

Mario Vegetti

La filosofia e la città: processi e assoluzioni



editrice petite plaisance

Mario Vegetti,
La filosofia e la città: processi e assoluzioni
[pubblicato su *Koinè*, Periodico culturale – Anno XVI – Gennaio-Giugno 2009 –
Direttore responsabile: Carmine Fiorillo – Direttori: Luca Grecchi, Diego Fusaro], pp. 7.

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

Copyright
© 2010



Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

MARIO VEGETTI

La filosofia e la città: processi e assoluzioni

I PROCESSI

Ci sono stati, nel IV secolo, due processi contro la filosofia, che hanno avuto un ruolo in qualche modo epocale. Il primo, a tutti noto, è stato quello conclusosi nel 399 con la condanna di Socrate. A dire il vero, gli Ateniesi che processavano Socrate non sapevano di processare con lui la filosofia, bensì pensavano di avere a che fare con un nemico della città democratica. È stato Platone a vedere nel processo l'atto decisivo del conflitto fra la città e la filosofia – il segno di una malattia della politica che richiedeva un rovesciamento della situazione, la costruzione di una città capace di “prenderci cura della filosofia”, l'unico modo possibile per salvare se stessa insieme con quella che aveva creduto la sua rivale (Hegel, come è noto, avrebbe visto nel processo lo scontro destinale fra il principio dello stato e quello della libera individualità, destinato a ricomporsi storicamente solo nello stato moderno).

Nel secondo processo, invece, la filosofia era esplicitamente imputata. Si tratta di quello, meno noto ma per noi non meno importante, originato nel 307 da un decreto proposto da un politico democratico di nome Sofocle, che chiedeva la messa al bando delle scuole filosofiche da Atene, e il divieto sotto pena di morte di insegnarvi filosofia senza un esplicito permesso del popolo. Per un anno, Sofocle ottenne in effetti la messa al bando dei filosofi da Atene; l'anno seguente, fu a sua volta accusato da Filone di proposta illegale, *graphe para nomon*. Sofocle fu difeso da Democare, ma perse il processo, fu condannato e la filosofia questa volta assolta (la vicenda è narrata in Diogene Laerzio V 38 e in Ateneo XI 508f sgg.). A noi interessano tanto *l'atto d'accusa* quanto le ragioni dell'*assoluzione*.

L'ACCUSA

Non si tratta, come si è creduto, delle simpatie filo-macedoni, quindi antiatenesi, del *Peripato* aristotelico. La requisitoria di Democare nella relazione di Ateneo ha un altro bersaglio principale: l'*Accademia platonica*, e precisamente il violento e convulso coinvolgimento politico degli Accademici nel mezzo secolo che va dal 367 – secondo viaggio di Platone a Siracusa, scortato da gran parte della scuola – al 317, anno della tirannide dell'accademico Chairon a Pellene, sulla quale tornerò. Il carattere comune a questo coinvolgimento è secondo l'accusa l'aspirazione a *tyrannein*, alla presa violenta e all'esercizio del potere assoluto da parte dei filosofi accademici. Questo era il desiderio, realizzato per breve tempo col sostegno del maestro, del platonico Dione a Siracusa, di molti altri accademici (alcuni dei quali a dire il vero furono tirannicidi, ma secondo Democare

solo per il desiderio di prendere il posto delle loro vittime), e infine del menzionato Chairon – il quale, ispirandosi alla «bella Repubblica» (ironia sulla *kallipolis*) e alle «illegali Leggi» del maestro, avrebbe esiliato i nobili e consegnato agli schiavi i loro beni e le loro donne (Ateneo XI 509b).

Che l'atto d'accusa di Democare abbia un suo fondamento storico non appare dubbio. Piuttosto, il problema è di capire che cosa abbia indotto gli Accademici, e lo stesso Platone, a questo corto-circuito fra filosofia e politica che generava l'aspirazione tirannica, la sua pratica spasmodica e di solito, com'è lecito attendersi, fallimentare.

Si tratta, a mio avviso, della *letteralizzazione* di quella che era stata nella *Repubblica* la più famosa delle *iperboli* platoniche: il governo dei filosofi.

A più riprese, il testo della *Repubblica* sottolinea come il progetto della nuova città venga costruito «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 suo ruolo importante, perché Platone teme il "ridicolo" inerente al puro sogno utopistico (*Repubblica* VI 499c). 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 remoto e 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 qualche 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 della *Repubblica* (592b), 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, 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 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.

Però la *letteralizzazione* di cui parlavo – e cioè la trasformazione dell'iperbole del governo filosofico nell'immediata presa e nell'esercizio di un potere che non può allora se non essere 'tirannico', non necessariamente nel senso negativo della parola, è dettata da un'esigenza etica che fa parte ineliminabile dell'*ethos* stesso del platonismo, della configurazione psicologica del suo "uomo rifondato": quella che lo stesso Platone ha definito nella *Lettera VII*, con un'espressione memorabile, «*la vergogna di sembrare buoni solo a parlare e mai di passare all'azione*» (328b).

In ogni tempo, in momenti di condensazione forte della crisi sociale, di accelerazione 'tragica' dei tempi della storia, l'ispirazione del platonismo ha agito nel senso della saldatura di parola e azione, della presa 'filosofica' del potere nella città. Questo è accaduto per gli Accademici nel IV secolo – ma ancora nel VI secolo dopo Cristo, quando la loro scuola ateniese fu chiusa ad opera dell'intolleranza cristiana di Giustiniano, gli accademici, Damascio, Prisciano e altri, si misero in viaggio verso la lontana Ctesifonte, capitale del re persiano Cosroe, perché si erano convinti che laggiù – racconta lo storico bizantino Agatia (2.30.3) «come vuole il discorso di Platone, la filosofia e il regno si fossero congiunti».

Questo viaggio dei platonici di ogni ispirazione – iniziato dal maestro alla volta di Siracusa – verso la *tirannide filosofica*, ha avuto molte altre tappe: nel Rinascimento quella dei Decembrio alla corte viscontea, quella di Giorgio Gemisto Pletone nel Peloponneso, e in età moderna quella dei *philosophes* giacobini – e in qualche modo ancora quella della sinistra hegeliana fino a Lenin (anche se qui l'orizzonte teorico era del tutto diverso).

Ma torniamo al processo del 307, per il suo aspetto che ci interessa ora di più.

L'ASSOLUZIONE

La cosa importante, infatti, non è stata l'accusa e le sue ragioni, ma l'assoluzione che il popolo ateniese, a differenza che nel caso di Socrate, ha concesso alla filosofia. Perché? Questa assoluzione decretava insieme la *pacificazione* fra la città e la filosofia, e l'*autoesilio della filosofia dalla dimensione politica della città*. Che cos'era accaduto *nonostante* gli Accademici?

Nella teoria, Aristotele aveva sancito – contro i platonici – l'estraneità della forma di vita filosofica rispetto a quella politica. *Di qui in poi, la signoria della filosofia sulla città sarebbe consistita nel fare di questa un oggetto del discorso teorico* – in questo modo, la filosofia diventava padrona della città e al tempo stesso "straniera", cioè impotente, in essa. Come individuo, il filosofo poteva anche partecipare alla sua vita – ma come filosofo se ne esiliava (una lontana traccia della decisione antiplatonica di Aristotele è certamente avvertibile ancora in Hegel).

Atene apprezzava questa scansione di ruoli: i filosofi contribuivano certamente al prestigio della città, le loro scuole contribuivano a un fiorente turismo culturale – persino un moralista radicale come lo stoico Zenone ricevette pubblici onori per la sua opera di edificazione morale della gioventù cittadina. Tutto questo spiega l'assoluzione dei filosofi del 307 – un'assoluzione che agli occhi del platonismo poteva apparire come il segno di un fallimento senza onore, a differenza della condanna di Socrate. Questa riconciliazione pacificata fra la città e la filosofia sarebbe stata sanzionata, nella Roma imperiale, con

la concessione della *immunitas* ai filosofi pubblicamente riconosciuti dalle comunità cittadine dell'impero, al pari che ad altri intellettuali di pubblica utilità, come i medici e i professori di retorica, per incoraggiarli all'esercizio della loro professione. Si trattava di un importante privilegio fiscale, che esentava i filosofi dal pagamento di imposte e *corvées* allo stato imperiale – e con ciò stesso però li escludeva dal *cursus honorum*, dall'integrazione politica nella vita dei municipi e dello stesso stato imperiale. Con l'*immunitas* insomma i filosofi diventavano, se non proprio funzionari dello stato, almeno una figura professionale riconosciuta e integrata nell'amministrazione statale – lontana conseguenza di quella pacificazione sancita dal processo del 307.

“COSA RESTA DEL GIORNO”?

Se dovessi chiedermi che ne è oggi della questione del rapporto fra filosofia e città, dovrei dire prima di tutto che quel lontano processo, dopo molte peripezie, si è da tempo concluso. Non abbiamo più né i *philosophoi* del IV secolo, né i *philosophes* del XVIII, ma soltanto dei professori di filosofia – dunque, l'idea di consegnare il potere ai filosofi *in quanto tali* sarebbe davvero ridicola, *geloion*, come già temeva Platone nella *Repubblica* (occuparsi di politica o no è dunque una scelta individuale che spetta al singolo cittadino, che sia filosofo, idraulico o contadino). La separazione aristotelica dei generi di vita è ormai una decisione socialmente inevitabile, che non richiede più alcuna argomentazione. Semmai, l'allontanamento della filosofia in quanto sapere normativo dalla politica appare ulteriormente motivata dal timore della *tirannide*, che dopo il XX secolo – Popper da un lato, Strauss dall'altro insegnano – può sembrare ancora più plausibile che nel lontano IV secolo di Democare.

Eppure – forse c'è ancora qualcosa che la filosofia può fare per *la salvezza della città*, c'è qualcosa per la quale la città *ha ancora bisogno della filosofia*.

Ci sono questioni che hanno direttamente a che fare con i diritti di cittadinanza: il diritto del cittadino – soprattutto del giovane cittadino in formazione – di comprendere, costruire e criticare argomentazioni; un diritto che non può fare a meno della strumentazione, propria della tradizione filosofica, relativa alla *questione della verità* (a quali condizioni un asserto può accampare pretese di verità, e in quali casi queste pretese possono venirgli contestate), e alla *questione dei valori* (obblighi, scopi, diritti, doveri, valutazioni). Su problemi di questo genere, la filosofia può fornire da un lato al cittadino una sorta di “rete di protezione”, analitico-critica, rispetto alla proliferazione di messaggi spesso truccati in termini di verità e di valore. Può dall'altro dotarlo di strumenti adeguati ad una ragionevole costruzione di una soggettività critico-propositiva in grado di partecipare alla discussione pubblica.

Ma c'è qualcosa di più. Un “progetto di vita”, individuale e collettivo, non può prendere forma in uno spazio vuoto di consapevolezza e di memoria, nella desertificazione della tradizione e degli “orizzonti di attesa”, in un presente dunque deprivato di aperture di senso. La filosofia può contribuire all'apertura di un'interrogazione razionale sul senso dell'epoca, che ne metta in questione i saperi, i sistemi delle credenze diffuse – può insomma mostrare come lo «stato di cose presente» non sia un luogo atemporale come quello della *fantasy* di Tolkien, in cui si scontrano simbologie rozze e grottesche come gli “imperi del Bene e del Male”, mentre l'esistenza quotidiana è destinata a una corsa al

consumo infinitamente ripetitiva. Una messa in questione dell'epoca, insomma, che può riprendere il tema platonico del chiamare a "dar conto", *logon didonai*, o riarticolare la domanda kantiana su "chi siamo, che cosa possiamo sapere, che cosa dobbiamo sperare". In tutto questo, una filosofia che non pretenda di essere profetica – questo non le può e non le deve appartenere –, e neppure tirannica – perché la tirannide non le spetta più di diritto – può ancora offrire qualcosa alla città: può offrire *un legame di socialità discorsiva*, che è un presupposto possibile, benché non sufficiente, a una *presa di partito per la città giusta*, come sperava Platone.