

Fra dèi e bestie: il mito del *Politico* e i limiti della condizione umana¹

Il *Politico* è un dialogo noto per la sua oscurità e stranezza. Uno degli elementi più peculiari del dialogo è il curioso mito collocato tra la prima definizione del politico, ottenuta attraverso il metodo della divisione (διαίρεσις), e le due definizioni successive. Questo mito presenta importanti problemi interpretativi e ha dato luogo a un'amplia bibliografia². Nel presente lavoro mi propongo di rivalutare alcuni aspetti del mito per dimostrare che il dato centrale che ne emerge è il carattere corporeo, finito ed emozionalmente connotato proprio degli uomini. Come vedremo, questa caratterizzazione mette in luce le carenze della prima definizione e contestualizza la discussione successiva. Infatti, il mito introduce due elementi fondamentali: da un lato, la questione della materia e della corporeità, dall'altro la temporalità. Questi due elementi esprimono i limiti intrinseci della condizione umana, soggetta a mutamento, generazione e corruzione nell'età di Zeus. A sua volta, questa caratterizzazione dell'uomo costituisce una condizione fondamentale che opera alla base della terza definizione della scienza

1. Vorrei ringraziare Alessandro Stavru, Stefano Pone e Francesco Benoni per il loro aiuto nella traduzione di questo testo.

2. Basti notare che un numero significativo delle opere incluse negli atti del terzo *Symposium Platonicum*, dedicato al *Politico*, trattano il mito e il suo ruolo nel dialogo. Esso è un tema centrale anche nelle introduzioni alle traduzioni di SKEMP 1952 e MIGLIORI 1996a, e nelle monografie di MIGLIORI 1996b, LANE 1998, ROSEN 1995 e WHITE 2007.

politica³. Dopo il fallimento delle prime due definizioni, Platone intraprende il compito di fornire una definizione soddisfacente del politico che tenga conto del carattere variabile degli uomini che deve governare, i quali sono soggetti al divenire e al mutamento. Vedremo come da questa definizione emerga una nozione di temporalità del tutto peculiare, che non si può concepire senza una corretta comprensione del contesto ontologico e cosmologico che caratterizzano il mito. Infine, vedremo come la descrizione finale del compito del politico enfatizzi il legame tra l'ambito corporeo, emozionale e imperfetto nel quale la tecnica politica si trova ad agire.

La nostra lettura si basa in larga misura su alcune interpretazioni del pensiero platonico proposte da Linda Napolitano. Infatti, Napolitano ha sostenuto che la corporeità e le emozioni costituiscono un elemento centrale nella filosofia platonica⁴. Ha anche difeso una lettura della temporalità soggettiva che si può assimilare

3. Πολιτική επιστήμη, equivalente a βασιλική ο οικονομική επιστήμη: «è chiaro che esiste una scienza unica per tutte queste cose; che la si chiami scienza regia o politica o amministrativa, non faremo alcuna obiezione» (φανερὸν ὡς επιστήμη μία περὶ πάντ' ἐστὶ ταῦτα· ταύτην δὲ εἴτε βασιλικὴν εἴτε πολιτικὴν εἴτε οικονομικὴν τις ὀνομάζει, μηδὲν αὐτῷ διαφερώμεθα, 259c1-4, tr. it. MIGLIORI 1996a. Userò sempre questa traduzione salvo diverse indicazioni). Nel corso del dialogo Platone sembra usare indistintamente i termini πολιτική επιστήμη e πολιτική τέχνη, forse in ragione del fatto che la distinzione fra teoria e prassi non è chiara nel dialogo. La formula πολιτική τέχνη appare in *Prt.* 319a4 e *Grg.* 464b4, e insieme a βασιλική τέχνη in *Euthd.* 291b5 ss. Il brano del *Protagora* è seguito da un mito con chiari punti di contatto con quello del *Politico*, soprattutto per quanto riguarda il carattere tecnologico della cultura umana. Significativo il passaggio dell'*Eutidemo* in cui ricorre l'aporia della tecnica politica, la quale viene poi svolta nel *Politico*. Ringrazio Stefano Pone per aver discusso con me questo punto.

4. Cfr. NAPOLITANO VALDITARA 2008, 2010, 2013a, 2013b. Due passi della sua introduzione al recente volume *Curare le emozioni, curare con le emozioni* sintetizzano il punto in questione: «Corpo e anima sono per Platone non solo strutture omologhe, interi fatti di diversi e opposti, ma essi stessi insieme, un intero fatto di diversi e opposti, dove l'anima ha per natura capacità direttiva [...], ma dove però, visto il loro stretto legame, quanto fatto all'uno ricade sull'altro: dove soprattutto è quanto fatto all'anima e dall'anima, vero il suo ruolo direttivo, ad aver effetti sul corpo e sulla sua salute» (2020: 22, corsivo dell'autrice); «solo la ragione [...] ha la visione generale dell'intero psico-fisico e sa armonizzare al meglio competenze e desideri delle varie 'parti' psichiche. I "collaboratori" (*hyperetài*) di cui essa ha bisogno per farlo son certo l'educazione e le buone leggi: ma sono anche le competenze e capacità emozionali delle 'parti' non razionali dell'anima, se cooperino alla "giusta cura" dell'intero col

alla nozione di temporalità che emerge dal mito del *Politico* e che caratterizza la πολιτική τέχνη discussa nel dialogo⁵. In sintesi, in questo saggio ci proponiamo di mostrare che lo scopo centrale del mito del *Politico* è di evidenziare ed enfatizzare il carattere incarnato e finito dell'uomo; e che, sebbene sia possibile distinguere tra il corpo e la parte divina dell'anima che unisce l'uomo con ciò che è perfetto e sempre uguale a se stesso, la filosofia non può fornire una risposta al problema della corretta organizzazione della *pòlis* senza offrire una prospettiva integrale in grado di ricomprendere entrambe le dimensioni.

1. Il mito e la scissione

Il grande mito del *Politico* (μεγάλος μῦθος, 268e8-274e4) si presenta a prima vista come una narrazione di tipo cosmologico sull'origine dell'universo e sulla divinità: l'universo si muove in un primo momento con un movimento circolare guidato da un dio (ὁ θεὸς συμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ, 269c4-5) per poi essere liberato e ruotare nella direzione opposta, con un movimento circolare retrogrado. Poiché partecipa della materia, l'universo (un essere vivente dotato di intelligenza dalla divinità che lo ha composto, ζῶον ὄν καὶ φρόνησιν εἰληχὸς ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ' ἀρχάς, 269d1-2) è soggetto a mutamento ed è diverso da ciò che è sempre uguale a se stesso, vale a dire, dal più divino degli esseri (τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχειν αἰεὶ καὶ ταῦτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις, σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως, 269d5-7)⁶. Sebbene l'universo sia soggetto a mutamento, il movimento che vi ha luogo è uniforme, e quindi è il tipo di movimento più vicino all'immobilità dell'eterno. Pertanto, cessando di essere guidato dalla divinità, l'universo adotta la minima variazione

coraggio, col pudore, con la sollecitudine, con l'amore che ognuno di noi [...] si eserciti, insieme con altri, a sentire e a praticare» (2020: 23, corsivo dell'autrice).

5. Cfr. NAPOLITANO VALDITARA 2012.

6. Cfr. *Phd.* 80b, dove si utilizza un'espressione quasi identica a quella usata in questo brano del *Politico*: αἰεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῶ ὁμοιώτατον εἶναι ψυχῇ.

possibile del suo movimento originale, cioè un movimento rotatorio retrogrado. Questi due movimenti introducono immediatamente un contrasto che sarà fondamentale nel resto del dialogo: il contrasto fra permanenza e cambiamento, immortalità e finitezza. Lo Straniero afferma che quando l'universo è guidato nella sua marcia dal dio, recupera la vita e riceve dal suo artefice una rinnovata immortalità (τὸ ζῆν πάλιν ἐπικτώμενον καὶ λαμβάνοντα ἀθανασίαν ἐπισκευαστήν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ, 270a3-5), ma lasciato libero riprende a seguire il proprio impulso, perché è abbandonato al momento opportuno (τοτὲ δ' ὅταν ἀνεθῆ, δι' ἑαυτοῦ αὐτὸν ἰέναι, κατὰ καιρὸν ἀφεθέντα τοιοῦτον, 270a5-6). Sebbene il passaggio da uno di questi due tipi di movimento all'altro generi una distruzione di cui sopravvive ben poco, lo Straniero sostiene che all'interno di ogni ciclo si sviluppano due tipi opposti di vita: il movimento guidato genera la vita priva di conflitti degli uomini della terra (gli uomini dell'età di Crono), mentre il moto circolare retrogrado ospita la vita umana ordinaria (gli uomini dell'età di Zeus). Vediamo ora nel dettaglio questi due tipi di vita.

Quando l'universo segue il suo corso originario, grazie alla protezione divina, gli uomini vivono in una condizione di inversione temporale per cui, invece di invecchiare, ringiovaniscono fino a scomparire, dando così luogo al riemergere di una specie più antica, quella degli uomini che nascono spontaneamente dalla terra⁷. Secondo lo Straniero, è questa la conseguenza più importante del rovesciamento dell'universo (270d2-3), la quale denota un tipo di esistenza che non ha nulla a che vedere con il ciclo opposto. Gli uomini e gli animali dell'età di Crono vivono una vita automatica o spontanea (αὐτόματος βίος, 271e5), guidati non solo dal dio ma anche da varie divinità inferiori che governano, quasi fossero pastori divini, gruppi e mandrie di animali. Questa cura pastorale, analoga a quella esercitata dagli uomini nei confronti degli animali⁸,

7. Luc Brisson sostiene, contrariamente all'interpretazione tradizionale, che il mito presenta non due ma tre cicli (1974: 478-496; 1995: 349-63). Per una breve trattazione di questa ipotesi si veda FERRARI 1995: 394, nota 17. FERRARI 1995, MIGLIORI 1996b e BLONDELL 2005, tra molti altri, optano per la tradizionale interpretazione di due cicli.

8. Sorge il problema del rapporto tra pastore e gregge: nel caso di uomini e animali, il pastore si prende cura del suo gregge a proprio vantaggio, mentre la divinità

garantisce una perfetta armonia che impedisce ogni tipo di guerra (πόλεμος) o conflitto dissolutivo (στάσις) fra gli esseri viventi. Lo Straniero afferma chiaramente che in quel periodo «non vi erano regimi politici» (πολιτεῖαι τε οὐκ ἦσαν, 271e8): il legame tra la divinità e gli uomini della terra non è un legame propriamente politico, ma piuttosto pre-politico o naturale (infatti, lo Straniero suggerisce che nell'era di Crono gli uomini erano proprietà della divinità, 274b5-6). Questi uomini non hanno memoria delle loro vite passate e godono di una naturale abbondanza di frutti senza bisogno di alcun lavoro (272a1-5), e pertanto sono privi di ogni tipo di tecnica (ἀμήχανοι καὶ ἄτεχνοι, 274c1).

Quando questo ciclo arriva al suo termine e il dio abbandona la tutela dell'universo, comincia il moto retrogrado; le divinità inferiori che pascolavano e mantenevano l'armonia tra i viventi lasciano il loro posto e comincia un periodo di distruzione e caos. Dopo questo periodo, l'universo lentamente riacquista stabilità, poiché imita la divinità che lo ha creato. Tuttavia, questa stabilità si perde progressivamente, e man mano che il ciclo retrogrado progredisce, il disordine aumenta, fino ad arrivare finalmente alla distruzione (διαφθορά) e alla mescolanza indistinta di opposti (τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν ἐπεγκεραννύμενος, 273d2-3). Lo Straniero osserva che in questo ciclo retrogrado dell'universo gli uomini sono esseri finiti immersi nel tempo: devono farsi carico della propria vita (274a, d), sono indeboliti ed esposti alle bestie feroci. Infatti, durante l'era di Zeus la natura si caratterizza per essere ostile⁹. Gli uomini avvertono il peso della loro corporeità: sono soggetti a privazioni e dolori, al bisogno

sembra farlo in modo disinteressato. Tuttavia, il modello del pastore è anche correlato, in Platone e nella cultura greca in generale, con l'idea di una benevola autocrazia (come nel caso di Ciro, cfr. *Lg.* 694e-695a e *X. Cyr.* I 1, 2, VIII 2, 14). Il mito assume proprio questa connotazione. Cfr. BLONDELL 2005: 24-31.

9. «Infatti, privi della cura (ἐπιμέλεια) del dèmon che faceva da padrone e da pastore, mentre molte bestie, quelle che erano feroci per natura, si rinselvatichivano, proprio loro, gli uomini, rimasti deboli e indifesi, venivano sbranati da queste. In quei primi tempi erano ancora privi di mezzi e di tecniche: essendo venuto a mancare il nutrimento spontaneamente prodotto (αὐτομάτης τροφῆς), non sapevano come procurarselo, perché nessuna necessità ve li aveva prima costretti. A causa di tutti i suddetti motivi, si trovavano in grandi difficoltà (ἀπορίαις)», 274b5-c5.

di riparo¹⁰ e alla fame. È in questo contesto che incorporano lentamente risorse e acquisiscono la conoscenza di varie tecniche, talvolta assistiti dagli dèi, come nel caso di Prometeo ed Efesto¹¹. Ed è grazie a questa conoscenza che possono acquisire i mezzi per organizzare la propria vita in modo comunitario e sopravvivere.

Pertanto, questo contrasto tra gli uomini delle due età presenta un panorama che spiega la necessità dell'organizzazione politica. Il mito è in definitiva la storia di un abbandono¹², in cui, dopo l'età di Crono, gli uomini sono lasciati a sé stessi e quindi diventa necessaria un'organizzazione propriamente politica. Gli uomini della terra dell'età di Crono non hanno memoria, non hanno bisogno di lavorare, vivono in una condizione di assoluta quiete, e non conoscono la morte né il trascorrere del tempo così come li intendiamo noi.

Inoltre, il mito sembra stabilire una gradazione gerarchica fra gli esseri viventi in base alla loro vicinanza o distanza dalla sfera divina, caratterizzata da stabilità e perfezione. La perfezione divina è seguita dall'universo, un essere vivente soggetto al tipo di movimento più vicino all'immobilità: il movimento circolare uniforme. L'universo è corporeo (269d-e) e questo è un segno della sua imperfezione. A loro volta, gli uomini della terra, immortali e generati spontaneamente dalla terra, sono più vicini al dio che gli uomini mortali dell'età di Zeus, che conducono un'esistenza finita nel tempo; la figura della tutela divina, in contrasto con l'abbandono dell'età di Zeus, incarna

10. È interessante notare che gli esseri dell'età di Crono non hanno bisogno di vestiti, poiché «vivevano per lo più all'aperto: infatti le stagioni erano temperate in modo da non disturbarli», 272a5-b1. Come è noto, e come vedremo in seguito, la tecnica politica – quella necessaria per l'organizzazione della *pòlis* nell'età di Zeus – è analoga, secondo lo Straniero, alla tecnica della tessitura di vestiti.

11. Questo punto è importante in quanto mostra il carattere distintivo degli uomini rispetto ad altri esseri viventi. L'acquisizione delle varie tecniche avviene attraverso l'assistenza divina, cioè a contatto con un elemento esterno all'ordine naturale dell'universo. Ciò indica che gli uomini possiedono una capacità imitativa che consente loro di trascendere la tendenza inesorabilmente distruttiva dell'universo (cfr. 274a1). Dopo aver evidenziato questa caratteristica strutturale della specie umana, ne consegue logicamente che deve esserci una tecnica in grado di governare le altre, cioè la tecnica politica. Cfr. FERRARI 1995: 394, nota 17.

12. Il dio rimane comunque presente nella veste di osservatore (272e) ed è sempre pronto a intervenire (273d-e).

questa differenza. Tuttavia, questa gradazione è segnata da una scissione fondamentale: solo gli uomini dell'età di Zeus non sono in contatto stretto con la divinità. L'unica stabilità di cui dispongono è quella del movimento retrogrado dell'universo, naturalmente degradante e destinato inesorabilmente alla distruzione finale e alla mescolanza caotica degli opposti. In questo contesto, gli uomini mortali devono farsi carico della propria esistenza e trovare temporanei punti di stabilità in un ambiente che inevitabilmente tende a disintegrarsi. Ed è precisamente la tecnica politica ad offrire i mezzi per ottenere questa stabilità provvisoria.

Questa gradazione di tipo ontologico che emerge dal mito ha radicali conseguenze sul piano pratico-politico, e suggerisce che il mito narrato dallo Straniero non ha uno scopo meramente cosmologico. Infatti, il mito spiega il passaggio dalla prima definizione di tecnica regale (intesa come tecnica di allevare o nutrire uomini, 267b8-c3) alla seconda definizione (tecnica della cura – ἐπιμέλεια – di uomini che la accettano volontariamente, 276e10-14). E sebbene questa seconda definizione sia di per sé insufficiente, dando luogo alla terza e ultima definizione del politico come tessitore regale, essa rappresenta comunque una svolta fondamentale rispetto alla discussione precedente strutturata secondo il metodo della divisione. La ragione è che la prima caratterizzazione della tecnica politica come allevamento di animali bipedi umani si addice più a un dio che a un uomo (275a1-2).

In effetti, una delle prime conclusioni ricavate dal mito è che il politico non è essenzialmente diverso da coloro che governa. Altro è il caso della divinità-pastore e degli uomini della terra, dove si ha un salto di ordine ontologico tra i due piani. Il politico è mortale e fallibile come gli uomini che governa, è della loro stessa natura e possiede una formazione simile a quella dei suoi sudditi. È per questo che la prima caratterizzazione della tecnica politica è sbagliata, nella misura in cui è stato descritto un compito divino e non umano (275b-c). Il pastore divino non è paragonabile al re: il rapporto tra il pastore e il suo gregge corrisponde a quello tra uomini e bestie¹³, e

13. Lo Straniero si chiede se i figli di Crono, avendo tempo libero e potendo dialogare tra loro e con gli animali, non siano dediti alla filosofia; se lo fossero, la loro esistenza sarebbe la più felice di tutte (272b-c). Ma questo non è chiaro, e in effetti

non al rapporto fra chi governa e chi è governato¹⁴. La realtà umana, posta tra i due estremi, presenta peculiarità che non possono essere riassunte in quello schema e che richiedono un altro trattamento¹⁵. Il mito, quindi, ci introduce nel campo specificamente politico e ci avvicina all'oggetto indagato, la tecnica regale.

La differenza tra il pastore divino e il politico si manifesta anche nel tipo di cura che entrambi prestano a chi è sotto la loro responsabilità: lo Straniero specifica a 276d che mentre il pastore nutre e alleva (τροφή) un gregge, il politico esercita una cura (ἐπιμέλεια) che ricorre sempre nel contesto della *pòlis*. A 275b, entrambi i termini appaiono insieme per descrivere il compito del pastore, ed è in gran parte questa ambiguità che spiega il fallimento della prima definizione. È evidente che la nozione di ἐπιμέλεια è più complessa e ambigua di quella di τροφή, ed è per questo che è necessario specificare che tipo di cura il politico dovrebbe svolgere rispetto ai governati. Anche in questo caso, la nozione di ἐπιμέλεια si colloca in un ambito specificamente umano, molto più variabile e complesso di quello degli uomini della terra dell'età di Crono. Poiché gli uomini dell'età di Zeus non hanno una guida divina, il loro destino non è immediatamente chiaro. È pertanto necessario che individuino la funzione specifica del politico, nonché la cura che questi deve avere per gli altri uomini (la sua azione è più vicina alla nozione di θεραπεύειν¹⁶ che non alla tecnica nutritiva, alla θεραπευτικὴ τέχνη, come si evince da 275e e 276c).

sembra più probabile che vivano indulgendo nel cibo e nelle bevande, e che quindi non siano diversi dalle bestie.

14. Aristotele concorda con questa idea, sottolineando che un uomo capace di vivere al di fuori della *pòlis* è o un dio o una bestia (*Pol.* 1253a3-4).

15. Questa argomentazione platonica, che sposta l'attenzione dalla nozione di ἐπιμέλεια all'oggetto di tale cura, è stata esaminata da NAPOLITANO VALDITARA 2010: 62-63 in relazione alla missione della ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ socratica. Nel *Politico*, Platone torna a cimentarsi con l'oggetto della cura per individuare il tipo di cura che caratterizza il politico, in modo da distinguerla da tutti gli altri tipi di τέχνη che minacciano di prendere il posto del politico.

16. Sul legame tra ἐπιμέλεια e θεραπεύειν, NAPOLITANO VALDITARA 2020: 16-18 osserva che già in *Alc. I* (126a-b) Platone collega la nozione di θεραπεύειν con la corretta organizzazione politica di una comunità. Come nel *Politico*, quest'ultima ruota intorno all'istituzione di una corretta armonia tra i cittadini.

Nei passi presi qui in esame, le nozioni di ἐπιμέλεια e θεραπεύειν sembrano spingersi ben oltre il senso riparativo: sono assimilate alle nozioni di occupazione, amministrazione o cura in vista di un miglioramento¹⁷. Ma, come abbiamo visto, la nozione di ἐπιμέλεια che appare nella seconda definizione è ancora ambigua e imprecisa: la definizione non è abbastanza specifica per cogliere in modo adeguato il concetto di tecnica politica. Qual è il tipo di cura specificamente fornita dal politico?

A questo punto, abbiamo focalizzato diversi elementi che risultano fondamentali per il prosieguo dell'argomentazione. In primo luogo, il mito evidenzia il fallimento del metodo con cui è stata ottenuta la prima definizione. In secondo luogo, esso permette di sviluppare la discussione delimitando in modo più appropriato l'oggetto indagato, indicandone i limiti e l'ambito entro cui il politico deve dispiegare la sua tecnica. Infine, il mito mette in luce la tensione strutturale fra composizione e disgregazione, tra unità e molteplicità. Questa tensione permette di comprendere la funzione fondamentale della tecnica politica. Nel mito la concordia dell'età di Crono dà luogo alla disgregazione nell'età di Zeus, caratterizzata da un'inerzia che tende a dissolvere e a smembrare il mondo in parti. Il mito allontana dalla stabilità tipica dell'età di Crono e degli uomini della terra e introduce la scissione, la frattura rappresentata dall'ingresso degli uomini nella temporalità e nella corporeità. Ed è grazie a questa diagnosi che Platone conferisce alla politica il compito di accostare e unire le parti, un abbinamento che sarà eseguito secondo la nozione di giusta misura. Ciò è importante, poiché in tal modo egli mette in luce l'insufficienza della διαίρεσις: invece di dividere è necessario comporre e raccogliere ciò che naturalmente tende a separarsi e disgregarsi. La politica si configura quindi come

17. Questa idea è sviluppata da NAPOLITANO VALDITARA 2020: 17, sulla base di una lettura di *Alc. I*, 128d. Secondo Napolitano, il significato del termine ἐπιμέλεια nel contesto della filosofia platonica trascende il campo terapeutico proprio del discorso medico, e si estende a quei compiti volti non solo a ripristinare uno stato di salute, ma anche a migliorare coloro che sono oggetto di tale cura. In questo modo, si sottolinea l'importanza di definire correttamente l'oggetto di tale cura: quel "sé" della famosa espressione ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ. Per uno studio dettagliato di questa questione, cfr. NAPOLITANO VALDITARA 2010: 19-78.

un mezzo difensivo¹⁸ il cui scopo è arrestare la disgregazione che caratterizza l'età di Zeus. Colui che è in grado di fondare e governare la comunità politica è il politico, il detentore della tecnica politica, l'unico in grado di affrontare adeguatamente il complesso rapporto tra ordine e caos che caratterizza l'età di Zeus.

Il mito non riesce a rivelare la vera essenza del politico e lascia quindi spazio a un nuovo avvio dell'indagine. Questo nuovo inizio tratterà temi apparentemente dissimili fra di loro, come la natura dei paradigmi e la tecnica della tessitura, oltre a una lunga trattazione degli strumenti e degli artigiani necessari alla tessitura, fino ad arrivare a una discussione della tecnica della misura e delle varie forme di governo. In questa sezione abbondano le riflessioni sulla dialettica e sul metodo, il che suggerisce l'idea inquietante che l'intera trattazione abbia il solo scopo di rendere il giovane Socrate più adatto alla tecnica della discussione (285d). Non è questa la sede per approfondire tutti i temi affrontati nel passo. Piuttosto, mi soffermerò su alcune caratteristiche della tecnica politica delineate dallo Straniero, per mostrarne il nesso con gli elementi fondanti del mito: non è possibile cogliere la specificità del politico senza una corretta comprensione del contesto e dei limiti che caratterizzano l'esistenza umana.

2. La tecnica del tessere e il tempo kairologico

Come abbiamo visto, il mito fa riferimento alla questione della separazione e della combinazione. L'organizzazione politica si dimostra essere un mezzo per raggiungere un piano almeno provvisorio di unità e di stabilità volto a contrastare la decomposizione naturale verso cui tutto tende nell'età di Zeus. Pertanto, diventa necessario avvalersi di un nuovo concetto in grado di chiarire in modo più preciso questo compito di combinazione e sintesi. È a questo punto che lo Straniero introduce il concetto di paradigma. In effetti, l'unità nella diversità viene chiarita da questa nozione: un paradigma è ciò che mostra l'unità del molteplice. Pur avendo la stessa

18. Cfr. ROSEN 1995: viii.

proprietà, forma o struttura del molteplice, è radicalmente diverso da esso¹⁹. Questo intreccio tra identità e alterità è essenzialmente il paradigma e consente, per analogia, di paragonare la tecnica politica con la tecnica della tessitura²⁰. Entrambe, la nozione di paradigma e la tecnica della tessitura, intrecciano l'identico con il diverso, e ricavano dai diversi un'unità. È questa l'azione che meglio si adegua al compito di guidare gli affari umani nell'età dell'anomia e della scomposizione naturale²¹.

In quanto paradigma, la tecnica della tessitura permette di «conoscere che cos'è la cura di uno stato secondo la tecnica» (τὴν τῶν κατὰ πόλιν θεραπείαν τέχνη γνωρίζειν, 278e9-10), perché ha «la stessa funzione della politica» (ἔχον τὴν αὐτὴν πολιτικῆ πραγματείαν, 279a7-8). La tessitura fornisce cioè un modello adeguato per comprendere più precisamente in che modo il politico intreccia in un'unica tessitura le varie componenti della *pòlis*. Dopo un'analisi approfondita della tecnica della tessitura mediante il metodo della divisione, in cui si distinguono le varie tecniche impiegate nel processo di tessitura degli abiti di lana, classificate a seconda che siano arti associative (συγκριτική) o dissociative (διακριτική), si giunge alla conclusione che la tecnica della tessitura consiste nell'intreccio della trama e dell'ordito, il quale si traduce in un abito di lana. Giunto finalmente ad una definizione della tecnica della tessitura, lo Straniero intraprende una discussione sui concetti di eccesso e difetto, con il pretesto di aiutare il giovane Socrate a riconoscere i discorsi troppo lunghi e quelli troppo brevi. Viene quindi

19. Cfr. ROSEN 1995: 95. Sulla nozione di paradigma nel *Politico* si veda anche KATO 1995.

20. «Abbiamo, dunque, compreso adeguatamente questo, che un modello (παράδειγμα) si genera quando, posta una cosa identica in una cosa diversa (ὁπότεν ὄν ταῦτόν ἐν ἑτέρῳ) e separata, fatta oggetto di una opinione corretta (ὀρθῶς δόξα) e sottoposta a confronto, si produce una sola opinione vera (ἀληθὴς δόξα) su ciascuno dei due complessi e su ambedue insieme?», 278c3-6, tr. it. MIGLIORI 1996a, modificata.

21. «Unlike the shepherd god, the statesman has to rule in the face of an implacable element of the cosmos when left on its own, namely what Hesiod calls χάος, a yawning gap that “first of all came to be” and that enshrouds the creatures with darkness and separation and makes seeing the binding together of what is only possible with extreme difficulty», BROGAN 2017: 72.

introdotto un concetto chiave, presente in altri dialoghi del *corpus* platonico: la tecnica della misura (μετρητική, 283d1)²².

Lo Straniero affronta questo tema in 283b-287b. Infatti, il politico e il tessitore sono entrambi esperti nella tecnica della misurazione, poiché misurano il meno e il più non solo nel loro rapporto reciproco, ma anche in relazione a un altro parametro di natura pratica: la giusta misura. Costoro cercano infatti di evitare eccessi e carenze, per raggiungere la giusta misura (τὸ μέτριον, 283e):

Infatti, tutte le tecniche di questo tipo, in qualche modo, nella loro attività, si guardano dal più e dal meno rispetto alla giusta misura, non come da cosa che non esiste, ma come da cosa che è nociva per la loro attività e, in questo modo, salvando la misura (τὸ μέτρον σώζουσαι), producono opere tutte buone e belle. (284a5-b2)

Come può il politico «salvare la misura» (τὸ μέτρον σώζειν)? In primo luogo, deve essere definito più chiaramente cosa si intende per giusta misura. Lo Straniero applica la tecnica della misurazione alla suddivisione in arti «che misurano in relazione ai loro opposti un numero, una lunghezza, una profondità, una larghezza, una velocità» (284e3-5) e in arti «che misurano in relazione alla giusta misura, cioè al conveniente (πρέπον), all'opportuno (καιρόν), al dovuto (δέον) e, in generale, a tutto quello che tende al mezzo fra gli estremi (τὸ μέσον ἀποκρίσθη τῶν ἐσχάτων)» (284e6-8). È chiaro, come sottolinea Migliori²³, che la metretica basata sull'opposizione degli opposti è di natura eminentemente quantitativa, mentre quella basata sulla giusta misura è qualitativa. Ora, questo carattere qualitativo della metretica e della tecnica politica si evince soprattutto da un termine, che riappare verso la fine del dialogo e che permette di cogliere la vera natura del politico: il *kairòs*. La conoscenza del *kairòs* è il presupposto della tecnica regale propria del vero politico; conoscendo il *kairòs*, il politico potrà guidare la comunità

22. Sulla *metretike tèchne* nel *Protagora* e il suo rapporto con il resto del *corpus* platonico, cfr. NAPOLITANO VALDITARA 2013a: 67-142. Rispetto alla tecnica della misura nel *Politico*, cfr. LAFRANCE 1995, MIGLIORI 1996b, LANE 1998, DELCOMMINETTE 2005.

23. MIGLIORI 1996b: 250, nota 61, citato in NAPOLITANO VALDITARA 2013a: 91.

politica e astenersi dal più e dal meno, dall'eccesso e dal difetto, assumendo la supervisione dei compiti pratici subordinati alla sua amministrazione.

Infatti, il tempo del politico è il tempo kairologico (305d1-5), strettamente correlato alla tecnica della misura²⁴. Questo tempo qualitativo, contrariamente al tempo quantitativo misurabile in parti simili e reciprocamente indifferenti²⁵, è strutturato attorno a un momento della sequenza temporale, di natura speciale (*kairòs*). Ora, per comprendere a fondo l'importanza di questo aspetto temporale della tecnica politica, è necessario fare brevemente riferimento alla concezione platonica del tempo come appare nel *Timeo* e nel *Parmenide*.

La nozione platonica di tempo nel *Timeo* è nota. In un famoso brano, Timeo narra che il tempo fu creato dal demiurgo insieme al cielo, che è sempre in movimento, ed è pertanto una «immagine mobile dell'eternità» (εἰκόω ... κινητόν τινα αἰῶνος), «un'immagine eterna, dell'eternità che permane sempre nell'unità, un'immagine che procede secondo il numero, ciò che chiamiamo tempo» (*Timeo*, 37d-e). Questa immagine descrive il legame che esiste fra il divenire e il modello eidetico: l'infinita durata temporale dei movimenti celesti, lo scorrere dei giorni, dei mesi e degli anni, *imita* il vero essere fuori dal tempo, l'entità che da sempre è e non conosce generazione. Nelle parole di Linda Napolitano:

Tutto il mondo platonico del divenire pare essere 'orientato', cioè ricevere senso e direzione, dal moto regolare e infinitamente durevole delle sfere celesti. (2012: 27)

24. Sulla relazione fra *kairòs* e *mètrion*, cfr. GUILLAMAUD 1988: 370: «Le *kairos* est donc lui-même un intermédiaire entre des extrêmes, et c'est en tant que tel, contrairement à la mesure brute qui reste mathématique, abstraite et relative, qu'il est absolu et concret. Il est ce qui permet la production réelle d'une chose pleine, il a un rapport à la qualité, à la fin (τέλος), à l'autosuffisance (ικανόν) de ce qui est réel. En tant qu'il a un rapport à la juste mesure, le *kairos* produit la réalité ou plutôt la beauté, et la santé, c'est-à-dire ce qui est le plus réel dans la réalité. Loin donc d'être quelque chose d'évanescant et d'inaccessible, le *kairos* comme juste mesure est au contraire tout proche du réel et de l'être».

25. Cfr. NAPOLITANO VALDITARA 2012: 25.

Ma lo scopo di questa descrizione dell'origine del tempo non è esclusivamente di ordine fisico-cosmologico, come attestano alcuni passi della *Repubblica* e, come vedremo, del *Politico*:

anche la vita morale dell'uomo risente dei moti compiuti dagli astri nei cieli, se, nel mito di Er, concludendo la trattazione morale e non fisica ed astronomica della sua *Repubblica*, Platone sente il bisogno di collocare la fatale scelta della vita futura, da parte delle anime pronte a reincarnarsi, nel "luogo meraviglioso" (*Resp.* 614c1) dove i pianeti ruotano ordinatamente nelle proprie sfere, agganciate all'asse dell'universo, sveltante colonna di luce del fuso di Ananke. (*ibid.*)

Questa lettura, che enfatizza il legame fra il tempo, i moti degli astri, e la vita morale dell'uomo, può essere applicata anche al mito del *Politico* e alla questione della temporalità che caratterizza la tecnica politica. Infatti, i due movimenti dell'universo descritti nel mito del *Politico* danno luogo a due forme di vita e a due tipi di temporalità distinti. Se si tiene conto della fase del movimento retrogrado nel mito, sia il *Timeo* che il *Politico* sembrano condividere la stessa idea del tempo, inteso come una successione di giorni, mesi e anni che imita la perfezione divina. Il fatto che sia appunto questo tipo di temporalità a rendere necessaria l'organizzazione politica conferma ancora una volta lo stretto legame che esiste fra il tempo e la dimensione morale della esistenza umana. Ma qual è il rapporto specifico fra questa nozione del tempo e la tecnica politica? E qual è il ruolo che viene ad assumere il *kairòs*?

Prima di proseguire nell'indagine è necessario focalizzare un ulteriore aspetto dell'analisi platonica del tempo: nel *Parmenide*, in occasione di una discussione circa l'ordine fisico-ontologico del movimento, Platone introduce un concetto chiave per la corretta interpretazione della nozione di *kairòs* nel *Politico*. Nella seconda ipotesi del *Parmenide* si cerca di giustificare l'inerenza di predicati opposti nello stesso soggetto: la soluzione si trova osservando che entrambi i predicati non possono coesistere contemporaneamente, ma devono piuttosto succedersi nel passaggio da uno stato precedente a uno stato successivo. È a questo punto che si presenta un'aporia: non esiste un tempo nel quale qualcosa possa essere simultaneamente in movimento e in riposo. Ma se è così, in che momento avviene il

mutamento? La risposta è: nell'istante (τὸ ἐξαιφνης), ovvero in un tempo fuori dal tempo che indica l'interruzione tra uno stato di riposo iniziale e uno stato di moto successivo (o viceversa):

In verità questo sembra il significato della parola 'istante': ciò da cui partono i cambiamenti nelle due opposti direzioni. Non è infatti dall'immobilità ancora immobile, né dal movimento ancora in moto, che c'è il mutamento; ma è questa strana natura (φύσις ἀτοπός) dell'istante, posto in mezzo tra movimento e immobilità, e che non è in alcun tempo (τις ἐγκάθεται μεταξύ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὐσίᾳ), ciò verso il quale e dal quale quanto si muove muta nella quiete e quanto è fermo muta nel movimento. (*Prm.* 156d3-e2, tr. it. Migliori 1990)

Nel suo commento a questo passo, Napolitano indica che l'avverbio sostantivato *exàiphnes* denota una modalità di azione traducibile come "istantaneamente". Di scarsa presenza nel *corpus* platonico, il termine è generalmente usato per indicare l'arrivo imprevisto di una persona, o l'apparizione di un'emozione come la rabbia, cioè l'apparizione di qualcosa di inaspettato, una interruzione rispetto allo stato in cui si trova l'agente. Indica quindi il modo di agire da un punto di vista soggettivo, analogo, secondo Napolitano, alla moderna nozione di presente psichico; si tratta dell'

instaurarsi (improvviso) di un'esperienza – conoscitiva, certo, ma, come subito vedremo, anche emotiva – che si stacca dal flusso continuo dei fatti psichici pregressi e che implica o l'acquisizione (improvvisa) di un dato conoscitivo (o emozionale) nuovo, oppure – più probabilmente – la ristrutturazione innovativa di un complesso di dati già noti ed esperiti [...] essi vengono 'legati' in una sorta di elettiva armonia razionale, che connette ogni dato agli altri, come ogni suono di quella percepita quale melodia si lega ai suoni uditi in precedenza o ancora da udirsi. (2012, 29)

Napolitano sottolinea che questo schema che gira intorno allo *exàiphnes* e alla nozione di improvviso emerge in situazioni di ordine emozionale, come la manifestazione di piaceri puri (cfr. *R.* 584b1-c2), o di ordine cognitivo, come nel caso della metafora della liberazione del prigioniero, che si alza inaspettatamente

(ἐξαιφνης) e gira il capo per uscire dalla caverna (515c). Inoltre, nella *Settima Lettera* si indica il rapporto tra lo ἐξαιφνης e la dialettica: nella discussione dialettica «risplende improvvisamente la conoscenza di ciascuna realtà e l'intuizione dell'intelletto» (ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, 344b7, tr. it. Radice). L'istante della comprensione non può essere ridotto a un istante ordinario collocato in una sequenza temporale continua e indifferentemente divisibile.

Questi passi indicano che Platone si riferisce ad un tipo di temporalità diverso da quello ordinario: la temporalità qualitativa, il *kairòs*, in cui

il tempo – come vuole il termine che lo designa, *chrònos*, derivabile non per caso da *chràino*, ‘porto a compimento’ – finalmente *realizza e porta all'atto* ciò che è per natura possibile alle nostre competenze, cioè la conoscenza del vero; implica, in somma, il tempo (esso solo, unico) che riesce istantaneamente a mutare il nostro precedente quadro cognitivo. Insorta all'improvviso, istantanea dunque nel suo sorgere, tale conoscenza è passibile di durata e si stabilizza in un presente psichico che è l'attuale, proprio del dato cognitivo che non muta – poiché i molti dati si organizzano in un elettivo legame armonico, facilmente recuperabile alla consapevolezza com'è la dimostrazione suffragante l'enunciazione di una verità teoremativa. (2012: 33-34, corsivo dell'autrice)

Tuttavia, come può questa interpretazione della temporalità kairologica concordare con la temporalità della πολιτική τέχνη nel *Politico*? Basta richiamare la definizione di questa tecnica a 305d per rendersi conto che il campo d'azione del politico al governo viene delimitato da un criterio di opportunità o importunità, ovvero il *kairòs*:

Avendo ben osservato tutte le scienze di cui si è parlato [i.e. la strategia, la giurisprudenza e la retorica], occorre prendere atto che nessuna di esse è apparsa come politica. Infatti, quella che è realmente regia (ὄντως οὖσαν βασιλικήν) non deve operare direttamente (οὐκ αὐτήν δεῖ πράττειν), ma governare su quelle che hanno la capacità di operare (ἀλλ' ἄρχειν τῶν δυναμένων πράττειν), in quanto conosce il principio e l'avvio delle cose più grandi per gli stati in quanto al momento opportuno o non opportuno (ἐγκαιρίας τε πέρι καὶ ἀκαιρίας); le altre tecniche,

invece, devono eseguire gli ordini. (305c9-d5, tr. it. Migliori 1996a, modificata)

È importante notare che il politico non agisce direttamente, ma piuttosto dirige quelle scienze e quegli uomini che possiedono la capacità di agire. La saggezza distintiva del politico sta nel conoscere il momento giusto per svolgere le operazioni importanti nella *pòlis*. Le altre scienze dispongono di conoscenze parziali, sanno come svolgere il loro compito, ma non conoscono il contesto più ampio che determina il momento in cui devono essere utilizzate. Infatti, la retorica, che insieme alla strategia e alla giurisprudenza è una delle tre tecniche a distinguersi dalla tecnica politica (303e-304a), si avvale anch'essa del *kairòs* allo scopo di persuadere e quindi condurre affari politici. Tuttavia, anche la retorica è subordinata alla conoscenza di un *kairòs* più originario, quello cioè che determina quando è necessario usare la persuasione, quando un qualche tipo di violenza, o quando astenersi dall'agire (304d)²⁶. Questo senso dell'opportunità nel servirsi di una o di più scienze negli affari politici è pertanto la tecnica politica, la quale governa (*ἀρχούση*, 304d7) la retorica.

Quindi il politico è in grado di riconoscere e rilevare il *kairòs* più importante, quello più strettamente legato all'ordine cosmico, che secondo il mito tende, nel ciclo propriamente umano, alla decomposizione e alla separazione. Per svolgere il compito di ricomporre la diversità e riunirla secondo il modello del tessitore, il politico deve avere una visione globale, strutturata secondo una conoscenza del momento opportuno²⁷. Questa visione permette di esercitare una funzione di guida sulle tecniche di carattere più operativo. Ciò significa che il politico è *fuori dall'ordine politico*²⁸, in quanto

26. Cfr. LANE 1998: 135.

27. Sull'etimologia del termine *kairòs*, NAPOLITANO VALDITARA 2012: 25, rifacendosi a ZACCARIA RUGGIU 1998: 315, sottolinea che il termine probabilmente deriva da verbi come "incontrare" (*κυρῶ*), "mescolare in equilibrio" (*κεράννυμι*), piuttosto che da "dividere" (*κείρω*).

28. Questa idea appare con particolare forza nella *Repubblica*. Lì i guardiani vivono separati dal resto della *pòlis*, poiché hanno regole e compiti diversi da quelli degli altri cittadini, e proprio l'immagine della caverna mette in luce la distanza fra chi rimane prigioniero all'interno della caverna e chi riesce a uscirne.

non agisce, ma dirige chi agisce (il retore, lo stratega, il magistrato). Il politico decide e indica quando ciascuno di essi deve agire, ma non ha un contatto diretto con la città che governa. Questa separazione dipende dall'elemento fondamentale della tecnica politica: il *kairòs*, che, come abbiamo visto nel caso del ἐξαιφνης, rappresenta una scissione temporale rispetto a una serie temporale continua. Nel contesto del *Politico*, questa serie temporale assume la forma di una continuità naturale che tende a disgregarsi nell'età di Zeus. Il politico interrompe quella serie e può quindi fondare la comunità politica, unica possibile difesa di fronte all'inevitabile corruzione di tutto ciò che diviene²⁹.

3. La tecnica politica e l'importanza delle emozioni

Verso la fine del dialogo, lo Straniero indica che la tecnica politica «governa tutte queste [le scienze] e si prende cura (ἐπιμελουμένην) delle leggi e di tutti gli affari della *pòlis*, e tesse insieme tutte le cose nel modo più corretto (πάντα συνυφαίνουσας ὀρθότατα)» (305e2-4, tr. it. Migliori 1996a, modificata). Questa tecnica, in possesso di un individuo, garantisce il buon governo di una *pòlis*. Lo Straniero sottolinea che il re non ha bisogno di stabilire leggi scritte; fa della sua tecnica legge, proprio come fa il pilota quando guida una nave (cfr. 296e4). È interessante notare che lo Straniero insiste sul carattere unipersonale del corretto regime politico, secondo il corretto uso della tecnica politica:

la massa, quale che sia, non potrà mai impadronirsi di tale scienza né divenire capace di governare uno stato attraverso l'intelligenza (μετὰ νοῦ); al contrario, bisognerà cercare quell'unica retta costituzione politica in qualcosa di piccolo e scarso, *piuttosto nell'uno* (τὸ ἓν) e le altre costituzioni devono essere considerate imitazioni di quella, come

29. Cfr. GUILLAMAUD 1980: 371: «Le *kairos* est ainsi l'intermédiaire qui ouvre le temps à l'éternité, ce qui n'existe pas véritablement à ce qui a véritablement de l'être, l'à propos est la présence exceptionnelle de l'éternel dans ce qui change à chaque instant. Le *kairos* concerne cette région médiatrice de l'être comme mixte; il est ce qui dans le sensible est le plus proche de l'intelligible».

anche poco fa è stato detto, che la imitano le une nelle cose migliori, le altre nelle peggiori». (297b7-c4, tr. it. Migliori 1996a, modificata, corsivo mio)

Da questa affermazione segue che qualsiasi altro regime politico, se aspira a evitare il fallimento, deve seguire le linee guida di un regime nelle mani di un singolo possessore della tecnica politica. Questa imitazione si esprime in una serie di leggi direttamente ispirate al paradigma del re provvisto della tecnica politica. Tuttavia, lo Straniero insiste sul fatto che le leggi sono insufficienti a governare a causa della loro incapacità di adattarsi alla contingenza: sono cioè estranee alla temporalità kairologica. Il politico governa solo per mezzo della tecnica politica e ignora qualsiasi tipo di legislazione³⁰. Platone coglie qui due elementi fondamentali: l'unità, rappresentata dalla figura del re, e la temporalità kairologica, che solo un uomo politico può cogliere. Entrambi gli elementi sono condizioni imprescindibili per poter combinare e intrecciare ciò che per natura tende alla disgregazione. Al contrario, una moltitudine non può ricomprendere la molteplicità, poiché nessuna moltitudine è capace di acquisire una tecnica (300e5). Si può qui osservare come le dinamiche viste nel mito rimangano intatte anche nella fase finale del dialogo.

Tuttavia, lo Straniero non si ferma a questa caratterizzazione negativa del politico, incentrata sulla contrapposizione con altri regimi politici, ma offre una visione positiva più dettagliata dell'intreccio che deve perseguire. E ancora una volta tale intreccio non può essere separato dalla sua applicazione pratica, la quale viene discussa subito dopo l'esposizione del mito.

Lo Straniero puntualizza che il politico deve integrare in un unico tessuto la virtù del coraggio (ἀνδρεία) e quella della temperanza (σωφροσύνη), le quali entrano spesso in conflitto all'interno della *pòlis*. L'intreccio di questi due caratteri costituisce il compito del

30. «[C]olui che è un vero politico (τὸν ὄντως πολιτικόν), nella sua attività opererà molto sulla base della tecnica, non pensando affatto alle norme scritte, se a suo avviso ce ne sono altre migliori a fronte di quelle da lui stesso scritte e inviate quasi come una lettera a certi individui lontani» (300c9-d2, tr. it. MIGLIORI 1996a, modificata).

politico (309a-311c), il quale viene svolto nella prospettiva del giusto mezzo e della giusta proporzione. Il criterio è, ancora una volta, dichiaratamente kairologico:

quando entrambe queste qualità si attuano per noi di modo inopportuno (*ἄκαιρα*), cambiando i termini biasimiamo le une e le altre, rinvian-dole, con i nomi, ai difetti opposti. Se si verificano più rapidamente di quanto è opportuno (*τοῦ καιροῦ*), e si rivelano troppo veloci e troppo dure, le diciamo superbe e folli; se appaiono troppo gravi, troppo lente e troppo molli, le diciamo vili e fiacche. E per lo più, queste qualità, come pure la naturale moderazione (*σώφρων*) ed il valore (*ἀνδρεία*), che sono il loro contrario, in quanto Idee che hanno avuto in sorte una posizione antitetica, non le troviamo mescolate le une con le altre (*ἀλλήλαις μειγνυμένας*) nelle relative azioni; inoltre, troveremo diversi gli uni dagli altri anche coloro che le hanno nell'anima, se li esaminiamo bene. (307b5-c7, tr. it. Migliori 1996a, modificata)

Il passo contiene tutti gli elementi visti in precedenza: l'eccesso e il difetto, il giusto mezzo, il momento opportuno, la differenza e la tensione fra gli opposti, la necessità di mescolanza e composizione. Inoltre, le virtù dell'*ἀνδρεία* e della *σωφροσύνη* emergono come i due elementi fondamentali della virtù degli individui e, quindi, anche della *pòlis*. Ma l'eccessiva moderazione rende gli uomini inetti in guerra, lasciandoli alla mercé degli aggressori, i quali sottraggono loro la libertà (307e10-308a2); al contrario, l'eccesso di vigore conduce gli uomini a uno stato di guerra permanente, il quale produce distruzione e di nuovo perdita di libertà (308a4-9). Non solo l'eccesso di queste due caratteristiche è di per sé controproducente, ma entrambe vivono in uno stato di perenne ostilità e repulsione reciproca, in totale accordo con lo stato di disgregazione descritto nel mito, il quale è tipico dell'epoca di Zeus. Ecco perché il politico, nel formare la *pòlis* secondo giustizia, ha il compito di gestire e combinare queste due virtù, evitando eccessi e difetti. Vediamo più nel dettaglio come si svolge questo lavoro di sintesi.

In primo luogo, il politico seleziona uomini e donne virtuosi attraverso delle prove, per poi consegnarli all'educatore che ordina e guida (308d3-7). A questo punto il politico ha una funzione di supervisione (*ἐπιστατικῆς*, 308e5-6), in perfetto accordo con quanto

affermato in 305c-d, dove è stabilito che la tecnica politica governa dirigendo le tecniche che effettivamente svolgono gli atti di amministrazione. Poi segue il compito di combinazione vero e proprio, la sintesi tra ἀνδρεία e σωφροσύνη, che viene eseguita in due modi diversi e complementari. Il primo consiste nell'armonizzare le anime degli uomini con se stesse, stabilendo un legame tra la parte divina delle loro anime e la divinità. Lo Straniero afferma che tutti gli uomini hanno in sé un elemento divino (309c2), e che il politico è l'unico che, grazie alla Musa regale (τῆς βασιλικῆς μούσῃ), può impiantare (ἐμποιεῖν) in modo stabile un'opinione vera (ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως, 309c5-6) nei suoi sudditi, se hanno ricevuto una giusta educazione (309d2-4). In questo modo, i caratteri troppo violenti vengono temperati e i caratteri moderati saranno veramente prudenti e moderati in un giusto regime politico (altrimenti, la loro moderazione sarebbe mera stoltezza, εὐήθεια, 309e8). Da tenere a mente è che il piano divino diventa accessibile al politico attraverso l'ispirazione della Musa, che permette al politico di attingere (attraverso la memoria) al vecchio ordine stabile dell'età di Crono.

In secondo luogo, il politico abbina e riunisce uomini e donne secondo le loro tendenze psico-affettive: coloro che tendono più al vigore, simili all'ordito, sono combinati e intrecciati (συνδεῖν καὶ συμπλέκειν, 309b7) con quelli che tendono alla moderazione, simili alla trama. Ciò avviene attraverso l'amministrazione dei matrimoni tra i giovani. Infatti, se i matrimoni si formano spontaneamente, gli uomini tendono a favorire i legami con i propri consimili. La strada che segue il politico è quella dell'unione degli opposti: questo garantisce che i magistrati vadano incontro a un eccesso o una mancanza di vigore e di moderazione. Lo Straniero a questo punto sottolinea con enfasi che

«questa è l'unica e intera opera della tecnica regia del tessere (τοῦτο γὰρ ἔν καὶ ὅλον ἐστὶ βασιλικῆς συνυφάνσεως ἔργον): non lasciare mai che caratteri moderati restino separati da quelli vigorosi (μηδέποτε εἶν ἀφίστασθαι σώφρονα ἀπὸ τῶν ἀνδρείων ἡθη), tessendo (συγκερκίζοντα) al contrario una trama di consensi, di onori, di opinioni, di reciproci scambi di garanzie e, componendo con questi elementi un tessuto liscio, e come si dice, fine, affidare sempre in comune a questi uomini le magistrature negli stati» poiché «è impossibile che

tutti gli affari degli stati, privati e pubblici, prosperino, se non si trovano insieme entrambi questi atteggiamenti». (310e7-311a2, 311b3-5, tr. it. Migliori 1996a, modificata)

È importante notare che lo Straniero si concentra sulla sintesi di caratteristiche di tipo affettivo o emotivo, le quali sembrano esulare da un ordine esclusivamente intellettuale. Ciò rafforza l'idea che il politico debba agire in un ambiente transeunte e corruttibile, esattamente l'ambito descritto dal mito. Non esiste una soluzione meramente intellettuale per risolvere il problema esistenziale degli uomini, caratterizzati da finitezza e imperfezione. L'uomo dell'età di Zeus si rivela come un intero psicofisico emotivamente connotato, pertanto la conduzione politica deve essere necessariamente di tipo olistico, secondo una visione globale che consenta di armonizzare le differenze³¹.

Con questo argomento, Platone da una parte riprende una caratteristica tradizionale del pensiero greco, perennemente interessato alla questione dell'armonia degli opposti³². Dall'altra, prosegue su una strada che aveva già tracciato nella *Repubblica*³³. Platone non si discosta dalle premesse fondamentali ivi delineate: insiste sulla necessità di armonizzare gli opposti, e rileva che l'autorità e la legittimità politica derivano da un tipo specifico di conoscenza. Tuttavia, l'armonia degli opposti non spiega adeguatamente come dovrebbe essere realizzata *questa* sintesi tra caratteri (ἤθη), né propone un chiaro criterio orientativo. Nella *Repubblica*, la ricerca si concentra sul rapporto delle virtù con il piano eidetico e l'Idema del bene, un tema che Platone sottopone a dura critica nel *Parmenide* e riel-

31. La situazione è analoga all'armonia delle parti dell'anima nella *Repubblica* sotto la guida della parte razionale, cfr. R. 586e.

32. Basti ricordare Eraclito, che notoriamente individuava l'essenza del conflitto tra opposti nell'armonia che essi realizzano nel loro proprio confronto (cfr. DK 22 B 53).

33. Nella *Repubblica*, i guardiani devono riassumere in sé qualità apparentemente antitetiche, come la disponibilità allo studio e la perseveranza; inoltre, nei libri II-IV, Socrate fa ripetutamente riferimento ai caratteri della moderazione (389d) e del vigore (402c, 426d, 427e), come due delle virtù cardinali proprie dei guardiani. Infine, nel passo 458c-460 si fa esplicito riferimento all'amministrazione dei matrimoni da parte del potere politico, procedura che, come abbiamo visto, ricompare nel *Politico*.

bora completamente nel *Sofista*. La fondazione del governo dei filosofi sulla conoscenza del mondo eidetico non vasta più al Platone maturo. Ecco perché, nel *Politico*, Platone fornisce una risposta al problema dell'armonia dei diversi mediante una particolare interpretazione della nozione di misura e giusto mezzo, lontana da ogni tipo di certezza matematica. La conoscenza della giusta misura si basa su una certa concezione della temporalità, poiché equivale alla capacità di riconoscere il *kairòs*. Si tratta di un tipo di conoscenza legata ad un determinato contesto³⁴, ma che allo stesso tempo permette di trascendere l'ambito corruttibile e stabilire un punto di contatto con il divino.

Ciò non significa che vi sia una rottura tra la fine del *Politico* e la *Repubblica*. La *pòlis* ha bisogno della guida del politico, che agisce in modo analogo al re-filosofo della *Repubblica*³⁵. Ma il rapporto di questa guida politica con il piano eidetico sembra molto più debole nel *Politico*; la tecnica politica rimedia proprio all'assenza di un ordine trascendente e alla tendenza disgregatrice della natura, stabilendo un tenue contatto con la divinità nella figura della Musa regale. Nella *Repubblica* invece, la nozione stessa di τέχνη viene considerata una forma di conoscenza inferiore che non rientra nell'educazione dei guardiani, i quali, secondo l'ordine previsto nel mito dei metalli, non dovrebbero associarsi agli artigiani.

34. Cfr. SANTA CRUZ 2009: 90: «*Tò métrion* es un concepto que sólo tiene vigor en el ámbito de realidades en devenir, existentes en el tiempo, cosas sometidas a génesis, particulares. Y el tipo de génesis del que se trata (según los ejemplos dados por el Extranjero: artes, obras buenas y malas, discursos, arte de tejer y especialmente la política) son actividades propias de la praxis humana. Las realidades inmutables e invisibles – como son las Formas – no admiten *métrion*, tal como lo ponen de manifiesto las palabras mismas del Extranjero (cfr., *tà gignómena*: 285a 2; *pánth'hopósa éntekhna*: 285a 3-4). No es fortuito, pues, que Platón aborde el tema de la justa medida en un diálogo consagrado al arte política así como a los discursos humanos, que corresponden al ámbito de la praxis».

35. Cfr. ΚΑΗΝ 1995: 51: «the ἐπιστήμη of the πολιτικός and the τέχνη of the King in the *Statesman* can be regarded as equivalent to the wisdom of the philosopher-rulers of the *Republic*. This equivalence is left implicit in our dialogue, which declines to specify the content of the Statesman's expertise. It seems clear, however, that the τέχνη of the Statesman is, or presupposes, the knowledge constituted by dialectic, just as it does in the *Republic*». Cfr. anche MIGLIORI 2003.

4. *Conclusione*

Linda Napolitano ha sostenuto che la corporeità e le emozioni non possono essere considerate separate dal genere umano, come se fossero suoi aggregati circostanziali: l'uomo è un essere incarnato e, sebbene abbia qualcosa di divino dentro di sé, la sua realtà è segnata dalla corporeità e dai vari stati psico-affettivi che la costituiscono³⁶. Questa lettura è particolarmente utile per comprendere il *Politico*. Gli uomini dell'età di Zeus si compongono di un elemento divino e di un elemento finito, animale, corporeo. Senza alcuna guida, abbandonati dagli dèi, seguono il destino di tutto ciò che nell'universo compie la sua marcia retrograda verso la distruzione e la mescolanza indifferenziata degli opposti. Questo è il motivo per cui è necessaria l'organizzazione politica, affidata a un individuo in possesso della πολιτική τέχνη. Questa tecnica sintetizza elementi divini (l'unità originaria dell'era di Crono) con elementi mondani (la disintegrazione propria dell'era di Zeus) secondo lo schema della giusta misura e del *kairòs*. Pertanto, la mediazione della tecnica politica permette di vincolare la divinità alla dimensione mondana, garantendole armonia e stabilità.

In conclusione, l'unità caratteristica dell'era di Crono può essere ricreata attraverso la tecnica politica, il che permette di costituire l'ordine politico quale elemento di unità e stabilità di fronte alla disgregazione che caratterizza l'età di Zeus. La comunità politica è una testimonianza di quell'unità originaria: in questo senso, la *pòlis* – il prodotto della guida del politico secondo il *kairòs*, che sintetizza il diverso come il tessitore unisce le fibre in un tessuto – si costituisce come un'imitazione dell'unità del tempo mitico, un'unità provvisoria che permette agli uomini di essere uniti e di favorire, per quanto possibile, la loro felicità.

36. Cfr. *supra* n. 4.

Bibliografia

- Blondell, R.
 2005 *From Fleece to Fabric: Weaving Culture in Plato's Statesman*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 28, pp. 23-75.
- Brisson, L.
 1974 *Le mème et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: un commentaire systématique du Timée de Platon*, Academia, Sankt Augustin.
 1995 *Interprétation du mythe du Politique*, in Rowe 1995: 349-363.
- Brogan, W.A.
 2017 *The Politics of Time: On the Relationship between Life and Law in Plato's Statesman*, in J. Sallis (ed.) *Plato's Statesman. Dialectic, Myth, and Politics*, SUNY, Albany, pp. 69-83.
- Delcomminette, S.
 2005 *La juste mesure. Étude sur les rapports entre le Politique et le Philèbe*, «Les Études philosophiques» (sezione monografica: *Le Politique de Platon*), pp. 347-366.
- Diels, H. – Kranz, W.
 1951-1952⁶ (ed.) *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 voll.), Weidmann, Berlin.
- Duke, E.A. – Hicken, W.F. – Nicoll, W.S.M. – Robinson, D.B. – Strachan, J.C.G.
 1995 (eds.) *Platonis Opera. Tomus I*, Oxford University Press, Oxford.
- Ferrari, G.R.F.
 1995 *Myth and conservatism in Plato's Statesman*, in Rowe 1995: 389-397.
- Guillamaud, P.
 1988 *L'essence du kairos*, «Revue des Études Anciennes», 90, pp. 359-371.
- Kahn, C.H.
 1995 *The Place of the Statesman in Plato's Later Work*, in Rowe 1995: 49-60.
- Kato, S.
 1995 *The Role of Paradeigma in the Statesman*, in Rowe 1995: 162-172.
- Lafrance, Y.
 1995 *Métrétique, mathématiques et dialectique en Politique 283c-285c*, in Rowe 1995: 89-101.
- Lane, M.S.
 1998 *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Migliori, M.
 1990 *Dialettica e verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano.
 1996a *Platone. Politico*, traduzione e commentario, Vita e Pensiero, Milano.
 1996b *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al «Politico» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano.

- 2003 *L'unità del pensiero politico di Platone*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 95 (3/4), pp. 337-388.
- Napolitano Valditara, L.M.
- 2008 *Un'etica per la dialettica platonica?*, in M. Migliori – L. M. Napolitano – D. Del Forno (eds.) *Plato Ethicus. La filosofia è vita*, Morcelliana, Brescia, pp. 241-258.
- 2010 *Il se, l'altro, l'intero*, Mimesis, Milano/Udine.
- 2012 *Istante, presente ed attuale. Ipotesi per una temporalità 'psichica' in Platone e Aristotele*, in S. Lavecchia (ed.) *Istante. L'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano/Udine, pp. 11-54.
- 2013a «*Prospettive*» *del gioire e del soffrire nell'etica di Platone*, Mimesis, Milano/Udine.
- 2013b *Cura, eros, felicità. Sull'antropologia di Platone*, «Thaumàzein», 1, pp. 121-148.
- 2020 (ed.) *Curare le emozioni, curare con le emozioni*, Mimesis, Milano/Udine.
- Radice, R.
- 2000 *Platone. Lettere*, presentazione, traduzione e note, in G. Reale, (ed.) *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano, pp. 1792-1843.
- Rosen, S.
- 1995 *Plato's Statesman: The Web of Politics*, Yale University Press, New Haven.
- Rowe, C.J.
- 1995 (ed.) *Reading the Statesman. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin.
- Santa Cruz, M.I.
- 2009 *La justa medida: entre Politico y Filebo*, «Signos Filosóficos», 22, pp. 75-100.
- Skemp, J.B.
- 1952 *Plato's Statesman. A Translation of the Politicus of Plato, with Introductory Essays and Footnotes*, Routledge, London.
- White, D.A.
- 2007 *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*, Ashgate, Aldershot.
- Zaccaria Ruggiu, A.
- 1998 *Aion, Chronos, Kairos. L'immagine del tempo nel mondo greco e romano*, in L. Ruggiu (ed.) *Filosofia del tempo*, Mondadori, Milano, 293-318.