

---

*Itinerari*

---



---

Mario Vegetti. *Lo strabismo dello storico (fra gli antichi e noi)*  
**Intervista teorico-biografica**  
**A cura di Marco Solinas**

---

*Il commento alla Repubblica*

«La “Repubblica” è – secondo il parere di una lunga tradizione – probabilmente il più importante fra i dialoghi di Platone; senza dubbio è anche il più controverso sul piano esegetico», ora che il VII ed ultimo volume della sua traduzione e dell'ampio commento da lei coordinato è terminato, chi voglia misurarvisi ha a disposizione un formidabile strumento per affrontarne la complessità; un'opera monumentale, che l'ha impegnata per quasi quindici anni (il primo pre-print è del 1994)<sup>1</sup>. La prima domanda, Professor Vegetti, non può non essere: perché dedicare proprio alla Repubblica, certamente controversa anche sul piano più eminentemente storico-filosofico e filosofico-politico, tante energie? E, ora che l'ultimo volume è sulla sua scrivania, come giudica il risultato del lavoro?

Sono arrivato tardi all'incontro con Platone. Me ne ero occupato, da giovane, in rapporto ai miei studi sulla medicina ippocratica (nei riguardi della quale Platone appariva come una sorta di «genio ambiguo»: straordinariamente sensibile, da un lato, al suo valore esemplare, come modello di un uso terapeutico del sapere e del potere, quanto determinante, dall'altro, nell'abbassarne lo statuto epistemologico al livello di un'incerta pratica empirica). In seguito, mi sono dedicato per anni, nella ricerca e nell'insegnamento, a studi aristotelici. Ma un impatto frontale con Platone mi venne imposto dalle ricerche degli anni Ottanta sul pensiero etico e politico antico, dove il confronto diventava ineludibile. Al centro di questo confronto non poteva che stare la *Repubblica* (anche se l'idea del commento cominciò ad insinuarsi nella mia testa a causa, o per colpa, di un'osservazione del mio allora allievo, e ora collega Franco Ferrari, che uscendo una mattina da un mio seminario pavese sull'idea del bene lasciò cadere la frase: «tu dovresti fare un commento alla *Repubblica*»).

<sup>1</sup> Platone. *La Repubblica*, trad. e commento a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1998-2007, 7 voll.

Affrontare la *Repubblica* non era però una decisione facile né così scontata come ora può apparire. Ricordo che quando, una sera all'inizio degli anni Novanta, esposi il progetto in un caffè di Ginevra (quello dove ancora si mostrava il tavolo dove era solito sedere Lenin, ora trasformato in un *fast-food*) al mio amico Jonathan Barnes, filosofo oxoniense, lui mi chiese perplesso: «*But why the "Republic"?*». La domanda era ben motivata. Sulla *Repubblica* pesava ancora un doppio sospetto. Sul piano politico, quello (popperiano, mai dimenticato soprattutto nella cultura anglosassone) di costituire il manifesto ideologico di tutti i «totalitarismi». Su quello filosofico (per dirla in breve) quello (rawlsiano) di aver ridotto la complessità della questione dei valori a un unico referente metafisico, l'idea del bene. Altri sembravano allora i testi meno compromessi e davvero interessanti, soprattutto in ambiente analitico: il *Teeteto*, il *Sofista*, il *Parmenide*. Ma, come dicevo, erano proprio gli studi sul pensiero etico e politico che mi spingevano verso la *Repubblica*, e forse anche mi attraeva il suo alone poco rassicurante in un contesto culturale un po' troppo inclinato verso il confortante «pensiero unico». Va detto che nell'ultimo decennio la situazione è cambiata, e la perplessità di Barnes sarebbe stata meno giustificata: si sono succedute le raccolte di saggi sulla *Repubblica* curate da Höffe in Germania, da Dixsaut in Francia, da G. Ferrari in Inghilterra, oltre a numerose monografie e persino alla nuova edizione critica oxoniense di Slings.

A cose fatte, e con l'ultimo volume sul tavolo, il mio primo pensiero è stato: «Bene. Ora che abbiamo raccolto un po' di materiale, si potrebbe davvero cominciare a fare un commento alla *Repubblica*». Ma questo non è certamente più un compito mio.

*Per quali ragioni optò per il lavoro collettivo, impegnandosi a coordinare e guidare un sì ampio di gruppo di ricerca? E perché dedicarsi a un'impresa che ha descritto come «controcorrente, al di fuori dei tempi brevi della produzione e del consumo», appartenente, a prima vista, «a un sapere così remoto dagli interessi e dai bisogni immediati dell'oggi»?*

C'era innanzitutto un problema di competenze. Non mi interessava soltanto «dire la mia», accanto a tante altre posizioni autorevoli, sui nodi argomentativi e le strutture compositive del dialogo: per questo, sarebbe bastata una buona monografia, da allineare alle migliaia di altre sugli scaffali platonici delle biblioteche. Un vero commento doveva aggiungere altre due dimensioni: lo sfondo culturale, sociale, antropologico del dialogo, e – almeno per tratti essenziali – la sua posterità, la *Wirkungsgeschichte*. Questo non potevo farlo da solo; più avanti, mi sono reso conto che non poteva farlo neppure lo straordinario gruppo di ricercatori del mio Dipartimento a Pavia, che avevo inizialmente coinvolto, e la collabora-

zione si è estesa ad altri studiosi italiani e stranieri. Mi è costato un buon lavoro di coordinamento il mantenere, fin dove fosse possibile, un'omogeneità sostanziale di punti di vista interpretativi: l'opera doveva pur sempre risultare unitaria, non uno *one-man show* ma neppure una miscellanea di contributi disparati. Entro certi limiti: soprattutto a proposito dei libri VI-VII (idea del buono, natura della conoscenza filosofica) e X (miti e teorie dell'anima) ho registrato, e accettato, alcune divergenze interpretative. Credo però che esse rappresentino una ricchezza ermeneutica: sono convinto che per alcuni aspetti (non tutti) il discorso filosofico di Platone sia intenzionalmente, e irriducibilmente, polisemico, e che quindi una pluralità (controllata) di letture componibili sia parte integrante di una buona interpretazione.

La varietà delle competenze richieste non è però l'unica ragione del carattere corale del commento. C'entra per qualcosa una questione di *ethos* della ricerca, che naturalmente non è estranea allo spirito del platonismo. Mi sembrava importante, in una società e anche in un'Università che premono nel senso dell'individualismo competitivo, ricostruire uno spazio di ricerca in comune, di consuetudine collaborativa (in fondo, la *synousia* platonica); e altrettanto importante mi sembrava uscire dai tempi corti dell'industria culturale, in cui il prodotto intellettuale dev'essere confezionato, consumato e metabolizzato rapidamente, come il mercato richiede per i consumi di massa. L'aver accettato questa doppia sfida ha comportato, per i miei collaboratori, una rinuncia a protagonismi piccoli o grandi, direi un generoso sacrificio narcisistico, e per questo non sarò loro mai abbastanza grato. Alla fine, abbiamo almeno dimostrato che l'Università, in qualche caso felice, è ancora un luogo dove si può lavorare e pensare insieme, con tutto il tempo che occorre. Ma è stato anche decisivo, in tutti i sensi, il sostegno dell'Istituto per gli studi filosofici di Napoli, e l'entusiasmo del suo presidente, Gerardo Marotta.

### *Il mestiere dello storico*

*Il cammino che l'ha condotta alla Repubblica è stato lungo; proviamo a ripercorrerlo dalle origini: Mario Vegetti nasce a Milano, nel 1937, poi?*

Premetto che la mia memoria autobiografica non va molto oltre i dati anagrafici della carta di identità. Dunque posso essere telegrafico. Sono nato in una bella casa, con molti libri, distrutta dai bombardamenti del '43 mentre eravamo sfollati in Romagna, nel paese di mia madre. Ho frequentato le ultime classi delle elementari e le medie nella Milano povera, buia e fredda, ma non disperata, degli anni della ricostruzione postbellica. La mia era una famiglia decisamente militante: il nonno materno bakuni-

niano (attivo), mio padre comunista (fu al congresso di Livorno del '21), mio fratello partigiano, poi funzionario del PCI, mia sorella giornalista dell'*Unità*. Ero il più piccolo, e probabilmente per ragioni edipiche negli anni del liceo fui non comunista, se non anticomunista: il mio approccio alla politica avvenne nel movimento liberal-socialista di Unità Popolare, erede del Partito d'Azione, di Calamandrei (più tardi, restai all'opposizione in famiglia ma da posizioni di estrema sinistra).

Al liceo (il Manzoni di Milano) ebbi la fortuna di avere uno straordinario professore di filosofia, Andrea Vasa. Ricordo ancora sue folgoranti lezioni su Spinoza e Kant (ma non su Hegel, non so se per suo disinteresse o per mia distrazione: Vasa dava infatti la licenza di uscire dalla classe a chi aveva altre urgenze, magari solo di fumare. Ma i miei rapporti scolastici con Hegel sono sempre stati infelici: in tutta la mia carriera universitaria non è mai accaduto che fosse tenuto un corso hegeliano). Amavo meno il mio insegnante di greco, Giuseppe Mamone, eppure da lui qualcosa devo pure aver imparato, anche se allora non me n'ero accorto.

Altrettanta fortuna all'Università di Pavia (ero stato ammesso al Collegio Ghislieri): lì insegnavano insieme, per un breve periodo, Paci, Geymonat e Cantoni, poi migrati a Milano uno dopo l'altro. Per questo iniziai la tesi con Paci, ma la conclusi con Cantoni. I miei interessi allora erano prevalentemente teorici, ma in quegli anni Paci da un lato si occupava di Presocratici, dall'altro rifletteva su di una possibile filosofia della storia a ispirazione fenomenologica. Mi orientò dunque a lavorare su uno storico greco, Tucidide; nella tesi su Tucidide mi accadde di valorizzare il suo rapporto con la medicina ippocratica. Dopo la laurea, venni in contatto con Geymonat, che mi incoraggiò a portare avanti gli studi sulla medicina e in generale la scienza greca: studi che poi non ho più abbandonato, e che mi portarono prima all'incontro con l'Aristotele biologo, poi con la medicina ellenistica e con Galeno. Ma gli interessi teorici maturati nel rapporto con Paci non si sono mai spenti del tutto.

*Così come non ha abbandonato, dalla tesi su Tucidide ad oggi, il « mestiere dello storico», in particolare di «storico del pensiero antico», interpretandolo come volto primariamente a «porre alla tradizione domande rilevanti per noi», correndo talvolta «il rischio della attualizzazione indebita, ma cercando di evitare l'aridità del tecnicismo specialistico»; perché questo approccio?*

Non mi ha mai entusiasmato una storiografia di tipo dossografico (quella che Hegel chiamava «filastrocca delle opinioni»). Qui gli oggetti della ricerca sono concepiti come sordi (cioè incapaci di ascoltare le nostre domande) e muti (non ci rispondono mai). Il senso e la valorizzazione della ricerca dipendono allora non dai suoi oggetti, ma dalla strumentazione techni-

ca impiegata per la loro ricostruzione (che può invero essere mirabilmente elegante, e che è comunque imprescindibile). Ma non è neppure accettabile (anche se è forse più difficile liberarsene) una ricostruzione teleologica della storia del pensiero di tipo hegeliano, dove la verità degli oggetti sta fuori di essi, nel senso ultimo di un disegno che noi possediamo, mentre chi ha contribuito al suo compimento ne è parzialmente inconsapevole. Se già si possiede una sorta di verità ultima, il lavoro dello storico rischia, come è spesso accaduto, di banalizzarsi in una ricerca dei «precursori» o in una denuncia degli errori (quest'ultima è una prerogativa dell'ispirazione positivista più che di quella hegeliana, che continua tenacemente a costituire una sorta di «ideologia spontanea» degli storici della filosofia).

Insomma, per usare una metafora che mi è cara: se si vuol disegnare un buon portolano, che ci serva a tracciare una rotta, occorre sapere, da una parte, da dove si parte e dove si vuole arrivare; ma anche, d'altra parte, possedere una buona conoscenza delle coste e gli strumenti per descriverle: senza queste due condizioni, il portolano è inutile. In altri termini, le domande che poniamo agli oggetti storiografici dipendono da noi, dalle nostre esigenze di pensabilità del mondo, anche dal nostro bisogno di sapere chi siamo e perché siamo diventati, nel bene e nel male, quello che siamo. Per ottenere risposte interessanti, occorre che le domande siano non solo rilevanti ma anche pertinenti ai nostri interlocutori del passato: inutile porre ad Aristotele domande sulla globalizzazione o sulla fisica quantistica. Ma bisogna anche comprendere la lingua in cui queste risposte vengono formulate, cioè, alla maniera degli antropologi, diventare in qualche modo contemporanei dei nostri interlocutori. Il lavoro di traduzione deve essere cauto e preciso: non interessa un Aristotele che parli nel linguaggio di Heidegger o di Wittgenstein (tanto varrebbe, allora, studiare direttamente Heidegger e Wittgenstein).

È in questo senso che ho voluto intitolare *Dialoghi con gli antichi* una mia recente raccolta di saggi<sup>2</sup>. Non è da vedere, in questo titolo, una particolare inclinazione verso la filosofia ermeneutica dei nostri giorni. «Dialogo» indica un atteggiamento dello storico del pensiero che pone le sue domande a lontani interlocutori, cerca di capire le loro risposte, di valutare il loro interesse e anche di capire se siano accettabili o da respingere: in entrambi i casi, avrà fatto probabilmente un lavoro utile sia per la comprensione del senso del loro pensiero, sia per orientarsi nella propria contemporaneità.

*Un «dialogo» con gli antichi alternativo – ha scritto – all'«ideologia del classicismo», l'opzione anti-moderna che trasforma l'antico in un «reper-*

<sup>2</sup> M. Vegetti, *Dialoghi con gli antichi*, a cura di S. Gastaldi, F. Calabi, S. Campese, F. Ferrari, Sankt Augustin, Academia, 2007.

*torio metastorico di paradigmi di perfezione», ma anche alla sua presunta «incommensurabile distanza» dal moderno, sostenuta da un certo strutturalismo, che recide infine i legami tra un antico «primitivizzato» e la modernità; ci vorrebbe spiegare meglio la terza via, da lei ricondotta esplicitamente all'atteggiamento archeologico del primo (non dell'ultimo, «sconcertante») Foucault?*

Ho cominciato a leggere Foucault verso la metà degli anni '70. Ne ho appreso una lezione importante, che certamente mi sarebbe servita all'epoca dei miei studi precedenti sulla biologia aristotelica. In primo luogo, la via per uscire dall'alternativa fra autonomia (e relativa astoricità) del pensiero teorico, e la sua riduzione a «ideologia» propria della vulgata marxista. Il nesso sottile fra poteri e saperi, il lavoro di reciproca configurazione che essi operano gli uni sugli altri, la costruzione sociale delle figure di soggettività e dei sistemi enunciativi, che Foucault ha ricostruito per le epoche di cui si è occupato, rappresentavano una strumentazione teorica preziosa per uscire da quella alternativa, pensandone entrambe le polarità in una relazione che non era però quella, appunto riduttiva, fra «struttura» socio-economica e «sovrastuttura» intellettuale. Lo stesso vale per la concezione della discontinuità e della continuità fra le epoche storiche e le loro forme epistemiche. Ci sono soglie, linee di frattura che impediscono lo sviluppo omogeneo dello storicismo e ancora di più i transiti esemplaristici del classicismo. Ma ci sono anche persistenze «genealogiche» di sistemi enunciativi e costrutti epistemici che presentano temporalità differenziate, talvolta trans-epocali. Benché Foucault abbia insistito più sulle prime che sulle seconde, questo approccio ci permette di pensare a una storia del pensiero né dossografica né storicistica. In particolare, l'antico non può essere pensato come una cultura antropologicamente «altra» e senza rapporti con la nostra. C'è naturalmente, in primo luogo, il lavoro continuo e consapevole di interpretazione, ricostruzione, fruizione della tradizione. E c'è anche la persistenza, di cui occorre produrre la consapevolezza, di forme di pensiero radicate in una stratigrafia meno facilmente visibile. Pensiamo, per esempio, all'effetto che l'«ontologia grammaticale» delle *Categorie* di Aristotele ha sul nostro modo «spontaneo» di pensare il mondo come un insieme di sostanze e dei relativi attributi, o sul carattere sostanziale che attribuiamo alla nostra soggettività quando usiamo il pronome «io». Pensiamo, ancora, alla perdurante potenza del nesso stabilito da Aristotele fra i concetti di normalità, naturalità, normatività, questa volta sulla base di un'ontologia biologica estesa al campo etico-politico (ciò che è normale è naturale, è ciò che è naturale è normativo).

Per chi ha letto, e utilizzato, Foucault in questo modo, i suoi ultimi scritti e seminari sull'etica antica e l'ermeneutica del soggetto – come mi è accaduto di dire – sono stati una sorpresa sconcertante. A torto o a ragio-

ne, è parso a molti che qui riaffiorasse una sorta di continuismo classicista, di immediata fruibilità di modelli antichi, come la morale stoica; anche il metodo di lavoro, basato su testi e autori «classici» piuttosto che su formazioni discorsive complesse e su campi epistemici trasversali, è parso davvero molto tradizionale e poco «foucaultiano». Ma questo non chiude, naturalmente, la necessità di continuare a riflettere sul suo imprescindibile lascito intellettuale.

*Ritorniamo sul tema, vorrei ora fare un passo indietro, a quando, finita l'Università, rinuncia a Cambridge per sposarsi con Silvia Finzi, inizia a lavorare alla Mondadori, poi come addetto alle pubbliche relazioni in una ditta italo-americana (SGS), e si dedica, la sera, a tradurre Ippocrate; cosa le è restato di questa lunga esperienza nell'industria culturale e nella vita aziendale?*

È stato piuttosto faticoso lavorare di giorno nell'industria e tradurre la sera Ippocrate. Tuttavia, questo mi ha offerto un vantaggio inestimabile: il poter affrontare l'esperienza aziendale con la certezza che il mio futuro non sarebbe finito lì, quindi con quel distacco che permetteva di prendere quel che c'era di buono (esperienze, incontri, viaggi, anche divertimento) senza troppa ansia. Non saprei dire se questa esperienza mi abbia reso migliore o peggiore dei miei colleghi universitari «puri», sicuramente un po' diverso. Certo mi ha permesso di non restare per tutta la vita nel recinto dell'aula scolastica, limitandomi al tragitto dal banco alla cattedra; di sapere per certo che c'è un mondo là fuori, con i suoi rapporti anche duri ma chiari, di competizione ma anche di collaborazione: un mondo interessante anche se non fatto di soli libri. Naturalmente, se avessi passato qualche anno di studio a Cambridge, avrei affrontato l'insegnamento con una preparazione migliore. Ma non ho alcun rimpianto. L'esperienza nell'industria mi ha permesso di iniziare presto una felice vita privata, prima con mia moglie e poi anche con i figli, Valentina e Matteo (per finire con i nipoti Massimiliano e Francesca); d'altra parte non ha ritardato troppo la mia carriera universitaria. Certo l'inizio del percorso universitario, dopo l'abbandono di una posizione aziendale di un certo rilievo, è stato duro: piccolo stipendio, incarico rinnovato di anno in anno senza troppe certezze, visto che ormai eravamo nel pieno del '68...

*Ed è proprio alle soglie del Sessantotto che iniziò a praticare, accademicamente, il «mestiere dello storico», consacrandolo a una disciplina che oggi può apparire, ha scritto, «remota e impolitica»; perché? E che giudizio dà del movimento e della sua eredità a quattro decenni di distanza?*

Quella disciplina era ormai la mia, l'unica in cui mi sentivo a casa, come mi sentivo a casa a Pavia (mi fu a dire il vero proposto anche un

incarico di Filosofia della scienza, ma lo rifiutai per ovvie ragioni di decenza: sarei stato del tutto impreparato). Però l'aspetto entusiasmante di quegli anni era proprio questo: non c'era nulla di «remoto e impolitico», ognuno si sentiva chiamato in causa con la sua persona, cioè tanto con la sua competenza quanto con il suo *ethos*. Mai come allora il mestiere di docente mi è parso così pieno di significato – perché c'erano domande reali di conoscenza e di senso cui tentare di rispondere – e anche così gratificante per le sfide che poneva nel rapporto con i giovani. Insegnamento e militanza politica diretta erano molto vicini, non perché il primo fosse ridotto alle ragioni della seconda (non ho mai parlato di politica in aula, perché mi sarebbe sembrato mancare di rispetto agli studenti abusando di una posizione di autorità), ma perché entrambi sembravano confluire in un orizzonte di senso comune. Ritengo una grande fortuna l'essermi formato, come giovane docente, proprio in quegli anni, e penso che quella esperienza abbia lasciato un segno nel mio modo di stare nell'Università e nella pratica dell'insegnamento e della ricerca.

Fin qui la memoria diretta. Diversa è naturalmente la questione del giudizio a posteriori. Ci furono molti '68: la rivolta antiautoritaria, il femminismo, persino il ritorno del marxismo-leninismo. Cose palesemente incompatibili fra loro, motivo di confusione (però creativa) allora, di valutazioni radicalmente contrastanti poi (dal «ribellismo piccolo-borghese» alla costruzione di un nuovo blocco sociale, come apparve poco dopo con le grandi lotte operaie). Molto fu travolto negli anni seguenti, per la reazione esterna e anche per degenerazioni interne, come la «militarizzazione» del movimento prodottasi in diverse sedi negli anni '70. Molto tuttavia è restato: per esempio, la stampa italiana, dopo il grigiore conformistico degli anni '50 e '60, si è radicalmente trasformata, anche se oggi non mancano segnali di ritorno al vecchio costume di ossequio al potere; i rapporti familiari non sono più certamente quelli di prima, e neppure quelli fra i sessi; la battaglia referendaria a difesa del divorzio appartiene all'onda di quegli anni. Poco, rispetto alle speranze di allora, molto però nel senso di una accelerazione positiva nella trasformazione sociale di un Paese che sotto il regime democristiano aveva più di un aspetto che non è improprio definire salazariano.

### *Le scienze mediche e biologiche*

*La prima fase della sua produzione scientifica è dedicata alla medicina ippocratica; come si sviluppò tale interesse? Quali, quindi, i passaggi che la condussero agli scritti biologico-naturalistici – ma anche metafisici – di Aristotele? Quale l'approccio metodologico complessivo alla storia della scienza di quegli anni, e quali, infine, le linee di frattura e i principali innesti teoretici al riguardo nello scorrere degli anni?*

L'esplorazione degli scritti ippocratici, condotta invero con qualche entusiasmo da neofita, rappresentò per me un'avventura intellettuale davvero emozionante (per contare a quei tempi gli studiosi di Ippocrate in Italia bastavano le dita di una mano, e forse di due in Europa: cosa davvero curiosa se si pensa che oggi si tengono quasi ogni anno convegni ippocratici internazionali con centinaia di relazioni). Geymonat, che aveva ospitato il mio Ippocrate fra i primi volumi della sua collana di storia della scienza presso la UTET<sup>3</sup>, mi incoraggiò ad orientare i miei studi successivi verso la storia della medicina e della biologia. Di qui la «scoperta», compiuta insieme con il mio vecchio amico, poi collega Diego Lanza, dell'Aristotele biologo<sup>4</sup>. La parola «scoperta» potrà apparire ridicola, ma è vero che allora questo versante del pensiero aristotelico (che peraltro occupa un terzo della sua opera scritta) era poco noto e ancor meno studiato: Aristotele era allora il metafisico per eccellenza, e in secondo luogo il logico e l'etico, e costituiva non solo in Italia un dominio ben presidiato dalla filosofia neo-scolastica.

Visti a distanza, quegli studi ebbero senza dubbio un carattere pionieristico, e probabilmente conservano tuttora una qualche utilità esegetica. Il loro limite consisteva a mio avviso in un eccesso di enfasi sugli aspetti metodologici: la comparsa di un metodo empirico-critico di interpretazione dell'esperienza in Ippocrate, l'interazione fra logica, ontologia e osservazione nella costruzione della scienza naturale aristotelica. L'attenzione metodologica era certo in qualche misura orientata dal pensiero di Geymonat, ma devo dire che da parte sua non ci fu mai alcuna imposizione diretta circa il mio e il nostro lavoro. Piuttosto, non mi ponevo allora domande sui contesti sociali del pensiero scientifico (quali i soggetti sociali del discorso scientifico, quali i destinatari, quali le sue condizioni istituzionali?), sulla sua collocazione culturale (per esempio: il passaggio della medicina alla scrittura nel caso degli ippocratici, la nascita della forma trattato con Aristotele), infine sul rapporto complesso fra scienze, pregiudizi ideologici e ricadute ideologiche dei saperi (clamoroso il caso in Aristotele dell'inferiorità biologica del femminile, più sottile ma altrettanto rilevante quello del suo cardiocentrismo, che in seguito esplorai insieme con Paola Manuli<sup>5</sup>). Ma, per questi nuovi orientamenti – che significavano soprattutto capacità di vedere nei testi quello che prima mi rimaneva nascosto, e di porre loro domande diverse – bisognava attendere l'incontro con la scuola di J.-P. Vernant, con il marxismo, con lo stesso Foucault.

<sup>3</sup> Ippocrate, *Opere scelte*, a cura di M. Vegetti, Torino, UTET, 1965, 1976<sup>2</sup>.

<sup>4</sup> Aristotele. *Opere biologiche*, a cura di M. Vegetti e D. Lanza, Torino, UTET, 1971, 1996<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> P. Manuli e M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano, Episteme, 1977.

Riletti da questi nuovi punti di vista, i testi ben noti mi apparivano «nuovi», capaci di stimolare ancora una volta l'interesse della ricerca, senza rinnegare quella ormai consolidata. Può darsi che in questo si possa vedere un ossequio eccessivo alle «mode» o alle tendenze culturali. Un prezzo che forse vale la pena di pagare in cambio di un certo rinnovamento delle curiosità e delle energie intellettuali, come poi, a proposito di Aristotele, si è potuto vedere nel *Coltello e lo stilo*<sup>6</sup>...

*Ritorniamo sul Coltello e lo stilo, vorrei ora domandarle se una ripresa della biologia aristotelica, ed in particolare del suo approccio all'anima, «centrato su una psicofisiologia essenzialmente cognitivista», possa giocare un ruolo significativo nell'attuale dibattito filosofico-neuroscientifico, e se quello platonico, «con la sua concezione di un io scisso tra centri motivazionali in conflitto tra loro per il governo della condotta», possa essere considerato come ad esso alternativo.*

La psicofisiologia di Aristotele costituisce certamente uno dei suoi lasciti più importanti, che ha influenzato in modo duraturo, in senso antipsiritualistico, la tradizione culturale dell'Occidente e non è forse ancora esaurito. La concezione dell'anima (che ora diventa l'apparato psichico) come l'insieme delle funzioni, gerarchicamente ordinate, di un corpo vivente dal quale non è separabile, costituisce un assunto teorico eccezionalmente innovativo e ricco di potenzialità euristiche. Già nel pensiero antico, questo assunto ha aperto la ricerca relativa agli «organi dell'anima», cioè al rapporto fra strutture somatiche e funzioni psichiche; una ricerca che ha rapidamente reso obsolete le soluzioni proposte dallo stesso Aristotele, senza tuttavia smentire il quadro concettuale da lui istituito. Certo, si tratta di una psicofisiologia essenzialmente funzionalistica, con una forte tendenza riduzionistica verso la naturalizzazione della dimensione psichica, che conoscerà il suo culmine nella teoria galenica della completa dipendenza dell'anima dalla costituzione somatica. Le conseguenze di questo riduzionismo sono particolarmente evidenti nelle implicazioni antropologiche della psicologia aristotelica, con la sua accentuata visione funzionalistica e naturalistica dei rapporti sociali. Direi che questo quadro psicologico e antropologico si presta bene a una fruizione contrattualistica.

Per quanto riguarda Platone, bisognerebbe vedere prima di tutto di quale Platone si sta parlando. Ci sono testi platonici, in primo luogo il *Fedone*, che sono all'origine della tradizione della concezione dell'anima come sostanza separata, e con essa dei diversi spiritualismi cristiani. Altri

<sup>6</sup> M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Le origini della scienza occidentale*, Milano, Il Saggiatore, 1979, 1996<sup>2</sup>.

testi, come i libri IV e VIII della *Repubblica*, e in parte il *Timeo*, presentano invece il modello di un'anima scissa e conflittuale (in un altro linguaggio, le «guerre civili del sé»). È ormai diventato chiaro che qui Platone produce una forma di pensabilità dello psichico la cui eredità sarebbe stata compiutamente raccolta e sviluppata soltanto nel pensiero freudiano (quanto a me, questa chiarezza è stata certamente aiutata dalla presenza in casa della cultura psicoanalitica di mia moglie, che mi ha reso più sensibile a questi temi di quanto la mia formazione avrebbe comportato). Il soggetto platonico è l'abitante di un mondo antropologico non naturalistico, conflittuale, rischioso anche se suscettibile di trasformazioni in uno sforzo educativo intenzionale sia del sé sia del contesto politico che lo può condizionare in modo negativo o positivo. Da questo punto di vista, Platone continua ancora a interessare le tendenze di pensiero non contrattualistiche, oggi (dopo le turbolenze novecentesche) certamente minoritarie, anche se lo stesso contrattualismo non gode di una salute troppo buona.

Ma per tornare alle questioni della psicofisiologia, la divaricazione fra il funzionalismo psico-somatico di matrice aristotelica, e l'autonomia conflittuale dello psichico di tradizione platonica, si è riprodotta nella distanza fra il continente epistemico della «psicologia scientifica» e quello, dai contorni più incerti, della psicoanalisi. Credo tuttavia che un orizzonte di unificazione sia necessario per dar conto delle «verità» che appartengono a entrambi i versanti. Non è forse arbitrario pensare che questo orizzonte sia proprio nella prospettiva di uno sviluppo delle neuroscienze capace di integrare i tradizionali punti di vista cognitivisti con le dinamiche emozionali e motivazionali dell'io. Abbiamo bisogno di questa integrazione perché essa è indispensabile alla pensabilità di nuovi quadri antropologici, senza i quali è ancora più difficile proporre i temi dell'etica e della politica senza ricadere nuovamente nell'alternativa fra modello naturalistico aristotelico e modello artificialistico platonico.

### *Potere/sapere*

*Perlomeno dal 1975, nell'articolo scritto insieme a Diego Lanza L'ideologia della città, quindi nel volume omonimo e in quello da lei curato Marxismo e società antica, entrambi del '77, emerge un inequivocabile avvicinamento al marxismo<sup>7</sup>; quale la genesi e quali le forme di questo processo?*

<sup>7</sup> D. Lanza e M. Vegetti, *L'ideologia della città*, in «Quaderni di Storia», II, 1975, pp. 1-37; M. Vegetti (a cura di), *Marxismo e società antica*, Milano, Feltrinelli, 1977; M. Vegetti e D. Lanza (a cura di), *L'ideologia della città*, Napoli, Liguori, 1977.

Ad una riflessione teorica sul marxismo (che è cosa diversa da quel tanto di «marxismo spontaneo» implicito in ogni presa di partito a sinistra) sono arrivato tardi, negli anni '70, sia per effetto dell'impegno politico seguito al '68 (impegno che ebbe luogo, inizialmente, all'interno del gruppo del *Manifesto*) sia per l'incontro, intellettuale e personale, con il gruppo di Vernant (in questo secondo senso, fui particolarmente interessato dall'antropologia marxista di Godelier, attento alla specificità delle forme sociali pre-capitalistiche); importante anche la lezione del grande storico *radical* Moses Finley. Tuttora, non saprei bene fino a che punto dirmi «marxista», e forse questo non è un problema molto importante. Continuo a ritenere che il marxismo offra straordinari strumenti di comprensione delle realtà politico-sociali, rispetto ai quali tante analisi politologiche sembrano davvero un mucchio di chiacchiere ideologiche (come il parlare di «globalizzazione» senza imperialismo economico e militare, di «società fluida» senza capitale finanziario, di «violenza» senza conflitti sociali e lotte di liberazione). D'altra parte, non mi è possibile considerare il marxismo come un insieme di dottrine filosofiche chiuse e compiute, da prendere o lasciare tutte insieme. C'è un hegelismo marxista (per intenderci: dottrina dello sviluppo dialettico della storia, rifiuto della dimensione etica, razionalità del reale) che non mi sento davvero di condividere, e per questo non mancò nei bellicosi anni '70 chi mi accusò di «revisionismo borghese». Operava in quegli anni anche un gruppo di importanti studiosi dell'antichità che facevano capo all'Istituto Gramsci di Roma, dai quali c'era naturalmente molto da imparare, ma il cui atteggiamento verso gli scritti di Marx – lo dico senza alcuna animosità – mi sembrava un po' troppo «talmudistico»: l'interpretazione della lettera dei testi prevaleva cioè su di un loro investimento critico nella ricerca.

Credo che questo atteggiamento verso il marxismo si possa leggere anche nell'*Ideologia della città* (Diego Lanza, del resto, era ancora meno interessato di me all'ortodossia). Qualche traccia dei dibattiti di allora è registrata nella raccolta dei miei *Scritti con la mano sinistra*<sup>8</sup>, che ho pubblicato di recente se non altro come testimonianza di una qualche coerenza intellettuale, non comunissima di questi tempi.

*Nella rilettura delle società antiche greche e romane, lei demolì la «marxist view» di matrice anglosassone (ed engelsiana), sottolineando, tra gli altri fattori, l'inutilizzabilità del concetto marxiano di «classe» nel mondo di produzione schiavistico antico, e adottando, di contro, la «categoria weberiana di status». In questa attenzione per la specificità dell'antico emerge anche la ricezione dello strutturalismo di Jean-Pierre Vernant: «tutto l'immenso patrimonio di conoscenze sull'antico [...] non poteva più venir letto primariamente in*

<sup>8</sup> M. Vegetti, *Scritti con la mano sinistra*, Pistoia, Petite Plaisance, 2007.

*relazione a noi – come anticipazione o “precursione” – bensì andava interpretato in rapporto a se stesso». Rimarcava nondimeno una certa unilateralità di tale approccio, in particolare rispetto alla possibilità di approntare una «analisi critica dell’ideologia» della città, ovvero dei dispositivi ideologici, inerenti «al rapporto fra la produzione intellettuale e i sistemi del potere», ed in particolare di legittimazione del potere, tali per cui Atene potè essere infine interpretata, «secondo l’espressione platonica, “un’aristocrazia con il consenso delle masse”», sebbene percorsa da lacerazioni e contraddizioni; vorrebbe spiegarci l’articolazione di questi nuclei teorici?*

Questo è, credo, un esempio interessante di come le categorie marxiste, a contatto con formazioni sociali non capitalistiche, conservino una capacità critica ed euristica, ma a costo di una radicale trasformazione. Vediamo. Il lavoro di Vernant e del suo gruppo (Vidal Naquet, Detienne), che si valeva da un lato di una tradizione autoctona risalente agli studi pionieristici sulla città antica di Fustel de Coulanges, e a quelli più recenti di Gernet, dall’altro dell’apporto teorico dell’antropologia strutturalista francese, ha avuto lo straordinario merito di porre la figura della *polis* al centro della nostra comprensione della società e della cultura greca. La «città», in questa visione, costituiva il luogo primario di appartenenza identitaria dell’uomo greco, ne configurava la specificità antropologica nella dimensione della politica e della cittadinanza, gli forniva un modello metaforico di pensabilità del mondo divino, umano e naturale. Partendo da questi assunti corretti, quegli studiosi costruivano un’immagine storica della *polis* come formazione sociale coesa, omogenea, statica, quasi fosse nata, come Atena, dalla mente di Zeus, o, in altri termini, come prodotto primario del «genio greco» da cui tutti gli altri – dalla tragedia alla filosofia alla rappresentazione artistica – fluivano spontaneamente.

A Lanza e a me parve che questa costruzione storiografica comportasse di prendere i greci «troppo alla lettera»; in altre parole, che occorresse interporre una distanza, non solo fra i greci e noi, ma anche fra i greci e loro stessi, cioè tra le loro figure di autocomprensione e la loro realtà storica. Insomma: la *polis* coesa, luogo di un’identità collettiva omogenea del «cittadino» in quanto tale, ci sembrava una rappresentazione ideologica, certo capace di mettere in moto potenti processi di educazione e conformazione pubblica, piuttosto che una descrizione della realtà storico-sociale del mondo greco fra VI e IV secolo a.C. A differenza della vulgata marxista, «ideologia» non significava qui «falsa coscienza» (aiutavano anche le analisi di Althusser) ma una forma peculiare di risposta al conflitto sociale, che mirava a spostarne il terreno dall’immediatezza dello scontro fra ceti a quello della mediazione politica. La rappresentazione della città non appariva allora come una «descrizione» della città storica, ma come una sua configurazione ideologica, che agiva come uno strumento

di formazione collettiva, come progetto di società pacificata dove i termini socio-economici del conflitto venissero riassorbiti e superati (la figura del cittadino, dunque, come capace di annullare in sé differenze e contrapposizioni fra aristocrazia e *demos*, ricchi e poveri). L'enorme ricchezza della produzione culturale greca avente al suo centro l'idea di *polis* poteva allora venire compresa nella sua necessità di consolidare il consenso, di fungere da strumento di riproduzione e stabilizzazione sociale, anche di fronte alla debolezza tipicamente greca di forme statuali coercitive che potessero imporre un superamento non consensuale dei conflitti sociali.

Non si poteva dunque seguire Vernant nello scambiare la rappresentazione ideologica per la realtà (del resto, Platone aveva già visto lucidamente come il programma di costruzione di una *polis* unificata fosse fallito, lasciando coesistere conflittualmente nelle stesse mura la città dei ricchi e quella dei poveri). Ma non si poteva neppure relegare l'ideologia della città al rango della «sovrastuttura». La città, come comunità militante dei suoi membri, funzionava davvero come una sorta di forza produttiva: produceva ricchezza (sfruttamento comunitario degli schiavi pubblici e dei sudditi stranieri, guerre di conquista) e la redistribuiva direttamente (come un sorta di cedola azionaria ai cittadini) o indirettamente (lavori pubblici, impieghi nell'amministrazione e nella flotta). Una configurazione ideologica, potentemente rappresentata nelle più diverse forme di cultura, mostrava così la sua efficacia direttamente strutturale, soddisfacendo almeno in parte le esigenze da cui era nata.

In questa nostra prospettiva, la categoria di ideologia sembrava dunque mantenere un potenziale euristico ed analitico, certo al prezzo di una profonda trasformazione: non occultamento della realtà ma fattore di configurazione della realtà stessa e delle sue forme di autoconsapevolezza. Lo stesso discorso si può fare, brevemente, per il concetto di classe. Non ci possono essere «classi» nel senso marxiano fuori dal modo capitalistico di produzione. Ci sono invece ceti che vengono delineati dal rapporto con la proprietà terriera, da un lato, con la collocazione politica dall'altro (è interessante in questo senso il valore della parola greca *demos*, che significa sia «poveri», proletari non possidenti o piccoli proprietari, sia il «partito democratico» opposto a quello oligarchico, sia anche – e qui si innesta appunto l'ideologia della città – «comunità dei cittadini»). Esiste fra questi ceti una conflittualità che non è però riconducibile a quella marxiana di classe, né tanto meno alla concezione di una «classe universale» che prospetta dialetticamente il superamento del conflitto (sono convinto, del resto, che le contraddizioni delle società antiche non hanno mai avuto carattere dialettico, ma piuttosto statico e alla fine entropico). Credo che da questo si possa derivare qualche indicazione interessante per ripensare il concetto di classe anche nelle società del capitalismo post-industriale. La collocazione nei rapporti di produzione forse non è più (come non

lo era un tempo) l'unico criterio per la definizione delle classi. Devono probabilmente venire presi in considerazione anche elementi in senso lato culturali, appartenenze etniche o religiose, forme ideologiche e così via. C'è anche da pensare se la contraddizione fra queste nuove configurazioni di classe abbia ancora un esito dialettico di superamento e sviluppo, o non tenda a ritornare (com'era un tempo) statica ed entropica. Ma qui il discorso ci porterebbe troppo lontano...

Vorrei invece ricordare che in quello stesso '75 fu pubblicato il manuale per i licei *Filosofie e società*, cui avevano collaborato i colleghi Alessio, Fabietti e Papi e del quale avevo scritto la parte sulla filosofia antica, utilizzando i punti di vista abbozzati nell'*Ideologia della città*<sup>9</sup>. L'opera ebbe un notevole successo e fu vista da molti insegnanti come uno strumento per rinnovare il modo di fare filosofia nella scuola (qualche decennio più tardi, sarebbe stata invece considerata come fortemente «datata»...).

*«Ripensare» allora per le società capitalistiche contemporanee, anziché abbandonare, il concetto marxiano di «classe», con uno sguardo anche sulle antiche società schiavistiche? E, ancora, quali strumenti ritiene più adatti per elaborare una critica dei dispositivi ideologici contemporanei e quali le affinità e le differenze di fondo rispetto a quelli approntati nell'antichità dall'aristocrazia urbana per costruire e ottenere «consenso», nonché a quelli volti a «fondare», «legittimare» e «giustificare» «il dominio sugli schiavi, sui non-cittadini, sulle donne, sui poveri»?*

È una domanda complessa, che richiede una risposta articolata. Come dicevo, il concetto marxiano di classe (e quello correlato altrettanto importante di «coscienza di classe»), come non sembra riferibile alle società precapitalistiche, risulta anche di difficile fruizione in quelle post-industriali, dove le classi tradizionali occupano forse una posizione marginale o residuale. Probabilmente quel concetto va ridefinito ricorrendo anche a categorie di tipo sociologico e antropologico; allo stesso modo, la conflittualità sociale contemporanea, a livello nazionale e mondiale, difficilmente può venire interpretata secondo la semplice, e rassicurante, dialettica della lotta di classe. Poiché continuano ad esistere gruppi economico-sociali in conflitto, la comprensione di questa realtà (che è in ogni caso preliminare all'intento di governarla politicamente) richiede uno sforzo teorico tanto ingente quanto imprescindibile, al quale mi sembrano sottrarsi non solo (come è ovvio) gli ideologi del «pensiero unico», ma anche le residuali correnti di pensiero che si riferiscono al marxismo e alla tradizione del movimento operaio e socialista.

<sup>9</sup> F. Alessio, R. Fabietti, F. Papi e M. Vegetti, *Filosofie e società*, Bologna, Zanichelli, 1975.

Per quanto riguarda le ideologie antiche, si è già parlato del ruolo peculiare svolto dalla «ideologia della città». Ma il dispositivo ideologico più potente riguardo alla legittimazione dei rapporti sociali, dall'inferiorità della donna allo stesso schiavismo, è certamente quello implicito nella naturalizzazione aristotelica. Essa trasferiva le sue categorie dal campo dell'ontologia biologica, dove era scientificamente fondata, a quello antropologico e sociale. Come dicevo, il nucleo teorico di questa naturalizzazione sta nella sequenza normale-naturale-normativo. È normale (statisticamente) che da un seme di quercia nasca una quercia (possono esistere deviazioni del processo, che sono considerate tecnicamente teratologiche). Questa normalità è un segnale della naturalità del processo: è legge di natura che da un seme di quercia nasca una quercia. La nascita di una quercia è la conferma del buon esito del processo, il segno che le cose sono andate come dovevano andare: la conformità a natura è dunque normativa nella valutazione dei fenomeni. Trasferendo tutto questo al campo sociale, la normalità dei suoi assetti è considerata segno della loro naturalità: «per natura» esiste la *polis*, «per natura» la famiglia, «per natura» il maschio domina sulla femmina, «per natura» esistono padroni e schiavi. Perciò, è giusto che le cose stiano così: ogni alterazione significa una deviazione teratologica della specie, cioè un'uscita dalla normalità dell'uomo come «animale per natura politico». L'utopia platonica, ad esempio, che sovverte i fondamenti della normalità sociale come la famiglia e la proprietà privata, è «contro natura», perciò impossibile e comunque indesiderabile.

Il nesso normale-naturale-normativo non è finito con Aristotele. Basti pensare alla potenza mediatica dei sondaggi. Se 8 adolescenti su 10 dichiarano (vero o no che sia) di aver avuto il primo rapporto sessuale a 14 anni, questo va considerato normale, e perciò naturale. È facile derivare la conclusione che, se non si vuole essere considerati «anormali» e contro-natura, *si deve* avere rapporti sessuali a quella età. È a tutti nota l'efficacia politica conformistica dei sondaggi manipolati secondo questa sequenza concettuale; qui abbiamo tuttora la radice di uno dei dispositivi ideologici più potenti.

Da ultimo, una parola sulla questione dell'ideologia oggi. Mi sembra che la forma dell'ideologia dominante sia quella della «fine delle ideologie». Essa esprime il trionfo di *una* particolare ideologia (quella che considera l'economia capitalistica di mercato e la forma politica liberal-democratica come l'assetto «normale, naturale, normativo» e universale della storia del mondo) sulle visioni del mondo e della storia alternative che si erano confrontate nel Novecento, da quelle socialiste e comuniste a quelle del cattolicesimo sociale fino a quelle fasciste. La forza di questa «ultima ideologia» sta nella sua universale imposizione mediatica, nella sua capacità di proporre modelli di vita e mitologie sociali dotati di un

richiamo irresistibile (facendo leva su quel potente fattore psicologico e antropologico che Platone chiamava *epithymetikon*, il desiderio o bramosia di piacere, ricchezza, successo). Il pericolo che ci sta davanti è mortale. Non esistono forme di soggettività collettiva in grado di formare, in modo consapevole e razionale, visioni e progetti di mondo alternativi. Ma poiché quest'«ultima ideologia» non è in grado di offrire a tutti le forme di riconoscimento e di soddisfazione che ogni gruppo pretende, il suo rifiuto comporta la regressione a forme di resistenza basate su identità arcaiche come quelle etniche e religiose; di qui i diversi fondamentalismi, forme di ribellione senza prospettive di universalità, che evocano il rischio di quella strisciante «guerra civile mondiale» di cui parlava Carl Schmitt.

### *Sapere/potere*

*Nel 1979 dà alle stampe Il coltello e lo stilo. Le origini della scienza occidentale, volume fortunatissimo giunto ora alla terza edizione; ripercorrendo il cammino che dalla tradizione ippocratica e sapienziale del VI e V secolo condusse alla nascita della scienza di Aristotele, e poi ellenistica, dette qui particolare rilievo alla questione del nesso tra «il desiderio e il potere»; ci vorrebbe dire due parole al riguardo e più in generale sulla genesi e gli intenti dell'opera?*

Quel libro mi fu chiesto dagli amici Giulio Giorello e Marco Mondadori per inaugurare la collana *L'impresa scientifica* che dirigevano presso Il Saggiatore (a dire il vero, ci muovevamo in prospettive differenti: loro in quella dell'epistemologia critica di Lakatos e Feyerabend, io, come ho detto, piuttosto in quella di un'epistemologia storica non priva di suggestioni genealogiche foucaultiane). Fu, per me, una sorta di nuovo inizio, dopo gli studi ippocratici e aristotelici, non privo – come capita in queste occasioni – tanto di entusiasmo quanto di imprudenze (e proprio per questo mi è ancora molto caro). Da quel filone di ricerca nacquero studi pionieristici, come quello delle mie allieve Silvia Campese, Paola Manuli e Giulia Sissa, *Madre materia* (1983), sul femminile nel pensiero antico<sup>10</sup>. Esse ricevettero stimoli importanti dai seminari pavesi di Silvia Finzi, sulla psicoanalisi lacaniana interrogata dal punto di vista della critica femminista di Luce Irigaray; reciprocamente, le loro indagini risultarono utili a Silvia, che fece uso dell'immaginario antico nel suo saggio sul *Bambino della notte* (1990)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> S. Campese, P. Manuli e G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino, Boringhieri, 1983.

<sup>11</sup> S. Vegetti Finzi, *Il bambino della notte. Divenire donna, divenire madre*, Milano, Mondadori, 1990.

È però curiosa la sorte che toccò al libretto sul *Coltello e lo stilo*. Divenne a suo modo un testo di culto per un pubblico composito di avversari della razionalità scientifica: femministe, animalisti, in genere «alternativi» di vario orientamento. Il mio intento non era però quello di «denunciare» la razionalità scientifica, ma di comprenderne in modo «critico» alcune delle radici storiche, in primo luogo aristoteliche (e prima ancora parmenidee e platoniche). Si trattava insomma di capire come il nostro stile di razionalità era diventato quello che è, nel bene e nel male, senza alcuna inclinazione irrazionalistica o antiscientifica. In questo processo di formazione, venivano riconosciuti alcuni passi decisivi. In primo luogo, la neutralizzazione dello spazio dell'essere e della verità, che comportava la cancellazione dei soggetti dell'enunciazione degli enunciati veri. Per intenderci. Il protoenunciato teorico, «l'essere è», matrice di verità, era in Parmenide profferito da un soggetto sacro, la «dea» rivelatrice. La forma dialogo in Platone consentiva di attribuire tutti gli enunciati a una pluralità di soggetti rivali, che confrontavano le loro pretese di verità, il loro desiderio di potere; la strategia argomentativa e retorica all'opera nei dialoghi mirava a forme di persuasione che potessero avere una ricaduta extra-testuale, nell'effettiva realtà sociale. L'anonimia del trattato aristotelico comportava tanto una desacralizzazione quanto una desoggettivazione dei discorsi sulla verità e sul potere. Chi dice ora l'«essere è», o «l'uomo è per natura un animale politico»? Il discorso stesso della verità: si produce così un potente dispositivo «neutro», oggettivo, di dominio e di controllo, sulle forme discorsive e anche sulle forme di vita (almeno nella loro configurazione teorica). Si passava, insomma, da una forma soggettiva di volontà di verità e di desiderio di potere, all'impersonale potere della verità, quindi della razionalità scientifica, sull'intero campo delle possibilità di discorso.

La comparsa, con Aristotele, della forma-trattato nella scrittura filosofico-scientifica ridisponeva l'ordine del mondo secondo l'ordine enunciativo dei trattati. Infine, accadeva la nascita della razionalità anatomica come forma dominante del sapere intorno agli animali, che li presentava come oggetti neutri («morti») alla dissezione, alla classificazione e alla relativa scrittura (di qui, appunto, «il coltello e lo stilo»); ad essa conseguiva l'estensione, parimenti neutralizzante, di questa forma di sapere al campo antropologico (dunque dagli animali a «schiavi, barbari, donne» come diceva il sottotitolo della prima edizione), dove si verificava la definitiva rottura di Aristotele nei riguardi del platonismo «utopistico».

Mancava però, nel libro, l'analisi del secondo grande pilastro della razionalità scientifica antica, quello euclideo.

*Pilastro che affronterà di lì a poco: nel 1983 dà alle stampe la raccolta di saggi Tra Edipo e Euclide. Forme del sapere antico<sup>12</sup>, nel quale emerge altre-*

<sup>12</sup> M. Vegetti, *Tra Edipo e Euclide. Forme del sapere antico*, Milano, Il Saggiatore, 1983.

*sì un forte interesse, coltivato già da tempo e mai abbandonato, nei confronti di Galeno; quali le «forme del sapere» qui in oggetto? Perché Galeno?*

Il titolo del libro delinea il confronto tra due stili di razionalità formati nel pensiero scientifico e filosofico greco fra V e IV secolo. Da una parte, il «sapere indiziario» di Edipo, nella sua inchiesta tragica sulle origini, esemplato sui metodi della medicina ippocratica (c'era qui anche un riferimento all'importante saggio di Carlo Ginzburg *Spie*). Dall'altra parte, la razionalità forte, deduttiva, dispiegata in quel monumento esemplare del sapere teorico che furono gli *Elementi* di Euclide. L'aspetto straordinario di Galeno consiste nel tentativo (solo parzialmente riuscito) di conferire alla medicina stessa un assetto teoremativo di modello euclideo, fondato sull'anatomo-fisiologia aristotelica e poi ellenistica: Galeno delinea così il destino della medicina, sempre oscillante fra semiotica indiziaria di stampo ippocratico e aspirazione alla rigorizzazione scientifica. Un programma simile fu tentato in campo storiografico da Polibio, che definiva il suo modo di scrivere storia come una «narrazione dimostrativa». Si tratta, in entrambi i casi, di una svolta epocale, che segna il prevalere, nel pensiero greco, di uno stile di razionalità forte, di tradizione aristotelica e appunto euclidea.

L'incontro con Galeno (inevitabile proseguimento, del resto, degli studi ippocratici e sulla biologia aristotelica) avvenne verso la fine degli anni '70, ancora una volta su stimolo di Geymonat, quando curai, insieme con Ivan Garofalo (oggi uno dei maggiori studiosi del campo) la traduzione di un notevole gruppo di opere del grande medico e filosofo<sup>13</sup>. Galeno era allora noto, non solo in Italia, quasi solo come fonte di informazioni sullo stoicismo e il platonismo; non veniva preso sul serio né dagli studiosi di storia della filosofia (che lo consideravano come una sorta di compilatore eclettico) né dagli storici della medicina, il cui entusiasmo si rivolgeva piuttosto all'arcaismo degli scritti ippocratici. Va detto che questa relativa trascuratezza dipendeva anche dalla difficoltà di penetrare nell'immenso continente degli scritti galenici, di difficile lettura e per lo più carenti di edizioni critiche e di traduzioni in lingue moderne. Oggi la situazione è naturalmente cambiata, a partire dal 1981 quando si tenne a Cambridge il primo, memorabile convegno galenico (ma non abbastanza: per troppe opere manchiamo ancora di edizioni e commenti adeguati).

In verità, la fatica richiesta dall'esplorazione di Galeno è ben ricompensata. Si tratta di un autore di straordinaria importanza tanto sul piano scientifico quanto su quello filosofico, per la sua capacità di mettere a confronto e rielaborare in una sintesi potente tutte le tradizioni di pensiero

<sup>13</sup> M. Vegetti e I. Garofalo (a cura di), *Introduzione a Galeno, Opere scelte*, Torino, UTET, 1978.

greche; e si tratta, anche, di un prezioso testimone critico della società e della cultura dell'epoca imperiale nel momento del suo apogeo (in cui Galeno riesce però già a leggere i segni della crisi imminente).

Non ho mai abbandonato, dopo quel primo incontro, gli studi galenici, anche se gli anni del lavoro sulla *Repubblica* me ne hanno in parte distolto. Qualche collega insiste perché io scriva finalmente un libro su Galeno. Ma per questo occorrerebbe leggere *tutto* Galeno (quello in greco, che è già moltissimo, e quello pervenuto solo in arabo, che si va espandendo): un'impresa, credo, che va oltre le mie residue energie.

### *L'etica*

*Nel 1989 licenzia L'etica degli antichi (da allora continuamente ristampata da Laterza)<sup>14</sup>; quali le ragioni che la spinsero verso l'etica? Il lavoro testimonia anche una svolta metodologica: ha scritto che l'integrazione dell'impostazione foucaultiana con quella della filosofia analitica anglosassone rappresentò il «tentativo di ricomporre la natura delle domande, che continuavano a venir poste dal punto di vista dei contesti sociali e ideologici, con la forma delle risposte, che si tentava di ricostruire nelle loro articolazioni concettuali fini' di ricomporre insomma, per dirla con Michael Frede, la ragione per cui le teorie etiche vengono prodotte, con le ragioni mediante le quali vengono argomentate»; vorrebbe spiegarci meglio la natura di questa felice compenetrazione?*

A uno studio dell'etica antica conducevano inevitabilmente le ricerche sull'ideologia e il pensiero politico del V e IV secolo. Come per molti fatti della vita, però, la nascita di quel libro fu del tutto casuale. L'editore Laterza aveva chiesto agli amici Marta Cristiani ed Eugenio Lecaldano di scrivere una storia generale dell'etica; per la parte antica venni cooptato nell'impresa (va detto che io scrissi la mia parte, loro no, e così il mio volume divenne autonomo). Furono due anni di lavoro davvero duro. Nel secondo, presi un congedo dall'Università e praticamente non mi staccai mai dalla scrivania se non per mangiare e dormire, trascurando spesso (come lamentava mia moglie) anche le elementari pratiche igieniche. Mi interrompevo a tratti solo per giocare una o due mosse sulla scacchiera elettronica che tenevo sempre accesa sul tavolo, in modo da non disperdere la concentrazione. La fatica derivava da una doppia necessità. Da una parte, dovevo acquisire le competenze testuali necessarie, fin lì per molti aspetti lacunose. Dall'altra, dovevo costruirmi un metodo di interpretazione per così dire in corso d'opera. Avevo deciso infatti (né avrebbe

<sup>14</sup> M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1989, 1990<sup>2</sup>, 2007<sup>11</sup>.

potuto essere altrimenti) di scrivere non una storia delle idee morali diffuse, ma una storia delle teorie etiche: e queste presentavano, soprattutto nel caso di Aristotele e degli stoici, un fitto tessuto argomentativo che non poteva venire appiattito sulle ragioni ideologiche delle tesi etiche, ma che andava inoltre compreso nella sua struttura teorica. Di qui il ricorso, parziale ma indispensabile, alle ricerche preziose degli interpreti di orientamento analitico, che consentivano di studiare le teorie etiche «secondo l'ordine delle loro ragioni». Non c'è nulla di più noioso di una lettura di superficie dei moralisti antichi, in primo luogo degli stoici, che si limiti a ripeterne gli effetti edificanti. È importante, ma non sufficiente, cercare di capire a quali problemi dell'esistenza sociale essi cercavano di rispondere, quali forme di soggettivazione e/o assoggettamento (per dirla ancora una volta con Foucault) il loro lavoro mirava a costruire. Ma è altrettanto importante (e anche intellettualmente stimolante) vedere in che modo essi tendevano a rendere consistenti, persuasivi, difendibili (soprattutto in un'epoca di accese controversie fra scuole) i loro sistemi enunciativi. Insomma, un'analisi strategica deve individuare non solo il terreno dello scontro e le poste in palio, ma anche le forze dispiegate e le manovre offensive e difensive che esse compiono.

Questo fu lo sforzo che mi tenne incatenato al tavolo per tutto quel tempo. Non tocca a me dire se ne sia valsa la pena. Devo dire, per quanto mi riguarda, che quel profilo metodico relativamente nuovo ha poi orientato durevolmente il mio lavoro successivo. Un nuovo manuale di storia della filosofia, che ho recentemente curato insieme con il collega Luca Fonnesu, è intitolato *Le ragioni della filosofia*<sup>15</sup>: appunto nel doppio senso delle ragioni, sociali e pubbliche, per le quali il pensiero filosofico viene prodotto, nelle sue articolazioni e nelle sue controversie, e delle ragioni che le sue diverse posizioni adducono per legittimare la propria validità, offrendosi in questo modo a una discussione che ha forme specifiche e modi diversi rispetto agli immediati conflitti nell'ideologia. Quando si fa storia della filosofia, insomma, occorre non sottovalutare né l'uno né l'altro dei termini del sintagma. Se gli interpreti di tendenza analitica hanno spesso la tendenza a collocare i sistemi enunciativi filosofici in uno spazio autonomo e atemporale, nel vuoto di un puro esercizio intellettuale i cui esiti sono omogenei e immediatamente confrontabili fra loro, gli storici «puri» tendono dal canto loro a ignorare la specificità della dimensione filosofica (e in generale teorica) vedendovi un aspetto fra i tanti delle rappresentazioni culturali e ideologiche di una determinata società, una sua funzione di autolegittimazione e riproduzione. Vedere nell'anatomia di Aristotele l'eredità del sacerdote sacrificatore, o nella sua politica l'ideologia di una società schiavista, getta senza dubbio luce sulle matrici del

<sup>15</sup> M. Vegetti e L. Fonnesu, *Le ragioni della filosofia*, Firenze, Le Monnier, 2008.

suo pensiero; ma se poi si ignorano le sue articolazioni interne, la sua compaginatura concettuale, quello che va perduto è proprio l'oggetto «Aristotele», del quale restano solo detriti enunciativi assimilabili a quelli dei mitografi o degli oratori.

Questo non significava comunque l'abbandono del punto di vista antropologico nello studio delle culture antiche. Negli anni '80 fondai e diressi, per l'editore Boringhieri, una collana sulle «società antiche» che si valeva di un comitato scientifico composto di grandi studiosi che mi onoravano della loro amicizia: Arnaldo Momigliano, Sally Humphreys, Jean-Pierre Vernant. La collana ebbe vita breve, per ristrettezze editoriali, ma riuscii a pubblicare opere importanti come *Homo necans* di Burkert, due testi di G.E.R. Lloyd sulle origini della scienza antica, *La cucina del sacrificio* di Detienne e Vernant, oltre ai tre volumi dell'*Introduzione alle culture antiche* che curai valendomi della collaborazione di alcuni dei migliori studiosi dell'antichità italiani e stranieri<sup>16</sup>.

*Sul versante opposto, del metodo «heideggeriano» di rilettura dell'antico ha scritto: «tentativi di reperire nell'antico frammenti di presunte verità del tutto decontestualizzate», «desultorie esplorazioni dell'antichità, dedite al saccheggio di presunte verità sapienziali, magari nascoste nei detti enigmatici di qualche presocratico o in etimologie avventurose di parole greche e latine»; considerato lo straordinario successo delle speculazioni heideggeriane, vorrebbe dirci due parole in proposito?*

Di Platone, Heidegger conosceva il *Teeteto*, il *Sofista*, il *Parmenide* e due libri della *Repubblica*, il VI e il VII (dopo la guerra, avrebbe confidato a Georg Picht che la struttura del pensiero platonico gli restava «completamente oscura»). Di Aristotele conosceva parti della *Metafisica*, della *Fisica* e della *Nicomachea*. Aveva letto i frammenti dei Presocratici, che prediligeva per la loro apparente oscurità profetica (dovuta magari proprio al loro stato di sentenze frammentarie). Considerava il resto della filosofia greca, alla maniera di Hegel, come decadenza (iniziata, in una prima fase del suo pensiero, dopo Aristotele, e in seguito già dopo Parmenide); e questo nonostante gli indubbi debiti verso il neoplatonismo, messi in luce da Beierwaltes, e probabilmente filtrati attraverso la sua formazione neoscolastica. Non è qui il caso di discutere le interpretazioni (o meglio, sovrainterpretazioni) heideggeriane di questi testi, che costituiscono un episodio rilevante della filosofia del Novecento. Due cose mi sembrano inaccettabili: fare di queste sporadiche letture i capitoli di una

<sup>16</sup> M. Vegetti (a cura di), *Introduzione alle culture antiche*, 3 voll: *Oralità. Scrittura. Spettacolo*, vol I; *Il sapere degli antichi*, vol. II; *L'esperienza religiosa antica*, vol. III, Torino, Boringhieri, 1992.

«storia dell'essere», capisaldi di verità o di errori decisivi nel «destino dell'Occidente» (dove sembra di rileggere, con maggiore enfasi e minore precisione, la fenomenologia hegeliana capovolta di senso); e la pretesa di una inaudita profondità ermeneutica, ottenuta mediante il prelievo di singoli asserti dal loro contesto (quando c'è), e dalla loro collocazione in insiemi complessi di pensiero. Il caso limite è il valore normativo attribuito alle etimologie. Prendiamo l'esempio celebre di *aletheia*. Supposto che l'etimologia da «non-latenza» sia vera (probabilmente non lo è), questo valore era già perduto per i parlanti greci (Platone proponeva nel *Cratilo* una derivazione da *ale theia*, «moto divino» dell'essere, ma almeno Platone non prendeva sul serio i suoi bizzarri divertimenti etimologici); in ogni caso, perché mai essa ci indicherebbe il modo in cui noi *dobbiamo* concepire la verità? Non sono mai riuscito a capire il valore veritativo di un'etimologia, da qualsiasi lingua provenga (se mai, ma non sempre, ci potrà dire qualcosa sulle culture che parlavano quella lingua). Heidegger ha certamente il merito di avere indicato ai filosofi la necessità di uno scavo linguistico dei testi, del resto già ben noto ai filologi. Ma le sue forzature ermeneutiche, e soprattutto la pretesa di elevare qualche reperto di questo scavo a scheggia di verità rimaste fino ad allora celate, credo abbiano nuociuto più che giovare non solo a una pratica storiografica della filosofia antica, ma anche alla comprensione di ciò che in essa è davvero per noi ancora interessante e rilevante.

*Vorrei anche domandarle come valuta la rilettura, di ben altro spessore filologico, della tradizione etico-morale socratica e platonica, perlopiù feroce-mente critica, proposta da Friedrich Nietzsche, che si è di solito astenuto dal commentare; nonché i contributi – talvolta da lei citati – di un altro grande filosofo tedesco, Hans Georg Gadamer, alle prese con il platonismo.*

Il caso di Nietzsche è complesso. È vero che è un critico implacabile del corrosivo moralismo socratico, di cui Platone è portavoce; ma è anche vero che lo fa, nella *Genealogia della morale*, usando quasi le stesse parole di Callicle nel *Gorgia*, e Callicle è pur sempre un personaggio di Platone. È vero che nella sua dialettica ravvisa «una ributtante e pedante capziosità concettuale», ma è anche vero che in *Umano, troppo umano* considera Platone come il capostipite dei «tiranni dello spirito», il «desiderio fatto carne» del potere filosofico, profeta di quella che nella *Volontà di potenza* viene chiamata l'aristocrazia di una nuova razza di dominatori, i «signori della terra» (è poi questo il Platone che piacerà, naturalmente, agli interpreti nazisti). C'è anche un altro Platone, sempre in *Umano, troppo umano*, «l'antico, tipico socialista», che canta la sua «melodia utopistica» mentre «si prepara segretamente a dominare col terrore» (questo Platone sarebbe invece piaciuto a Popper). La potenza intellettuale di Nietzsche

è sempre in grado di aprire squarci a loro modo illuminanti, anche se incoerenti e spesso dettati dall'ispirazione polemica del momento. Non c'è «un» Platone di Nietzsche, ma molti, fra i quali la posterità avrebbe scelto a suo gradimento.

L'esatto contrario si può dire di Gadamer. Difficilmente si trovano spunti illuminanti nei suoi ampi e pacati scritti platonici e aristotelici. C'è piuttosto una grande ispirazione irenistica, mirante a conciliare i conflitti e a ripristinare l'unità della tradizione umanistica occidentale, razionale, liberale e poi anche cristiana, che fa capo appunto a Platone e Aristotele. Ci sono molte cose giuste dette da Gadamer, per esempio sulla natura dialogica del platonismo, o sul «socratismo» platonico nel senso di apertura non dogmatica della ricerca filosofica. Ma devo confessare che non riesco a trovarle davvero interessanti, il che vale anche per la sua mite ermeneutica. Ma naturalmente questo è un problema mio, di cui Gadamer non è affatto responsabile.

*Non a caso la tendenza gadameriana a conciliare, come del resto quella in senso lato hegeliana volta a presentare il dispiegamento delle dottrine filosofiche come «la storia di un "progresso" lineare», rappresentano prospettive assai distanti da quella da lei adottata nell'Etica degli antichi, ove ha mostrato, al contrario, la tenace e conflittuale permanenza e compresenza delle diverse teorie etiche, schizzando le tracce del loro continuo riaffiorare lungo il corso della storia del pensiero filosofico occidentale, sì da preservare una delle chiavi della vitalità dell'eredità dell'antico: quella «pluralità di posizioni su cui si continua a discutere». Quali le premesse metodologiche di questo atteggiamento e quali le convergenze e le divergenze rispetto all'approccio storicista?*

Ci sono temporalità diverse: i tempi delle teorie filosofiche (la cui durata è spesso veicolata dalle scuole e dalle tradizioni), delle teorie scientifiche, delle formazioni economico-sociali, delle stesse strutture antropologiche di fondo (un esempio: il tema dell'ira, già centrale in Omero, non ha mai cessato di preoccupare i moralisti antichi fino a Seneca e Galeno, quelli medievali, quelli della modernità fino a Kant: evidentemente il materiale passionale ha una sua persistenza oltre il variare delle forme sociali, come ho cercato di mostrare in un saggio sull'*Io collerico* pubblicato nella *Storia delle passioni* curata da mia moglie<sup>17</sup>). Ci sono, in queste temporalità, cesure e discontinuità che però non collimano nei vari percorsi (per esempio: la fine della società antica non ha segnato la fine della cosmologia aristotelica, lo stoicismo resta vivo in Spinoza, esiste ancora

<sup>17</sup> M. Vegetti, *Passioni antiche: l'io collerico*, in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Roma-Bari, Laterza, 1995, 2004<sup>2</sup>.

oggi un nearistotelismo etico-politico). È allora difficile, evidentemente, pensare a un processo lineare e omogeneo di sviluppo del pensiero. Ancora più difficile pensare a un «progresso» che valorizzi l'asse temporale (lo stesso Hegel parlava di epoche di decadenza, per esempio a proposito delle filosofie ellenistiche rispetto a quella platonica e soprattutto aristotelica). Meglio allora pensare – mi riferisco qui specificamente all'etica antica – a un vasto repertorio di posizioni alternative, ognuna dotata di una specifica razionalità, che si confrontano con quelle rivali in una dura competizione argomentativa. Questo non significa naturalmente che non si possano individuare nella storia spostamenti e trasformazioni dotati di senso. Così come nella storia della scienza c'è l'insorgenza di teorie più potenti delle precedenti, nel senso di una più ampia capacità di spiegazione e di previsione dei fenomeni assunti come rilevanti, qualcosa del genere evidentemente accade anche in filosofia, e specificamente nell'etica. Qui però è certamente più difficile individuare i parametri sulla base dei quali considerare una teoria più forte o più soddisfacente di un'altra. Ci sono certo motivi di compattezza teorica e di articolazione argomentativa, in base ai quali si può dire ad esempio che l'etica aristotelica sia più avanzata del pensiero morale arcaico; ma sarebbe difficile sostenere che essa sia «superata» da quella stoica, o al contrario che quest'ultima sia un fenomeno di decadenza rispetto ad Aristotele. In entrambi questi sensi, credo che l'*Etica* non fosse un lavoro storicista. Se però per storicismo si intende una contestualizzazione del pensiero etico sui suoi sfondi storico-sociali, che non lo determinano univocamente ma costituiscono l'insieme dei problemi cui esso cerca di offrire risposte, spesso alternative, allora si può dire che fosse almeno in parte «storicista».

*Valorizzandone la «specificità razionalità», ha quindi tracciato anche le possibilità di riattualizzazione delle teorie etiche antiche; nel caso di quella aristotelica, sempre in auge, ha così sottolineato come «il suo carattere destorificato, fondato sulla transizione antropologica tra società e natura, con la conseguente impossibilità di pensare un ordine dei fini trascendente l'esistente», rappresenti ancora uno dei suoi fulcri teoretici più fecondi; vorrebbe dirci due parole in proposito e più in generale sul suo intramontabile appeal?*

La forza straordinaria dell'etica aristotelica sta nel suo presentarsi come una compatta teoria sulle virtù e sui vizi dell'uomo in generale, destorificato grazie alla strategia di naturalizzazione della quale abbiamo parlato, ed enunciata dal punto di vista, altrettanto atemporale e desoggettivato, della verità stessa. In questa forma essa è stata accolta, ed ulteriormente consolidata, dalla scolastica medievale, che l'ha tramandata alla modernità. Nonostante la critica kantiana, l'etica aristotelica ha continuato a

manifestare una tenace vitalità, grazie a tutta una serie di caratteristiche importanti: la sua perfetta secolarità e laicità, la flessibilità epistemologica (l'etica non si dimostra «more geometrico»), l'attenzione all'analisi dei linguaggi morali, la ragionevolezza (anti-platonica e anti-stoica) nel tener conto dei limiti intrinseci della perfettibilità umana e delle prospettive di felicità morale (insomma, della «fragilità del bene» per dirla con Martha Nussbaum), infine il suo indirizzarsi, almeno in apparenza, all'«uomo medio» e non ad un'aristocrazia di filosofi-re o di sapienti quasi sovrumani. Tutto questo spiega il perdurante interesse verso questo ammirevole lascito teorico, la sua sempre rinnovata fruibilità nelle più diverse situazioni storiche e sociali. In ambiente tedesco, gli esiti del neoaristotelismo sono stati utilizzati in funzione anti-moderna, conservatrice e tradizionalistica; in quello anglosassone, c'è stato piuttosto un neo-aristotelismo *liberal*, in qualche caso comunitarista, in altri neo-scolastico. A mio avviso, il limite dell'aristotelismo etico-politico è implicito nel suo elemento di forza concettuale, quel nesso fra normale, naturale e normativo di cui abbiamo parlato: esso impedisce di assumere un punto di vista radicalmente critico rispetto alla realtà storicamente e tradizionalmente data, e di pensare (kantianamente, o se si vuole platonicamente) un orizzonte di dover-essere non coincidente con l'esistente. Da questo punto di vista, si capisce come il lascito etico di Aristotele sia ben accetto anche alla filosofia di ispirazione hegeliana (penso ad esempio a Gadamer, ma prima ancora al risoluto abbandono della problematica etica da parte del marxismo, con esiti a mio avviso disastrosi).

### *Le ragioni della politica: la Repubblica*

*L'«incontro» con la Repubblica, avvenuto nei primi anni '90, le offrì «l'occasione di riannodare i diversi filoni di indagine fin qui sperimentati, dalla storia dell'epistemologia a quella dell'etica e della politica», e di ritornare così a riflettere «sulle ragioni della politica». Fu un interesse legato anche alla necessità di ripensare, transitando per l'antico, le ragioni di una politica che negli anni dello sgretolamento del blocco sovietico rimetteva in discussione gli universi filosofico-politici di riferimento della sinistra europea?*

Sì. Certamente non per trovare nuove ragioni per la sinistra (se è per questo, Platone ne offre di buonissime anche per la destra). Piuttosto, in quegli anni si era definitivamente consumato il grande conflitto fra le due o tre visioni del mondo che avevano dominato il Novecento. Si parlava allora di «fine della storia», nel senso che la vittoria del sistema del mercato capitalistico e dell'ideologia liberal-democratica sembrava escludere ogni futura possibile conflittualità animata da grandi principi alternativi,

da altri progetti di mondi possibili. Il ruolo della politica sembrava allora ridotto, una volta per sempre, a una equilibrata amministrazione dell'esistente; e questo proprio mentre si profilavano all'orizzonte catastrofiche prospettive di conflitto fra religioni e «civiltà», non pensabili nell'ambito di una politica così ristretta. Poteva allora sembrare necessario tornare a riflettere sulla possibilità e le ragioni di una politica pensata in grande; e se c'è mai stato un pensiero della «grande» politica, fu proprio quello di Platone. Quando parlo di grande politica intendo, in primo luogo, una politica che abbia relazioni esplicite, fondative, con un'etica, e oltre essa con un'antropologia: una politica cioè orientata da un qualche insieme di valori, che a loro volta abbiano un rapporto con la natura umana, e con la sua (eventuale) perfettibilità. E penso, in secondo luogo, a una politica che esplori le possibilità di una trasformazione intenzionale, programmata, «demiurgica» per dirla con Platone, della condizione storico-sociale data. La crisi degli anni '80 aveva definitivamente provato, se ce n'era ancora bisogno, l'errore della concezione «evoluzionistica» della storia, di matrice hegel-marxista, secondo la quale il compito della politica era quello di assecondare il «corso del mondo», il «movimento reale» che lo trasforma, facendo da levatrice della società nuova da essi generata. E, d'altro canto, basterebbe pensare a fenomeni epocali come l'incremento delle differenze fra mondo ricco e mondo povero, e la minaccia di catastrofe ambientale, per smascherare la fallacia dell'altro evoluzionismo, questo di matrice positivista, che vedeva nell'espansione illimitata dell'industrialismo e della tecnica la soluzione di tutti i problemi sociali.

*«Sulla Repubblica grava da sempre il sinistro sospetto di utopismo politico, se non addirittura la torbida fama di fanatismo totalitario», ciò nonostante, o forse anche per questo, lei l'ha eletta a oggetto di studio privilegiato, dedicandole la monumentale opera da cui siamo partiti (e altri lavori)<sup>18</sup>. Non può non venire in mente la celebre quanto feroce critica avanzata dal liberale Karl Popper; al riguardo, il suo interesse può essere interpretato anche come volto ad approfondire una tradizione di pensiero alternativa al liberalismo, le cui origini rimanderebbero al dialogo platonico?*

Popper non è certo stato, in ambiente anglosassone, il primo critico del Platone politico. In questa critica si erano già impegnati personaggi del calibro di Arnold Toynbee e Bertrand Russell, per non parlare dell'intelligente *pamphlet* del laburista R. Crossman del 1937. Ma certo la requisitoria di Popper, scritta negli anni di fuoco della seconda guerra mondiale (e riconfermata in quelli della guerra fredda) ha costituito il più articolato e violento

<sup>18</sup> Tra cui M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Roma-Bari, Laterza, 1999; Id., (a cura di), Platone. *La Repubblica*, Milano, BUR, 2006.

atto d'accusa contro il pensiero politico di Platone, in cui si leggeva il capostipite delle due varianti del totalitarismo contemporaneo, quello fascista (via Hegel) e quello stalinista (via Marx). Ci sono aspetti un po' caricaturali nel discorso di Popper, come l'immagine di un Platone «storicista regressivo» con nostalgie per il primitivismo tribale. Ma ci sono aspetti da valutare seriamente, come la critica a quella che Popper chiama «ingegneria sociale utopica». Nella sua radicalità, l'aggressione antiplatonica di Popper ha soprattutto un merito, anche se soltanto in negativo: essa mostra che Platone non è stato in alcun modo un filosofo riconducibile alla genealogia del pensiero liberal-democratico. Il danno prodotto da questa aggressione negli studi platonici della seconda metà del Novecento è stato enorme, ma la colpa non è di Popper bensì nell'interminabile sequela degli interpreti «perbenisti» che hanno cercato di «difendere» o giustificare Platone da Popper (finendo spesso per difendere Platone da se stesso), perché non ritengono che la tradizione occidentale possa fare a meno del consenso di una *auctoritas* come quella platonica. L'errore che accomuna tutti questi interpreti è facilmente individuabile. Il sillogismo di Popper suona così: l'unica forma di pensiero politico accettabile è quella liberal-democratica; Platone non era liberal-democratico; dunque Platone aveva torto. Gli interpreti perbenisti hanno accettato la premessa maggiore e cercato invece di confutare la minore: o mostrando che Platone era davvero in qualche modo liberale e addirittura democratico; o sostenendo che egli non credeva davvero nelle tesi scandalose della *Repubblica* (Strauss, Gadamer); o dichiarando infine che Platone non aveva alcun interesse per la politica, e che la *Repubblica* è uno scritto dedicato alla morale individuale (Annas). In tutti questi casi, Platone risulta scagionato dalle accuse popperiane, che colpiscono un falso bersaglio. È facile vedere però che questo modo di ragionare (*wishful thinking*) finisce per consegnarci un Platone snaturato, addomesticato, poco somigliante a se stesso e anche, direi, poco interessante. Il confronto fra Platone e Popper, per diventare interessante, dovrebbe essere condotto al livello della premessa maggiore, e più precisamente della teoria normativa che essa presuppone. *Dato che* la teoria normativa di Platone è diversa da quella di Popper, quali sono le ragioni di entrambe? E quali critiche sensate l'una può rivolgere all'altra? Credo che una discussione a questo livello sarebbe ancora significativa per il pensiero politico contemporaneo. Ma essa presume l'abbandono delle tendenze verso il «pensiero unico» in ambito etico-politico. Non vorrei però che questo venga considerato l'unico motivo del mio (e nostro) interesse per la *Repubblica*. Ci sono in quel testo anche grandi questioni di ontologia ed epistemologia (per esempio la straordinaria analisi critica dei saperi matematici nel libro VII). C'è lo spaccato della cultura di un'epoca intera, quella cruciale fra V e IV secolo, di cui il dialogo costituisce una delle testimonianze più affascinanti. E c'è, come abbiamo già detto, un potente abbozzo di teoria psicologica.

*Sempre sull'utopismo della Repubblica, ha ripetutamente sottolineato il pressoché misconosciuto apprezzamento che ne fece Kant, insistendo in più occasioni sulla necessità di individuare o costruire una sfera normativa, non immanente, atta a permettere la critica e il superamento dell'esistente. Da questa prospettiva, la sua è una «difesa» dell'utopismo platonico?*

Certamente sì. Le poche, ma al solito illuminanti pagine che Kant dedica alla *Repubblica* nella *Ragion pura* (sull'idea e l'ideale), centrate sulla distinzione fondamentale fra essere e dover essere (*Sein* e *Sollen*) sono un efficace antidoto all'avversione per la dimensione utopica propria di tutta la tradizione hegeliana. Soprattutto, esse sono utili per considerare nella giusta luce la questione dell'utopia platonica: credo che se fossero state tenute più presenti, avrebbero evitato molte discussioni inutili. L'utopia in Platone non è una chimera, un pio desiderio o un castello in aria, come tante altre antiche e moderne; ma neppure è un programma politico con tempi e tattiche predefinite. Si tratta invece di una visione di un mondo possibile e desiderabile, che può orientare, nella variabilità delle situazioni, l'intenzionalità etica e l'azione politica. Non è ovviamente necessario condividere *quella* visione del mondo, ma essa offre un modello – un «paradigma in cielo», diceva Platone – di come intendere e praticare il nesso fra moralità e politica. In questo senso, l'utopia e quel pensiero della «grande politica» di cui si parlava prima vanno strettamente uniti.

*Non solo la questione dei nessi tra saperi e poteri, ma quella del potere tout court ha rappresentato un Leitmotiv delle sue ricerche; da questo punto di vista, in che senso la Repubblica si candidava come un oggetto di studio ideale?*

La *Repubblica* si apre come un'indagine di consueto stampo «socratico» sulla giustizia. È Trasimaco a spostare brutalmente il discorso in ambito politico: se giustizia è ossequio alle leggi, e poiché le leggi sono imposte da chi detiene il potere, giustizia significa assoggettamento al potere; poiché inoltre ogni forma di potere agisce nel solo interesse della propria conservazione, essere giusto da parte del suddito significa fare l'utile di chi detiene il potere e perpetuare la propria sudditanza. In questo modo, il discorso sulla giustizia nella *Repubblica* si trasforma in un discorso sul potere, e in particolare sulla possibilità di un potere giusto. Solo in questo caso, restando valido il teorema di Trasimaco, il potere agirà nell'interesse comune e non nel proprio, e la giustizia tornerà ad essere una virtù destinata alla felicità tanto individuale quanto collettiva. Si può insomma essere giusti con vantaggio per sé e per gli altri solo in una società giusta, e questa può esistere solo se governata da un potere giusto, cioè non

trasimacheo, cioè ancora diverso da ogni forma di potere storicamente nota a Trasimaco e allo stesso Platone. Governare nell'interesse comune non richiede soltanto doti di dedizione morale; è necessaria la capacità di comprendere questo interesse, in quanto diverso dai beni comunemente ritenuti tali (prosperità, potenza e simili), di legittimare oggettivamente questa comprensione, e inoltre di sapere efficacemente governare in vista dei fini così definiti. Se a quest'ultimo aspetto – la «scienza politica» vera e propria – è dedicato specificamente il *Politico*, la *Repubblica* è impegnata nel delineare le linee possibili di una teoria dei valori e di un'etica pubblica, con i relativi fondamenti ontologici ed epistemologici. Non importa, qui, entrare nei dettagli di queste connessioni, che da un punto di vista non platonico impongono senza dubbio richieste eccessive per qualsiasi immaginabile tipo di sapere etico-politico. La cosa più significativa mi pare sia che il discorso platonico pone con energia l'esigenza di un gruppo di governo non dedito all'oppressione e allo sfruttamento del corpo sociale, e neppure esposto alle tentazioni della demagogia; un gruppo che per forma di vita e qualità specifica del sapere posseduto garantisca un potere di giustizia. Credo che per la prima volta venga posta in questo modo la questione di un potere di *élites* intellettuali e morali, in una direzione che porta direttamente all'illuminismo e ai giacobini, ma non si esaurisce allora. La questione delle *élites* è stata, come è noto, al centro della discussione politologica degli inizi del '900, e seppure in modo implicito – perché mediata da linguaggi marxisti – nelle teorie del partito leninista e gramsciano. Naturalmente, il problema sarebbe quello di distinguere tra *élites* e oligarchie di potere nel senso di Mosca e di Michels, presenti in tutte le forme politiche, e di vedere se questa distinzione sia in effetti possibile. Ma questo non riguarda più il vecchio Platone...

*Sul piano metodologico, ha sempre sottolineato la necessità di considerare la Repubblica nella sua relativa «autonomia rispetto a un presunto "sistema" platonico», sì da far emergere pienamente temi e prospettive oscurate dalle ombre di altri dialoghi, per esempio dal dualismo quale è delineato nel Fedone, rimarcando al riguardo la specificità dell'impianto metapsicologico elaborato nella Repubblica. Un approccio per niente scontato, ed anzi rispetto a taluni indirizzi ermeneutici contemporanei in controcorrente; vorrebbe spiegarcene le ragioni?*

La maggiore novità metodologica negli studi platonici che si è progressivamente affermata, non senza contrasti, negli ultimi due o tre decenni, consiste nella consapevolezza che i dialoghi vanno interpretati in primo luogo come unità di senso autonome, non come capitoli di un trattato sistematico. Lo impone la specificità delle situazioni dialogiche (interlocutori, problemi affrontati, strategie argomentative). Non si può tuttavia

dimenticare che si tratta di testi di un unico autore. Le rispettive continuità o discontinuità, le permanenze di nuclei teorici o le loro trasformazioni, devono però venire individuate localmente e interpretate caso per caso. Non si può dare per scontato a priori né che esista una «filosofia platonica» unitaria e sistematica (irreperibile nei testi), né che questa unità risulti da un percorso evolutivo lineare (per esempio da un socratismo giovanile a una maturità propriamente platonica). Il caso della teoria dell'anima è certamente uno dei più interessanti in questo senso. La contrapposizione anima-corpo, connessa con il tema dell'immortalità, che è propria del *Fedone*, non è fungibile nel quadro di un pensiero della politica (e di un'antropologia della politica) quale viene sviluppato nella *Repubblica*, e perciò viene profondamente rielaborata in questo dialogo. La prospettiva, qui delineata, di un'anima scissa e conflittuale, ma potenzialmente armonizzabile, è ripresa nel *Timeo* in funzione dell'embrionale costruzione di una psicofisiologia anch'essa prodotta sullo sfondo metaforico della politica. Ma le tesi del *Fedone*, e il tema dell'immortalità, ricompaiono nello stesso libro X della *Repubblica* dove il problema è di costruire in forma mitica un dispositivo di persuasione alla giustizia indirizzato a chi non è in grado di comprendere gli argomenti filosofici in suo favore. Sarebbe un grave errore, in cui molti incorrono, reinterpretare la teoria dell'anima dei libri centrali del dialogo a partire da questa appendice persuasiva; d'altra parte, *Fedone* e probabilmente anche *Repubblica* X sono testi platonici a pieno titolo, e questo ci rinvia al problema della polisemia originaria del modo di «fare filosofia» proprio del nostro filosofo, oltre che alla questione delle discussioni interne all'Accademia, che noi dobbiamo ipotizzare ma che non possiamo ricostruire se non in modo indiziario. In quest'ultimo senso è interessante il caso di un'altra discontinuità: quella fra la teoria delle idee come è esposta in *Fedone* e *Repubblica* (che da questo punto di vista costituiscono una marcata continuità) e la riconsiderazione critica che ne viene sviluppata nel *Sofista* e nel *Parmenide*. Ci sono, infine, casi singolari, che richiedono una speciale attenzione metodica. La trattazione «metafisica» dell'idea del bene (o meglio del «buono») esposta alla fine del libro VI della *Repubblica* è un unicum in tutti gli scritti platonici (anzi, Bernard Williams ha sostenuto che la stessa *Repubblica* potrebbe benissimo farne a meno). È evidentemente assurdo, come pure accade in tante esposizioni manualistiche, fare di questa trattazione isolata il vertice teorico dell'intera filosofia di Platone; d'altra parte, è necessario capire per quali ragioni Platone abbia ritenuto che il movimento argomentativo della *Repubblica* richiedesse questa sperimentazione teorica trasgressiva rispetto al piano consolidato della teoria delle idee. In effetti, come esistono nei dialoghi continuità e discontinuità, così esistono anche esperimenti teorici aperti e provvisori: e questo è probabilmente anche il caso delle cosiddette «dottrine non scritte», che identificano il bene con l'uno, nelle quali

un'importante tendenza esegetica – quella della «scuola di Tübingen» e di Milano-Cattolica – ha ravvisato il nucleo di un presunto «sistema» metafisico di Platone. Come si vede, le cose sono piuttosto complesse, e questo ha reso negli ultimi decenni l'esegetica platonica un lavoro innovativo e ricco di stimoli intellettuali come raramente è accaduto in altri campi della storiografia filosofica.

*Il rispetto dell'autonomia è stato anche uno dei tratti fondamentali della rilettura delle figure, o meglio dei «personaggi» che animano il grande dialogo: Glaucone, Trasimaco, Adimanto sono stati così, come mostrano i contributi che ha voluto dedicar loro, valorizzati; ciò ha permesso di arricchire in modo straordinario la rilettura del dialogo, nonché di moltiplicare i ponti verso la storia della filosofia moderna e contemporanea; vorrebbe dirci qualcosa in proposito?*

Questo è, se posso dirlo, uno degli aspetti più innovativi del nostro commento, e deriva da uno sviluppo coerente del metodo dell'«approccio dialogico». Troppo spesso i personaggi dei dialoghi sono letti come puri pretesti retorici, manichini messi lì per venire esposti alla confutazione di Socrate (e di conseguenza al dileggio degli interpreti perbenisti ed edificanti). Oggi abbiamo capito invece che tutti i personaggi sono prodotti intellettuali di Platone, al pari di Socrate, che a tutti Platone ha conferito (in misure diverse) specificità di pensiero e di linguaggio, e soprattutto la capacità di rappresentare, nel suo teatro filosofico, segmenti reali e significativi della cultura del suo tempo. Chi rappresenta Sofocle nell'*Edipo re*? Evidentemente tanto Edipo quanto Tiresia e Giocasta. Così si è potuto rispondere recentemente alla domanda «chi parla per conto di Platone nei dialoghi?»: «tutti». Considero impoverente nella lettura dei testi platonici, oltre che metodicamente sbagliato, ogni tentativo di tornare a vedere in Socrate l'unico portavoce di Platone. Il caso della *Repubblica* si è provato particolarmente interessante, ma notevoli risultati ha ottenuto per esempio Ebert a proposito del ruolo di Simia e Cebete nel *Fedone*, e molto lavoro promettente resta ancora da fare su quella che Vidal Naquet chiamò la «società dei dialoghi platonici» (ma ci sono fortunatamente anche in Italia significativi progressi in questa direzione). Tornando alla *Repubblica*, l'analisi della posizione di Trasimaco ne ha dimostrato la potenza concettuale. Si tratta senza dubbio della condensazione operata da Platone di posizioni intellettuali presenti nella cultura del suo tempo, cui egli conferisce probabilmente un rigore maggiore di quello posseduto in origine. Uno dei prodotti teorici più rilevanti del pensiero politico platonico (tanto che l'«ombra di Trasimaco» accompagna non solo tutto lo sviluppo del dialogo, ma una parte importante della tradizione politica europea, come hanno mostrato recentemente Iacono e Mori): ma un pro-

dotto che Platone estranea e contrappone a se stesso, o almeno al suo *alter ego* socratico. Anche più complesso il caso di Glaucone (che era, significativamente, un fratello di Platone). A lui Platone attribuisce una teoria delle origini della giustizia che presenta rilevanti affinità con il contrattualismo di Hobbes, da un lato, e con la genealogia della morale di Nietzsche dall'altro. Glaucone rielabora a sua volta idee probabilmente dovute in origine ad Antifonte, uno dei grandi «cattivi maestri» della sua generazione; non è certamente casuale che Platone affidi il ruolo del loro portavoce a un proprio fratello, quasi a segnalarne la familiarità, e un'inquietante prossimità, al suo stesso pensiero, almeno come necessaria provocazione intellettuale. Credo che questa prospettiva di lettura dei personaggi dialogici renda la nostra comprensione dei testi molto più ricca, problematica e stimolante di quella permessa dagli approcci tradizionali.

*Oggi, domani*

*Ormai alcuni anni or sono, in largo anticipo sui limiti d'età, decise di lasciare la cattedra, anche in conseguenza della riforma universitaria allora appena varata; quale il suo giudizio, ora che è a pieno regime? E come valuta lo stato attuale della ricerca in Italia?*

Devo molto all'Università, e in particolare all'Università di Pavia dove ho trascorso, da studente e da docente, buona parte della mia vita lavorativa. Il Dipartimento di Filosofia di Pavia mi ha offerto un ambiente magnifico di studio e di rapporti amicali. Ricordo l'entusiasmo con cui, alla metà degli anni Settanta, con gli amici Papi, Alessio, De Michelis, e soprattutto con i nostri giovani collaboratori, venivamo sperimentando un nuovo modo di fare e insegnare filosofia, allargandone decisamente l'ambito alle scienze umane, dalla storia della scienza all'antropologia culturale alla psicoanalisi. Da ultimo, tuttavia, il peso della *routine* didattica e burocratica era diventato per me eccessivo. Lo stesso rapporto con gli studenti si era impoverito: venivano, da loro, non meno impegno, ma sempre meno domande e meno stimoli, così che il lavoro didattico era sempre più unidirezionale (una sola bocca e molte orecchie, per dirla con Nietzsche). Il colpo di grazia, per così dire, è venuto dalla «riforma». Quando mi fu detto che non si poteva più leggere la *Repubblica* o la *Metafisica*, ma al più un dialoghetto breve o un solo libro di Aristotele, e la bibliografia non poteva superare il centinaio di pagine per non eccedere i «crediti» attribuiti al corso, ho capito che quella non era più l'Università per la quale ero stato formato. Poi è diventato chiaro che il corso triennale, almeno nelle nostre Facoltà, era diventato un proseguimento del liceo, e quello biennale surrogava a stento un vecchio corso quadriennale; la proliferazione

di moduli e moduletto portava a tempi di insegnamento e apprendimento destinati a un consumo veloce, sempre più vicino allo *spot* televisivo. Ho preparato con molta cura il mio ultimo corso (da cui è derivato il libro *Quindici lezioni su Platone*<sup>19</sup>) e ho lasciato l'insegnamento regolare. Con questo non voglio dire che tutto sia perduto: ho molta fiducia che i giovani che hanno preso il posto della mia generazione sapranno trovare la loro strada per continuare a fare un buon lavoro nell'Università pubblica, se la sordità politica nei confronti della cultura non la affosserà definitivamente. Quanto alla ricerca, farò un esempio legato alla mia diretta esperienza. A partire dagli anni Ottanta, gli studi italiani di filosofia antica sono entrati a far parte a pieno titolo della comunità scientifica internazionale, il che naturalmente ha significato un ulteriore miglioramento del livello delle nostre ricerche. Questo successo era dovuto certo al valore di singoli studiosi, ma anche all'esistenza di un Centro di studi sul pensiero antico del CNR (ottimamente diretto da Gabriele Giannantoni), che ha fondato una rivista e una collana di alto prestigio (entrambe si chiamano *Elenchos*), promosso convegni internazionali di grande rilievo, scambi di visite e di seminari e così via. La cosiddetta riforma del CNR (al solito, un taglio di fondi) ha prodotto la chiusura del Centro, reso precaria la pubblicazione della rivista e della collana, interrotto la serie dei convegni. Insomma, siamo di nuovo tornati nell'isolamento di un tempo; se restano, per fortuna, solidi legami internazionali, questo lo si deve all'iniziativa meritevole dei singoli, ma è stata praticamente dissolta quella comunità cui ognuno di noi doveva molto. Un piccolo esempio, questo, di come l'incuria e la miopia intellettuale dei governi (di nuovo, la «piccola politica» gestionale) disperdono patrimoni di esperienza e potenzialità di ricerca ben collaudate.

*Se ha di certo condannato, tra il serio e il faceto, la presa di potere di un «piccolo tiranno di rango equestre», l'anomalia dell'Italia sembra però preoccuparla molto meno di quella «desolazione del presente», tra i cui elementi sono da annoverare l'«astratta potenza della dominazione dei mezzi di comunicazione di massa, la forza conformante del consumo, delle merci, dei parametri sociali di valore che essi impongono» oggi predominanti; per farvi fronte pensa forse a una qualche forma di mediazione tra «i movimenti di lotta dei lavoratori» e un «ritorno all'etica»?*

L'Italia ha questo di buono: che qui le catastrofi mondiali si presentano spesso con un alone comico o grottesco, il che ci permette ogni tanto di farci qualche buona risata: grazie dunque per questo al Cavaliere con la sua compagnia di «satiri e centauri», come diceva il vecchio Platone (ho

<sup>19</sup> M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Torino, Einaudi, 2003.

inventato una sua XIV lettera «agli amici d'Italia», nonché un libro XI della *Repubblica*, per una collana di «Falsi d'autore» ideata dall'amico Gianni Casertano per l'editore Guida<sup>20</sup>). Quando invece scrivevo quelle frasi fin troppo serie, nessuno avrebbe potuto prevedere che la crisi planetaria del dominio del capitalismo finanziario (di questo si trattava) sarebbe arrivata così presto. Il problema nuovo è che non sembra trattarsi di una crisi «dialettica», cioè tale da recare in sé il germe del suo superamento, perché non è dovuta a contraddizioni antagonistiche ma all'implosione del sistema. Si tratta dunque di una crisi «entropica», che rischia di far collassare il sistema senza modificarlo (un po' come quelle del tardo impero romano), anzi irrigidendo le forme politico-militari di dominazione a compensare l'arresto dell'espansione economica. Se le cose stanno davvero così, solo un pazzo (o un visionario profetico come il vecchio Platone, vero o falso che sia) potrebbe azzardarsi a indicare vie d'uscita globali e vincenti. Ci può essere solo una linea di resistenza: quella di ricostruire, nella crisi, vincoli e frammenti di socialità positiva, o salvare quelli ancora esistenti. Si tratta, per dirla con McIntyre, di difendere isole di civiltà nell'oceano della barbarie, alla maniera dei monaci benedettini, e il fondamento di questi segmenti di società non può che essere dell'ordine etico, del richiamo a nuclei di valore e di senso della vita. Penso, ad esempio, ai movimenti del volontariato, alla resistenza ambientalista, a quei baluardi di civiltà e di cultura che ancora resistono in tante scuole, magari della nostra provincia, certo ai legami di solidarietà fra lavoratori di vecchio o nuovo tipo; e, al livello internazionale, ai movimenti no-global, pur nella loro variata e contraddittoria fenomenologia. Ma credo anche che queste isole di resistenza e di testimonianza, che pure nell'oggi sono una necessità vitale, non saranno mai in grado di cambiare il dominio mondiale se non riusciranno a saldarsi in una nuova alleanza politico-sociale con gli strati dei vecchi e nuovi sfruttati dal capitalismo mondializzato. Come questa alleanza si possa produrre, e chi ne possa essere l'artefice o la guida, davvero non riesco a vederlo, e vorrei tanto potermi affidare alla fiducia storicista nel «corso del mondo»...

*Vorrebbe spiegarci meglio la natura di questa analogia tra il processo «non dialettico» ma «entropico», di «implosione» dell'Occidente contemporaneo, e la crisi del tardo impero romano?*

Cerco di spiegarmi in modo molto schematico. L'impero romano era una macchina sociale e statale dispendiosa, che richiedeva l'incremento costante di forza-lavoro (schiavi) e di ricchezza (metalli preziosi), per finanziare tanto i costi dell'apparato quanto il deficit commerciale prodotto

<sup>20</sup> M. Vegetti, *Platone. Repubblica, libro XI. Lettera XIV*, Napoli, Guida, 2004.

dalle spese di lusso (peraltro indispensabili alla riproduzione sociale: si pensi all'evergetismo di cui ha parlato Veyne). Di qui l'esigenza di una riproduzione allargata mediante le guerre di conquista: l'ultimo grande successo in questo senso fu la conquista della Dacia compiuta da Traiano. In seguito, l'esistenza di limiti invalicabili all'espansione (la Germania a Nord, i Parti a oriente), ha provocato il ripiegamento del sistema su se stesso. I nuovi schiavi sono stati reperiti all'interno, con la riduzione dei contadini liberi a servi della gleba; essi erano però da sempre il nerbo dell'esercito, per il quale si doveva ora ricorrere al costoso impiego di mercenari. La macchina statale impoverita si indeboliva nella sua capacità di controllo e di difesa militare; quella sociale era sempre meno in grado di produrre consenso e coesione (su tutto questo ha scritto pagine importanti Aldo Schiavone). La cosa rilevante è questa. A differenza che nel caso classico della transizione rivoluzionaria dall'*ancien régime* alla società borghese, non è accaduto qui che una nuova formazione economico-sociale si sia formata all'interno della vecchia, fino a determinare la rottura (dialettica o evolucionistica) del suo organismo politico. La stessa cristianizzazione dell'impero ha determinato più l'assimilazione della Chiesa alle sue strutture di dominio che un rovesciamento rivoluzionario del sistema. Il vecchio mondo è dunque crollato su se stesso senza generare una società nuova (non credo molto nelle forme di transizione romano-barbariche teorizzate tempo fa da Perry Anderson), e lasciando invece spazio alla «barbarie», nel senso di un impoverimento secco della vita culturale, politica, sociale, economica, che ha lasciato per secoli l'Europa nella desolazione. È in questo senso che parlo di crisi non dialettica (cioè tale da porre le premesse di un superamento) ma entropica, nel senso che genera il decadimento complessivo del sistema senza prospettare alternative. Le somiglianze con la situazione attuale sono chiare, anche se non vanno naturalmente troppo forzate. Ci sono limiti insuperabili alla riproduzione allargata necessaria per la sopravvivenza del sistema del capitalismo avanzato: limiti energetici, ambientali (la crisi ecologica), e limiti politico-sociali (fra i quali la resistenza all'assimilazione da parte di un mondo islamico sempre meno rassegnato all'assoggettamento, come lo erano i Germani e i Parti, e anche l'emergente potenza cinese). Ma non sembrano (ancora?) nascere all'interno del sistema una soggettività politica e sociale antagonista, né forme economiche alternative. Di qui il rischio prima di un irrigidimento dei dispositivi di controllo (militarizzazione del territorio, compressione dei diritti di cittadini e lavoratori, impoverimento sociale, e altri fenomeni del genere fin d'ora leggibili); poi di un finale collasso entropico, «barbarico» del sistema. Non mi piacciono i catastrofismi, e questa prospettiva è solo una possibilità suggerita da un'analogia storica certo discutibile. Ma sicuramente una seria riflessione sul «che fare», e su chi possa fare quel che c'è da fare, in questa fase non mi sembra dilazionabile.

*Ancora sulle strategie di resistenza: recentemente ha scritto che dovremmo riuscire a risolvere il «paradosso di Foucault», ribadendo nel contempo la necessità di non rinunciare né all'universalismo etico kantiano né alla lotta «per l'emancipazione dallo sfruttamento capitalistico e imperialistico»; vorrebbe dirci due parole in proposito?*

Il paradosso di Foucault mi pare consista in questo. Nessuno meglio di lui ha mostrato come le forme di soggettivazione, le figure di soggettività, nascano già sempre costituite dai dispositivi di assoggettamento messi in opera dai diversi poteri (poteri politico-giudiziari, poteri sui discorsi e sui saperi, persino sul corpo e sulla vita). Al tempo stesso, Foucault ha chiamato spesso alla resistenza contro questo sistema dei poteri. Ma a quale soggettività può mai rivolgersi questo messaggio? E persino, a essere rigorosi, chi è autorizzato ad emetterlo? Se c'è uno spazio di resistenza, bisognerà allora supporre che il sistema dei poteri presenti crepe, fratture, o in altro linguaggio «contraddizioni», all'interno delle quali si possano costituire forme di soggettività residuali, antagoniste, che siano disponibili a questa resistenza. Questo tipo di analisi va però oltre Foucault, e ci porta da un lato verso il marxismo (in senso lato), cioè alla comprensione dei sistemi sociali come intrinsecamente conflittuali; dall'altro verso un approccio kantiano (in senso ancora più lato), cioè all'esigenza di un orizzonte valoriale che integri il senso della vita al di là della deprivazione, della riduzione di libertà, imposte dai dispositivi di riproduzione dei poteri. Ma credo che vi siano in Foucault elementi importanti per riflettere in queste direzioni (così come, molto alla lontana, ve ne sono in Platone, con la sua prospettiva di ricomposizione su una base etica del sistema conflittuale della *polis*).

*Ed è ad un libro sul Platone politico, o meglio sulla sua ricezione ottonevicesca, che al momento sta lavorando<sup>21</sup>; può anticiparci da quali prospettive e quali i maggiori risultati raggiunti? Infine, Professore, prima di ringraziarla, quali i progetti di ricerca per il futuro?*

Sono convinto che la storia della ricezione di un grande testo filosofico sia utile alla sua interpretazione, come lo è per la comprensione delle culture che lo recepiscono. Nel caso del Platone politico, poi, avvertivo questo lavoro come un compito ineludibile, visto l'incredibile spettro delle interpretazioni che Otto e Novecento ne hanno dato: c'è stato un Platone di Kant e uno di Hegel, un Platone liberale e democratico, uno

<sup>21</sup> M. Vegetti, *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma (in corso di stampa).

socialista e bolscevico, uno fascista e nazista, e alla fine uno del tutto disinteressato alla politica. Bisogna stare attenti: c'è stato (quasi) sempre del metodo in questa follia, ed è proprio questo che rende interessante il lavoro di ricostruzione delle vicende culturali del Platone politico. Molte delle sue posizioni sono poi filtrate, più o meno inconsapevolmente, anche nella cosiddetta letteratura «scientifica», che le presenta come risultati «oggettivi» del lavoro di interpretazione. Se non si fanno i conti con il lungo *background* culturale, e anche ideologico, che ci sta dietro, si rischia di risulturne disorientati, e di inseguire zigzagando le ultime novità bibliografiche. Se dovessi riassumere in due parole il risultato di questo lavoro di scavo, direi che è proprio la radicale *differenza* di Platone che lo rende disponibile alle *assimilazioni* anche più spregiudicate. Come dicevo, la cosa oggi secondo me più interessante è indagare questa diversità in se stessa, rinunciando a costruire un'immagine di Platone somigliante a quelle cui siamo affezionati, ma non a mettere a frutto la prospettiva critica che questa distanza ci consente. Quanto ai miei progetti futuri: tornerò ad Aristotele, che mi sembra un buon antidoto per i rischi di *overdose* di platonismo che si corrono dopo un impegno così lungo. Poi, come dicevano i Greci, «il terzo brindisi è per Zeus salvatore».

*Marco Solinas*  
*Università di Firenze*  
*marcosolinas@tin.it*