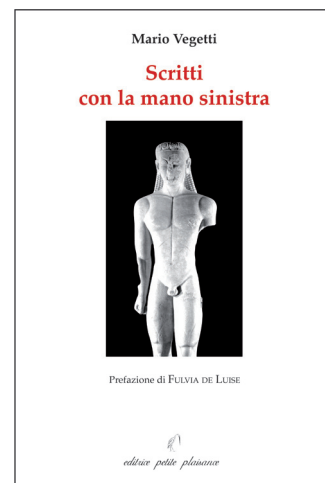




Mario Vegetti

COMUNITÀ GIUSTA,  
POLITICA DELL'ANIMA  
E DIMENSIONE DELL'UTOPIA  
IN PLATONE



Per Aristotele, l'idea platonica di comunità politica è *atopon* (incollocabile e assurda) perché *contro-natura*, perché confligge con la forma primaria di costruzione dell'identità umana che si radica appunto nella sfera del "mio": una sorta di "egoismo proprietario". La sfida intellettuale di Platone consiste nel nesso circolare che egli istituisce fra la comunità politica e l'anima individuale, l'assetto psichico costitutivo del soggetto. Prima ancora che la città, è l'anima ad essere in se stessa conflittuale perché è scissa fra centri motivazionali diversi. "Contro natura" – cioè incapace di tener conto della realtà antropologica, della natura vera dell'uomo – appare allora non il progetto platonico di una comunità politica terapeutica dei mali dell'anima, bensì il modello aristotelico che descrive una società concepita come una aggregazione pacificata di individui razionali e ragionevoli. A differenza di gran parte delle successive teorie comunitarie – che sono di più o meno diretta ispirazione aristotelica – la comunità non è secondo Platone un dato naturale o storico. La sua idea di comunità è dunque probabilmente – come avrebbe detto Aristotele – "contro natura", *para physin*, almeno nel senso descrittivo del termine, ed è certamente, come dice Platone stesso, *para to ethos*, contro l'*ethos* pubblico storicamente sedimentato. Si tratta allora di un compito, di un *costrutto artificiale* che è interamente da realizzare. Non esiste davvero una comunità senza giustizia.

Ridislocare se stessi, riplasmare la propria forma di vita nella prospettiva e nell'orizzonte della città giusta. A più riprese, il testo della *Repubblica* sottolinea come il progetto della nuova città venga costituito «nei discorsi» (*en logois*), *hosper en mytho*, «come in un racconto». La figura di una società governata filosoficamente costituisce la proiezione al limite della forma di comunità giusta che è immediatamente possibile: quella formata da soggetti che riconfigurano moralmente se stessi e costruiscono un legame comunitario nella critica alla società dell'interesse e della prevaricazione, nell'apertura a una comunità di ragione, nella quale ognuno trovi anche, e intanto, le ragioni – che non possono venire disgiunte da una speranza di felicità – per governare se stesso. In questa comunità, che può essere ogni giorno la nostra, la filosofia è in qualche modo *già* al potere, nell'attesa che questo possa un giorno accadere in qualche punto della vastità dello spazio e del tempo.

1. È inevitabile che una riflessione sull'idea di comunità politica interpellasse Platone. Il suo pensiero rappresenta in effetti non solo l'origine genealogica di questa idea, ma anche l'espressione della sua massima radicalità, capace di porre, insieme, la necessità e i paradossi, la proiezione "utopica" e la progettualità etica. Platone sta insomma all'origine del pensiero della comunità – in una tradizione che si spinge almeno fino a Rousseau – ma proprio questa radicalità ha offerto le ragioni del suo rifiuto, come mostra nell'ambito della tradizione liberale la posizione di Karl Popper, o almeno di una sua drastica attenuazione, esperita da una lunga storia filosofica che va da Aristotele a Hegel.

2. Eppure, Platone non è stato, né rivendicava di essere stato, l'inventore – se così si può dire – del pensiero della comunità politica. Questo pensiero è invece solidale – e Platone ne era perfettamente consapevole – con l'esperienza storica dei Greci, nella forma specifica della loro civiltà e del loro *ethos* pubblico: in una parola, nella forma della *polis*. Senza di essa non sarebbe pensabile la cultura greca, già in senso antropologico, e al di fuori di questa cultura non avrebbe potuto esistere (e di fatto non è mai esistita) quella forma originaria di comunità politica che è costituita dalla *polis*.

Ciò che i Greci hanno storicamente “inventato”, e incorporato nella loro esperienza collettiva, non è stata – come spesso si sostiene – la politica (evidentemente c’era una forma di politica nelle antiche forme statuali dell’Egitto e della Mesopotamia), e neppure, se non in modo derivato, la “democrazia” (peraltro sempre esperita in forme fortemente selettive con dispositivi di esclusione che discriminavano donne, stranieri, schiavi). Ciò che essi hanno davvero “inventato”, il nucleo originale intorno al quale si sono costruiti la loro cultura e il loro *ethos* pubblico, è stata la figura del “cittadino” (*polites*): una forma di identificazione primaria dell’uomo in quanto appartenente alla comunità politica, al suo sistema di diritti e doveri, a prescindere da appartenenze familiari, castali, etniche, religiose o sociali. Si tratta di una forma di identità come tale inaudita prima dei Greci, e scomparsa nuovamente per lunghi secoli dopo la fine del mondo greco-romano, in cui aveva conosciuto la sua massima estensione (si ricorderà l’orgogliosa autoidentificazione dell’ebreo cristiano Paolo di Tarso: «cives romanus sum»). Ma qui, la cittadinanza segnalava l’appartenenza non più alla comunità politica bensì ormai ad una grande compagine statale, e preparava dunque la trasformazione del cittadino nel “suddito” degli Stati moderni.

La figura del cittadino – in cui l’uomo greco esisteva in quanto tale nella sua differenza costitutiva rispetto alle sue origini viste come “selvagge” e ai suoi alieni contemporanei, il barbaro e lo schiavo – era invece pensabile solo all’interno dell’orizzonte della comunità politica, la *polis*, che ne rappresentava al tempo stesso la ragion d’essere, la protezione, e il compimento, il *telos*. Se non c’è cittadino senza *polis*, il compito di autorealizzazione del cittadino consiste nella costruzione piena della *polis*, come luogo unitario, omogeneo, indiscriminato, dove la sua identificazione antropologica, in quanto *ethos* di civiltà, può definitivamente accadere.

Ebbene, proprio in questo il percorso storico dei Greci secondo Platone era andato incontro al suo fallimento. Inventori della comunità politica come luogo di identificazione primaria dell’individuo propriamente umano, essi non avevano saputo portare a compimento il progetto che pure avevano concepito; la realizzazione del loro *ethos* pubblico si era arenata, a metà della navigazione, su una secca che si erano provati incapaci di superare. Questo scacco era stato impietosamente segnalato, verso la fine del quinto secolo, dall’esplosione delle guerre civili, cioè da quel «maestro violento», per usare un’espressione di Tucidide, rappresentato, nei decenni decisivi per la formazione del pensiero di Platone, dalla guerra del Peloponneso.

3. Quale era stata, nell’interpretazione che ne dava Platone, la lezione di questo “maestro”? Come ogni grande pensatore politico, egli rifletteva su di una crisi. La crisi qui consisteva ai suoi occhi nel fallimento del progetto di una comunità politica che fosse davvero tale, cioè soprattutto *unita*, dunque in grado di porsi come il luogo di superamento, nell’omogeneità della cittadinanza, delle differenze originarie di appartenenza identitaria. Nonostante le sue autorappresentazioni ideologiche, la comunità della *polis* secondo Platone non era mai riuscita ad essere veramente *una*. Come una scacchiera, essa era sempre rimasta divisa in due campi, contrapposti come i bianchi e i neri, quello dei ricchi e quello dei poveri; e ognuno di questi campi appariva a sua volta diviso in una pluralità di caselle, i nuclei di interesse radicati nelle famiglie o nelle consorterie di famiglie. Dunque la comune appartenenza alla cittadinanza non aveva mai davvero superato le diverse appartenenze alle quali si era contrapposta – quelle sociali di ceto e di censo, in primo luogo, e dietro di esse quelle familiari e di *clan*. Alla prima occasione di crisi, la fragile unità di cittadinanza si era lacerata, facendo venire allo scoperto i latenti motivi di divisione e di conflitto: gli interessi rivali dei gruppi sociali e delle relazioni di *genos*.

4. È a questa altezza che si colloca l’originalità del pensiero comunitario di Platone: egli non inventa, come si diceva, l’idea di comunità politica, ma mette in luce per la prima volta, rigorosamente e radicalmente, le condizioni necessarie perché una tale comunità possa davvero realizzarsi nella sua unità.

Perché una comunità possa dirsi veramente tale – cioè unificata e non conflittuale – occorre che almeno all’interno del suo gruppo dirigente (su questa limitazione si tornerà più avanti) siano cancellate le tracce di identità arcaiche, cioè pre-politiche, che per Platone consistono essenzialmente nella *privatezza* degli interessi (dai quali si genera il conflitto sociale) e degli affetti (dai quali germina l’egoismo individuale). Occorre insomma, come egli scrisse nelle *Leggi* riassumendo il progetto della *Repubblica*, che siano

«comuni le donne, comuni i figli e ogni avere, che con ogni mezzo tutto ciò che si definisce privato venga estirpato dalla vita dell’uomo, da ogni parte, e per quanto possibile ci si sforzi di rendere collettivo anche ciò che la natura ha fatto proprietà individuale, e, per esempio, che gli occhi, le orecchie, le mani abbiano la sensazione di vedere insieme, udire insieme, agire insieme, e concordemente tutti insieme, quanto più possono, diano l’approvazione e il biasimo come un solo uomo in quanto delle stesse cose sappiano la gioia e soffrano il dolore» (739c-d).

Che comunità può essere quella in cui i membri del gruppo dirigente, scrive Platone nella *Repubblica*,

«spezzano la città parlando del “mio” non in riferimento alla stessa cosa, ma a cose diverse l’uno dall’altro – sicché questo trascinerà nella propria casa ciò di cui ha potuto impadronirsi separatamente dagli altri, quello in una

casa diversa e sua propria, e considereranno come propri moglie e figli diversi, che, vivendo essi nella privatezza, procureranno piaceri e dolori privati –, invece di condividere un'unica opinione su ciò che è “proprio”, tendendo tutti allo stesso fine, in modo da provare nella misura del possibile le stesse esperienze di dolore o piacere [...]. Processi e denunce reciproche non spariranno, per così dire, dalla loro vita, perché non possiedono alcuna proprietà privata tranne il corpo, e tutto il resto è in comune? Questo li rende del tutto estranei a quei motivi di conflitto che vengono agli uomini dal possesso di ricchezze, figli, parenti [...]. E se essi non sono in conflitto fra loro, non c'è da temere che il resto della città si divida per disaccordi nei loro confronti o al proprio interno» (464c-e, 465b).

L'unificazione della *polis* richiede dunque come proprie condizioni essenziali l'abolizione della proprietà privata e della famiglia, che tendono sempre di nuovo a privatizzare i fini della condotta pubblica. E, accanto alle differenze sociali e affettive, l'abolizione della famiglia consente anche di sopprimere l'altro grande fattore che divide la comunità politica, la differenza di genere, perché è la sua stessa esistenza, con i rapporti fra uomo e donna che istituisce e riproduce, a perpetuare l'inferiorità culturale e sociale del femminile e la sua conseguente esclusione dalla comunità politica. L'eguaglianza di funzioni tra i sessi, a parità di doti intellettuali e morali, è per Platone un ulteriore, decisivo elemento di costruzione di una comunità politica integrata.

Di qui in poi, essa può venire rigorosamente pensata come un macro-individuo, come una sorta di complesso psico-somatico unitario:

«Possiamo indicare un male maggiore per la città di ciò che la spezza facendone di una molte? o un bene maggiore di ciò che la lega insieme e la rende una? [...] E non è dunque la comunanza di piacere e dolore a legare – quando tutti i cittadini gioiscono e si addolorano nel modo più uniforme possibile per gli stessi successi e le stesse sventure? [...] Ma la privatezza di questi atteggiamenti dissolve la città – quando gli uni si abbattono per il dolore, gli altri esultano per la gioia di fronte alle medesime vicende della città e dei suoi cittadini [...]. E non accade tutto ciò per questo solo motivo – quando nella città non si pronunciano all'unisono espressioni come “il mio” e “il non mio”, e lo stesso vale per “l'altrui”? [...] La città nella quale i più dicono della stessa cosa e secondo lo stesso punto di vista proprio questo, “mio” e “non mio”, non sarà quella meglio governata? [...] Dunque anche quella che più si avvicina alla condizione di un solo uomo? Proprio come quando un nostro dito ha subito un colpo, l'intera comunità che si estende dal corpo all'anima fino a raggiungere il suo principio d'ordine unitario, lo avverte e tutta quanta insieme partecipa del dolore della parte sofferente: è così che diciamo che l'uomo ha male al dito» (*Repubblica* 462b-d).

L'effetto di questo quadro di pensiero è senza dubbio un organicismo comunitario che comporta inevitabilmente la subordinazione dei destini e dei diritti individuali alle esigenze sociali. Chi non è utile alla comunità per infermità fisiche o difetti morali, afferma a più riprese Platone, non merita neppure di vivere, e a ciò devono provvedere rispettivamente i medici e i giudici. E la felicità individuale può venire concepita solo come una ricaduta di quella collettiva, che del resto ne è la condizione di possibilità (nessuno può essere veramente felice se vive in una comunità ingiusta e perciò infelice, mentre ognuno sarà per la sua parte felice in una comunità che lo sia, anche se lo scopo che essa si prefigge è collettivo e non distributivo).

5. Tutto questo era comprensibilmente destinato a suscitare la critica, la riprovazione, talvolta anche la repulsione, di una lunga tradizione di pensiero che ha le sue origini in Aristotele. Per lui, l'idea platonica di comunità politica è *atopon* (incollocabile e assurda) perché *contro-natura*, perché confligge con la forma primaria di costruzione dell'identità umana che si radica appunto nella sfera del “mio”: una sorta di “*egoismo proprietario*”, per dirla con Pietro Barcellona, dunque, fondato sulla privatezza tanto dei patrimoni quanto degli affetti, e che trova nei legami familiari il luogo naturale di configurazione dell'io. Tra famiglia e comunità politica non c'è allora alcuna opposizione: la prima rappresenta il nucleo, il seme a partire dal quale si genera la seconda, che si organizza come luogo pluralistico di scambio di beni e prestazioni tra famiglie.

Questa concezione era destinata a dominare il pensiero politico della cristianità, e poi quello del liberalismo moderno. Lo stesso Hegel, pur ponendo in opposizione dialettica privatezza familiare e Stato, riconosceva nella prima, e nell'individualismo cristiano-moderno, una polarità appunto dialetticamente costitutiva e insopprimibile, e ravvisava nella sua negazione il limite epocale del pensiero di Platone. Al termine di questa tradizione, Gadamer avrebbe considerato la posizione platonica come «una provocazione lanciata alla moderna coscienza cristiana e liberale dell'umanesimo» e concludeva perciò che essa non poteva venir presa alla lettera. In caso contrario, sarebbe risultata inconfutabile la celebre invettiva di Popper, secondo il quale Platone da un lato avrebbe proposto un ritorno all'organicismo primitivo delle società tribali, dall'altro si sarebbe collocato all'origine di una genealogia destinata a sfociare nei due totalitarismi nazista e stalinista.

Che cosa avrebbe potuto rispondere Platone, e che cosa ha in effetti risposto *anticipando* almeno in parte queste formidabili aggressioni critiche?

La prima risposta consiste ovviamente nella constatazione che le comunità politiche fondate sulla privatezza individuale e familiare non hanno mai potuto essere veramente unite, cioè esenti da conflitti, e sono sempre state incapaci di esprimere un potere giusto, un buon governo della vita individuale e collettiva. La necessità

della forma di comunità organica proposta da Platone appare allora di tipo *condizionale*: se si vogliono ottenere questi fini (concordia civile e potere giusto) allora occorre sperimentare il nuovo modello comunitario; altrimenti, come avrebbe sostenuto nuovamente Rousseau, dalla privatezza degli interessi patrimoniali e dei legami affettivi avrebbe continuato a rigermogliare il seme della violenza e dell'ingiustizia.

Ma c'è inoltre una risposta platonica *più forte*, una *sfida intellettuale* che sarebbe stata raccolta per certi versi soltanto dalla metapsicologia di Freud e dalle sue applicazioni al "disagio della civiltà". Questa risposta consiste nel nesso circolare che Platone istituisce fra la *comunità politica* e *l'anima individuale*, l'assetto psichico costitutivo del soggetto. Prima ancora che la città, è l'anima ad essere in se stessa conflittuale perché è scissa fra centri motivazionali diversi, che è forse possibile armonizzare ma che l'esperienza della vita psichica mostra di solito come contrapposti.

L'io non è dunque una formazione omogenea e trasparente: è invece a sua volta una comunità di "parti" in *instabile* equilibrio energetico, che riproduce continuamente una "guerra civile del sé". A una razionalità capace di universalizzazione (cioè di desiderare ciò che garantisce una vita buona per il soggetto nel suo insieme), ma debole sul piano dell'energia psichica, si oppongono potenti spinte pulsionali indirizzate al soddisfacimento immediato di due classi di desideri a loro volta conflittuali fra loro: i desideri "sociali" di riconoscimento, di affermazione dell'io contro gli altri, dunque di potere e prestigio, e quelli rivolti ai piaceri della sfera corporea, il cibo, il vino, il sesso.

La scissione dell'io, e l'impotenza della ragione di governarne i conflitti, esporta questi conflitti proiettandoli sulla scena sociale, dove essi prendono la forma di lotta per il potere, le ricchezze, la sopraffazione e il piacere. E una scena sociale siffatta non può che riverberarsi, in un circolo vizioso, su quella dell'anima, eccitando ulteriormente le pulsioni della sua sfera irrazionale (lo spirito di vendetta, l'invidia, la cupidigia), e istituendo così quella spirale perversa fra città, famiglia e individuo che Platone delinea splendidamente nel libro ottavo della *Repubblica*.

"Contro natura" – cioè incapace di tener conto della realtà antropologica, della natura vera dell'uomo – appare allora *non* il progetto platonico di una comunità politica *terapeutica* dei mali dell'anima, capace dunque di migliorare questa natura importandovi dall'esterno una protesi di razionalità, *bensì* il *modello aristotelico* che descrive una società concepita come una aggregazione pacificata di individui razionali e ragionevoli, e di famiglie esenti da conflitti e pulsioni irrazionali.

6. È sullo sfondo di questo contrasto radicale che si possono comprendere i caratteri più rilevanti – e per noi, credo, più interessanti, e anche meno facilmente compresi – dell'idea platonica di comunità politica. A differenza di gran parte delle successive teorie comunitarie – che sono di più o meno diretta ispirazione aristotelica – *la comunità non è secondo Platone un dato naturale o storico*. Quello che ci consegna la natura è un soggetto umano dotato di un apparato psichico conflittuale e preda di pulsioni anti-comunitarie, e una famiglia che costituisce un luogo di sedimentazione e di moltiplicazione di queste pulsioni. Quello che ci consegna invece la storia è una realtà politica che costituisce il teatro e insieme la posta in palio del conflitto egoistico degli interessi, ed è precisamente dalla crisi di questa realtà, dal fallimento della sua illusoria autorappresentazione, che prende avvio, come si è detto, il discorso di Platone.

La sua idea di comunità è dunque probabilmente – come avrebbe detto Aristotele – "contro natura", *para physin*, almeno nel senso descrittivo del termine, ed è certamente, come dice Platone stesso, *para to ethos*, contro l'*ethos* pubblico storicamente sedimentato.

Si tratta allora di un compito, di un *costrutto artificiale* che è interamente da realizzare. Non esiste davvero una *comunità* (cioè una forma di vita collettiva unitaria ed esente da conflitti di interessi contrapposti) senza *giustizia*, senza riferimento a un ordine di valori oggettivi capaci di governare la vita pubblica e individuale.

Ma allora – secondo un nesso tipico del pensiero platonico – non esiste comunità giusta senza un *potere giusto e virtuoso*, capace cioè di comprendere questo ordine di valori e di impiantarli nella vita, con la persuasione, con l'educazione e se necessario con la coercizione (va notato che su questo snodo si produce la maggiore prossimità fra Platone e il pensiero dei Giacobini, cioè con il pensiero della rivoluzione pre-hegeliano e pre-marxista).

Se la comunità giusta è un artefatto che va costruito contro la natura umana e l'*ethos* storico, se la sua condizione di possibilità e di stabilità è la presenza di un potere giusto, si pone allora per Platone il problema di indicare a chi spetta il compito di questa costruzione, della presa e dell'esercizio di questo potere. Dovrà trattarsi di un gruppo di governo che possieda le doti morali e intellettuali necessarie per "fare comunità" negando l'immediatezza egoistica degli interessi individuali, di famiglia e di parte, e perseguendo invece il valore universale della giustizia. La *virtù* di questo gruppo di governo, la sua unità, dovrebbero fornire un modello ostensivo capace alla fine di "contagiare" l'intero corpo sociale, di creare comunità laddove c'era conflitto. Nascerà alla fine una virtù collettiva, che «si estende attraverso l'intera città, facendo cantare insieme all'unisono lo stesso canto ai più deboli e ai più forti e a quelli di mezzo, per intelligenza, per forza, o anche per numero e ricchezze» (*Repubblica* 432a).

La comunità stessa, persino l'aspetto estetico della città in cui vive, finiranno per diventare un agente di condizionamento educativo, «in modo che i giovani, come se abitassero in un luogo salubre, traggano giovamento da ogni suo aspetto – onde ciò che proviene dalle opere belle colpisca la loro vista e il loro udito, come un'aura che reca salute proveniendo da luoghi benefici, e fin da bambini, inconsapevolmente, li conduca all'identificazione, all'amicizia, all'armonico accordo con la bella ragione» (*Repubblica* 401 c-d) (in un passo come questo è forse da vedere l'ispirazione originaria della storia secolare delle utopie urbanistiche).

Ma da chi sarà composto questo gruppo di governo capace di produrre la comunità giusta, sia con l'esercizio del potere sia con l'esemplarità virtuosa? La risposta a questa domanda è data da un celebre paradosso platonico, forse scandaloso per molti – a partire da Aristotele –, certo *iperbolico*, che deve però venir compreso e interpretato.

Si tratta, dice Platone, dei “filosofi”: un'aristocrazia intellettuale e morale dotata tanto di una raffinata preparazione teorica quanto di eccezionali capacità pratiche e operative. Non è qui il caso di discutere che cosa esattamente Platone intendesse per “filosofi”, né di come egli pensasse di poter storicamente individuare e formare questo gruppo di straordinarie personalità (è certo che egli si preoccupava di distinguerle dai rappresentanti di questa nascente professione intellettuale, che destavano la diffidenza quando non lo scherno e la reazione violenta dell'opinione pubblica ateniese, e che alla loro aggregazione egli destinò la sua “scuola”, l'Accademia).

Piuttosto, è il caso di riflettere sullo sfondo teorico che costituisce il senso di questa paradossale proposta. A più riprese, il testo della *Repubblica* sottolinea come il progetto della nuova città venga costituito «nei discorsi» (*en logois*), *hosper en mytho*, «come in un racconto». Non si tratta soltanto dell'ovvia distinzione fra parola e azione, discorso e realizzazione, che pure gioca un ruolo importante, perché Platone teme il «ridicolo» inerente al puro sogno utopistico (del resto, come ha detto Fulvio Papi, «un'invenzione politica suppone anche la propria possibilità, che non è mai data in assoluto, ma che deve fare parte della costruzione stessa dell'invenzione»). La «possibilità» del progetto comunitario è dunque ampiamente argomentata da Platone, ma l'orizzonte, pure necessario, dell'azione e della realizzazione viene collocato su di una scala spazio-temporale illimitata, grande a piacere («se nell'infinito tempo passato ... o in qualche paese a noi sconosciuto ... o in futuro accadrà», *Repubblica* 499c-d). Il compimento storico del progetto è dunque necessario ma ipotetico e indefinitamente dilazionabile.

Non così però la sua efficacia in termini di costruzione comunitaria, e questo dovrebbe portare chiarezza nella secolare discussione intorno al carattere “utopistico” della *Repubblica*. Il gesto teorico che la istituisce nel discorso forma già subito una comunità discorsiva, un legame comunicativo: nel racconto, fra i partecipanti al dialogo, e soprattutto, nella storia, tra chi ne raccoglie l'intenzione teorica ed etica. Il progetto di una comunità giusta, prodotto nel discorso teorico, è dunque già in se stesso una realtà efficace, in quanto «paradigma in cielo», come dice Platone alla fine del libro IX, o – noi potremmo dire kantianamente – come ideale regolativo del pensiero e della prassi. Questo paradigma consente ed impone qui ed ora, a chi l'abbia compreso e condiviso nelle sue ragioni, di «ridislocare se stesso», di riplasmare la propria forma di vita nella prospettiva e nell'orizzonte della città giusta.

Il governo dei filosofi, dicevo, è l'espressione *iperbolica* di questa fondazione di una comunità discorsiva (teorica e morale insieme) prodotta dal gesto filosofico del progetto di una nuova comunità politica. Non solo una metafora, perché la comunità discorsiva istituita dalla filosofia non sostituisce e non rende irrilevante la questione della sua realizzazione storica, del suo trasferimento all'ambito politico, perché essa non avrebbe senso al di fuori della tensione verso questo orizzonte. Ma certo un'iperbole, perché la figura di una società governata filosoficamente costituisce la proiezione al limite della forma di comunità giusta che è immediatamente possibile: quella formata da soggetti che riconfigurano moralmente se stessi e costruiscono un legame comunitario nella critica alla società dell'interesse e della prevaricazione, nell'apertura a una comunità di ragione, nella quale ognuno trovi anche, e intanto, le ragioni – che non possono venire disgiunte da una speranza di felicità – per governare se stesso. In questa comunità, che può essere ogni giorno la nostra, la filosofia è in qualche modo *già* al potere, nell'attesa che questo possa un giorno accadere in qualche punto della vastità dello spazio e del tempo.

**Mario Vegetti,**

in *Scritti con la mano sinistra*, Petite Plaisance, Pistoia 2021<sup>2</sup> [2007], pp. 195-206.