

DEMOCRAZIA E REPUBBLICA, SOVRANITÀ E AUTORITÀ: LE CRITICHE DI PLATONE AL REGIME DEMOCRATICO NELLA LETTURA DI GIUSEPPE RENSI

DOI: 10.7413/18281567103

di Erasmo Silvio Storace

Università degli Studi dell'Insubria (Varese-Como)

Democracy and republic, sovereignty and authority: Plato's criticism of the democratic regime in Giuseppe Rensi's reading

Abstract

The article explores the genesis of the concept of “democracy” (and its analogies and differences with “republic” concept in the Roman world) starting with its source place: Ancient Greece. After some notices of the birth of this form of government, we will dwell on the criticisms that have come to the notion of democracy from the philosophical perspective, in particular, from Plato's theory, which will be exposed through the reading key offered by the philosopher Giuseppe Rensi, who, after rebuilding “Plato's political drama”, will offer some interesting insights into the notions of “authority” and “sovereignty” underlying the Platonic discourse, aimed at showing some limits to the democratic regime.

Keywords: Democracy, Republic, Sovereignty, Authority, Plato, Rensi.

1. Introduzione

Nelle seguenti pagine si tenterà di offrire una ricostruzione storica e filosofico-politica di alcuni concetti su cui ancora oggi si fonda la sociabilità della vita politica. Per questo motivo, ci si interrogherà circa la genesi della nozione di democrazia a partire dal suo luogo sorgivo: la Grecia

Antica. L'autore di riferimento sarà Platone e, nella seconda parte del saggio, ci si soffermerà sull'interpretazione offerta da Giuseppe Rensi.

1.1. Democrazia e repubblica: alcune note terminologiche

Indagare concetti quali “democrazia” e “repubblica” significa confrontarsi inevitabilmente con quello di “sovranità”, cardine di ogni regime repubblicano contemporaneo è infatti l'attribuzione al popolo della sovranità¹.

Notiamo anzitutto che i due termini, “democrazia” e “repubblica”, da un punto di vista etimologico, mostrano alcune analogie e alcune differenze².

Se “demo-crazia” indica che la sovranità (*kratos*, potere) è affidata al popolo (*demos*, popolo), anche “re-pubblica” indica il medesimo: sovranità (*res* ha la medesima radice di *re[g]alitas*, regalità, governo, dominio) affidata al popolo (da *populus*, connesso a *publicus* in quanto contrazione di *pop[u]licus*)³.

Democrazia e repubblica paiono dunque sinonimi: molto spesso, infatti, l'una è impensabile senza l'altra. Fanno ovviamente eccezione, in positivo, le monarchie costituzionali europee e, in negativo, ad esempio le repubbliche popolari monopartitiche dell'Estremo Oriente: nel primo caso, in quanto il sovrano detiene una funzione quasi esclusivamente simbolica, mentre nel secondo non sono garantiti i principi basilari su cui si deve fondare uno Stato democratico, tra cui la libera scelta dei rappresentanti del popolo e la temporaneità delle cariche istituzionali.

¹ Come fa notare C. Bonvecchio: “Senza l'esercizio della sovranità – nel suo rapporto costitutivo con una superiore giustizia – non esiste né Stato né dimensione sovranazionale. O se esistono sono fantasmi privi di vita, astrazioni giuridico-politiche”. (Cfr. C. Bonvecchio, *Imago Imperii Imago Mundi. Sovranità simbolica e figura imperiale*, Cedam, Padova, 1997, p. 7).

² Si veda, in riferimento alle ricostruzioni qui di seguito riportate, il *Vocabolario etimologico della lingua italiana* di Ottorino Pianigiani, Nabu Press, Firenze 2010.

³ Per un'analisi approfondita della democrazia e dei concetti che ne stanno alla base si veda il testo di G. Duso, *La democrazia e il problema del governo*, in *Filosofia politica*, 3, 2006, pp. 367-390. Nell'introduzione a questo articolo leggiamo: “Si tratta di avanzare con l'analisi, cercando di far emergere l'assunzione di fondo sulla quale si costruiscono quei concetti, e con ciò il valore che caratterizza alla base la democrazia come noi la concepiamo. Se tale valore viene messo in discussione, si tratta di capire cosa emerga al suo stesso cuore e con ciò cosa ci sia non solo *oltre la democrazia*, ma anche *entro* la democrazia, che i concetti della democrazia non ci permettono di porre a tema; quale sia cioè il problema che essi tentano di rimuovere, ma senza di cui essi non riescono nemmeno a costruirsi. [...] sembra utile richiamare le aporie lì emerse a proposito dei due concetti fondamentali che stanno alla base delle moderne costituzioni: quello di *sovranità del popolo* e di *rappresentanza politica*”. (p. 367)

Tra democrazia e repubblica intercorrono però anche alcune differenze, che non si limitano ai significati contemporanei del termine. Oggi, infatti, con democrazia ci si riferisce principalmente a un sistema assiologico ben preciso, derivante da un'ideologia radicata su valori indiscutibili su cui si fonda lo Stato democratico; con repubblica, più tecnicamente, ci si riferisce a una forma di governo in cui gli organi di rappresentanza non siano ereditari: questi ultimi sono inoltre imprescindibili in uno Stato repubblicano, mentre potrebbero non esserlo in una forma estrema di democrazia diretta. Altre differenze tra democrazia e repubblica possono essere ravvisate indagando più a fondo il loro etimo.

Demo-crazia si costruisce sui concetti di *demos* e *kratos*.

L'etimo di *demos* è fortemente incerto: potrebbe derivare da una radice sanscrita “*da*” che significa “legare”, “legame”, “relazione”, da cui deriverebbero i termini *domus* (dimora) e dominio; *demos* potrebbe, di contro, derivare da “*daio*”, “dividere”, proprio per indicare i molteplici (*polýs*) gruppi sociali (*demoi*) che, unendosi, avrebbero dato vita alle prime città-Stato (*polis*). Ad ogni modo, questa duplicità di significato può essere, a posteriori, sfruttata per comprendere l'essenza della nozione di popolo che, appunto, “col-lega” una “molteplicità” di gruppi sociali, originariamente o idealmente “divisi” o, quanto meno, sempre “divisibili”.

Nella democrazia, il *demos* detiene il potere, *kratos*. Il greco, come spesso accade, possiede diversi indicare sfumature diverse di nozioni che noi siamo soliti accentrare in un unico termine. “Potere”, in greco, può essere “*dynamis*”, che indica una potenza nel senso di una potenzialità che freme per potersi realizzare: un concentrato di forza che si indirizza verso un fine preciso, ma anche l'insieme delle possibilità che possono attualizzarsi. “Potere” in quanto “forza” è “*bia*”: “violenza”, “forza brutta” che non sottostà alle leggi umane ma che coincide con la necessità (*ananke*) insita nella “vita” (*bios*), che qui è pura vita naturale, in cui la natura (*physis*) non è ancora dominata dalla legge umana (*nomos*). “*Kratos*” si pone tra questi due significati. *Kratos* è anzitutto, sia per Esiodo che per Eschilo, una divinità: figlio del Titano Pallante e di Stige (una delle Oceanine), egli è fratello di Bia (Forza), di Zelos (Ardore) e di Nike (Vittoria); insieme a loro, si alleò con Zeus contro i Titani; nel *Prometeo incatenato* di Eschilo⁴, egli ha il compito di incatenare Prometeo a una

⁴ Eschilo, *Prometeo incatenato*, E. Mandruzzato (a cura di), BUR, Milano 2004. Per una lettura del mito di Prometeo, cfr. P. Bellini, *Autorità e potere. Tecnologia e politica: dagli incubi di Prometeo ai sogni di Artù*, FrancoAngeli, Milano 2001, e Id., *Immaginario politico del salvatore. Biopotere, sapere e ordine sociale*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

rupe. “*Kratos*” non indica una forza fisica e brutale, bensì “la superiorità, la preminenza sia nel combattimento che nell’assemblea. [...] *Kratos*, dunque, a differenza di *bia* – che può essere pura violenza – designa un potere che esercita il re o il capo”⁵: “*kratos*” è “potere” in quanto “governo”, ossia con quella modalità umana di regolamentare la forza secondo una misura; su di esso si fonda la società umana basata sulla legge (“*nomos*”, il cui etimo rimanda all’idea di un’equa “distribuzione” dei beni). “Demo-crazia” indica pertanto “una molteplicità” (“una” in quanto unità di “molteplici” gruppi divisi o divisibili) a cui viene affidato il “governo” di se medesima: in cui, dunque, il potere non ha matrice divina o trascendente, bensì in cui il principio dell’*isonomia* (uguaglianza di fronte alla legge)⁶, su cui si fonda l’istituzione della *polis* greca, sia il tratto essenziale della *demokratia*.

“Re-pubblica”, in prima istanza, indica “la cosa pubblica” (*res publica*), ossia lo Stato ma, come abbiamo già accennato, può rimandare anche all’idea di “governo affidato al popolo”.

Publicus deriva da *populus*, che ha, non a caso, la medesima radice di *polis*, di politica: entrambi derivano da “*par*” (o “*pal*”) che indica il tenere insieme una molteplicità (*polýs* in greco significa molto).

Res (cosa) e *realis* (reale) risultano invece connessi a “*re[g]alis*” (regale) e dunque a “*rex*” (re): regalità, al pari di *kratos* (potere), indica una potenza, che qui però risulta più controllata; non si tratta più soltanto di una forza (*bia*) razionalizzata secondo misura, bensì di un principio di “autorità” che chiama in causa il concetto di “legittimità” del potere. La regalità rimanda all’idea di nobiltà, ma non necessariamente intesa come classe nobiliare che si trasmette privilegi e titoli con il sangue, bensì in quanto “eccellenza” propria del “*princeps*” in quanto *primus inter pares*: egli detiene l’autorità (da *augeo*, accrescere) in quanto capacità di crescere e di elevarsi sopra i suoi pari – e questa è la qualità del *rex*.

Democrazia e repubblica, storicamente, concernono rispettivamente il mondo greco e il mondo romano. Da una parte, notiamo che la repubblica (romana) non sarebbe stata possibile senza l’esperienza della democrazia (greca); d’altra parte, però, dobbiamo sottolineare che la repubblica

⁵ S. Natoli, *Kratos. Potere e società*, AlboVersorio, Milano 2015, pp.10-11.

⁶ “L’isonomia garantiva l’*isotes*, l’uguaglianza, ma non perché tutti gli uomini erano nati o creati eguali; al contrario, perché gli uomini erano per natura (*fusei*) non eguali e avevano bisogno di un’istituzione artificiale, la *polis*, che in virtù del suo *nomos* li rendesse uguali”. (cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di comunità, Milano 1984, p. 26).

nasce dunque come reinterpretazione della democrazia e tentativo di sviluppo della stessa in una chiave ulteriormente razionale, o meglio, sulla base del grande principio di praticità su cui si fonda il mondo romano.

1.2. Repubblica e autorità

Le esperienze di governo antecedenti alla *polis* greca, la democrazia e la repubblica si collocano pertanto su un percorso di continuità e di sviluppo, basandosi rispettivamente sulle nozioni di *bia* (forza), *kratos* (potere) e *regalitas* (autorità).

Su queste tre nozioni ha lavorato in modo molto approfondito Alessandro Passerin d'Entrèves, nel suo *La dottrina dello Stato*⁷, in cui si distinguono molto bene le nozioni di forza, potere e autorità. La forza è un'energia irrazionale che si manifesta in forme di governo autoritarie (non a caso, l'autore cita Trasimaco che, nel Primo Libro della *Repubblica* di Platone, sosteneva che “la giustizia è l'utile del più forte”⁸): lo Stato qui si pone come l'unico centro di forza.

Nessun altro capo, quale che sia l'autorità da lui esercitata, ricerca mai né ordina ciò che è utile a lui stesso, bensì ciò che è utile a colui che è sottoposto alla sua autorità, e che costituisce l'oggetto della sua competenza. In vista di questo oggetto, e di ciò che a esso è utile e conveniente, egli dice perciò tutto quello che dice e fa tutto quello che fa⁹.

Il potere si ha invece nel momento in cui la pura forza viene legalizzata, ossia riorganizzata secondo misura per mezzo delle leggi (*nomoi*): la legge umana prevale sulla legge naturale – e Antigone, che segue quest'ultima, nell'omonima tragedia¹⁰ di Sofocle, viene messa a morte da Creonte, che invece rappresenta la legge umana. L'autorità, infine, riguarda il modo in cui il potere viene legittimato: ossia, nel nostro mondo, attraverso il consenso; il potere si fa autorità solo quando, nello Stato, interviene il diritto.

E, non a caso, quest'ultimo è ciò su cui si fonda il mondo romano, la cui reinterpretazione della democrazia greca consiste proprio nella codificazione del diritto quale *corpus* di leggi su cui si è fondato l'ordinamento giuridico romano all'incirca per tredici secoli: uno degli aspetti principali in

⁷ A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina dello Stato*, G. Giappichelli Editore, Torino 2009.

⁸ Platone, *Repubblica*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 59.

⁹ Ivi, p. 60.

¹⁰ Sofocle, *Antigone*, D. Susanetti (a cura di), Carocci, Roma 2012.

base a cui la civiltà romana si differenzia da quella greca è proprio l'introduzione del diritto, attraverso cui il potere (*kratos*), esercitato mediante la legge (*nomos*) nella democrazia greca, diviene qui "autorità" in quanto modalità di legittimazione del potere all'interno di uno Stato (che si sta già incamminando verso il concetto moderno di Stato di diritto e, quindi, di Stato liberale).

Ad ogni modo, se la forma di governo repubblicana dell'antica Roma intende sviluppare in questa direzione la forma di governo democratica dell'antica Grecia, possiamo dire che la prima poggia sulla seconda: motivo per cui il nostro discorso prosegue indagando la genesi dell'idea di democrazia nel mondo greco, per poi soffermarci sulle critiche che in particolare Platone, ma anche Aristotele (che accenneremo velocemente), muoverà a questa forma di governo che, ancora oggi, *mutatis mutandis*, pare a noi la migliore – o, come spesso si dice in modo colloquiale, la "meno peggio".

2. Brevi cenni sulla nascita della democrazia e sui suoi oppositori: Platone e Aristotele

Procederemo pertanto con alcuni veloci richiami relativi alla nascita della democrazia, i cui tratti fondamentali risultano imprescindibili per comprendere anche l'essenza del repubblicanesimo.

Com'è noto, infatti, la storia dell'antica Roma può dividersi in tre fasi: monarchica (753-509 a.C.), repubblicana (509-27 a.C.) e imperiale (dal 27 a.C. - 476 d.C.), e queste tre forme di governo rispecchiano, almeno in parte, i principali regimi instauratisi nell'antica Grecia. Pensiamo, inizialmente, alla prima fase, in cui le *poleis* erano rette dal *basileus* o dall'*arconte*, secondo un regime di tipo monarchico; ricordiamo che, in un secondo momento, la città-stato di Atene passa da un regime monarchico a un regime democratico con Solone (594 a.C.), Clistene (508/7 a.C.) ed Efialte (462 a.C.), e poi soprattutto con Pericle (attivo tra il 461 e il 429 a.C.); infine, le *poleis* greche saranno inglobate all'interno dell'impero macedone, retto da Alessandro Magno dal 336 al 323 a.C. Senza voler tralasciare le significative differenze tra mondo greco e mondo romano, non possiamo non notare un parallelismo nell'avvicinarsi di questi tre regimi: monarchico, democratico/repubblicano e imperiale¹¹. Ai fini del nostro discorso, dunque, analizzando la democrazia greca, nei suoi tratti essenziali ma anche nei suoi aspetti problematici (evidenziati in particolare da Platone, ma anche poi da Aristotele), si potranno manifestare alcune analogie con il

¹¹ Per un quadro più completo della storia dall'Antica Grecia al mondo romano vedi P. Cabanes, *Introduzione alla storia del mondo antico*, Donzelli Editore, Roma 2002.

repubblicanesimo nato in ambito romano, individuando così un filo conduttore tra queste forme di governo che attraversano la storia delle due civiltà e che costituiscono le fondamenta dell'Occidente.

Nel mondo arcaico descritto nei poemi omerici troviamo la descrizione di una Grecia che non è intesa come Stato unitario che muove guerra contro la città di Troia, bensì come l'insieme di diverse città che formano un'alleanza e che sono governate da sovrani, da re e da principi, ovvero secondo un'organizzazione di tipo monarchico, in cui un solo sovrano detiene il potere, che si trasmette attraverso il sangue e la stirpe – e qualcosa di analogo accadeva nella Roma monarchica.

A partire dal VII sec. a.C. ad Atene si instaura però un regime democratico, che verrà via via rafforzato dalle diverse riforme proposte da importanti legislatori quali Dracone, Solone e Clistene, sino all'avvento della cosiddetta età di Pericle (460-429 a.C.). Celebre è infatti il *Discorso* di Pericle del 431: una sorta di manifesto della democrazia, che si trova riportato nelle *Storie* di Tucidide, in cui egli descrive la guerra del Peloponneso¹². Qui Pericle, elencando i punti salienti su cui deve fondarsi una democrazia, arriva ad affermare che Atene deve essere considerata “la scuola dell'Ellade”. E questa egemonia culturale e politica di Atene dovrebbe bastare a renderla egemone sulle altre città-stato – sarebbe qui superfluo richiamare l'attualità di questo discorso e notare le analogie con l'Occidente odierno, sempre intenzionato a esportare i propri valori e il proprio modello di democrazia liberale. Dal *Discorso* si evince che la democrazia ateniese si fonda su un'idea di giustizia uguale per tutti (*isonomia*: uguaglianza di ogni cittadino di fronte alla legge), e su un'idea di partecipazione diretta alla cosa pubblica. Oltre all'uguaglianza, l'altro cardine della democrazia, già a detta di Pericle, deve poter essere la libertà – da cui la centralità di valori come *liberté* ed *égalité* alla base del sistema assiologico dello stato repubblicano moderno.

Questa forma di governo dominerà ad Atene almeno sino alla fine della guerra del Peloponneso (431-404 a.C.). Secondo alcuni studiosi, Atene potrà permettersi di vivere, in questi anni, tra gli agi e i privilegi del sistema democratico, e sostenerne i costi, solo grazie ai ricavi, diretti e indiretti, provenienti dalla vittoria delle guerre persiane (499-479 a.C.).

Come scrive ad esempio Franco Ferrari:

¹² Tucidide, G. Donini (a cura di), *Le storie*, UTET, Torino 1982, Vol. I, 34-36, pp. 334-339.

Lo sfruttamento sistematico dei rapporti di asservimento (più o meno diretto) stabiliti con città e territori esterni (anche grazie alla sua straordinaria potenza navale) consentì ad Atene di trarre costanti benefici economici e di sostenere in questo modo i costi della democrazia. L'affermazione e il consolidamento di quest'ultima non sembrano davvero pensabili senza l'apporto della politica egemonica e imperialista attuata da Atene nei decenni tra la fine delle Guerre Persiane e l'inizio della Guerra del Peloponneso¹³.

Ciò ci aiuta a comprendere la fragilità di un siffatto regime, dovuta anche al malcontento di chi, suo malgrado, è tenuto e costretto a sostenerne i costi. Da ciò segue che il conflitto con Sparta e con le altre *poleis*, presto o tardi, sarebbe stato inevitabile: nel 431 scoppierà infatti la guerra del Peloponneso.

Per questi ed altri motivi, il regime democratico, spesso oltremodo violento rispetto ad esempio al nostro modo di pensare (ma non sempre di praticare) la democrazia, non poteva essere ben accolto presso gli intellettuali, soprattutto laddove esso sfociava in quel fenomeno che potremmo chiamare demagogia – o, con un termine più contemporaneo, populismo¹⁴. Si pensi ad esempio al fatto che i principali filosofi del tempo, Socrate, Platone e in parte anche Aristotele, non simpatizzeranno per questa forma di governo, talora anche per ragioni personali, ma spesso per ragioni teoriche che prescindono dal dato biografico.

Storicamente, possiamo trovare alcuni antecedenti di queste critiche ad esempio nelle discutibili scelte politiche di Pericle, il quale ha condotto Atene al conflitto con Sparta e con altre *poleis*. Nel 411 a.C., a seguito di una rivolta oligarchica, ad Atene viene instaurato il Governo dei Quattrocento, filospartano, poi soppiantato da Teramene, che instaurerà l'Assemblea dei Cinquemila. Dopo un susseguirsi di varie vicissitudini, nel 404 a.C. verrà instaurato il regime oligarchico e filo-spartano dei Trenta Tiranni, a sua volta soppiantato da Trasibulo, che ripristinerà un sanguinario regime democratico. Ricordiamo che uno dei trenta tiranni è Crizia, zio di Platone, e già a partire da questa vicinanza possiamo scorgere uno dei motivi dell'antipatia di Platone nei confronti del regime democratico – che, com'è noto, deciderà poi di mettere a morte Socrate, nel 399 a.C. Ma se le critiche di Platone alla democrazia si riducessero a questi aspetti, avrebbero ben

¹³ Platone, *Contro la democrazia*, F. Ferrari (a cura di), BUR, Milano 2008, p. 11.

¹⁴ Su questo tema vedi Cecchin S., *Mezzi e tecniche propagandistiche nella crisi ateniese del 411 a.C.*, in «Il pensiero politico», 1, 1968; ma anche Mény Y. e Surel Y., *Populismo e democrazia*, il Mulino, Bologna 2001.

poco da dirci, soprattutto nella contemporaneità che stiamo vivendo, in cui stanno emergendo tutta una serie di problemi legati alla democrazia, che in parte erano già stati visti da Platone. Anche la condanna a morte di Socrate sarà, per Platone, un motivo necessario ma non sufficiente a muovere le sue critiche contro l'assetto democratico. Anche Socrate, dal canto suo, aveva infatti simpatizzato per il regime dei Trenta Tiranni, e questo gli costerà appunto la vita. Si tratta di un periodo di profonda crisi, in contrasto con quell'equilibrio precedente del mondo greco, distrutto con la guerra del Peloponneso: Socrate, Platone e Aristotele si trovano ad avere a che fare con un mondo che sta cambiando radicalmente, di cui ricordano i fasti e di cui contemplan le rovine. In quest'ottica, Platone e Aristotele elaborano la prima "filosofia politica" volta a descrivere, e a criticare, le principali forme di governo in cui può organizzare lo Stato. Qui di seguito, le ripercorriamo velocemente, in quanto funzionali al prosieguo del nostro percorso.

2.1. La democrazia secondo Platone

Platone elenca le principali forme di governo in tre dei suoi testi: *La Repubblica*, *Il politico* e *Le Leggi*.

Notiamo anzitutto che il suo capolavoro, nella sua traduzione latina, si intitola proprio *Repubblica*, termine con cui i Romani hanno reso il greco *Politéia*. Quest'ultima è una parola che in greco ha molteplici significati: il primo è "costituzione", però indica anche "le forme di governo" e il "diritto di cittadinanza" (secondo Isocrate essa designa "l'anima della polis"¹⁵). Nel Libro VIII di questo testo Platone si propone di stilare un elenco delle forme di governo, compiendo in questo modo un'operazione molto importante, alla base di tutte le teorie politiche successive. A differenza di quanto farà ne *Il politico*¹⁶ e nel *Le Leggi*¹⁷, qui Platone non opererà però una vera e propria classificazione – come farà Aristotele nel *La politica*¹⁸. Se nei passaggi precedenti Platone aveva infatti descritto la *Kallipolis*, la Città utopica, ideale e perfetta, nell'VIII Libro egli intende mostrare

¹⁵ "Infatti solo il governo è l'anima della città, ed ha tanto potere quanta ne ha la mente nel corpo. Proprio il governo delibera intorno ad ogni questione e si fa custode di ciò che è buono, mentre evita i mali. È inevitabile che sia le leggi, che gli oratori, che i privati cittadini si modellino su di questo e che ciascuno viva bene o male a seconda del genere di governo che ha". (Cfr. Isocrate, *Areopagitico*, in *Orazioni*, BUR, Milano 1993, pp. 14-15).

¹⁶ Platone, *Il politico*, Bompiani, Milano 2001.

¹⁷ Platone, *Le leggi*, BUR, Milano 2006.

¹⁸ Aristotele, *Politica*, Bompiani, Milano 2016.

che essa, qualora venisse calata nella storia, sarebbe – come tutto ciò che vive nel mondo sensibile – portato a corrompere e perire e trapassare in qualcosa d’altro – come accade appunto agli esseri viventi. Ed essendo lo Stato un essere vivente (“un uomo in grande”), anch’esso sarà soggetto a corruzione. Platone non si limita cioè a un elenco compilativo delle forme di governo, ma cerca di vedere queste forme di governo come se fossero delle forme viventi, ossia di scorgere in esse un principio vitale e dinamico – e questo è l’elemento straordinario dell’analisi di Platone.

La *Kallipolis* degenera anzitutto nella timocrazia: *timè* in greco indica l’onore, ed è proprio questo che ha il sopravvento quando nello Stato ideale i guerrieri prendono potere tra i governanti: tra di loro prevale il coraggio, che si fa forza di prevaricazione. Questa forma di governo è destinata a degenerare nell’oligarchia: gli *oligoì* sono letteralmente i “pochi”, e quindi la timocrazia trapassa in una forma di governo in cui il potere è nelle mani di pochi, che non sono necessariamente i “migliori” (*aristoi*, da cui: aristocrazia), ma che sono i più ricchi tra i cittadini. L’oligarchia è dunque una plutocrazia (da *ploutos*, denaro, ricchezza), ossia una forma di governo basata sul censo. Nella fase in cui poi i ricchi si adagiano, lasciano degli spazi di potere aperti attraverso cui i molti, i più, vale a dire i poveri, pressati dai ricchi, si ribellano e prendono il potere, che va nelle mani del popolo, *demos*, da cui “democrazia”. La forma di governo dei molti, che Platone chiama democrazia, è anche quella che il filosofo reputa la peggiore tra le varie possibilità, poiché Platone la immagina come una sorta di anarchia, una forma di governo in cui la libertà più totale sfocia nella sfrenatezza delle passioni, in cui non vige più alcun ordine: qui i più hanno preso il comando e hanno fatto in modo di ampliare quanto più possibile le loro libertà, destinate a degenerare nel chaos. Platone, a questo proposito, porta l’esempio della famiglia, che senza un capofamiglia si sfalda:

“In una città non è inevitabile che la libertà tocchi il suo culmine?” “Come no?”

“Inoltre, mio caro” aggiunsi “L’anarchia penetra anche nelle case private e alla fine sorge persino tra gli animali”.

“In che senso possiamo dire una cosa simile?” domandò.

“Nel senso”, risposi, “che ad esempio un padre si abitua a diventare simile al figlio e a temere i propri figli, il figlio diventa simile al padre e pur di essere libero non ha né

rispetto né timore dei genitori; un meteco si eguaglia a un cittadino e un cittadino a un meteco, e lo stesso vale per uno straniero”¹⁹.

Lo stesso vale per la *polis*, in cui il governo di tutti equivale al governo di nessuno. Il governo democratico finisce quindi col degenerare nell’ultima forma di governo, la tirannide: in una situazione caotica, ci sarà qualcuno che lentamente riuscirà ad emergere, e questo qualcuno sarà il tiranno, il quale instaurerà un regime che noi potremmo definire totalitario, dittatoriale e autocratico.

“E come inizia la trasformazione da capo a tiranno? Non è chiaro che ciò avviene quando il capo incomincia a comportarsi come nel mito che si racconta sul tempio di Zeus Liceo in Arcadia?” “Quale mito?”, chiese. “Quello secondo il quale chi ha gustato viscere umane, tagliate e mescolate a quelle di altre vittime sacrificali, si trasforma inevitabilmente in lupo. Non hai mai sentito questa storia?” “Sì, certo”. “Ebbene, allo stesso modo chi è stato messo a capo del popolo, se incontra una massa troppo obbediente, non si astiene dal sangue dei concittadini, ma con false accuse, come accade di solito, trascina l’avversario in tribunale e si macchia di un delitto togliendo la vita a un uomo, e gustando con lingua e bocca impure sangue della sua razza manda in esilio, condanna a morte e proclama cancellazioni di debiti e divisioni di terre. Non è forse inevitabile che dopo queste azioni un individuo simile sia destinato a cadere vittima dei suoi nemici o a diventare tiranno, trasformandosi da uomo in lupo?” “è del tutto inevitabile”, rispose²⁰.

Il tiranno, che inizialmente fa credere ai cittadini di agire nel loro interesse, finisce per imporsi sulla comunità privilegiando esclusivamente il proprio interesse personale. Platone si sofferma a descrivere come il tiranno dovrà essere circondato da una serie di persone che non dovranno certo

¹⁹ Platone, *La Repubblica*, cit. p. 135.

²⁰ Ivi, 147.

essere troppo intelligenti: il tiranno si contornerà di mediocri, che dovranno essere forti per poterlo difendere.

Il tiranno, come dice la parola stessa, è “l’uomo della torre”, colui che si deve rinchiudere in questa torre d’avorio perché circondato sempre più da nemici. Paradossalmente dunque, colui che esternamente pare condurre la vita migliore, secondo Platone corrisponde invece all’individuo più triste di tutti, condannato alla solitudine e al terrore di essere rovesciato.

Soffermandoci sull’analisi platonica della democrazia condotta ne *La Repubblica*, notiamo che essa è anzitutto una critica a uno degli ideali su cui si fonda l’Occidente contemporaneo che, nel mondo greco, non aveva ancora la medesima valenza che possiede per noi oggi: l’uguaglianza²¹. Essa trova un analogo, nel mondo greco, nel già citato concetto di *isonomia*, che però prevede una limitata uguaglianza giuridica (e non sostanziale) da estendersi soltanto ai cittadini della *polis* e non a tutti i suoi abitanti. Vale la pena ricordare che soltanto una piccola percentuale variabile degli abitanti di sesso maschile della *polis* (circa il 10%) godeva della *politeia*, ossia del diritto di cittadinanza, e aveva dunque accesso alle cariche pubbliche: solo questi erano i cittadini. Sebbene l’*isonomia* riguardasse solo i cittadini ma non il complesso degli abitanti, la critica di Platone non per questo è meno forte. Egli rimane convinto che gli esseri umani non siano tutti uguali tra di loro, ma mossi da istinti, bisogni ed esigenze diversificate: di qui la necessità che la *Kallipolis* si componga di tre gruppi sociali, laddove solo uno dei tre deve poter reggere la città.

A questo proposito, citiamo qui un mito contenuto ne *La Repubblica*, il cosiddetto “mito fenicio” (o “mito delle stirpi”), contenuto nel Libro III. Platone racconta questa storia dicendo che si tratta di una “nobile menzogna”, che non pretende di dire la verità in modo esaustivo, ma cerca di evocarla tramite immagini.

[...] Si tratta solo di una storia fenicia, già accaduta in passato in molti luoghi, come ci dicono in modo convincente i poeti; ma non so se sia accaduta o possa mai accadere ai giorni nostri, e del resto richiede una buona dose di persuasione per essere

²¹ “Il convincimento che ha Platone per il quale solamente a un ridotto numero di uomini compete governare ha come principio la tesi riconosciuta dallo stesso Platone filosofo della naturale disuguaglianza tra gli uomini: gli uomini, secondo il Nostro, vengono al mondo con una dote psicologica, morale e intellettuale intimamente differenziata; dunque, sin dalla nascita non sono assolutamente uguali nel valore”. Cfr. A. Fundarò, *Cosa resta della Repubblica di Platone*, TiPubblica, Milano 2017.

convincente [...] Voi cittadini siete tutti fratelli, diremo loro continuando il racconto, ma la divinità, plasmandovi, al momento della nascita ha infuso dell'oro in quanti di voi sono atti a governare, e perciò essi hanno il pregio più alto; negli ausiliari ha infuso dell'argento, nei contadini e negli altri artigiani del ferro e del bronzo. Dal momento che siete tutti d'una stessa stirpe, di solito potete generare figli simili a voi, ma in certi casi dall'oro può nascere una prole d'argento e dall'argento una discendenza d'oro, e così via da un metallo all'altro²².

È significativo che Platone sostenga che dall'unione di due persone che hanno un'anima aurea, quindi due governanti, non è detto che nasca un bambino che abbia la stessa anima: Platone sta affermando che chiunque può possedere la predisposizione a governare, e che questa non viene ereditata o trasmessa tramite il sangue.

Eppure, per governare non sarà sufficiente questa predisposizione innata: il grande tema, introdotto nel *Menone*²³ e nel *Protagora*²⁴ ma affrontato poi ne *Il politico*, riguarderà l'insegnabilità della virtù – e, in particolare, della virtù politica²⁵. Il vero politico è colui che deve associare alle sue doti innate una formazione culturale che lo possa rendere edotto nella *techne politiké*, ossia nell'*ars politica* in quanto disciplina rigorosa, che deve poter essere appresa e insegnata. Il reale problema della democrazia consiste nel fatto che “i più” non potranno mai possedere questa scienza, e gestiranno dunque la cosa pubblica nell'ignoranza di ciò che è bene e ciò che è male, finendo per preferire il proprio utile rispetto a quello della comunità – ma, si sa, il pensiero politico di Platone è fortemente collettivistico.

²² Platone, *La Repubblica*, cit. p. 46.

²³ Platone, *Menone*, Laterza, Roma-Bari 2004.

²⁴ Platone, *Protagora*, BUR, Milano 2010.

²⁵ Questo concetto può essere difficile da comprendere se pensiamo la politica attraverso le categorie contemporanee, a tal proposito leggiamo in *La rappresentanza politica* di Giuseppe Duso “l'epistème platonica viene letta in stretto rapporto con l'ideale conoscitivo della scienza moderna, al punto che la filosofia politica di Platone è considerata come anticipazione della scienza politica moderna quale risulta in Hobbes, e come fondamento più o meno sotterraneo di ogni tensione totalitaria ed escludente la pluralità dei soggetti che si manifesta nel mondo moderno. Ancora si vede come il riferimento alla filosofia greca sia mediato dal mondo concettuale moderno in modo tale che si interpretano termini in essa contenuti mediante significati che essi vengono ad avere nel contesto moderno; e ciò vale non solo per la problematica legata al dualismo-unità di individuo e Stato, singolo e istanza generale, ma anche per il concetto di sapere teoretico, che rischia di essere inteso secondo modalità tipiche della scienza moderna, perdendo il senso e il ruolo che esso ha come sapere filosofico”. (G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003 [1988], p. 206.

La democrazia, in secondo luogo, non può sussistere, in quanto la libertà assoluta concessa agli individui conduce all'anarchia²⁶. Nell'antica Grecia, lo spazio della libertà deve essere limitato a ciò che possa giovare alla collettività: la libertà deve cioè essere una libertà politica e non individuale, in cui ogni cittadino deve poter essere in grado di prendere parte alla vita politica della comunità. Ad ogni modo, al termine de *La Repubblica*, nel mito di Er, Platone concede in parte un valore all'idea di libertà, forse proprio per prendere ulteriormente le distanze dal mondo dell'arte, rappresentato dalla tragedia, in cui vigeva il principio della necessità: com'è noto, Platone intende depauperare l'arte della sua valenza pedagogica, per convogliarla sulla filosofia, che dovrà dunque essere foriera di valori differenti.

2.2. La Politica di Aristotele e il confronto con Platone

Ora ci soffermiamo brevemente sul pensiero politico di Aristotele, discepolo di Platone, ma appartenente ad una generazione successiva, soprattutto al fine di notare come il platonismo sia stato, già dalle sue origini, percepito, corroborato e criticato.

Se Platone ha assistito al processo di crisi della *polis*, Aristotele è colui che ha visto il compimento di tale processo e che ha intravisto un mondo nuovo, preconizzato dall'impresa di Alessandro Magno – che, com'è noto, è stato suo discepolo. Vale la pena sottolineare, anzitutto, che l'idea di “impero” attuata da Alessandro è quanto di più distante, per molti aspetti, dallo spirito della *polis*²⁷. La Grecità, infatti, aveva costruito, nel corso dei secoli, la propria identità su un'unità linguistica e religiosa, nonché su valori condivisi come quello dell'*isonomia*, ma soprattutto sull'idea che ogni polis fosse sovrana sul proprio territorio, tanto che persino le colonie mantenevano un'autonomia rispetto alla madre-patria. Un unico sovrano per tutta la grecità significava dunque contravvenire allo spirito greco, stravolgerlo nella sua essenza e dar vita a qualcosa di nuovo, che rinunciava sia alla democrazia, ma anche all'aristocrazia, e assumeva i tratti totalitari ed universali non solo delle

²⁶ In questo testo ben si sottolinea il legame tra l'educazione e le condizioni di possibilità della libertà: “La chiave a tale mistero è semplice e consiste nel ‘chiamare l'insolenza buona educazione, l'anarchia libertà, la sregolata prodigalità magnificenza, e la sfacciataggine coraggio’. Per un'anima in queste condizioni, la miglior fortuna è che possa fermare la sua corsa sregolata prima di divenire vittima di qualche passione dominante e possa arrivare ad una specie di equilibrio nei suoi desideri, soddisfacendone uno per volta e vivendo quella vita di cosiddetta libertà che consiste nell'essere la creatura del momento”. (Cfr. P. Impara, *Platone filosofo dell'educazione*, Armando Editore, Roma 2002, p. 87).

²⁷ Questa differenza viene ben esaminata nel primo capitolo del testo di L.M. Bassani e A. Mingardi, *Dalla Polis allo Stato. Introduzione alla Storia del pensiero politico*, Giappichelli Editore, Torino 2015.

tirannidi, bensì dell'impero persiano che, per secoli, aveva rappresentato quanto di più distante dal mondo greco.

Aristotele, consapevole di tutto questo, non intende però elaborare una filosofia politica prescrittiva o normativa, come quella di Platone, volta a ri-fondare un'istituzione ormai finita. Egli, da ottimo studioso e padre dell'atteggiamento scientifico, si limiterà a un'analisi del concreto, ossia delle forme di governo in essere nelle varie *poleis*. Aristotele è dunque il vero padre della teoria politica, in quanto offre appunto una catalogazione delle varie costituzioni, al fine di ravvisare, partendo dal dato sensibile, quale tra queste possa essere ottimale. A differenza di Platone, dunque, egli non elabora una città utopica da calare nel mondo reale, bensì parte da quest'ultimo al fine di indagarlo scrupolosamente. Ne *La Politica*, Aristotele muove diverse critiche a Platone, tra cui quella che riguarda il rifiuto della permanenza al potere dei governanti: se secondo Platone un governante nato con l'anima aurea ha la capacità e il diritto di governare e potrebbe governare per tutta la vita, Aristotele invece sostiene la necessità dell'alternanza al potere, ovvero la necessità di cariche politiche temporalmente limitate. Ossia, se Platone afferma che la possibilità di governare non derivi dalla famiglia e non sia un diritto per nascita, Aristotele fa un ulteriore passo avanti, e accetta sì che queste cariche non siano ereditarie, ma afferma anche che è necessaria un'alternanza, e cioè che queste cariche non possono durare per tutta la vita di chi governa.

La classificazione delle forme di governo che Aristotele offre ricalca quella elaborata da Platone ne *Il politico*, e prevede una distinzione qualitativa e una quantitativa: il governo può essere di uno, pochi o molti, e questi possono agire in vista del proprio utile oppure di quello della collettività. Avremo pertanto: monarchia/tirannide; aristocrazia/oligarchia; *politeia/demokratia*. La cosa da notare, qui, è che Aristotele utilizzi il termine greco "*demokratia*" in senso negativo, tanto che spesso viene tradotto con "demagogia": di contro, per indicare la forma di governo migliore, che avrà le migliori caratteristiche della *demokratia* e dell'aristocrazia, egli userà il termine *politeia*, che talora viene tradotto (in modo fuorviante) con "democrazia" e che evidentemente richiama il titolo del capolavoro del suo maestro. Con questa nozione Aristotele intende infatti indicare la Costituzione per eccellenza: la migliore, per la quale egli conia un nome nuovo, non desumendolo dalle forme di governo preesistenti. Singolare è il fatto che anche Aristotele critichi la costituzione democratica intesa come governo dei più, o meglio, dei più poveri: la *demokratia* si presenta come

la variante negativa della *politeia*, in cui i molti governano per fare il proprio interesse a discapito dei pochi.

3. Le critiche alle democrazie mosse da Platone, nella ricostruzione di Giuseppe Rensi

3.1 Il dramma politico di Platone di Giuseppe Rensi

Tutte queste vicende sin qui accennate sono state descritte in modo preciso e completo nel saggio di Giuseppe Rensi intitolato: *Il dramma politico di Platone*²⁸. In questo articolo l'autore si propone di indagare le critiche più radicali che Platone muove al mondo della politica a lui contemporanea, in particolare quelle che sviluppa nei confronti degli aspetti più conservatori e conformisti delle strategie di governo attuate dalla città di Atene, partendo proprio dalla biografia dello stesso Platone²⁹.

Cercheremo qui di analizzare le critiche che Platone indirizza contro l'impostazione democratica, e, conseguentemente, contro il fondamento vero e proprio della *polis*; se da un lato infatti è vero che il regime democratico non si instaura in tutte le città, è anche vero che questa è la forma di governo che prevale nella città di Atene, poiché che c'è *polis* laddove c'è *isonomia*, e quindi dove c'è democrazia non soltanto in quanto fondamento della città, bensì anche come modalità con cui si sviluppa maggiormente l'impostazione politica della città stessa così come si è costituita.

Per comprendere il pensiero politico di Platone, Rensi parte innanzitutto dai dati biografici, che rivestono una notevole importanza per la comprensione del filosofo, pur essendo impossibile ridurre esclusivamente a ciò il suo pensiero e le sue argomentazioni teoriche. Questi eventi biografici a cui ci riferiamo, faranno sì che Platone prenda le distanze non tanto dalla nozione di democrazia, quanto dalla fazione democratica. Cercheremo di mostrare però come la sua critica non sia direttamente ascrivibile soltanto agli aspetti biografici, ma anche alla riflessione più in generale che

²⁸ G. Rensi, *Il dramma politico di Platone*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2014.

²⁹ Nella *Presentazione* del testo, Aniello Montano ci fa notare come in qualche modo la scelta di partire dalla biografia di Platone e dal suo rapporto con la politica, non solo nella teoria ma nella prassi, abbia a che fare con le vicende biografiche di Rensi stesso: "Il dramma di Platone, teorico di una politica di centro, tra gli estremi dell'assolutismo tirannico e del demagogico e volubile regime democratico, è il dramma di Rensi, stretto a sua volta tra il fascismo, diventato sempre più apertamente regime assolutistico dopo il delitto Matteotti, e il socialismo, trasformatosi da democratico in rivoluzionario e leninista dopo la Rivoluzione di Ottobre". (Cfr. A. Montano, *Presentazione*, in G. Rensi, *Il Dramma politico di Platone*, cit., p. 5).

Platone opera sui limiti della democrazia in quanto tale, aspetti che ci saranno infine utili per analizzare la contemporaneità e le attuali condizioni della democrazia.

Ne *Il dramma politico di Platone*, Rensi ricostruisce la vita di Platone negli anni cruciali delle sue relazioni con la politica, periodo in cui avvengono le vicende che portano il filosofo ad affrontare diverse delusioni in ambito politico. Come già detto, Platone vive gli anni di profonda crisi della *polis*, una crisi non solo ideologica ma reale, poiché la città esce sconfitta dalla guerra del Peloponneso e si instaura il regime dei Trenta Tiranni (404 a.C.). Rensi nota che Platone inizialmente confida molto in questo regime, ma le sue aspettative vengono subito disilluse. Rovesciato il regime dei Trenta, nei primi tempi egli sembra nutrire anche qualche speranza nei riguardi del regime democratico di Trasibulo, che si instaura di lì a poco nel 403 a.C., ma per la seconda volta le sue aspettative vengono disilluse visto che sarà proprio il braccio destro di Trasibulo, Anito, che condannerà a morte Socrate (399 a.C.).

Dopo la morte di Socrate inizia una fase della vita particolare per Platone, perché è costretto ad allontanarsi sempre più dalla politica per dedicarsi allo studio e all'insegnamento nell'Accademia (che verrà fondata nel 387 a.C.).

In questi anni, egli elabora appunto il grande progetto politico della *Kallipolis*, la città ideale, che pare sempre più difficile calare sul piano sensibile. Riportiamo, a questo proposito, una breve citazione dal testo di Rensi, in cui si spiega quale sia il dramma di Platone:

Il dramma politico di Platone non è quello (che riscontreremo in Cicerone) dell'uomo che assiste con disperazione al crollo senza riparo del sistema politico con cui la sua personalità è indissolubilmente connaturata. [...] Il dramma politico di Platone è un altro. È quello del pensatore disinteressato, coscienzioso e retto, che vede le proprie idee, in entrambe le direzioni in cui esse accennavano, proprio nel momento in cui parevano attuarsi, miserevolmente sciupate dal modo con cui gli uomini incapaci, avventati, improvvisatori, ciarlatani e in parte sfruttatori e criminali procedono a tradurle in pratica³⁰.

Emerge qui l'impossibilità di mettere in pratica gli ideali politici, e si vede la crisi della *polis*; tuttavia Platone sa che le sue teorie potrebbero portare un cambiamento, e sa che esse non vengono

³⁰ G. Rensi, *Il dramma politico di Platone*, cit. pp.13-14.

recepte né messe in pratica a causa della mancanza di una classe dirigenziale politica in grado di comprenderle. Più avanti Rensi aggiunge infatti:

Platone [...] voleva una forma di governo in cui da una parte lo Stato non fosse spalancato a tutte le improvvise e mutevoli ventate della cosiddetta volontà popolare, e in cui d'altra parte, anziché essere reso ridotto all'arbitrio dell'uomo, si rinunciasse alla tirannide, parola e cosa, e la si sostituisse con la 'regalità', cioè con un governo costituzionale provvisto di un Senato e di una suprema magistratura indipendente (gli efori), [...]. Egli pensava che il principio di autorità non si realizza già col dominio incontrollato del capriccio di un solo, [...] ma col dare il potere al complesso dei cittadini maturi, che hanno famiglia e domicilio fisso, antenati illustri, patrimonio sufficiente³¹.

Questo, come in parte già accennato, è il cuore della critica che Platone muove contro la democrazia: egli non vuole uno Stato che sia retto dalla volontà popolare perché, come sostiene anche nel *Protagora*, c'è il problema dell'insegnabilità della virtù, e soprattutto la questione che si rivela essere centrale qui è se la politica sia o meno una tecnica e, di conseguenza, se sia qualcosa che si può apprendere o meno. Per Platone la politica deve diventare qualcosa di insegnabile, che sia collegato a una formazione politica per cui chi regge lo Stato deve non solo possedere una predisposizione innata, ma soprattutto deve necessariamente aver compiuto un corso di studi politici. Sarà quindi questa classe dirigente, una *élite* culturale, che deve essere chiamata a gestire lo Stato. In questo senso possiamo definire Platone antidemocratico – ma la democrazia di cui parla evidentemente non è la stessa che intendiamo noi oggi, è un'esperienza di democrazia diretta.

Il governo della città deve dunque essere affidato ai più sapienti, i filosofi, ovvero coloro che posseggono un'abilità e una competenza politica che si può costruire solo attraverso un percorso di formazione. Scopo della filosofia sarà quindi educare i cittadini, in particolare quei cittadini che saranno chiamati a gestire la cosa pubblica: senza questo non c'è politica, e conseguentemente non c'è *polis*.

³¹ Ivi, pp. 14-15.

Seguiamo ora il testo di Rensi, che approfondisce l'aspetto biografico di Platone, per mostrare poi la dimensione più teorica che da qui si dipana.

Abbiamo già accennato al fatto che inizialmente il regime dei Trenta Tiranni era visto con favore da Platone; tuttavia, poi, lo stesso Platone avrà modo di affermare: “Ma dovetti constatare che essi immediatamente cominciarono a comportarsi in modo da far apparire e giudicare, in confronto, aurea la situazione precedente”³².

Platone, in seguito, sembra quindi addirittura fidarsi del regime democratico di Trasibulo, che viene instaurato di lì a poco: a causa della condanna a morte di Socrate, Platone prende definitivamente le distanze dalla vita politica di Atene e cerca di teorizzare quello che non può mettere in pratica.

Iniziano qui i noti tentativi che Platone metterà in atto fuori da Atene per provare a realizzare le sue teorie politiche nella città di Siracusa, dove compierà addirittura tre viaggi.

Il primo viaggio a Siracusa è quello più drammatico per Platone, e si svolge intorno al 388/387 a.C., al ritorno del quale egli fonderà l'Accademia e comincerà a scrivere *La Repubblica*. In questo primo viaggio Platone viene chiamato dal tiranno Dionigi I, e lavora a stretto contatto con Dione, uno dei consiglieri del tiranno. Dionigi inizierà però a temere che si stia creando una cospirazione nei suoi confronti, motivo per cui Platone verrà allontanato; scrive Rensi: “Presto Dionigi volle allontanare il filosofo, la cui sola presenza e il cui sguardo erano per lui giudizio e condanna”³³. Chiaramente Platone non poteva apprezzare il modo di fare del tiranno, dato che Platone era giunto a Siracusa proprio col tentativo di cambiare quel regime tirannico.

[Dionigi I] raccomandò all'ambasciatore spartano Pollis, con cui doveva fare il viaggio di ritorno, che lo liberasse per sempre dall'incomodo pensatore” [...] Pollis opinò di effettuare ciò che Dionigi nel suo cuore desiderava consegnando Platone ai poliziotti di Egina, la quale, essendo in guerra con Atene, uccideva o vendeva schiavi tutti gli ateniesi di cui poteva impadronirsi. Platone fu venduto schiavo. Per sua

³² Platone, *Lettera VII*, 324, in Rensi p. 17.

³³ G. Rensi, *Il dramma politico di Platone*, cit. p. 20.

fortune tra gli scolari di Socrate, sebbene non della scuola platonica, c'era un uomo ricco e cordiale: il cirenaico Annikeris. Egli riscattò Platone e lo rimise in libertà³⁴.

Il primo tentativo di Platone di mettere in pratica i suoi ideali politici finisce in modo disastroso, ma ugualmente negativi saranno gli altri due tentativi che Platone farà a Siracusa, rispettivamente nel 367-366 a.C. e nel 361-360 a.C. Egli verrà richiamato per ben due volte da Dionigi II, che all'inizio risulterà essere estremamente affascinato da Platone, ma la situazione diverrà molto presto estremamente problematica.

Dionigi II si troverà infatti a dover contrattare altre fazioni all'interno della città, e quindi non riuscirà a seguire le proposte di Platone. Nel primo caso, addirittura, egli non vorrà lasciarlo andare, ma la situazione si complicherà al punto tale che, nella situazione ormai caotica, Platone riuscirà a fuggire.

Dionigi II riuscirà a convincere Platone a tornare una terza volta a Siracusa, ma nemmeno in questo caso il filosofo riuscirà a realizzare i suoi progetti politici. La situazione diverrà infatti talmente critica che, di lì a poco, a Siracusa scoppierà una guerra civile: fortunatamente Platone era già tornato ad Atene, e di lì a poco sarebbe morto (348/347 a.C.).

Rensi sottolinea dunque che Platone non riuscirà mai a mettere in pratica le sue idee politiche, e che si troverà a prendere sempre più le distanze dalle posizioni democratiche.

Sarebbe veramente riduttivo pensare che il pensiero politico di Platone sia una derivazione diretta da queste delusioni, anzi qui si vuole affermare che probabilmente anche se tutto questo non si fosse verificato, il pensiero di Platone sarebbe molto probabilmente inalterato.

Se da una parte infatti MacIntyre fa notare che:

Se per Callicle il soddisfacimento del desiderio va ricercato nella dominazione su una *polis*, nella vita del tiranno, per Platone il desiderio razionale non potrebbe essere veramente soddisfatto in nessuna *polis* esistita nella realtà, ma soltanto in uno stato ideale con una costituzione ideale. Perciò il bene cui aspira il desiderio razionale e la vita effettiva della città-stato devono essere nettamente distinti. Ciò che si può

³⁴ Ivi, pp. 20-21.

ottenere con mezzi politici è insoddisfacente; ciò che è soddisfacente è ottenibile solo mediante filosofia, e non mediante la politica³⁵.

È vero anche che:

è lecito interrogarsi sugli usi pratici e sulle conseguenze pratiche dell'etica platonica perché sembrano esistere fondate prove biografiche che fu una concreta delusione per la politica ateniese contemporanea a spingere Platone verso la filosofia, un tipo di filosofia che consapevolmente si ponesse come contro-discorso a ciò che stava avvenendo nella politica del tempo³⁶.

3.2. *Democrazia e autorità: le critiche di Platone alla democrazia e La filosofia dell'autorità di Giuseppe Rensi*

Platone, come si è detto, prende le distanze dal regime democratico in diversi luoghi del suo pensiero. Un'utile interpretazione di queste critiche platoniche può essere ravvisata tra le pagine del testo di Giuseppe Rensi, *La filosofia dell'autorità*³⁷.

Come premessa crediamo di dover sottolineare il fatto che quest'ultimo è un testo da contestualizzare storicamente, in quanto viene redatto tra la fine della prima guerra mondiale e l'emergere del regime fascista³⁸, con cui l'autore, dopo un primo momento di simpatia, entra fortemente in contrasto³⁹. A causa della sua opposizione al regime fascista il filosofo verrà infatti

³⁵ A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 171.

³⁶ H. Antor, *Platone al supermercato. L'etica fra il bene ideale platonico ed il postmoderno "tutto va bene"*, in *Platone nostro contemporaneo. L'influsso di Platone nella letteratura del XX secolo*, D. Carpi (a cura di) Edizioni Librati, Ascoli Piceno 2005, p. 96. Sullo stesso tema vedi anche E. von Aster, *Geschichte der Philosophie*, Kröner, Stuttgart 1998, p. 62.

³⁷ G. Rensi, *La filosofia dell'autorità*, La Vita Felice, Milano 2013, p. 45.

³⁸ Il rapporto di Rensi con il fascismo viene ben spiegato in L. Rensi, *Rensi e il fascismo*, in *Paideia*, 13, 1958, pp. 150-157.

³⁹ La guerra aveva portato Rensi su posizioni scettiche, in seguito alla crisi della ragione e delle verità assolute, e a questa scuola di pensiero rimane in qualche modo legato tutta la vita. Naturalmente l'opera di rivalutazione della filosofia scettica, dei Sofisti e di Leopardi che Rensi compie, lo porta d'altro canto a una critica alla aporie delle filosofie sistematiche, che riguardano in particolare Kant, l'idealismo di Hegel, ma anche Croce e Gentile, ben più rinomati di lui a quel tempo. Sullo scetticismo di Rensi vedi S. Alloggio, *Il diritto nello scetticismo di Giuseppe Rensi*,

allontanato dalla sua cattedra di Filosofia Morale dell'Università di Genova; ciononostante, egli riuscirà a mantenere un contratto presso il Centro Bibliografico dell'Università⁴⁰, che gli permetterà di proseguire con il suo lavoro di ricerca intellettuale⁴¹.

Il suo pensiero politico aveva già subito un cambiamento prima di queste vicende e, lasciato il Partito Socialista, egli aveva continuato a occuparsi di questioni politiche in qualità di osservatore, critico e scrittore. La rivoluzione bolscevica di quegli anni aveva enfatizzato i “sintomi di decadenza del socialismo” che lo avevano spinto a uscire dal partito, e Rensi ne aveva sottolineato le principali caratteristiche in articoli e saggi comparsi sulle principali riviste italiane e raccolti in seguito in tre volumi: *L'orma di Protagora* (1920)⁴², *Principi di politica impopolare* (1921)⁴³, *Teoria e pratica della relazione politica* (1922)⁴⁴.

In questi testi il filosofo rivede la posizione che aveva sostenuto in *Anciens régimes e la democrazia diretta*, poiché quest'ultima forma di democrazia, definita anche da Rensi stesso “elezionismo”, ora risulta inammissibile come forma di autorità politica in quanto troppo dipendente dai sentimenti del popolo, che egli chiama col termine classico *demos*. Iniziamo a sentire, in queste idee, l'eco platonica, ovvero una lettura del platonismo in grado di calarlo nei problemi della contemporaneità. Ciò che Rensi continua a sostenere è una “filosofia dell'autorità” le cui fondamenta possano essere ravvisate nella tradizione e nella selezione della classe politica.

Il regime fascista, che si instaura in quegli anni e immediatamente dopo, avrebbe dovuto in qualche modo confermare le sue idee: ma al contrario, come abbiamo già annunciato, gli errori del fascismo lo allontaneranno immediatamente e irrimediabilmente dal regime.

Monduzzi Editore, Bologna 1996; ma soprattutto D. Lanna, *Riflessioni sullo scetticismo (di Giuseppe Rensi)*, in *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 15, p. 166. Per quanto riguarda invece in particolare il rapporto con Leopardi vedi C. Mignone, *Rensi, Leopardi, Pascal*, Corbaccio Dall'Oglio, Milano 1954.

⁴⁰ G. Rensi, *Leben and Werke*, cit. p. 110.

⁴¹ Rensi attacca duramente un filosofo come Croce, arrivando addirittura ad accusarlo di “giocare con le idee” (*Le colpe della filosofia*, pubblicato in appendice ad *Autorità e libertà*, A. Montano (a cura di), Bibliopolis, Napoli 2003), e di aver fornito, attraverso la sua teoria dello spirito, un alibi al fascismo. Questa accusa portò ad uno scontro tra i due intellettuali, a cui si aggiunse Gentile, a sostegno di Croce, e questo causò l'emarginazione di Rensi dal panorama filosofico italiano, fino alla sua riscoperta nel 1991 in occasione del cinquantenario della sua morte.

⁴² G. Rensi, *L'orma di Protagora*, Fratelli Treves, Roma, 1920.

⁴³ G. Rensi, *Principi di politica impopolare*, La vita felice, Milano, 2015.

⁴⁴ G. Rensi, *Teoria e pratica della relazione politica*, Volpe, Roma, 1974.

Una delle principali critiche sostenute ne *La filosofia dell'autorità* consiste nell'idea che la democrazia si basi su un principio centrale, che è quello della contrapposizione tra la maggioranza e la minoranza. Il criterio della maggioranza può infatti risultare valido da un punto di vista pratico ma non da quello razionale. Rensi sostiene cioè l'impossibilità del razionalismo politico, per come si declina nella corrispondenza tra la libertà individuale e la legge universale. Sono chiari, qui, i riferimenti alla volontà generale di Rousseau e al "vero io" della morale kantiana, poiché il primo giustifica l'interesse comune, mentre il secondo il bene morale. La legge universale kantiana (che possiamo interpretare qui come l'unanimità del consenso) si basa sulla possibile volontà del popolo, invece che su quello che il popolo realmente vuole. Ciò causa il fatto che l'identità di legge e libertà individuale rimangano nella sfera della formalità, senza raggiungere quella della realtà⁴⁵. Egli cerca piuttosto di portare il liberalismo sul piano del reale, della prassi, attraverso istituzioni quali il suffragio universale, il parlamento e i referendum (il riferimento teorico-politico di Rensi è qui chiaramente anche la filosofia positivista dei pensatori Spencer e Mill).

Rensi sostiene che sia "assolutamente assurdo che si effettui ciò che la maggioranza vuole"⁴⁶. Questo anzitutto perché il più delle volte, come avrebbe sostenuto Platone, le idee della maggioranza non risultano essere le migliori, in quanto non risultano corroborate da una conoscenza della *politiké techne*; in secondo luogo, perché chi non le condivide le vive come un'imposizione: per la minoranza, ogni decisione della maggioranza sarà sempre un'imposizione violenta e inaccettabile. Ecco che la democrazia si fonda su una forma mascherata di violenza, in cui la maggioranza (i più: il *demos*) prevaricano sulla minoranza. Questo risulta essere quindi un rapporto di forza; e la guerra⁴⁷, che della forza è l'espressione più evidente, diviene così un fatto

⁴⁵ Per fondare la razionalità della legge e dello Stato per Kant basta soltanto poter pensare senza cadere in contraddizione che essa possa essere voluta all'unanimità da tutti i cittadini. Non basta pensare con Rousseau e Fichte che il consenso sia unanime per il fatto che anche i cittadini dissenzienti continuano a vivere nel loro paese (e se mai al limite se ne vadano se non approvano determinate leggi). In questo modo restiamo nel formalismo, nella genericità e svuotiamo l'idea di Stato e di istituzioni di qualsiasi contenuto concreto. (Cfr. P. Serra, *Il pensiero politico di Giuseppe Rensi*, FrancoAngeli, Milano 2000).

⁴⁶ G. Rensi, *La filosofia dell'autorità*, cit., p. 120.

⁴⁷ La guerra qui non va intesa solo come conflitto tra diverse nazioni, ma nella sua accezione più vasta: "Il nodo gordiano dei problemi internazionali non si acconcia quindi ad essere sciolto dal razionalismo. Esso richiede di venir di continuo tagliato dalla spada" (Ivi, p. 154). La guerra va intesa quindi, alla stregua del *polemos pater* eracliteo, come un conflitto tra individui che regola le relazioni tra essi in ogni circostanza.

naturale: “la smagliante dimostrazione della falsità del razionalismo e dell’idealismo”⁴⁸. Rensi fa cioè notare che è necessaria ogni volta un’imposizione di autorità, un’imposizione di violenza, nel momento in cui la maggioranza sceglie qualcosa e la impone alla minoranza che evidentemente non la vuole, e che neppure sul piano razionale è disposta ad accettare quello che ha scelto la maggioranza. L’unica strada praticabile sarebbe quindi quella dell’unanimità, che però chiaramente non c’è mai; scrive Rensi:

Il primo dei presupposti impossibile che sta sotto a questa teoria è quello che la legge può, anzi [...] *deve* essere votata, o almeno voluta, unanimemente da tutti. Se, infatti, non c’è unanimità nella votazione, ma separazione in maggioranza e minoranza, diventa legge ciò che come tale ha voluto la prima. Ma questa è appunto la legge che la seconda non voleva. Tale legge, adunque, non è accettata dalla ragione della seconda, non è da essa consentita e approvata, si impone alla ragione alla volontà della minoranza come un fatto bruto, non riconosciuto da essa come razionale, unicamente come forza cerca⁴⁹.

Nella pagina successiva leggiamo:

La legge, la costituzione politica, lo Stato, devono, adunque, per essere razionali, per rispondere alle esigenze del razionalismo, essere unanimemente votati, o almeno voluti. Ma siccome questo è impossibile, così il razionalismo rende impossibile legge, costituzione, politica, Stato; ovvero la legge, la costituzione, lo Stato, se hanno da esistere, lo possono solo fondandosi sull’irrazionalità, assumendo elementi chiaramente irrazionali, come quello dell’imporsi sopra alcune volontà di altre volontà, esterne, estranee alle prime⁵⁰.

⁴⁸ Ivi, p. 156.

⁴⁹ Ivi, p. 45.

⁵⁰ Ivi, p. 46.

E in un altro passaggio Rensi scrive:

Eppure se l'istituzioni *particolari* sotto cui io vivo, non sono quelle che *io voglio*, che io giudico razionali vivendo sotto di esse vivo sotto l'incorporazione in legge di una volontà altra dalla mia, che per me è mera forza, mero fatto, non razionalità⁵¹.

Rensi sostiene quindi che ogni volta che viene votata una legge in un assetto democratico, pur sostenuta dalla maggioranza, questa è un'imposizione che procede secondo violenza: la medesima violenza denunciata da Platone nell'emergere stesso della forma di governo democratica allorché questa, in modo violento, soppianta il regime oligarchico e assume il comando della città. Quella che sembra emergere, in queste pagine, è l'impossibilità, per uno Stato, di essere governato secondo il principio della razionalità (sognato evidentemente anche da Platone, nel suo ideale di governo affidato ai filosofi), poiché lo Stato stesso è il risultato del prevalere delle ragioni di una parte dei cittadini, la maggioranza, che impone la sua volontà a un'altra parte più ristretta, la minoranza.

Lo Stato risulta quindi essere fondato su un atto di forza irrazionale. Nella filosofia di Rensi non c'è spazio per i concetti di Rousseau di bene comune e volontà generale, né per la morale kantiana e tanto meno per i principi dei neoidealisti italiani, i cui concetti politici risultano essere solo *puri nomi* che non hanno alcun riscontro nella prassi⁵². La minoranza non sottostà infatti alla maggioranza in nome di un ideale, ma piuttosto soggiace ad un rapporto di forza.

Dunque non c'è coincidenza tra il mio libero volere (tra la mia libertà), e lo Stato. Dunque non sono libero, ma soggiaccio ad un fatto di pura autorità" [...] Per questa minoranza che non approva come giusto e razionale lo Stato particolare, l'aspetto legislativo specifico sotto cui vive, esso non è liberamente voluto, ma subito come semplice forza e fatto materiale⁵³.

Un esempio a sostegno di queste ultime affermazioni è dato dal meccanismo del voto. Chi vota lo fa sempre nel proprio interesse particolare, o meglio, sceglie il candidato che più sarà conveniente per lui. Ciò accade perché non ci sono facoltà separate dell'anima, come sosteneva Platone, differenziando anima razionale, anima irascibile e anima concupiscibile, a cui sarebbero dovute

⁵¹ Ivi, p. 56.

⁵² Cfr. G. Rognini, *Giuseppe Rensi. Dal positivismo all'idealismo*, Benucci Perugia 1986, p. 87.

⁵³ Ivi, pp. 56-57.

corrispondere, nella città-stato, le tre classi dei governanti, dei guerrieri e dei lavoratori. Secondo Rensi:

Non esiste in altri termini il ‘vero io’ kantiano, ma soltanto la coscienza unitaria di intelletto, volontà e sentimento. Il dovere morale deriva sempre all’individuo dal comando di un’autorità esterna (che sia il padre, la Chiesa, il tiranno, la classe, l’opinione pubblica, ecc.), e soltanto per questo motivo si spiega la diversità della morale presso popoli diversi. In altri termini, il senso del dovere non nasce spontaneamente dentro di noi, ma solo in seguito al comando di un’autorità esterna⁵⁴.

La filosofia dell’autorità di Giuseppe Rensi generò diverse critiche all’epoca della sua uscita, sia a causa del contesto storico politico di cui abbiamo detto, ma anche e soprattutto per la descrizione dell’autorità come un fatto costitutivo e ineliminabile della vita sociale dell’uomo, una condizione esistenziale dell’uomo in quanto animale sociale. Qualche anno dopo, nel 1926, Rensi si soffermerà sulle diverse forme di autorità, nel breve pamphlet *Autorità e libertà*, dove distinguerà ciò che dovrebbe essere l’autorità e ciò che non era bene che fosse, riferendosi nemmeno troppo velatamente al regime fascista instaurato in quel momento.

4. Conclusioni

Sia Platone che Rensi ci fanno riflettere sulle fondamento dello Stato democratico, di cui alcuni aspetti che solitamente vengono considerati universalmente validi possono in parte vacillare. Entrambi mostrano come il regime democratico, che in apparenza rifugge ogni forma di violenza fondandosi sugli ideali di libertà e uguaglianza, si fonda in realtà su un atto violento: quello tramite cui essa prevale sull’oligarchia, secondo Platone, e quello tramite cui, al suo interno, la maggioranza impone il suo volere sulla minoranza, secondo Rensi.

Le critiche di Platone sono però ancora più radicali: a suo dire la democrazia è insostenibile proprio in quanto sarebbe assurdo affidare il governo della città a persone che non siano state educate al mondo della politica. Ne *Il politico*, Platone sostiene che la legittimità del potere non può avere una

⁵⁴ G. Coppolino Billè, *Recensione a Giuseppe Rensi, La filosofia dell’autorità*, in *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia*, 15, 2013.

derivazione o una giustificazione divina: il mito di Krono sta infatti a significare che è ormai finita l'epoca in cui si poteva immaginare che i governanti della città avessero una natura diversa rispetto ai cittadini. In queste pagine Platone sembra ripensare il principio di disuguaglianza su cui si fondava la divisione in classi sociali teorizzata ne *La Repubblica*: ciononostante, anche secondo quest'ottica, egli non appare più benevolo nei confronti della democrazia. Il mondo della *polis*, così come il nostro, non può più credere nel pregiudizio secondo cui esistano nature diverse nella razza umana, tanto che anche l'idea di "sangue blu", nel corso della storia, verrà meno – e questo Platone l'aveva già compreso, rifiutando l'idea dell'ereditarietà delle cariche politiche ma soprattutto stemperando, ne *Il politico*, l'idea della predisposizione naturale al governo che veniva tratteggiata ne *La Repubblica*, come si vede nel dialogo tra Socrate e lo straniero:

Ma credo, Socrate, che questa figura del pastore divino sia ancora troppo grande per un re: i politici di questo mondo e di questa epoca sono molto simili ai sudditi, soprattutto per natura, e sono divenuti ancora più prossimi per l'educazione e l'allevamento⁵⁵.

Anche in un'ottica di uguaglianza, che Platone non condivideva ma che non poteva rifiutare del tutto, e che Rensi riconosceva come principio della società a lui contemporanea, che però calpesta i principi di uguaglianza e libertà – anche in un'ottica di uguaglianza, dunque, la democrazia, per entrambi i filosofi, non si mostra come la forma di governo perfetta e, quanto meno in Rensi, pur essendo preferibile alle altre, necessita di essere profondamente ripensata.

Quella democratica è cioè una conquista dell'Occidente, dalla quale non si può più retrocedere: il principio dell'*isonomia* della *polis* non può infatti essere cancellato, ma va altresì corretto: per questo motivo, Platone, ne *Il politico*, non auspica un mero ritorno a un'età dell'oro perduta come quella descritta nel mito di Krono, perché sa che questo non vale né si può; d'altra parte, egli non si accontenta dello scenario politico a lui contemporaneo, in cui il regime democratico ha prodotto, nella città di Atene, i peggiori risultati. Dal canto suo, Rensi, analogamente, sa bene che i valori dell'Occidente, inaugurati nella *polis* greca e corroborati ad esempio attraverso l'ideale di democrazia liberale, strettamente connesso con i valori dell'uguaglianza e della libertà, non possono essere calpestati da un regime totalitario come il fascismo. Questo, d'altronde, non significa accettare incondizionatamente e in modo ingenuo ogni elemento dell'approccio democratico: esso

⁵⁵ Platone, *Il politico*, cit., p. 119.

deve essere l'utile base di partenza su cui riflettere, al fine di migliorare una forma di governo ormai imprescindibile per la civiltà occidentale. Sia Platone che Rensi sono ben consapevoli di questo, e Rensi riesce a sfruttare e far fruttare in modo proficuo le critiche di Platone, traducendole utilmente nella sua e nella nostra contemporaneità.



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

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



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