

Platone, le forme, e la crisi della democrazia

Nico De Federicis

- Apparso nel volume: *La filosofia politica di Platone*, a cura di G.M. Chiodi e R. Gatti, Milano, FrancoAngeli, 2008, pp. 133-145 -

1. Democrazia degli antichi

In un celeberrimo, citatissimo, passaggio della «Prefazione» dei *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel espone quella che per i due secoli successivi è stata considerata la formula paradigmatica del rapporto della filosofia platonica col senso del tempo e la storia. Vale la pena ricordarla per intero:

...perfino la repubblica *platonica*, la quale passa per l'espressione proverbiale di un *vuoto ideale*, essenzialmente non ha concepito nient'altro che la natura dell'eticità greca, e che allora nella coscienza di un più profondo principio irrompente entro di essa, il quale in lei immediatamente poteva apparir soltanto come un'aspirazione ancora inappagata e quindi soltanto come corrompimento, *Platone* ha dovuto cercare muovendo proprio da quell'aspirazione l'aiuto contro di esso, ma quell'aiuto, che doveva venir dall'alto, poté cercar da presso soltanto in una particolare forma *esterna* di quell'eticità, grazie alla quale egli si figurava di dominare quel corrompimento, e in grazia di che egli per l'appunto feriva nel modo più profondo quel che era un più profondo impulso di quella, la libera infinita personalità¹.

E ancora sull'argomento ritorna l'annotazione al § 185:

Platone nel suo stato rappresenta l'eticità sostanziale nella di lei *bellezza e verità*, ma egli non poté spuntarla col principio della particolarità autonoma, che nel suo tempo aveva fatto irruzione nell'eticità greca, altrimenti che col fatto ch'egli contrappose ad esso il suo stato soltanto sostanziale ed escluse del tutto il medesimo principio fin d'entro ai suoi inizi, ch'esso ha nella *proprietà privata* (§ 46 annotaz.) e nella *famiglia*, e poi nella sua ulteriore maturazione siccome proprio arbitrio e scelta dello 'stato' ecc.²

Il pensiero di Hegel, per quanto ripetutamente ricordato, ha ancora un suo specifico valore, almeno fino a quando ci sarà ancora qualcuno disposto a non considerare i principi speculativi della modernità filosofica completamente esauriti. L'interpretazione hegeliana è tutt'altro che uno stereotipo: contestando la vulgata del dualismo e la consuetudine di considerare la *Repubblica* come un'utopia, «espressione proverbiale di un *vuoto ideale*», egli rappresenta il rifugio del filosofo nell'ideale della giustizia, che costituisce l'essenza dello stato platonico, l'espressione più alta della concezione greca dell'eticità, successivamente divenuta il paradigma stesso dell'*Antike*. Raggiunto il completo dispiegamento del proprio principio etico, e giunto così anche alla propria fine, il mondo greco

¹ *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (= *Rph.*), Berlin 1821 (trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, con le aggiunte di E. Gans a cura di B. Henry, Roma-Bari, Laterza, 1999², p. 13).

² *Ibid.*, § 185 *Anmerkung* (= *Anm.*) (trad. it. cit., pp. 156-157).

perviene alla forma del pensiero, vale a dire alla configurazione della pura razionalità. La filosofia platonica interpreta proprio una siffatta decadenza; infatti, il passaggio ora ricordato della «Prefazione» fa da introduzione all'enunciato della filosofia speculativa: la razionalità del reale, la *Vernunft jetzt*³.

Trovando rifugio nella purezza del principio razionale, nell'idea, Platone in realtà non fa che pensare l'eticità degli antichi come tale, nella sua veste di principio totale; là l'intero è nella sua immediatezza. In altre parole, si tratta del paradigma della libertà degli antichi, che Hegel riprende e trasvaluta nella propria interpretazione della storia e, ancora prima, nella propria concezione della logica. Più in profondità della filosofia della storia, infatti, la filosofia speculativa ha a che fare con la logica, e Platone ne ha interpretato il concetto in modo adeguato al momento; com'è noto, Hegel è convinto che alla filosofia non debba essere chiesto altro. A questo proposito compare il riferimento al principio della soggettività, quella «libera infinita personalità» che a questo punto fa la propria comparsa nel mondo spirituale, ma che Platone non può risolvere. Egli, infatti, è costretto a pensare l'elemento particolare, l'individualità autonoma del principio soggettivo, come un che di assolutamente estraneo all'intero etico, e proprio per questa ragione deve rifugiarsi in una totalità ideale, considerando quel principio come nemico. In questo senso, Hegel ricorda la vicenda umana di Socrate, che si era fatto portatore del principio della libertà soggettiva, e che per questa ragione la città, rivendicando il primato dell'intero etico sul particolare, aveva dovuto sacrificare⁴. Platone aveva tentato di rendere giustizia a Socrate pensando un'eticità migliore di quella incarnata nella propria realtà ma finì col trovare solamente una «particolare forma *esterna*». Testimonianza di ciò è il tentativo di eliminare dalla costituzione ideale descritta nella *Repubblica* tanto la famiglia, quanto la proprietà privata, così come di impedire la mobilità sociale all'interno dei ceti.

Una tale posizione, tuttavia, non costituisce una negazione assoluta della libertà di scelta, e su questa importante questione può essere di conforto il giudizio che Cassirer, un autore non sospetto di 'hegelismo', redasse a proposito dell'opera politica platonica allorché ne interpretò il mito conclusivo – il mito di Er – come una vera e propria difesa della libertà individuale. Infatti, per quanto criticata come irrazionale nella veste di licenza assoluta, la *Repubblica* si chiude proprio sotto il segno della libertà e della responsabilità dell'agire individuale, dietro il quale si può ritrovare il principio dell'autonomia⁵.

3 «Peraltro egli s'è mostrato come il grande spirito ch'egli fu, per il fatto che proprio il principio intorno al quale ruota il carattere distintivo della sua idea è il cardine, intorno al quale ha ruotato l'allora imminente rivoluzione del mondo. *Tutto ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale*» (*ibid.*, trad. it. cit., p. 14).

4 *Geschichte der Philosophie*, 2. Teil, *GW-Vorlesungen*, VII, pp. 161 ss.

5 E. Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven, Yale Un. Press, 1946 (cito dalla trad. it. di C. Pellizzi, *Il mito dello stato*, Milano, Longanesi, 1971, p. 139). Ma diversamente, cfr. K.H. Ilting, *Bedürfnis und Norm. Platon Begründung der Ethik*, in *Grundfragen der*

Se è vero che gli interpreti più fini continuano a riconoscerne l'indiscussa profondità teoretica, nella maggior parte dei casi la tesi di Hegel oggi è stata abbandonata. Questo accade per varie ragioni, ma soprattutto per via della sua dipendenza dallo schema libertà degli antichi/libertà dei moderni, divenuto sempre meno interessante per i teorici contemporanei. Di contro, le recenti prospettive teoriche sul fenomeno politico hanno posto al centro, valorizzato, e in alcuni casi enfatizzato, il modello strutturato sui concetti di identità e di differenza; pertanto, l'attualità di Platone oggi non si ricerca più nell'essere stato espressione paradigmatica dell'*Antike* e della sua peculiare forma di libertà, ma nella capacità di parlare un linguaggio che ancora possiamo considerare comprensibile e utile ai nostri problemi. Tra i tanti, è questo il caso di Arlene W. Saxonhouse, la quale ha interpretato la riflessione platonica sulla democrazia alla luce della questione delle forme (*eidê*)⁶, che in Platone costituiscono le componenti fondamentali dell'universo logico e deontologico. In questo modo, il problema politico nel libro VIII della *Repubblica*, che enuncia e commenta i vari modelli di regime politico, è visto in stretta connessione all'interesse teoretico dominante negli altri libri, un interesse volto alla ricerca delle tipologie concettuali, e del riflesso di queste all'interno della vita etica degli uomini. Ciò viene esemplificato dal concetto di giustizia, intorno al quale si articola il dialogo.

La storia dei regimi politici diviene così una storia di ricerca di forme che dal modello di massima razionalità discende progressivamente, con la tirannide, alla negazione di essa. Tra le tipologie di costituzione che Platone prende in considerazione nel libro VIII – aristocrazia del sapere, timocrazia, oligarchia, democrazia, tirannide – la democrazia si presenta con una particolarità, distinguendosi per via del fatto di non essere caratterizzata da alcuna forma: essa rappresenta il regime della «assenza di forma». Il sapere costituisce il principio formale della città ideale; il coraggio e il senso dell'onore quello del regime timocratico; gli appetiti danno forma all'oligarchia; nella democrazia sono presenti tutti gli elementi, ma nessuno di essi riesce a imporsi come un principio formale in grado di imprimere un carattere specifico alla costituzione. Il principio della tirannide, infine, può essere visto come la perversione della scala dei valori, un principio puramente negativo.

Pertanto, la precarietà di forma può avere due tipologie differenti: nel regime perverso, la tirannide, si presenta come una negazione che è qualcosa, parimenti al *nihil negativum* kantiano; come il concetto del male politico; nella democrazia la negazione della forma è invece una vera e propria mancanza, in modo simile al *nihil privativum*. Pertanto, la costituzione democratica appare come un regime fondamentalmente

praktischen Philosophie, hrsg. v. P. Becchi u. H. Hoppe, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1994, pp. 319-320.

⁶ In questo caso «forma» esprime il termine *idea, eidos*, che nella lingua inglese si rende appunto con *form*.

anarchico. Questo giudizio per un pensatore antico non può che essere interpretato in senso critico⁷, ma, complessivamente, l'attacco di Platone alla democrazia appare molto meno aspro di quello riservato alla tirannide e alla oligarchia. Si tratta di comprendere per quale ragione il filosofo abbia così insistito sulla necessità della presenza di un principio formale nella costituzione politica, anche quando il modello democratico del suo tempo non gli pareva affatto più spregevole della tirannide o persino della oligarchia.

Per chiarire questo punto ci può essere di aiuto il confronto più diretto con l'interpretazione della Saxonhouse, e, da un altro punto di vista, una rimediazione dell'antico giudizio di Hegel, il quale con Platone condivideva comunque un accostamento sistematico ai problemi della politica, nell'orizzonte di una prospettiva ontologica sul mondo. L'attenzione all'elemento concettivo, che fa maturare il giudizio hegeliano sul radicamento della filosofia politica platonica nella dimensione spirituale dell'antichità, ritorna in modo diverso nel Platone attualizzato della Saxonhouse; lo fa come rivendicazione della necessità di porre sotto il canone del giudizio razionale quel principio formale del nostro tempo che è l'iscrizione identitaria, assieme alla necessità di trovare un bilanciamento di quest'ultima attraverso il principio della differenza. Elemento di novità nella lettura di questa autrice è che il modello platonico, tradizionalmente fondato sopra il primato del concetto - sulla cui tipologia era costruita la teoria delle idee come modelli epistemico-normativi - ora viene sviluppato in direzione del primato del giudizio politico.

Infine, c'è una peculiare eredità moderna della critica platonica alla democrazia degli antichi, ed è stata raccolta da un filosofo che di Platone fu grande ammiratore, e per molti versi un erede moderno: Immanuel Kant. Attingendo a quello stesso principio della soggettività su cui si concentra Hegel, la rivisitazione kantiana del rapporto tra libertà e legge contribuisce notevolmente a cambiare il giudizio sulla democrazia. Infatti, Kant ha considerato il regime dell'assenza di forma non più un'anarchia, ma una tirannide; con linguaggio kantiano, dovremmo dire un *dispotismo*⁸. Di conseguenza, per i moderni è possibile restituire un senso positivo alla democrazia, che non a caso ora viene indicata con lo stesso termine col quale la tradizione filosofico-politica si era riferita alla costituzione ideale platonica: «repubblica» (*Republik*). Quest'ultima è la forma di governo che si oppone al dispotismo, in quanto fondata sulla presenza contemporanea della libertà primo e unico diritto innato dal quale sgorga la pura idea del diritto -, della legge e della forza necessaria per farla valere. Nel dispotismo, al contrario, pur essendoci legge e forza, la libertà manca⁹.

⁷ Si tratta di un'epoca nella quale il senso della legge era comunque legato a quello dell'imposizione di autorità; sulla questione cfr. il contributo di M. Vegetti in questo stesso volume.

⁸ *Akademieausgabe*, VIII, p. 352.

⁹ *Akademieausgabe*, VII, pp. 330-331.

Il concetto kantiano di «repubblica», dunque, si oppone a quello di «democrazia», che nello scritto sulla pace perpetua viene definita «necessariamente un *dispotismo*», perché dotata di un carattere informe (*Unform*)¹⁰. Democrazia dei moderni e democrazia degli antichi sono perciò radicalmente distinte: la prima è un sistema rappresentativo con divisione dei poteri, che Kant chiama appunto *repubblica*; la seconda è invece una modalità di comandare lo stato (*forma imperii*) attraverso il potere di tutti, che dal punto di vista della forma di governo (*forma regiminis*) non è repubblicana, ma dispotica. L'elemento dispotico presente nel regime democratico è costituito dall'assenza stessa della democrazia degli antichi, vale a dire il fatto di essere il regime in cui ciascuno comanda su tutti, o anche può accadere che tutti comandino sopra uno solo. Ciò è reso possibile dalla mancanza del principio della divisione dei poteri. Questo principio, peculiare al mondo moderno e nato per difendere il suo caratteristico concetto di libertà, interpreta il carattere specifico della soggettività individuale.

Nella concezione kantiana della democrazia (leggi: repubblica) c'è soprattutto un solo autentico valore fondante della società civile: la libertà. Al contrario, nella concezione della democrazia della *Repubblica* di Platone i valori sono molteplici, e ognuno di essi è relativo. Caratteristica dell'uomo democratico è quella di volerli sperimentare tutti, senza saper fermarsi a uno di essi; in ultima analisi, senza saper scegliere il proprio destino personale. Per questa ragione, l'esito dell'uomo democratico sarà quello di non credere in nessun valore, e muovendo dalla molteplicità di caratteri che distingue la costituzione democratica egli finirà per non possederne alcuno.

2. La democrazia nel libro VIII della Repubblica

Nel 1998 la studiosa statunitense Arlene W. Saxonhouse ha pubblicato un lungo saggio interpretativo sul tema della democrazia nel libro VIII della *Repubblica*¹¹. La tesi della Saxonhouse, elaborata sulla base di una puntuale lettura del testo platonico, è molto interessante per una rivisitazione del ruolo di Platone quale teorico della crisi della democrazia, e si caratterizza per una decisa presa di distanza da gran parte della letteratura politica elaborata nella seconda metà del novecento, che di Platone ha fatto un autore fortemente antidemocratico e sostanzialmente vicino alle posizioni dell'elitismo¹². Proprio dalla critica alla lettura elitista, che dal punto di vista del filosofo sarebbe giustificata dalla incapacità per la moltitudine di accedere all'idea del bene, l'autrice muove i primi passi, rilevando come sia

10 *Akademieausgabe*, VIII, p. 352.

11 A.W. Saxonhouse, *Democracy, Equality and Eidé: A Radical View from Book 8 of Plato's Republic*, «American Political Science Review», 92 (1998), n. 2, pp. 273-283.

12 A tal proposito la Saxonhouse cita in primo luogo l'opera di James Adam, *The Republic of Plato: Edited with Critical Notes, Commentary, and Appendices*, 2 vols, Cambridge, Un. Press, 1902, 1963, e di Benjamin Jowett e Lewis Campbell, *Plato's Republic: The Greek Text*, 3 vols, Oxford, Clarendon Press, 1894.

stato questo paradigma ad offrire gli strumenti concettuali per gran parte delle trattazioni, in genere critiche, del problema della democrazia degli antichi. A testimonianza di ciò si possono citare le opere di due importanti figure come K.R. Popper e R. Dahl¹³.

Congedandosi dalle posizioni elitiste, Saxonhouse prende in considerazione un altro orizzonte epistemologico, per il quale la critica platonica alla democrazia si giustifica non tanto sulla base di un'avversione ideologica per il regime politico della maggioranza, quanto per via di una insufficienza epistemica, dovuta alla sua incapacità di conferire forma, di impartire ordine razionale attraverso le idee.

Piuttosto, io mi concentro sulla teoria delle idee come strumento di categorizzazione, che si oppone in senso epistemologico, politico e psicologico alla 'apertura' della democrazia; ... prendo in considerazione l'opposizione tra la democrazia e quella teoria per illustrare come la discussione di Socrate del libro VIII della *Repubblica* si concentri sulla dipendenza della democrazia da una "mancanza di forma", che sfida le rivendicazioni di uguaglianza e d'identità propria del regime democratico¹⁴.

Il nucleo di questa ricostruzione sta tutto nella rimeditazione critica della posizione altrove difesa dallo stesso Platone - come nel libro VI -¹⁵, vale a dire a un ordine gerarchico del sapere cui corrisponde una precisa gerarchia morale. A questa posizione, Saxonhouse oppone un argomento incentrato sulla discussione critica del concetto di pluralismo. I presupposti razionali che Platone nel suo linguaggio chiama idee, e che Saxonhouse estende ai nostri concetti di identità non sono più quegli stessi strumenti di oppressione di cui parlavano i critici di Platone ma divengono elementi indispensabili all'ordine.

Per Platone, la democrazia è problematica perché è il regime che, rivendicando la libertà e l'uguaglianza, abbandona tuttavia qualsiasi pretesa di «imposizione di forma», cioè di organizzazione formale della società. Di conseguenza, il problema della democrazia è la mancanza di una struttura razionale. Libertà e uguaglianza democratica non sono accompagnate da rigore razionale, e perciò rischiano di scadere nella licenza che conduce alla reciproca indifferenza dei cittadini. Questi sono i difetti che Platone descrive e stigmatizza nel libro VIII, e che condurranno la città a un male ancora peggiore: la tirannide. Razionalità e conferimento di forma significano invece attività di 'categorizzazione', capacità di cogliere simiglianze e differenze e di orientarsi con discernimento in base a queste. La filosofia, preparata dallo studio della matematica, è l'attività che rende possibile un corretto orientamento verso l'azione, predisponendo le condizioni per la realizzazione del giusto ordine politico¹⁶. Abbandonare la complessità del

13 K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, London, Routledge, 1946; R. Dahl, *Democracy, Liberty and Equality*, Ann Arbor, Un. of Michigan Press, 1986.

14 A. Saxonhouse, *op. cit.*, p. 273 [trad. mia].

15 *Resp.*, 488a-d.

16 A. Saxonhouse, *op. cit.*, pp. 273-274.

mondo normativo a un pluralismo disimpegnato dal punto di vista epistemico significa in realtà fare ben pochi passi sulla strada della società bene ordinata. Identità e differenza lasciate a loro stesse danno scarni risultati; solamente quando sono accompagnate dall'esercizio razionale esse acquistano senso e rilievo per la società. Lo stesso accade per principi come l'uguaglianza, il valore peculiarmente democratico. Le rivendicazioni di uguaglianza, ad esempio, «implicano necessariamente pretese di disuguaglianza, da parte di chi non è eguale»¹⁷, e ciò significa che solamente affermando specifiche condizioni formali siamo in grado di accedere alla nozione di giustizia.

Ma l'imposizione di forma può trasformarsi in tirannia della ragione; questo accade quando la forza identitaria degli *eidē* si afferma come assoluta, eliminando la differenza, rendendo quest'ultimo oggetto di mera negazione. Perciò «le *idee* possono anche farsi tiranniche»¹⁸. In questo senso, la Saxonhouse descrive la realtà dei regimi politici contemporanei, per i quali è centrale il confronto tra politiche dell'identità e politiche della differenza, e fa dell'eredità platonica un utile per uscire dall'incertezza metodologica che affligge la teoria politica contemporanea. La razionalità politica è dunque capacità di argomentare e scegliere in base a un corretto procedimento razionale, che implica il coraggio di affrontare con rigore i problemi ed anche senso di responsabilità nell'azione. L'agire, infatti, è sempre frutto di elaborazione critica, cioè riferimento a un procedimento razionale perfettibile che conserva tuttavia una duplice valenza morale. Le idee non solo rappresentano una garanzia di buone scelte pratiche, ma sono anche il veicolo per pericolose assolutizzazioni. I protagonisti della democrazia del libro VIII rifiutano proprio queste ultime, ma in tal modo abbandonano l'unica possibilità di conferire al loro regime politico la competenza formale necessaria per produrre ordine razionale. Rinunciando il difficile compito di conciliare identità e differenza, essi abbandonano ogni possibilità dell'agire razionale nello stato.

I problemi sollevati dalla Saxonhouse continuano ad essere vivi e presenti nella politica contemporanea e nelle varie teorie che la interpretano. Dai tempi della sua fioritura, la filosofia politica contemporanea ha molto insistito sulla funzione dell'uguaglianza per la realizzazione della democrazia. La sua specifica eredità si ritrova proprio nella *isonomia* antica, ma oggi lo studio delle istituzioni democratiche si è concentrato sulle procedure di funzionamento delle istituzioni piuttosto che sul loro valore epistemico. Saxonhouse identifica come rappresentanti di un tale modo di pensare due autori particolarmente importanti per la cultura e l'accademia

¹⁷ *Ibid.*, p. 274; cfr. B. Williams, *The Idea of Equality*, in *Philosophy, Politics and Society, Series II*, ed. by P. Laslett and W.G. Runciman, Oxford, Blackwell, 1962 (cito dalla trad. it. di R. Rini, ora in *L'idea di uguaglianza*, a cura di I. Carter, Milano, Feltrinelli, 2001, pp. 35 ss, 41).

¹⁸ *Ibid.*

americana quali Robert Dahl e Charles Beitz¹⁹. L'abbandono del problema filosofico che si trova alla base della rivendicazione dell'uguaglianza ha reso l'intera opera di ricerca sulla democrazia procedurale simile a un castello di carta, costruito su fondamenta insicure.

Nel libro VIII l'argomento di Socrate appare completamente diverso da quello impiegato dalle teorie della democrazia procedurale. L'analisi del valore dell'uguaglianza muove dal riconoscimento delle sue difficoltà, ma anche della sua convenienza, poiché la democrazia, il regime politico che realizza una tale uguaglianza, è quello che chiede minor impegno ai cittadini²⁰.

Colpisce immediatamente il fatto che, nel loro complesso, i tratti con i quali è raffigurata la costituzione democratica sono molto più blandi di quelli impiegati nel descrivere il regime precedente, l'oligarchia, di cui Platone mette in rilievo la corruzione dei governanti, la bassezza morale e intellettuale delle figure umane e la profonda disuguaglianza sociale²¹. La democrazia, al contrario, è un regime di estrema «apertura» in cui troviamo «mitezza» e «tolleranza», caratteristiche che mancavano alla società oligarchica²². Si tratta proprio di quelle medesime caratteristiche con le quali i teorici politici, da Popper a Sartori, descrivono solitamente la democrazia contemporanea. Pertanto, il giudizio di Platone non è pregiudizialmente negativo, e si potrebbe aggiungere che nel libro VIII non si avverte neppure l'eco di quelle critiche sostanziali alla natura del governo democratico, realizzato storicamente nelle istituzioni ateniesi, che egli aveva lasciato trasparire così chiaramente nei primi dialoghi, e poi nel *Menone*. Nella *Repubblica* i toni sono piuttosto pacati - come sottolinea anche la Saxonhouse - e Socrate potrebbe non voler fare alcuna ironia nel mettere in rilievo la bellezza del governo degli eguali, la molteplicità di caratteri presente in quella costituzione e una certa freschezza dell'uomo democratico.

Ora, in primo luogo, non sono liberi? E lo stato non diventa libero? E non vi ragna la libertà di parola? E non v'è licenza di fare ciò che si vuole?

- Sì, rispose...
- Ma dove c'è questa licenza, è chiaro che ciascuno può organizzarsi un suo particolare modo di vita, quello che a ciascuno più piace.
- [...]
- È soprattutto in questa costituzione, a mio avviso, che si troveranno uomini d'ogni specie.
- [...]
- Forse, ripresi, tra le varie costituzioni questa è la più bella (*kalliste*). Come un

19 R. Dahl, *Democracy, Liberty and Equality*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1986; Ch Beitz, *Political Equality: An Essay in Democratic Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

20 *Resp.*, 558c, 561d.

21 *Ibid.*, 551a-c; 552a-d.

22 *Ibid.*, 558a-b; cfr. A. Saxonhouse, *op. cit.*, p. 275.

variopinto mantello ricamato a fiori di ogni sorta, così anche questa, che è un vero mosaico di caratteri, potrà apparire bellissima...²³

Tuttavia, quando approfondisce il discorso Socrate non manca di sottolineare il pericolo che minaccia costantemente questa tipologia di costituzione. Innanzi tutto, ad essa si giunge attraverso una rivoluzione violenta; successivamente, la sua natura è però quella di un regime mite e tollerante che oggi avrebbe permesso la definizione di «pluralista». Ma una tale multiformità e quella stessa tendenza a un costante mutamento, secondo Platone costituisce proprio il pericolo peculiare del governo democratico. In virtù di una tale mancata strutturazione formale, la democrazia sviluppa al proprio interno contraddizioni così gravi che la condurrà a perire per mano del peggiore dei regimi politici, la tirannide, la quale, in opposizione alla mitezza democratica, si caratterizza per via del ricorso alla violenza. Non accompagnata da scienza e da autocontrollo razionale, dunque, la libertà assoluta del regime democratico conduce la società a trasformarsi nel suo opposto: l'estremo asservimento del potere di uno solo²⁴. La fine della democrazia è così sancita proprio dalla mancanza di *eidos*.

Riflettendo su queste pagine della *Repubblica* tornano alla mente le parole impiegate da Socrate in un precedente dialogo, il *Menone*. Là la descrizione della democrazia, alla quale ci si rivolgeva in modo parimenti critico, dal punto di vista filosofico assumeva un significato ben diverso, perché Platone l'aveva dipinta in sostanziale sintonia coi valori tradizionali. Nel confronto con Anito, la democrazia era rappresentata come il regime in cui domina l'opinione corretta (*orthè doxa*), ed anche se gli uomini politici democratici non sono certamente capaci di scienza – e per questo sono fatti oggetto di ironia²⁵ – il giudizio di Socrate su di loro è sostanzialmente benevolo. Temistocle, Aristide, Pericle e Tucidide (di Melesia) furono certamente uomini virtuosi, non per scienza ma per opinione corretta, e questo impedì loro di trasmettere la virtù insegnandola ai propri figli²⁶. È vero che Socrate aspira a qualcosa di più e per questa ragione evoca una immagine mitica per indicare il politico capace di scienza, anticipando la figura del filosofo-custode della *Repubblica*²⁷; tuttavia, la sua fedeltà ai principi della città è fuori dubbio, anche se egli rivendica da parte propria la possibilità di un loro miglioramento attraverso la discussione e la critica.

L'immagine della democrazia dipinta nel *Menone* somiglia molto da vicino alla democrazia ateniese dell'età dell'oro (d'altra parte Socrate stesso è uomo del V secolo), la quale incarna una società fortemente radicata attorno a un nucleo stabile di valori, costituiti dalla sintesi tra il costume tradizionale e i nuovi principi dell'autogoverno. Diversamente, nella

23 *Resp.*, 557b-c.

24 *Ibid.*, 561a, d; 562c-d; 564a.

25 *Men.*, 99c-d.

26 *Ibid.*, 93c-94c.

27 *Ibid.*, 100a.

Repubblica la democrazia è già quella della decadenza, delle lotte intestine e della ‘relativizzazione’ dei valori, processo in realtà già iniziato dall’opera dei sofisti, che della lotta contro il mito e la tradizione furono i primi rappresentanti. Una tale opera si legava di pari passo allo sviluppo delle istituzioni democratiche basate sulla *isonomia* e sulla *isogoria*, ma in effetti da queste ultime era fortemente avversata, per via del potenziale demagogico implicito nella retorica²⁸. In altri termini, si tratta della democrazia delle crisi del IV secolo; di quel regime che aveva terminato - come pensava Hegel - il proprio percorso storico e dal quale il Platone della *Repubblica* prende definitivamente le distanze.

3. La crisi della democrazia

Dal confronto con l’interpretazione della Saxonhouse si impongono alcune considerazioni sull’immagine della democrazia nella filosofia politica di Platone, da un lato, e nel nostro tempo, dall’altro. Per questi il giusto ordine fa riferimento a una libertà che è un valore, ed è in primo luogo un valore legato al sapere. Sulla base della «sapienza» la libertà oltrepassa la dimensione della liceità e la natura del semplice arbitrio. Fondata sulla parte razionale dell’anima, pur tenendo conto dei limiti che una tale razionalità sperimenta nell’empiria, dei quali il potere (*archein*) e il bisogno (*chreia*) rappresentano la controprova più evidente²⁹, l’autonomia della ragione si offre come principio fondante non solo della conoscenza, ma anche del giusto agire. Diversamente da Aristotele, che approfondisce la distinzione tra *sophia* e *phronesis*, facendone due distinte virtù dianoetiche³⁰, in Platone teoria e pratica si ritrovano invece in un medesimo fondamento: la scienza³¹.

Il discorso sulla giusta costituzione, dunque, può esser ricondotto a un problema di valore; e la democrazia è criticabile proprio perché non sa tener fermo un contenuto di valore. Quest’ultima interpreta un momento di crisi perché non sa organizzare la politica secondo giustizia; è criticabile perché è formata da uomini che, anziché fermarsi a un singolo valore, interpretandone l’essenza, ne ricercano la moltitudine. E sullo sfondo già si scorge il male che si rivelerà nella sua pienezza nell’anima tirannica: la *pleonexia*. L’uomo democratico, pertanto, manca di fermezza, non ha «carattere»; invece di essere orientati alla giustizia, nel regime democratico si passa da un valore all’altro, senza mai raggiungere una loro sintesi in un modello di società ben ordinata, che viene rappresentata dell’ideale della giustizia e dal regime capace di realizzarla.

Nella loro rispondenza al principio *repubblicano*, le democrazie

28 Per un giudizio esemplare sulla sofistica da parte di un classico rappresentate del governo democratico come Anito cfr. *Men.*, 91c; sul ruolo dei sofisti nella lotta contro il mito si veda invece E. Cassirer, *op. cit.*, p. 109.

29 Cfr. K.-H. Ilting, *op. cit.*, pp. 305, 309.

30 *Eth. Nic.*, 1140b 5, 1141a 15, 1143b 20.

31 Nel *Menone* Socrate ricorda l’importanza di sottomettersi alla disciplina razionale (*Men.*, 86d).

attuali sono ordinamenti molto diversi da quello descritto da Platone. La loro natura di regimi liberali e democratici fa sì che esse siano fondate intorno a due valori fondamentali: la libertà e l'uguaglianza. Assieme a questi principi fondamentali, eredità dei moderni, le democrazie contemporanee hanno sperimentato un altro principio, quello pluralistico, per il quale i valori sono tra loro irriducibili. Ciò avvicina le nostre democrazie a quella rappresentata nel libro VIII come un «mantello variopinto».

A sua volta, il principio pluralistico rimanda ad alcune ragioni forti, e per questo degne di essere difese dalla comunità politica. Ciò viene spiegato facendo riferimento alla «ragionevolezza», che difende il pluralismo perché questo si fonda da un lato sull'oggettiva irriducibilità dei valori, e dall'altro sull'importanza per la comunità politica di ciascuno di essi. Nella propria idealtipicità, la democrazia contemporanea non costituisce il prototipo della democrazia criticata da Platone, ma più precisamente quel regime politico che Kant chiamava «repubblica», la quale costituisce il presupposto *formale* della capacità dei valori di strutturarsi in ordine politico.

Il presupposto razionale della democrazia del nostro tempo è il principio repubblicano, vale a dire una concezione della libertà interprete di una determinata concezione della persona umana, e con essa di un'idea di uguaglianza quale diritto a una uguale considerazione e rispetto per ogni persona; nella sfera delle istituzioni, una tale uguaglianza assume le differenti forme dell'uguaglianza civile e dell'uguaglianza politica. Libertà e uguaglianza sono dunque i principi fondanti un ordinamento secondo ragione, vale a dire un ordinamento che si trova nel dominio delle forme³².

In questo scorcio di secolo la democrazia è fortemente in crisi, per le medesime ragioni che Platone aveva messo in evidenza all'origine del pensiero occidentale. Riflettere sul tema della crisi della democrazia significa ripercorrere quel percorso intellettuale, che muove proprio dalla constatazione che nel regime della libertà (il regime in cui tutti sono ugualmente liberi)³³ una tale libertà si rende povera e inutile perché incapace di strutturarsi nelle forme razionali della convivenza civile. La democrazia di cui parla Platone, proprio come la democrazia del nostro tempo, è il regime della crisi, perché è incapace di contenere la forma della scienza; per questo il filosofo si muove alla ricerca di una politica nuova, nei confronti della quale manterrà comunque un rapporto travagliato.

A voler prestare fede alle parole di Hegel, egli non avrebbe fatto altro che farsi interprete dell'eticità del proprio mondo, e non era suo compito andare oltre: una *Sittlichkeit* dei tempi tardi con la quale il mondo

32 In questo stesso senso il pluralismo della democrazia avrebbe carattere 'trascendentale' e non relativistico, come ricordava G. Marini, *Considerazioni in margine alla relazione di Domenico Settembrini sul tema etica e democrazia*, in *Quale democrazia?*, a cura di A. Palazzo, Pisa-Roma, IEPI, 1999, p. 123.

33 *Erot.*, III, 80.

della «bella eticità» era giunto all'esaurimento del suo principio vitale e preparava la propria trasfigurazione. Quel tempo esprimeva però un momento di maturità speculativa; infatti, già si era confrontato con il nuovo principio della «particolarità autonoma»³⁴, la modalità *soggettiva* di esperire la potenza e l'assolutezza della libertà senza peraltro poterlo risolvere. Come si è ricordato, la fine di Socrate, condannato e giustiziato da un tribunale democratico, rappresenta sia il momento esemplare di un tale conflitto all'interno della sfera dei valori del mondo antico, sia la frattura insanabile dei costumi di quel mondo. Più che altrove, è nella *Repubblica* che Hegel rinviene il valore filosofico, e pertanto assoluto, di quel tentativo di trasportare la libertà dalla sfera privata alla pubblica, allo scopo di risolverla in quest'ultima e conciliare il sapere con la politica. È in questi termini che la democrazia è il regime fondato sulla pari competenza di ogni cittadino, competenza immediata e pertanto non scientifica³⁵ - deve lasciare il posto alla *politeia*, alla Callipoli del libro IV, che peraltro Platone ci descrive sempre avvolta nei contorni del mito³⁶.

Una teoria attuale dei regimi politici si allontana però dall'impostazione di Hegel e dello stesso Platone, allorché propone un ideale normativo della politica che va oltre il tempo e l'empiria. La democrazia dei moderni continua a conservare due distinte condizioni di necessità: la necessità di conferire un carattere ideale ai principi, e la necessità della storia, che impone un continuo mutamento del quadro teorico. Soprattutto, nella democrazia dei moderni cade quella stessa identificazione totale dell'uomo col cittadino caratteristica del mondo di Platone, né appare più auspicabile un ritorno mediato dell'eticità, in termini di «totalità reale», come ha inteso Hegel. Il pensiero e la sua fonte, la soggettività, si sono emancipati da un rapporto integrale con la totalità etica di un popolo, ma oggi anche dalla dimensione normativa dell'autonomia, dalla quale il repubblicanesimo kantiano derivava invece il paradigma filosofico della democrazia moderna.

L'origine storica di una tale crisi nel continente europeo può essere variamente rintracciata nell'esaurimento nell'onda lunga della grande rivoluzione, portatrice di un peculiare spirito di riscatto democratico dei popoli, e nell'altra data epocale della storia contemporanea, il 1989, che ha sancito anche la fine dell'età delle ideologie. In altri contesti geografici e culturali, la misura della crisi può essere riscontrata nell'affievolimento, fino all'aperta disillusione, di alcune delle promesse fondanti lo spirito della costituzione, tanto nella forma del «patriottismo costituzionale», quanto in quella dell'uguaglianza di opportunità degli individui. Nella stessa

34 *Rph.*, § 124 *Anm.*; § 185 *Anm.* cit.

35 *Men.*, 92e (cfr. *supra*, n. 25). Sul problema della democrazia nel *Menone* devo le mie osservazioni a Maria Chiara Pievatolo: cfr. M.Ch. Pievatolo, *Il Menone di Platone*, "Bollettino telematico di filosofia politica" (2005) <http://bfp.sp.unipi.it/dida/menone/ar01s17.html>.

36 *Resp.*, 414c-415a.

direzione, infine, sembrano condurre i dubbi sulla possibilità di una effettiva universalizzazione dei diritti³⁷.

Questi gli elementi attraverso cui tracciare, certo a maglie larghe e forse in modo insufficiente, la crisi in atto nel mondo occidentale della democrazia dei moderni. Ma assieme alla descrizione della crisi, la lezione del «sublime filosofo» sui problemi posti dalla democrazia è sempre anche un'altra, il fatto che il risultato della sua decadenza è un ben peggiore ordine politico, un regime del quale anche il mondo moderno ha sperimentato in vario modo la dura forma.

³⁷ Si ricordi il pensiero di Bobbio a proposito delle «promesse non mantenute» della democrazia: N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1991², pp. 8-19.