawls, sintonizzato con la cosiddetta "filosofia della giustizia" rawlsiana e post-rawlsiana. E invece no, chi aveva queste aspettative rimase deluso. Come diceva Bobbio — e io ripetevo spesso, in tutte le occasioni — «non siamo nati ieri». La filosofia politica non è nata nel 1971, anno di uscita della *Theory of Justice* di John Rawls. Se si vuole un dialogo fecondo e pertinente, è opportuno mettere a con-



fronto Platone con Aristotele, che rispondono alla provocazione di Trasimaco in due modi differenti.

Fu così che in quell'incontro del 1997, Vegetti si dedicò a chiarire le due tesi-definizioni di giustizia (meglio: di "giusto", *to dikaion*) sostenute da Trasimaco nel contraddittorio con Socrate: la prima, che *dikaion*-“giusto” sia *to tou kreittonos sympheron*, “l'utile del più forte”; la seconda, che sia *alotrion agathon*, “bene altrui”. Mise in luce la debolezza delle prime risposte di Socrate, ma sottolineò l'efficacia dell'ultima, secondo cui anche una banda di malfattori ha bisogno al proprio interno di giustizia, la quale pertanto non si risolve semplicemente nell'utile del più for-

te; e fece infine osservare che stranamente questo argomento non viene più ripreso in modo esplicito nello sviluppo del dialogo.

Per parte mia, proposi un'interpretazione del quinto della *Nicomachea* secondo cui Aristotele non respinge le tesi di Trasimaco come tali, anzi le accoglie entrambe, valorizzando soprattutto la seconda, ma nega la necessità delle implicazioni che Trasimaco ne trae: per Aristotele non è vero che l'utile della *kathestekia arche*, del potere costituito, implichi necessariamente il danno dei subordinati, degli *archomenoi*; e non è vero che il bene altrui, in cui si risolve la giustizia, implichi necessariamente il male del giusto, di chi agisce secondo giustizia. Ne seguì una vivace discussione. Durante la quale, incorsi in una *excusatio non petita*. Rivolgendomi al pubblico, dissi: «Tenete sempre presente e abbiate ben chiaro che l'antichista “vero” è Mario Vegetti. Nella lettura



dei classici antichi io sono solo un dilettante, un *amateur*, che dunque rischia spesso di dire sciocchezze per carenza di *paideia* adeguata; ma che ha tuttavia imparato dal suo maestro, Norberto Bobbio, a ragionare di politica, a “pensare la politica”, partendo dalla riflessione sul pensiero dei classici, antichi e moderni».

La mia frequentazione di Mario Vegetti, il dialogo con Vegetti nei vent'anni successivi è stato per me un formidabile aiuto a pensare la politica. Una volta glielo dissi, gli dissi proprio così: tu mi fai sempre pensare.

Cerco di spiegare ciò che intendo. Nell'analisi, nell'interpretazione e nel commento dei classici, dell'*amicus Plato* e degli altri grandi (o meno grandi) scrittori antichi, Mario Vegetti è sempre rigorosissimo, ligio a canoni puntigliosi di acribia storica e filologica. Non indulge mai a facili attualizzazioni del discorso degli antichi. Tuttavia, il modo in cui li fa

rivivere, ricostruendo e restituendo il senso dei loro testi, mette di fronte al lettore (e all'ascoltatore) veri e propri *paradigmi di pensiero*, argomenti e argomentazioni che appaiono subito esemplari: quasi *modi della ragione*, che contengono *in nuce* la possibilità di ripresentarsi sotto altre forme in altri mondi possibili, oltre al mondo reale nel quale sono nati.

Qualche tempo dopo quel nostro primo incontro-dialogo, invitai Vegetti a tenere una lezione nel mio corso di Filosofia politica, dedicato quell'anno ai problemi della democrazia. Mario presentò, anzi fece rivivere la critica platonica della democrazia nell'VIII libro della *Repubblica*. Senza alcun cenno di attualizzazione. Non ce n'era bisogno, per rendersi conto della fecondità dell'analisi di Platone, dell'efficacia dei suoi quadri concettuali — per l'appunto — paradigmatici.

In un'occasione successiva ci ritrovammo invitati,

un'altra volta in coppia, al “festival Filosofia” di Modena, intitolato in quell'edizione al tema della “comunità”. Vegetti offrì una ricostruzione del rapporto nella teoria platonica tra l'anima individuale e il collettivo politico, la città, e tra i tipi antropologici di cittadini e le forme di *politeia*. Prendendo la parola dopo di lui, io presentai una ridefinizione del concetto di democrazia, delle sue condizioni in senso logico, ossia le condizioni di libertà ed eguaglianza alle quali ha senso riconoscere un regime come democratico, e delle sue condizioni in senso clinico, cioè delle degenerazioni attuali della democrazia (eravamo nel 2008). La simmetria tra le due relazioni — non voluta, non cercata, non prestabilita — risultò a tutti evidente e fu feconda per una discussione unitaria.

Nei giorni successivi, mi misi a pensare alla relazione che avrei dovuto presentare di lì a poco alla “Feria del libro” di Guadalajara (dove

poi, mi piace qui ricordarlo, incontrai inopinatamente Eva Cantarella). Rilessi gli appunti che avevo preso alla lezione modenese di Vegetti. Il paradigma della simmetria tra l'anima e la città mi suggerì e mi stimolò a costruire una fenomenologia delle specie di cittadino nella democrazia degenerata. Decisi di intitolare la mia relazione — era uscito da non molto il film di Almodovar — *La mala educación del ciudadano*. Ne *Il futuro della democrazia* Bobbio aveva indicato nel «cittadino non educato» l'esito della sesta promessa non mantenuta della democrazia, e ne aveva identificate due specie, il cittadino apatico e il cittadino cliente. Le figure del «cittadino maleducato» dei nostri tempi sono peggiori e più numerose, anzi continuano a crescere e a peggiorare. La prima delle sei o sette che provai a delineare dieci anni fa, dopo aver recuperato e rimeditato quegli appunti modenesi, aveva un netto sapore platonico: il cittadino

sfrontato e protervo, che si compiace di chiamare libertà la trasgressione delle regole della convivenza civile. Raccontai a Mario che l'idea mi era venuta proprio ripensando alla sua lezione modenese. Ecco quel che intendo per «pensare la politica con Mario Vegetti».

Negli ultimi sette o otto anni, gli incontri con Vegetti si sono moltiplicati, diventando anzi una consuetudine di frequentazione, grazie a un'iniziativa che abbiamo promosso insieme Fulvia de Luise ed io: una serie di seminari alternati, a Trento e a Torino, che abbiamo concepito come un confronto e un dialogo tra studiosi del pensiero antico, prevalentemente di scuola vegettiana, e filosofi politici, prevalentemente di scuola bobbiana, preoccupati con i problemi del presente e orientati ad affrontarli anche attraverso la lezione dei classici.

L'ultimo di questi incontri avvenne a Torino, nel mag-

gio del 2017. Fu dedicato ai principi e fondamenti del sapere politico in Aristotele; fu pensato anche come un'occasione per promuovere l'edizione Bertelli-Moggi della *Politica*, tuttora in corso di completamento. Le relazioni sono state pubblicate nella prima sezione del volume VIII, 2018 della nostra rivista torinese, *Teoria politica*. Mario Vegetti non ha potuto vederlo. Permettetemi di concludere riprendendo una pagina del mio editoriale a questo volume.

La prima sezione, intitolata Aristotele. I fondamenti della politica, trae origine dal seminario svoltosi a Torino nei giorni 11 e 12 maggio del 2017, nel quale alcuni studiosi della cultura classica hanno aperto un confronto con filosofi non specialisti del mondo antico intorno alla natura della politica, del potere, della costituzione, della cittadinanza, della democrazia, a partire dal pensiero di Aristotele e in particolare dal libro III della Politica.



Il confronto fu avviato da Mario Vegetti, con un'analisi di amplissimo orizzonte e lucida profondità sulla concezione aristotelica dei fondamenti del sapere politico, nella sua tensione con la concezione platonica. Mesi avanti, Vegetti aveva accolto l'invito ad aprire il seminario con qualche preoccupazione ma senza esitazioni: la proposta del tema lo aveva convinto. Durante l'incontro, in un momento conviviale, mi disse sottovoce che era molto contento di essere giunto all'appuntamento torinese con la nostra piccola comunità di dialogo. Animò il dibattito dopo ogni relazione. Fece commenti e osservazioni puntuali ad Alberto Maffi, impegnato a dipanare le intricate argomentazioni di Aristotele su politeia, politeuma e legislazione; a Silvia Gastaldi, che affrontava il tema del kyrion, centrale nel libro III; a Lucio Bertelli, che si dedicava a ricostruire il complesso pensiero aristotelico sulla democrazia; a Fulvia de Luise, che

riesaminava, con tesi da lui giudicate «innovative», il controverso problema del rapporto tra uomo buono e buon cittadino; alle dotte divagazioni di Giuseppe Farinetti su virtù, felicità e politica; alla teoria «funzionale» della cittadinanza formulata da Patricia Mindus ripartendo dal pensiero di Aristotele; a José Luis Martí, che ricostruiva la fortuna moderna della tesi aristotelica secondo cui i molti giudicano e decidono meglio dei pochi o di uno solo; alle proposte avanzate da Bovero di ritraduzione e ridefinizione dei termini fondamentali del logos aristotelico che condividono la radice poli-. Quando giunse il momento di trasformare le relazioni negli articoli che ora compongono questa sezione del volume, Alberto Maffi ebbe il merito aggiuntivo di sollecitare gli altri studiosi, in particolare gli specialisti di Aristotele, ad un confronto epistolare sulle rispettive tesi interpretative, sui problemi incontrati, sui dubbi persistenti. In que-

sto dialogo aneu phonés, ripreso e rinnovato dopo l'incontro torinese, sono certo che ciascuno ha riascoltato l'eco silenziosa della voce di Vegetti, è tornato a discutere con lui. Ma non solo questi studiosi, tutti i partecipanti al seminario ed ora i lettori di questo volume potranno continuare a fruire del suo insegnamento attraverso il testo che Vegetti ha inviato a Teoria politica nell'autunno scorso, dopo una prima revisione della sua relazione. Mario Vegetti verrà ancora a trovarci spesso nei nostri pensieri, rimarrà tra le voci e le luci più chiare del nostro mondo interiore. Caro Mario, a te dedichiamo questi nostri modesti lavori.

TRASIMACO FRA PLATONE E ARISTOTELE

Alberto Maffi ●

L'acceso confronto fra Trasimaco e Socrate nel I libro della Repubblica ha destato in più di un'occasione l'interesse di Mario Vegetti (1). Vorrei qui ripartire in particolare dall'importante commento che egli ha dedicato alla figura dell'inquietante sofista nel Commento al I libro da lui curato nel 1998. Vegetti ritiene che Trasimaco esponga due tesi distinte. La prima, contrassegnata dalla sigla *Ta*, riduce *to dikaion* (n. 2) all'utile del più forte (338 c). Nella seconda, identificata con la sigla *Tb*, Trasimaco sostiene che *dikaiosyne* e *dikaion* sono essenzialmente "un vantaggio per altri" (*alotrion agathon*), ribadendo che si tratta dell'utile di chi è più forte e (quindi) comanda, mentre si traducono in un danno (*blabe*) per chi obbedisce e serve. Di conseguenza l'ingiustizia (*adikia*) è propria di chi comanda a uomini che sono realmente ingenui e giusti, tanto che essi realizzano ciò che risulta vantaggioso per colui che è più forte e, ponendosi al

suo servizio, lo rendono felice, ciò che non si può dire di loro stessi (343 b ss.). La tesi *Ta* viene sviluppata da Trasimaco attraverso ulteriori passaggi. Innanzi tutto occorre tenere presente che esistono tre regimi politici principali: la tirannide, la democrazia e l'oligarchia (che Trasimaco chiama aristocrazia) (338 d). In ognuno di tali regimi c'è un elemento dominante, definito appunto *to archon*. È attraverso le leggi che ciascuno di questi regimi rende noto agli *archomenoi* (n. 3) che cosa devono considerare giusto, e che coincide con l'utile dei governanti: coloro che non si adeguano saranno puniti come persone che violano la legge e commettono un illecito (338 e). Il giusto è dunque ciò che è vantaggioso per l'*arche* costituita che ha il potere. Per questo il giusto è in ogni regime ciò che avvantaggia chi esercita il potere.

Vegetti sostiene che la tesi *Tb* non può derivare logicamente dalla tesi *Ta*,

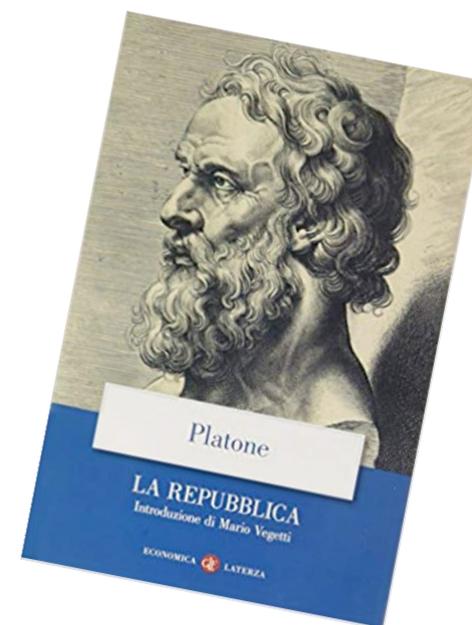


perché in base a quest'ultima il potere è eticamente neutro, né giusto né ingiusto, mentre in base a *Tb* chi comanda è ingiusto. Infatti, proprio perché è più forte, il detentore del potere finirà col cedere alla *pleonexia*, quindi all'ingiustizia. Secondo Vegetti (1998 p. 250), si passa così dal livello politico alla dimensione morale. E qui Trasimaco, ricorrendo ad argomentazioni retoriche di stampo tipicamente sofistico, tenterà di rovesciare la valutazione negativa, che attiene per definizione all'ingiustizia, in una valutazione positiva.

In un articolo relativamente recente Franco Trabattoni ha criticato l'interpretazione di Vegetti in particolare per quanto riguarda la *Ta*. Il punto di partenza è dato da *Resp.* 338 e: **θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον, καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα.**

Le traduzioni di questo brano sono relativamente concordi: le leggi, una volta promulgate, hanno stabilito nei diversi regimi che è *dikaion* ciò che è vantaggioso per i governanti; perciò puniscono chi non vi si attiene in quanto infrange la legge e commette ingiustizia (4). Secondo Trabattoni la legge non determina la natura del giusto e dell'ingiusto, come vorreb-

be Vegetti, ma si incarica di rendere noto il principio secondo cui il giusto è l'utile di chi comanda. Inoltre la legge esercita un ruolo coercitivo, costringendo coloro che sono comandati a realizzare la "giustizia" che essa ha rivelato loro, ossia l'utile dei governanti. Per qualificare la legislazione nella definizione *Ta* non si può quindi parlare di "Rechtspositivismus",



come fa invece Vegetti, perché i governanti non sono liberi di definire come giusta qualunque cosa piaccia loro definire come tale. La giustizia non è altro, e non può essere altro, che l'utile, cioè il benessere, dei governanti. L'unico elemento variabile consiste dunque nel numero dei beneficiari del comportamento "giusto" dei governati, numero che varia appunto a seconda del tipo di regime. Se l'ho ben compresa, la critica di Trabattoni su questo punto non mi sembra convincente. Intanto per rendere noto che il giusto è l'utile di chi comanda non c'è bisogno di leggi: basta che i governanti, essendo i più forti, dispongano di adeguati strumenti coercitivi per assicurare l'osservanza dei loro ordini. In secondo luogo le leggi non sono generalmente formulate in modo da rendere esplicito che le disposizioni in esse contenute mirano ad assicurare l'utile dei governanti. Infine l'utile, o, se si preferisce, il benessere dei governanti

non corrispondono a realtà uniformi e costanti: il benessere degli oligarchi è certo qualitativamente e quantitativamente diverso da quello che perseguono i regimi democratici.

Quanto alla tesi *Tb*, Trabattoni giunge alla conclusione che, se la giustizia è definita come "il bene altrui", gli unici che praticano la giustizia sono appunto i governati, mentre i governanti, che realizzano il bene proprio, praticano l'ingiustizia. Questa affermazione apodittica (che corrisponde in effetti a quanto Trasimaco dichiara in 343 b-d) non risolve però l'incongruenza fra *Ta* e *Tb* rilevata da Vegetti. Mi pare che ciò sia confermato dal fatto che la discussione relativa a *Ta*, così come Socrate la imposta, riguarda dapprima la nozione di utile (339 b-e), poi il significato da attribuire a più forte (341b – 342e), non l'eventuale ingiustizia dei governanti. Occorre tuttavia considerare che Trasimaco stesso, senza

esservi stato provocato da Socrate, introduce il riferimento all'ingiustizia dei governanti in 343 c. Viene quindi fatto di pensare che anche in *Ta* fosse per lui implicito che il conseguimento dell'utile del più forte realizza comunque un'ingiustizia. Si tratta di un dato che a mio parere indebolisce la tesi di Vegetti secondo cui vi sarebbe un'incompatibilità sostanziale fra *Ta* e *Tb*. Ma nemmeno la riduzione ad una coerente unità delle argomentazioni di Trasimaco, propugnata da Trabattoni, convince del tutto. A mio parere, infatti, dal discorso di Trasimaco emerge una duplice considerazione della giustizia. Non parlerei però di due definizioni di giustizia, quanto piuttosto di due ambiti di applicazione della giustizia. Distingueri cioè una giustizia "politica", che attiene all'*archein*, più precisamente alla distribuzione del potere all'interno della cittadinanza, da una giustizia "civile" (5), che attiene ai rapporti fra privati e ai



rapporti fra privati e polis. La prima tesi di Trasimaco (*Ta*) si riferisce alla giustizia "politica", mentre la seconda tesi (*Tb*), come mostra la lunga e accesa tirata di Trasimaco in 343 b – 344 c, si riferisce alla giustizia "civile". Le due definizioni si sovrappongono soltanto nella figura del tiranno, che incarna il massimo di ingiustizia "politica" e di ingiustizia "civile" (*ten teleotaten adikian*: 344a). Provo ora a motivare la distinzione tra le due forme di giustizia/ingiustizia. Nell'illustrare la sua prima tesi, Trasimaco insiste sul fatto che ogni regime politico emana una legi-

slazione coerente con le caratteristiche che lo contraddistinguono (338 d-e). Ma Socrate, nel replicare, non si sofferma su questo aspetto squisitamente politico di *Ta*. Come ho anticipato, gli argomenti che Socrate mette in campo per contrastare il suo interlocutore fanno dapprima un generico riferimento ad *archontes* e *archomenoi*, dato che a Socrate interessa infatti mettere in rilievo la contraddizione logica derivante dall'ammissione di Trasimaco che gli *archontes* possono sbagliare se e quando prescrivano ciò che non è loro utile (339 d). In una seconda fase Socrate ricorre al paragone con il medico e il capitano della nave per dimostrare che anche il governante persegue l'utile dei governati (342 c). Ciò conduce quasi inevitabilmente a identificare gli *archontes* con i governanti in senso stretto, ossia con la ristretta élite che ricopre le magistrature supreme in qualsiasi tipo di regime. Tuttavia, se



teniamo presente che Trasimaco ha incluso anche l'oligarchia e la democrazia fra i regimi che attuano una giustizia "politica", dovrebbe risultare chiaro che, tanto nei regimi oligarchici quanto, a maggior ragione, nei regimi democratici, gli *archontes* non si identificano soltanto con i magistrati bensì includono l'intera componente della cittadinanza che detiene il potere (6). Quanto alla giustizia "civile", gli esempi con cui Trasimaco illustra *Tb* sono riferiti appunto, da un lato, ai rapporti obbligatori di natura privata (7), e, dall'altro, ai rapporti con la città (*en tois pros ten polin*: 343 d): in entrambi i casi si tratta quindi di situazioni e di comportamenti che prescindono dalla natura del regime politico in cui si verificano.

Nell'esposizione di Platone i due ambiti di applicazione della giustizia/ingiustizia, che ritengo si possano identificare nel discorso di Trasimaco, tendono però a confondersi e a sovrapporsi, perché, così come

era accaduto per *Ta*, anche con riferimento a *Tb* le argomentazioni di Socrate non entrano nel merito dei contenuti esposti da Trasimaco. La *Politica* di Aristotele consente forse di mettere meglio a fuoco sia le posizioni sostenute da Trasimaco sia la critica che di esse svolge Platone. Infatti, benché Aristotele non citi mai Trasimaco, ritengo che alcuni tratti distintivi della sua indagine sulle costituzioni si possano considerare direttamente ispirati dal dibattito della *Repubblica* fra Socrate e Trasimaco (8). Prima di tutto va osservato che per Aristotele ogni regime politico emana una legislazione adeguata alle caratteristiche e allo scopo che lo contraddistinguono. Non solo, ma Aristotele sottolinea che la solidità del regime, riferendosi in particolare a oligarchia e democrazia, dipende soprattutto dalla partecipazione attiva e consapevole alla cosa pubblica dei cittadini di pieno diritto. Di qui la distinzione fra il buon cittadino, che pensa e agisce in modo



consono al regime in cui vive, e l'*aner agathos* che conforma il suo agire ai dettami della giustizia intesa come virtù perfetta (9). Ora, per quanto riguarda le legislazioni, in uno dei suoi ultimi lavori (10) Vegetti ha sottolineato che, per Aristotele, tutte le legislazioni vigenti nei regimi attualmente esistenti devono essere considerate ingiuste (Arist. *Pol.* 1282 b 8-13) in quanto non perseguono il bene comune. Ciò implica che favoriscano l'elemento dominante in perfetta corrispondenza con la prima tesi (*Ta*) di Trasimaco: dunque chi vuol essere "buon cittadino" non può evitare di praticare l'ingiustizia "politica" nei confronti di quella componente, libera e formalmente inclusa nella cittadinanza, della popolazione che è esclusa, o si autoesclude, dalla gestione del potere. Aristotele scioglie così l'ambiguità insita nelle nozioni di "più forte" e di "chi comanda" che si riscontra nella discussione di *Ta* fra Socrate e Trasimaco. A mio parere

nel confronto fra Socrate e Trasimaco c'è anche un altro elemento che trova riscontro nella *Politica* aristotelica. A partire da 351c inizia una sezione della confutazione socratica in cui Socrate ritorna alla dimensione politica chiedendo a Trasimaco: "Ti pare che una città o un esercito o dei briganti o ladri ... che si propongano in comune qualche impresa ingiusta, possano combinare qualcosa se si fanno ingiustizia gli uni con gli altri?" (trad. Gabrieli). La risposta è negativa, perché, se così fosse, ne nascerebbero odio, scontri e in definitiva la *stasis*, la guerra civile (351 d). Di conseguenza ottiene (implicitamente) l'adesione di Trasimaco all'affermazione che, quando gli ingiusti hanno intrapreso un'azione comune, non possono aver praticato un'ingiustizia assoluta, ma hanno dovuto trattenersi e accondiscendere reciprocamente a una certa dose di giustizia. Con riferimento alla città, ciò si deve intendere riferito non solo

ai rapporti fra coloro che esercitano il potere, ma anche nei confronti di coloro che ne sono esclusi, dato che, se così non fosse, non si potrebbe parlare di un'iniziativa di una città. Aristotele riprenderà questo spunto platonico trasformandolo nella proposta di accorgimenti di ingegneria costituzionale per evitare che un regime (come sappiamo, di per sé ingiusto) accentui i suoi caratteri distintivi fino a provocare una rottura insanabile al suo interno con conseguente rovina del regime stesso (*Pol.* 1298b con particolare riferimento agli organi deliberativi, su cui v. Maffi 2016). Per quanto riguarda la pratica della giustizia "civile", questa discende dalla scelta personale di ciascuno, la quale dipenderà a sua volta soprattutto dall'educazione ricevuta (11). Normalmente, a proposito della *Politica* aristotelica, si contrappone la dimensione politica del buon cittadino (buono – *spoudaios* – in quanto coerente nel pensiero e nel comportamento

con il regime di cui è parte attiva) alla dimensione etica dell'uomo buono (aner agathos). Ed è effettivamente riconducendo la discussione al piano etico che Socrate controbatte Tb, ossia la seconda esternazione di Trasimaco (343b – 344c). Socrate contrappone infatti la giustizia intesa come virtù (*arete*) all'ingiustizia intesa come vizio (*kakia*) (348c). Ma Trasimaco non intende seguirlo per questa via: per giustizia intende *eueitheia* (dabbenaggine), e per ingiustizia intende *euboulia* (la capacità di prevedere e decidere con intelligenza); ovvero, per esprimersi in italica Umgangssprache, contrappone i fessi ai furbi, arrivando ad apprezzare in questa prospettiva, sia pure con un certo imbarazzo, anche i tagliaborse, in quanto si dimostrino abbastanza furbi da non farsi scoprire (348 c-d). Questo costringerà Socrate a “dimostrare” che l'uomo ingiusto è anche ignorante (349e ss.). L'uomo buono aristotelico non è dunque

soltanto colui che pratica la virtù, ma anche colui che si astiene dal compiere azioni malvagie secondo quanto già enunciato da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (EN 1129b 14-25) (12). Quindi l'uomo “buono” si potrà trovare anche nei regimi deviati nei limiti in cui il sistema educativo non baderà soltanto alla formazione di una mentalità conforme al regime vigente (Pol. 1310a 12 ss.). Tuttavia la coincidenza tra le due figure sarà garantita solo nella polis ideale teorizzata nei libri VII-VIII della *Politica*.

Note

1. Mi riferisco in particolare a Vegetti 1998 e 2018¹.
2. Occorre ricordare che l'aggettivo sostantivato può indicare tanto ciò che è giusto quanto ciò che è conforme al diritto vigente
3. In italiano è abituale tradurre *archomenoi* con sudditi – v. lo stesso Vegetti, *Commento*, p. 240. Ora, è vero che in relazione ai governanti più forti, coloro che sono tenuti a obbedire ai loro ordini sono definiti inferiori o più deboli; ma, tenendo conto che fra i regimi presi in considerazione da Trasimaco c'è anche la democrazia, caratterizzata per definizione dall'alternanza dei cittadini nelle magistrature, mi pare meglio tradurre “i governati”.
4. Ho volutamente evitato di tradurre *dikaion*, perché a mio parere qui significa insieme giuridicamente vincolante e, di conseguenza, giusto: la coesistenza dei due significati nel medesimo termine (v. n. 2) è confermata dalla presenza dei due participi *paranomounta* e *adikounta*. Aggiungo, ma è un punto che andrebbe naturalmente approfondito, che verosimilmente Socrate non si riferisce solo al dettato di legge, ma anche alle decisioni degli organi deliberativi e alle ordinanze dei magistrati: in questo senso mi sembra deponga l'uso dei verbi *prostatto* e *keleuo*.



5. Per quanto riguarda la giustizia “politica” adopero questa qualifica in senso diverso da Vegetti 2016, p. 192. Per quanto riguarda la giustizia “civile” non mi riferisco ovviamente alla “giustizia civile” in senso tecnico, dato che, valutando dal dal nostro punto di vista, Trasimaco si riferisce soprattutto alla giustizia penale. Occorre tuttavia considerare che nella lista di delinquenti, che troviamo in 344 b, compaiono anche gli *aposteretai*. A mio parere questo termine è da mettere in relazione con il verbo *aposterein*, che negli oratori designa l'inadempimento contrattuale.
6. Ce lo conferma il fatto che in particolare i magistrati di un regime democratico non si possono certo definire “più forti” del resto dei cittadini, se non nell'ambito delle competenze coercitive che la legge conferisce loro.
7. *Tois pros allelous symboloiaois* (343 d) viene in genere riferito nelle traduzioni a rapporti contrattuali. Ma *symboloiaon* va qui considerato un sinonimo di quei *synallagmata* che in EN 1131 includono le obbligazioni derivanti sia da atto lecito che da atto illecito.
8. Sugli echi del discorso di Trasimaco in Aristotele si veda De Luise 2015, p. 52 ss.
9. Vegetti 2018², p. 29. V. anche Gastaldi 2017

10. Vegetti 2018²

11. Si vedano Vegetti 2016 cap. XII, e Gastaldi 2017

12. Vegetti 2018², p. 30-31, scorge una contraddizione fra il canone di giustizia come virtù, rappresentato dal *nomos* in EN 1129b 14-25, e l'attribuzione a tutti i regimi costituzionali esistenti di una legislazione ingiusta. Mi sembra, però, che proprio il confronto con le due prese di posizione di Trasimaco nella Repubblica (*Ta* e *Tb*) consenta di comprendere che le leggi qualificate “ingiuste” nella Politica non riguardano il comportamento quotidiano del cittadino nei suoi rapporti con i concittadini e con la città, ma riguardano le strutture costituzionali (ho tentato di dimostrare quest'opinione in Maffi 2018)

Bibliografia

F. De Luise, *Nomos e kratos: scene (e aporie) di un connubio antico*, in “Teoria Politica” N.S. >/ Annali V, 2015, p. 37-58

S. Gastaldi, *Il cittadino e la sua virtù nella Politica di Aristotele*, in F.L. Lisi – M. Curnis (eds.), *The Harmony of Conflict. The Aristotelian Foundation of Politics*, Sankt Augustin 2017, p. 123-143

A. Maffi, *Il principio di maggioranza nella prassi politico-giuridica della Grecia classica e nella critica aristotelica*, in F. De Luise (a cura di), *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico*, Trento 2016, p. 109-151

A. Maffi, *Politeia, politeuma e legislazione nella Politica di Aristotele*, in “Teoria Politica” N.S. >/ Annali VIII, 2018, p. 35-62

F. Trabattoni 2011, *O discorso de Trasimaco na República de Platão*, in D. G. Xavier, G. Cornelli (curr.), *A República de Platão: Outros olhares*, São Paulo 2011, pp. 87-98. Versione italiana aggiornata: Quante tesi sostiene Trasimaco nel libro I della Repubblica?, in www.academia.edu/2462174, da cui cito.

M. Vegetti 1998, *Trasimaco*, in Platone, *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. I, Napoli 1998, p. 233-256. (traduzione inglese in M. Vegetti – F. Ferrari – T. Lynch (eds.), *The Painter of Constitutions. Selected Essays on Plato's Republic*, Sankt Augustin 2013, p. 13-24)

M. Vegetti 2016, *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*, Torino 2016.

M. Vegetti 2018¹, *Antropologie della pleonexia. Callicle, Trasimaco e Glaucone in Platone*, in *Il potere della verità. Saggi platonici*, Roma 2018

M. Vegetti 2018², *I fondamenti del sapere politico. Aristotele contro Platone?*, in “Teoria Politica” N.S. >/ Annali VIII, 2018, p. 23-34

PER MARIO VEGETTI

E sempre molto difficile trovare per un intellettuale di primo piano una definizione che sia, almeno approssimativamente, adeguata. E questo accade pure nel caso del mio carissimo amico perduto Mario Vegetti, ellenista di fama, filosofo per una fine educazione intellettuale. Mario Vegetti avrebbe potuto essere compreso alla luce dell'inattualità. Significato che non serve per nostalgia di altre epoche costruite con una immaginazione perita, ma che vuole indicare solo lo stile di uno studioso della cultura greca che ha saputo ereditare le virtù fondamentali della modernità, abbandonando il superfluo, il manierato, l'esibizionismo, il catastro-

fico, lo spettacolare, per valorizzare - al contrario - il lavoro tenace e amato, la coerenza morale della propria vita, il necessario riserbo critico della ricerca, i risultati storici controllati con un metodo in via continua di perfezionamento: una figura pubblica costruita su questo sfondo. Né va trascurata la sua sensibilità etica per le sorti collettive e sociali che furono di un comunismo privo di compromessi, sino a una razionale saggezza che era il modo per rispondere alle trasformazioni del mondo che invitano a complesse dimensioni analitiche della conoscenza e a una figura completamente trasformata della soggettività nella sua capacità potenziale.



Naturalmente ci sono eccezioni, e anche pregi e ricerche che hanno trovato il loro spazio, ma il mondo culturale della contemporaneità, nei suoi effetti più rilevanti, sembra divaricato tra un uno specialissimo puntiglioso fine a se stesso - che quindi studia i fenomeni della cultura come fossero raccolte di minerali - e, al contrario, un costume dominante che desidera proseguire solo l'effetto del consenso, il battimani pubblico con i vantaggi che ottiene l'abilità dello spettacolo. "Taglia e incolla", ho letto in una importante rivista. Le culture hanno sempre avuto i loro luoghi dominanti, i poteri conformisti, le loro pratiche condivise. Ci vuol poco a immagina-

re che cosa accade in uno spazio dominato dal mercato e dalla comunicazione di superficie. Si diffonde una innocente corruzione.

Mario appartiene, all'opposto, a quelle virtù della modernità che sono il rigore nel proprio lavoro, il desiderio che esso sia comparato a un "meglio possibile", a un amore e a una dedizione a questi compiti, a una presenza sociale laddove questo stile veniva apprezzato per i suoi risultati, e l'autore era un personaggio pubblico stimato per quanto aveva saputo dare di se stesso. Sembrano banalità, ma - al contrario - segnano uno spazio positivo che ha salvato se stesso dalle

tragedie, dai conflitti, le violenze, le imposture, i ludi del Novecento e della sua crisi. Sapere conservare questo spazio nel mondo attuale richiede una scelta di sé che diviene una spontanea e quasi inconsapevole virtù. Mario era fatto proprio così, e la sua frequentazione era un'offerta di senso che doveva avere qualcosa di simile...

Il soggiorno al mare era la forma di riposo amata nel suo semplice privilegio, come per Banfi, Cantoni, Paci, Fornari, Sereni, Fortini e (*si parva...*) io stesso. Mario era un poco più moderno e voleva vivere il mare con una condivisione più intensa. Si era comperato una barca che non ho mai visto, ma che mi è stata pre-



sentata all'Università in un modo sconcertante. Mario mi disse: «d'ora in poi chiamami ammiraglio».

La sua filosofia nasceva certamente in un ambito razionalista. Non l'ho mai sentito discutere il mondo greco «alla Nietzsche» e secondo i suoi non entusiastici epigoni toccati dall'onda verbale di Heidegger. La sua tesi su Tucidide voleva mostrare, tra l'altro, il processo di razionalizzazione della narrativa storica greca. Questa misura razionalistica non lo lasciò mai, comunque fu il modo sapiente attraverso cui Mario ampliò e perfezionò con successo il suo stesso comprendere storico attraverso i nuovi strumenti che nascevano nella cultura contemporanea: la complessa riflessione sul linguaggio, il patrimonio semiologico, una sociologia capace di ascoltare il timbro vivente dei suoi oggetti, una trasformazione della ricerca storica molto meno «categorizzante» e sempre più prossima alle

forme, alle istituzioni, alle consuetudini, agli stili della vita quotidiana, alla distribuzione sociale dei poteri, alla diffusione delle credenze. Era da questo panorama complesso che prendeva esistenza e forma la parola filosofica.

Ho sempre pensato quanto fosse difficile lavorare storicamente su un testo facendo centro su tutte queste prospettive. Ne derivava un tessuto obiettivo e vivente, quel tessuto che, in luoghi diversi, mantiene sempre la sua figura di senso ed evita quelle interpretazioni che fanno solo una storia delle idee e non della soggettività vivente che rende possibile trasferire il discorso in uno spazio ideale, anch'esso vittima inevitabile del tempo, anche se, attraverso il tempo stesso, poteva far giungere la sua voce, simile in questo alla trasformazione dei miti.

È molto facile, sulla scorta di indiscutibili classici (Hegel, Husserl, se non sba-



glio Russell) sostenere che Platone segna la nascita della filosofia, ma più arduo compito è indagare *come* nasce, attraverso quali processi, quali domande, quali personaggi, attraverso quali saperi — dalla matematica alla medicina — quali eredità, quali fini, quali conseguenze “scolastiche”, quali appropriazioni o dispute politiche. Nel complesso una pluralità di “sentieri” da percorrere e da coordinare. E questo era il pregio dello straordinario libro di Mario di saggi platonici al termine della cui lettura veniva spontaneo pensare che la filosofia fosse la modalità intellettuale che sapeva discorrere su una pluralità di esperienze di una cultura ampia, complessa, anche professionalizzata secondo un proposito di verità — non la verità, ma al fine della verità.

Eppure, come un'abitudine un poco perversa ma difficilmente ignorabile, anche quella sera alla Casa della Cultura, quando si discute-

va il libro di Mario, risorse la domanda: ma quale è la filosofia di Platone? Come se esistesse il rapporto tra un oggetto e una mente con un suo nome. Quando toccò a me rispondere feci il nome di Natorp quale interprete più attendibile. Mario mi rispose con un sorriso che voleva dire: «che altro ci si poteva aspettare da te che in fondo non hai mai abbandonato il neo-kantismo di Banfi». Certamente parlavo più della filosofia contemporanea che di Platone. La lettura della *Repubblica* nell'edizione critica di Mario con la sua scuola, era, detta in breve, una lezione sui “come” si debbano leggere le opere di filosofia, ciascuna nella sua differenza. E quindi la *Repubblica* come un testo dove appaiono dottrine, personaggi, stilemi letterari, momenti narrativi, professioni, pregiudizi, potenze e tant'altro. Per non pochi è un avvertimento contro l'efficienza della generalizzazione.

Sul demos - spregevole per Platone - non c'è molto da discutere, ma sulla impresa costruttiva della *polis*, ordinata secondo una costituzione che impedisce i conflitti interni, c'è sempre il solido e motivato giudizio dell'utopia. Ebbene, Mario ci portava a leggere con attenzione per comprendere che Platone voleva dire che “per ora” il suo progetto non era attuabile, ma forse un tempo... Devo dire che se il “forse” è molto problematico: non provo una grande simpatia per autori come Popper (Mill è un'altra cosa) che oppongono la libertà individuale delle democrazie allo statalismo del filosofo greco. Mario non amava la democrazia liberale. E anch'io, visto dove è finita la democrazia alla prova di un capitalismo mondiale e della formazione di élite politiche impresentabili, ne apprezzo solo il fatto che il privato si può difendere sia dal mercato che dalla comunicazione. Fino a quando? A che prezzo? Qui si apre una voragine che



Mario aveva valutato positivamente in un mio breve e lontano studio. Preferisco concludere dicendo che “il Vegetti” con la sua edizione della *Repubblica* ci ha regalato una dei più preziosi gioielli della nostra biblioteca.

Mario era comunista, com'era probabilmente suo destino poiché proveniva da una famiglia nella quale il padre, negli anni Venti, fu uno dei primi militanti del nuovo partito della sinistra, il fratello un valoroso partigiano, la sorella (che Franco Ferrnani mi presentò nel '50-'51) godeva già di un prestigio personale nel partito. A

me, all'origine del nostro sempre felice rapporto, il suo stile militante richiama più il radicalismo bordighiano dei primi anni Venti, piuttosto che la riflessione gramsciana che apprendevamo dalla prima e scorretta (come sappiamo tutti) edizione di Einaudi. Ma di questi problemi in realtà non ne abbiamo parlato mai. Forse la politica quotidiana copriva il tessuto della vita. Mario sapeva della mia appartenenza socialista, anche se non è mai stato attento alla sconfitta che nel '64 avevamo subito noi del gruppo dei “riformisti rivoluzionari”, come qualcuno poi ci chiamò. Fummo sconfitti

da una potente coalizione (politici, potere industriale, apparati dello Stato), ma certamente ne esageravo le proporzioni, e sono certo che già da allora il PCI non vi diede gran peso nella sua visione storica. Il comunismo di Mario era una fede rigorosa, militante e identitaria, e ogni tanto mi regalava qualche battuta ironica, ma priva di qualsiasi animosità. In realtà della condizione storica della nostra sinistra non parlavamo mai. Il perché forse porterebbe lontano; vale di più dire che tra di noi c'era un silenzio sotterraneo che comunque sottintendeva un “insieme”. Così avvenne al tempo

della contestazione studentesca, anche se Mario era molto più esposto, con una positiva partecipazione politica che l'aveva allontanato dalla posizione del PCI per assumere le posizioni più rigorosamente marxiste dei “radiati” del Manifesto.

Fu una linea e una elaborazione politica che segnò una considerazione della “verità” marxista per molti anni. A me ora quell'esperienza fa venire in mente lo stile del primo «Ordine nuovo», quello torinese del 1919: una rinascita. Nella contestazione fummo insieme soprattutto per mantenere la conflittualità nell'interno dell'Università senza interventi autoritari o polizieschi, contro qualche imbecille che avrebbe desiderato applicando le “leggi vigenti” come se non si trattasse di una complesso fenomeno sociale, ma di un episodio di comune delinquenza. Tra noi c'era qualche differenza strategica, Mario più radicale, io molto più prudente.

Il fatto era che “il Vegetti” ci metteva l'animo di un comunista rivolto alla speranza, io quella di un riformista sconfitto che rifletteva sulle ragioni della disfatta. Altri tempi, altre passioni.

Quale qualità d'anni passati da allora ad adesso (quasi mezzo secolo!) in qualche modo è noto. Mario però la sua partita con il senso della vita la vinse del tutto. Ampliando la sua ricerca, con lo stile che ha cercato di ricordare, divenne un maestro della cultura ellenistica che varcava le nostre frontiere: era il suo modo di mantenere la sua intransigente virtù dell'attuale.

Non ho mai sentito un suo discorso che varcasse quella soglia: “plebeo” era un aggettivo suo che segnava un altro confine, dove trionfavano gli eccessi ludici, le falsificazioni culturali i narcisismi sfrenati, gli individualismi ottusi. Personalmente era l'interlocutore cui forse tenevo di più, proprio perché sapevo

che avrebbe condiviso il mio fare filosofico, anche se molto meno i soggetti della “crisi” con i quali dialogavo. Sarà così. Ma per il tempo che resta Mario è rimasto con me, con noi. «Non essere noioso, Fulvio».

Michelangelo Bovero



(Torino, 1949) È Professore ordinario di Filosofia politica all'Università di Torino. Nel suo itinerario scientifico ha coniugato lo studio dei classici antichi e moderni con l'analisi delle teorie e dei problemi politici contemporanei, dedicandosi in particolare ai temi della democrazia e dei diritti fondamentali. È direttore della rivista internazionale «Teoria politica» e della «Scuola per la buona politica di Torino». È membro del Comitato scientifico della rivista «Ragion pratica». Dal 1981 ha guidato numerosi gruppi e programmi di ricerca nazionali e internazionali nel campo della teoria politica. Tiene periodicamente conferenze, seminari e cicli di lezioni presso numerose Università e Istituzioni culturali in Europa e in America. È autore di oltre 300 pubblicazioni scientifiche.

Eva Cantarella



Compie i suoi studi presso il Liceo Classico Cesare Beccaria di Milano. Nel 1960 si laurea all'Università di Milano e completa la sua formazione presso Università straniere (Berkeley, Heidelberg). Allieva del giurista Giovanni Pugliese, ha svolto attività accademica presso le Università di Camerino, Parma e Pavia oltreché all'Università del Texas a Austin e a quella di New York, della quale è stata visiting professor. Ha pubblicato saggi sul diritto e su aspetti sociali del mondo greco e romano. Dal 1990 al 2010 è stata professore ordinario di istituzioni di diritto romano e di diritto greco antico all'Università statale di Milano. Tra i suoi ultimi libri: *Come uccidere il padre. Genitori e figli da Roma a oggi*, Milano, Feltrinelli, 2017; *Gli amori degli altri. Tra cielo e terra, da Zeus a Cesare*, Collana I fari, Milano, La nave di Teseo, 2018,

Fulvia de Luise



Professore Associato di Storia della Filosofia Antica presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento. Ha conseguito la Laurea in Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli e il Diploma di Perfezionamento in Storia della Filosofia Antica presso l'Università degli Studi di Pavia con una tesi dal titolo «Scrittura del dialogo e comunicazione filosofica in Platone». Dal 1994 al 2007 ha partecipato al seminario di studio sulla Repubblica di Platone, diretto dal prof. Mario Vegetti presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università agli Studi di Pavia. Ha svolto un'intensa attività di ricerca sui modelli antropologici ideali nel pensiero antico e sul tema della felicità nel pensiero antico e moderno, pubblicando due monografie, in collaborazione con G. Farinetti (*Felicità socratica*, Hildesheim 1997; *Storia della felicità. Gli Antichi e i moderni*, Torino 2001). I suoi studi si sono rivolti inoltre all'interpretazione della scrittura platonica, con particolare riferimento, oltre che alla *Repubblica*, al *Fedro* e al *Simposio*, di cui ha curato edizioni commentate.



Franco Ferrai



(1964) È professore ordinario di Filosofia antica presso l'Università di Salerno. È stato allievo di Mario Vegetti a Pavia; con lui ha collaborato alla traduzione commentata della Repubblica di Platone. Humboldt-Stipendiat presso l'Università di Münster, ha collaborato al progetto «Der Platonismus in der Antike» diretto da Matthias Baltes (1997-2002). Attualmente è coordinatore del comitato editoriale della International Plato's Society. I suoi interessi di ricerca si concentrano sulla filosofia di Platone e sul platonismo antico. Nella collana dei «Classici Greci e Latini» della Bur ha tradotto e commentato il *Parmenide*, il *Teeteto* e il *Menone* di Platone. A Platone ha recentemente dedicato un'esposizione di carattere generale: *Introduzione a Platone* (Il Mulino).

Silvia Gastaldi



È professore ordinario di Storia della Filosofia antica nel Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Pavia. Le sue ricerche riguardano soprattutto la riflessione etico-politica greca del V e del IV secolo a. C. Ha pubblicato numerosi studi sulla Repubblica e sulle Leggi di Platone, sulle Etiche e sulla Politica di Aristotele. Tra le sue principali pubblicazioni si collocano i volumi: *Aristotele e la politica delle passioni* (Tirrenia Stampatori, Torino 1990); *Storia del pensiero politico antico* (Laterza, Roma-Bari 1998); *Generi di vita e felicità in Aristotele* (Bibliopolis, Napoli 2003); *Aristotele. Retorica, Introduzione, traduzione e commento* (Carocci, Roma 2014).

Alberto Maffi



(Trento nel 1947) già docente di Diritto greco antico e Storia dei diritti dell'antichità presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Trieste, dal 1994 al 2016 ha insegnato Storia del diritto romano dapprima nel secondo corso di laurea della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Milano, poi nella Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Milano-Bicocca, presso la quale ha in seguito insegnato Istituzioni di diritto romano e Diritto greco. Ha partecipato a tutti i convegni internazionali (Symposia) di Storia del diritto greco ed ellenistico dal 1974 al 2017. È condirettore della rivista di storia del diritto greco «DIKE» e membro del Comitato di direzione della «Revue d'Histoire du droit français et étranger». È membro del Collegium Politicum. Ha tenuto corsi presso l'École de Hautes Etudes di Parigi, la Sorbonne e presso l'Università di Shanghai. È autore di: *Studi di epigrafia giuridica greca*, Milano 1983; *L'iscrizione di Ligdamis*, Trieste 1988; *Ricerche sul postliminium*, Milano 1992; *Il diritto di famiglia nel Codice di Gortina*, Milano 1998.

Fulvio Papi



Filosofo, politico, scrittore e giornalista italiano. È stato direttore del quotidiano del Partito socialista italiano "Avanti!". Studia a Milano, a Stresa sul Lago Maggiore negli anni della seconda guerra mondiale, poi di nuovo all'Università di Milano fino alla laurea nel 1953. Politicamente attivo nella corrente lombardiana del PSI, segue un percorso che lo vedrà varcare le porte del Parlamento ed assumere la vice-direzione dell'Avanti!. Nel 1963, sospettando un aumento del tenore affaristico nella politica - così come lui stesso dichiara in un'intervista del 1989 - abbandona bruscamente tutto e si dedica all'insegnamento universitario che lascerà solo nel 2000. È insignito nello stesso anno del titolo di Professore Emerito dall'Università di Pavia e dell'Ambrogino d'oro. Nello stesso anno 2000 fonda inoltre la rivista di filosofia *Oltrecorrente*, che tuttora dirige. Con Mario Vegetti, Franco Alessio e Renato Fabietti, ha curato inoltre, per l'editore Zanichelli, il manuale di filosofia per i licei, in tre volumi, *Filosofie e società*.

Valentina Pază



È Professore associato di Filosofia politica all'Università di Torino, dove è titolare dei corsi di Filosofia politica e Teorie dei diritti umani. Tra i suoi interessi di ricerca ci sono le teorie dei diritti e della democrazia, antiche e moderne, il contrattualismo, il populismo. Tra le sue pubblicazioni: *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea* (Laterza 2002), *Comunitarismo* (Laterza 2004), *In nome del popolo. Il problema democratico* (Laterza 2011), *Cittadini senza politica. Politica senza cittadini* (EGA 2016).

Federico Zuolo



È ricercatore in Filosofia politica presso l'Università di Genova. Ha lavorato precedentemente presso le università di Pavia e Trento ed è stato borsista della fondazione von Humboldt nelle università di Berlino e Amburgo. Ha pubblicato una monografia su Platone (*Platone e l'efficacia. Realizzabilità della teoria normativa*), una nuova edizione dello Ierone di Senofonte (Carocci 2012) e un'introduzione all'etica animale (*Etica e animali. Come è giusto trattarli e perché*, il Mulino 2018).