

PER LA STORIA DELLA FILOSOFIA POLITICA

Domenico Taranto

**IL PENSIERO POLITICO  
E I VOLTI DEL MALE**  
Dalla “stasis” al totalitarismo

**FrancoAngeli**

## Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



Centro Interuniversitario di Ricerca sul Lessico Politico e Giuridico  
Europeo

## **Per la storia della filosofia politica**

*Direttore:*

Giuseppe Duso (CIRLPGE, Università di Padova)

*Comitato Scientifico:*

Francesco De Sanctis (Suor Orsola Benincasa, Napoli)

Roberto Esposito (Istituto Italiano di Scienze Umane, Firenze)

Carlo Galli (Università di Bologna)

Hasso Hofmann (Humboldt-Universität, Berlin)

Jean-François Kervégan (Université Paris 1/Panthéon-Sorbonne)

Giacomo Marramao (Università degli Studi Roma Tre)

Gaetano Rametta (Università di Padova)

Merio Scattola (Università di Padova)

Luise Schorn-Schütte (Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main)

José Luis Villacañas (Universidad Complutense de Madrid)

La riflessione odierna sulla politica non può non interrogare quei concetti fondamentali, che sono ritenuti presupposti irrinunciabili del pensiero e valori indiscussi nella vita sociale e politica.

In questa direzione i volumi della collana portano un contributo al chiarimento dell'intricco di filosofia, storia e politica che impedisce la loro riduzione a discipline autonome e autosufficienti. Non intendono offrire né una descrizione storica che si pretende neutrale, né un'analisi teorica che, presupponendo un quadro omogeneo valido per ogni epoca, distorce le prospettive, oscura le trasformazioni e fraintende le domande poste dalle fonti. La collana attraversa invece momenti rilevanti della storia del pensiero politico, problematizzando dall'interno i saperi della politica e della società e mettendo in tensione quadri epocali, apparati concettuali e logiche organizzative utilizzati per dare una forma e una legittimazione al rapporto tra gli uomini. Pratica una storia critica dei sistemi di pensiero e dei concetti che li hanno articolati; vuole pensare filosoficamente la politica per decostruire il suo assetto moderno e per aprire la prassi ad ulteriori possibilità.

Tutti i volumi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica.



C I R L P G E

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it) e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

Domenico Taranto

**IL PENSIERO POLITICO  
E I VOLTI DEL MALE**  
Dalla “stasis” al totalitarismo

**FrancoAngeli**

La stampa del volume si è avvalsa del contributo del Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale dell'Università degli Studi di Salerno.

Copyright © 2014 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore.  
L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni  
della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

# Indice

<b>Premessa</b>	pag.	7
<b>Introduzione</b>		
La difficile convivenza e la speranza: <i>Protagora</i> , o una politica che salva?	»	13
<b>Politica e male tra Grecia e Roma</b>	»	21
1. La <i>stasis</i> , male e malattia delle città	»	22
2. La tirannide o dell'eccesso del potere	»	32
Platone dalla <i>kallipolis</i> al male: la tirannide	»	36
3. Aristotele e il governare per sé	»	42
4. Le forme della <i>seditione</i> a Roma: dalla Repubblica al principato	»	49
Bicipitem Urbem?	»	49
Seneca: tra rottura dell' <i>aequalitas</i> e condanna della <i>servitus</i>	»	56
Tacito e la brama di servire	»	64
<b>Potere e male nel Medio Evo</b>	»	71
1. I rischi della <i>praelatio</i> . Potere e male nel pensiero di Gregorio Magno	»	71
2. Potere e peccato. <i>Mala potestas</i> ?	»	86
3. Il <i>Rex iniquus</i> dallo Pseudo Cipriano a Giovanni di Salisbury	»	111
<b>La prima modernità e il male</b>	»	119
1. La città divisa, le parti tra Remigio de' Girolami e Dante	»	119
2. Erasmo e la guerra come regno di Satana	»	133
3. La guerra civile, il peggiore dei mali, o il male senza lo Stato.		
Tra Montaigne e Hobbes	»	145
Hobbes	»	148

4. Dalla tirannide al dispotismo	pag. 160
La tirannide degli “antichi” tra Savonarola e Bodin	» 162
Assolutismo e tirannide	» 173
Montesquieu	» 181
Dispotismo legale?	» 187
Tra tirannide vecchia e nuova	» 193
<b>La società e i suoi mali tra Sette o Ottocento</b>	» 197
1. Rousseau e la storicità del male	» 197
2. La triste proprietà	» 218
3. De Maistre, Rivoluzione e male come retribuzione della colpa	» 240
4. Il «sinister interest» tra Bentham e Mill	» 251
5. Tocqueville e il rischio di un potere “pastorale” di tipo nuovo	» 267
<b>La grande transizione: lo Stato tra deperimento e ipertrofia</b>	» 283
1. La distopia	» 288
Il principio disperazione	» 306
2. Il totalitarismo secondo Hannah Arendt	» 308
3. Günther Anders e il tempo della fine	» 323
<b>Indice dei nomi</b>	» 337



## *Premessa*

La domanda da cui prende le mosse questa ricerca è relativa alla possibilità per una storia del pensiero politico di costruirsi come storia dei sistemi teorici tendenti ad incarnare progetti ordinativi della società, prescindendo completamente, come spesso accade, dai loro lati meno solari e meno visibili che, pur essendo perciò meno esplicitati, non svolgono però un ruolo meno importante al loro interno. Questi lati, rappresentando il rovescio del buon ordine, l'insidia presente nella storia che può mettere in pericolo la vita associata, l'evento che con la sua negatività destina la politica a convivere con la crisi della sua vocazione ordinativa, sono quelli che siamo soliti pensare come "forme" del male. Orbene restituire alle teorie la complessità degli orizzonti che in esse si lasciano indovinare, interrogando anche il loro rapporto con il negativo e con il male, può consentire di raggiungere un doppio e forse utile effetto. Da un lato quello di comprendere meglio come la loro struttura normativa, sia stata capace di significative delimitazioni nei confronti di quelle concorrenti, non solo a causa dei beni che dichiarava di voler perseguire ma anche dei mali che voleva evitare, dall'altro, data la mutevolezza degli orizzonti culturali in cui ogni teoria è stata prodotta, quello di rubricare le nuove forme di pericolo, sociale o istituzionale, che si prospettavano all'orizzonte, avendo lo scopo di mettere in guardia contro il loro avvento, facendo così delle teorie non solo strumenti *ex post* di interpretazione del mondo, ma anche concrete forme di lotta per il suo cambiamento

Il risultato di questo rapporto è stato, come si vedrà, duplice ed ha consentito sia la fissazione di alcune figure tipiche del male politico, aggrumate intorno all'eccesso del potere ma anche al suo difetto di forza nei confronti dell'ingiustizia, sia la consapevolezza di come ciascuna di esse nel corso del tempo cambiasse di posizione rispetto alle altre rendendo inoltre assai urgente l'esigenza di aggiornarne di continuo il catalogo. Il che credo si debba alla intrinseca sto-

ricità del male e al fatto che esso sembra si possa comprendere più «come un *orizzonte* che si sposta con noi, piuttosto che come qualcosa che ci si para di fronte»<sup>1</sup>.

Prendendolo come qualcosa che ci sta di fronte (come ha fatto la teologia e la filosofia, la grande letteratura) non si può che raccontarlo, come in questi ultimi anni si è fatto con insistenza e con buoni risultati<sup>2</sup>, tentando di comprenderlo senza però riuscire a sfuggire al rischio di riprodurre, se pure in guise svariate, le irrisolte domande di Giobbe<sup>3</sup>.

Se esso è «il macigno su cui digrigna i denti invano la filosofia»<sup>4</sup>, sembra che lo storico del pensiero politico vi si possa rapportare con maggiore facilità di altri. Rinunciando, infatti al digrignar dei denti, un siffatto esploratore può sentirsi al contempo esentato dall'obbligo della "comprensione" e accontentarsi del semplice racconto di quel che sembra, a volerlo ascoltare, un basso continuo nella storia delle teorie politiche.

1. A. Ferrara, *Il male che gli uomini compiono. Riflessioni sul male radicale da una prospettiva postmetafisica*, in *Ripensare il male*, a cura di M. P. Lara, Roma, Meltemi, 2003, p. 325.

2. P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Brescia, Morcelliana, 1986; *La ragione e il male*. Atti del terzo colloquio su filosofia e religione (Macerata, 8-10 maggio 1986) a cura di G. Ferretti, Genova, Marietti, 1988; S. Semplici, *Dalla teodicea al male radicale*, Padova, Cedam, 1990; *Das Böse: Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, hrsg. Von C. Colpe und W. Schmidt-Biggemann, Frankfurt am Main, Surkamp, 1993; L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995; F. Tomatis, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Roma, Città Nuova, 1995; J. Baudrillard, *La trasparenza del male*, Milano, SugarCo, 1991; R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, Bologna, il Mulino, 1993; E. Spedicato, *La strana creatura del caos. Idee e figure del male nel pensiero della modernità*, Roma, Donzelli, 1997; *Il male politico. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, a cura di R. Gatti, Roma, Città Nuova, 2000; E. Kremer, *The problem of evil in Early Modern Philosophy*, Toronto, University of Toronto Press, 2001; S. Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton, Princeton University press, 2002; R. Gatti, *Il chiaroscuro del mondo. Il problema del male tra moderno e postmoderno*, Roma, Studium 2002; P. P. Portinaro, *I concetti del male*, Torino, Einaudi, 2002; M. A. Pranteda, *Il legno storto: il significato del male in Kant*, Firenze, Olschki 2002; G. Cotta, *Immagine, differenza, artificio. Prospettive sul problema del male*, Milano, FrancoAngeli, 2004; S. Veca, *La priorità del male*, Milano, Feltrinelli, 2005; S. Brogi, *I filosofi e il male*, Milano, FrancoAngeli, 2006; M. P. Lara, *Rethinking Evil*, Berkeley, University of California Press 2001, trad. It *Ripensare il male*, Roma, Meltemi 2003; S. Natoli, *Sul male assoluto. Nichilismo e idoli nel Novecento*, Brescia, Morcelliana, 2006; *Paranoia e politica*, a cura di S. Forti e M. Revelli, Torino, Bollati Boringhieri, 2007; F. Nodari, *Il male radicale tra Kant e Levinas*, Firenze, Giuntina, 2008; B. J. Claret, *Theodizee: das Böse in der Welt*, Darmstadt, WGB, 2008; S. Nadler, *Il migliore dei mondi possibili*, Torino, Einaudi, 2009; F. Rossi, *Figure del male e della sofferenza nella filosofia francese del Novecento*, Milano, FrancoAngeli, 2010; F. Cassano, *L'umiltà del male*, Roma-Bari, Laterza, 2011; G. Riconda, *Bene/male*, Bologna, il Mulino, 2011; S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano, Feltrinelli, 2012.

3. Sul tema si vedano almeno *Domande a Giobbe: modernità e dolore*, a cura di M. Ciampa, Milano, B. Mondadori, 2005; PH. Nemo, *Giobbe e l'eccesso del male*, Roma, Città Nuova, 2009.

4. Così con un riferimento a Pareyson F. Rella, *Figure del male*, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 47.

Favorito dal fatto che la storia «propriamente parlando non è che una raccolta dei delitti e delle disgrazie del genere umano»<sup>5</sup> (come scrisse Pierre Bayle che, come si sa, non le aveva ancora viste tutte), egli si potrà limitare a raccogliere le testimonianze pensate di questa esperienza insieme a quelle relative alla sua angosciata previsione.

Nel racconto, che ha scelto non la pur percorribile strada dell'esposizione categoriale, ma quella dell'esplorazione genetica delle forme del male, fatti salvi gli errori e le omissioni, quelle volute e quelle involontarie, grazie alla rinuncia al tentativo di comprensione della ragione del male, c'è tutto quello che si cerca relativamente a ciò che è stato, di volta in volta, nominato come tale. C'è la storia di una sorta di tradimento compiuto dal potere e dallo Stato nei confronti di quella che la filosofia politica aveva raccontato essere la sua missione. Nato per allontanare gli uomini dal male, come voleva il Platone del *Protagora*, se ne era, di volta in volta, e in guise diverse, esso stesso riempito, riuscendo infine, nell'ultima fase della sua tormentata esistenza, più a rappresentarlo che a scacciarlo dal gran teatro del mondo.

Essendo questo il punto di vista dal quale si è tentato di guardare al problema del rapporto politica-male, quello, per dirla con una sola parola, del “tradimento” di aspettative redentive e/o migliorative della condizione umana, non si è dato spazio qui dal punto di vista concettuale a quei pensatori che, da Tucidide a Machiavelli, da Treitschke a Weber, hanno inteso della politica l'interna drammaticità, sapendo come essa ad entrare nelle vie del male fosse talvolta necessitata.

Sebbene, in un momento come questo, in cui il moralismo astratto sembra avanzare pretese politiche, possa essere utile fermarsi sul realismo, quello antico e quello moderno, più sensibile al problema cristiano del peccato e però capace di declinare moralmente la potenza invitando, come dice Treitschke «chi non è abbastanza virile per guardare bene in faccia a questa verità» ad «occuparsi d'altro che di politica»<sup>6</sup>, o come Weber a riflettere sul fatto che nessuna etica del mondo possa «prescindere dal fatto che il raggiungimento di fini “buoni” è il più delle volte accompagnato dall'uso di mezzi sospetti o per lo meno pericolosi»<sup>7</sup>, qui non se ne farà cenno.

Se questa mancanza già da sola sembrerà rilevante non sarà poi particolarmente difficile elencarne altre.

5. P. Bayle, voce *Manichei* in Id., *Dizionario storico critico*, a cura di G. Cantellii, Roma-Bari, Laterza, 1976, I, p. 18. Ma sul problema del male, centrale nell'autore del *Dictionnaire*, si veda P. Jossua, *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977.

6. E. Treitschke, *La politica*, trad. it. E. Ruta, Roma-Bari, Laterza, 1918, p. 87.

7. M. Weber, *La politica come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it., A. Giolitti, Torino, Einaudi, 1971, p. 110.

Forse per il moderno Lutero avrebbe meritato più che una semplice citazione, mentre più gravi appariranno i silenzi su importanti aspetti del XX ed il XXI secolo. Qui, infatti, la crisi dell'idea del progresso e/o la sua esplicita messa in discussione, prepara tutti gli ingredienti per impedire al pensiero politico di pensare "discosto" dal male. Si critichi della politica il perfettismo, visto come il suo specifico male, o si constati come per molti intellettuali «i pensieri profondi ...con assoluta determinazione, cercavano la direzione dell'abisso»<sup>8</sup>, non si tarderà a vedere nella successione Spengler – Ortega l'inizio di un *leitmotiv* sulla *décadence* che, articolato secondo diverse note, costituisce uno dei più consistenti fili rossi della intera filosofia contemporanea. Se questo è vero la rastrematura della parte finale dell'indagine risulterà senz'altro poco credibile rispetto alla vastità che avrebbe, invece, dovuto rappresentare e che Carlo Galli è riuscito in poche brillanti pagine ad indicare<sup>9</sup>. I tre scarni capitoli finali hanno scelto, ciascuno a suo modo, l'estremo, quello che è sembrato il "non plus ultra", hanno tralasciato fenomeni in qualche modo riconducibili, come tappe, a quegli estremi ben consapevoli che ciò che oggi ci appare tale non è destinato a restarlo a lungo.

Partendo dall'estremo, quello rappresentato dalla distruzione totale della vita sulla terra, molti dei mali specifici che gli ultimi cento anni hanno raccontato, possono essere tralasciati senza che sul gesto del mancato ricordo pesi alcuna intenzione riduttiva. Che il male sia la riduzione della ragione ad una funzione semplicemente "strumentelle", come è parso ad Horkheimer, o al contrario il suo costruttivismo, accompagnato dall'assunzione fortemente valoriale della "giustizia sociale" capace di favorire il dirigismo statale nell'economia e la perdita della libertà, come è sembrato ad Hayek, la riduzione dello *justus hostis*, vanto del moderno, al "nemico ingiusto" come ha argomentato Schmitt, la perdita della sicurezza – nella doppia versione della perdita della capacità di stare nel mercato a causa della sua crisi, o della minaccia costante della vita ad opera del terrorismo – tutto questo apparirà, pur nella sua gravità e novità, come un genere dentro alla specie del male estremo e scuserà la eccessiva snellezza della sua *silhouette* nel racconto dedicato al secolo da poco trascorso.

Due sole raccomandazioni credo siano utili a chi dovesse leggere questo racconto. La prima è che più d'una di queste stazioni dolorose rubricate nel male, potrà senza difficoltà comparire in altri registri e contesti anche come il

8. Così con felicissima espressione si esprime G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di "progresso" tra Ottocento e Novecento*, Bologna, il Mulino, 1988<sup>2</sup> p. 17. Chi voglia inseguire le fila non solo del tramonto del mito del progresso ma del suo rovesciamento, può affidarsi al recente e stimolante lavoro di M. Simonazzi, *Degenerazionismo*, Milano, B. Mondadori, 2013.

9. Mi riferisco qui a *Potere*, saggio pregevole della bella e già citata impresa collettiva coordinata da Pier Paolo Portinaro, *I concetti del male*, cit., pp. 299-324.

suo contrario. Il caso della guerra è particolarmente emblematico di questa ambivalenza di giudizio. Sembra quindi utile ricordare al lettore che questa potrà legittimamente apparire sia come il regno di Satana, sia anche come un male e necessario o, addirittura, solo apparente. Ricordare come di essa si sia potuto dire che «mantiene la salute morale dei popoli» come ha argomentato Hegel, non significa quindi altro che sottolineare come il catalogo dei volti del male sia inevitabilmente legato ad una scelta di cui il suo estensore non può che assumersi l'intera responsabilità.

La seconda raccomandazione rivolta al benevolo lettore è quella di non dimenticare che ciò che si dà nella logica della successione temporale, andrebbe al contempo riproposto nello spazio della compresenza. Nessuna figura, infatti, ha il potere di “togliere” quelle che la hanno preceduta e tutte, tranne l'ultima, sono pensabili e purtroppo sperimentabili anche insieme, oltre che nel ritmo della loro successione.

Sperando che i ringraziamenti a quanti hanno confortato con i loro consigli, o anche semplicemente ascoltato i miei problemi, non siano presi per una dichiarazione di correttezza, voglio ricordare amici e colleghi che si sono prestati al ruolo di lettori del dattiloscritto: Andrea Centanni, Enzo Cocco, Matteo De Cesare, Paolo Esposito, Andrea Fiore, Giuseppina Giuliano, Fabio Raimondi, Giuseppe Razzino.

Un ringraziamento infine a Giuseppe Duso, Francesco De Sanctis, Roberto Esposito, Carlo Galli, Giacomo Marramao, Merio Scattola, per aver accolto questo volume nella collana da loro diretta, suggerendomi in modi diversi più di uno spunto per la sua “emendazione”.

*I rischi della praelatio* è il frutto di un intervento al Convegno di Teramo 17-18 giugno 2010, pubblicato poi in *Storia e critica della politica. Studi in memoria di Luciano Russi*, a cura di G. Carletti, Soveria Mannelli, 2012, pp. 21-36.

*Dalla tirannide al dispotismo* è stato pubblicato con il titolo *L'eclisse del tiranno. Per una storia del concetto di tirannide tra Cinque e Settecento in Francia*, in «*Filosofia Politica*», X (1996), 357-390.

Ringrazio i colleghi Gabriele Carletti e Carlo Galli che hanno consentito il loro riutilizzo qui, integrato da qualche aggiunta bibliografica.



## *Introduzione*

### **La difficile convivenza e la speranza: *Protagora*, o una politica che salva?**

Se non si può affrontare un tema così complesso come quello del rapporto tra male e politica senza correre, e sia pur consapevolmente, il rischio della semplificazione, allora e fin dall'inizio occorre scegliere un osservatorio da cui guardare al problema e alla sua storia.

Tra le topologie possibili, nulla mi sembra a questo proposito più sensato della vecchia, ma non invecchiata, contrapposizione tra Gerusalemme ed Atene<sup>1</sup>. Se la scelta del luogo vuol dire qualcosa, questo qualcosa significa il male dentro alla politica o la politica dopo il male, il male dentro al con-essere, o il male alle spalle. Il punto di partenza è come si capisce importante. Se si sceglie Gerusalemme, si vedrà nella difficoltà dello stare insieme di Caino e di Abele, la fragilità di ogni coesistenza su cui solo può fondarsi ogni politica. Se si sceglie Gerusalemme, si vedrà nella fondazione di una città da parte di Caino, come in quella di Babele da parte di Nimrod, una sorta di archetipo di una colpa originaria che inchioda la politica a un gesto violento condannandola a un rapporto costitutivo e non occasionale con il male<sup>2</sup>. Nonostante la profonda fascinazione che un tale punto di vista possiede, sceglierlo può significare una condanna a cercare l'identico dentro l'apparente diversità della storia, con la consapevolezza che essa è già stata scritta all'atto della sua fondazione e che inevitabilmente ruota attorno ad una colpa originaria e 'politicamente', anche se non individualmente, irredimibile.

Scartata questa via si tenterà allora, con la consapevolezza di come Atene racchiuda in sé contraddittoriamente più d'un senso e di un valore, di partire da lì e dal mito di fondazione di una politica che salva, cercando di vedere se

1. Tale polarità rimanda quasi naturalmente a L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, introduzione di R. Esposito, Torino, Einaudi, 1998.

2. Questa strada è stata percorsa con sensibilità e dottrina da M. Nicoletti, *La politica e il male*, Brescia, Morcelliana, 2000.

la promessa è stata mantenuta e se Atene sia davvero riuscita a porre il male al posto che gli compete: alle spalle della politica.

Che la funzione della politica sia quella di rendere possibile la convivenza tra gli uomini (che questa convivenza assuma una forma ordinata dentro la città attraverso la creazione di rapporti potestativi capaci di tutelarla come *koinonia* rendendole così possibile il perseguimento del suo bene, quello che si sarebbe chiamato il bene comune) è tesi antica e largamente condivisa dal pensiero politico. Gli accenti però con cui i diversi pensatori hanno declinato questa *communis opinio* circa il ruolo e la funzione della politica non sono stati sempre gli stessi. Solo chi ha visto la politica sorgere dal baratro del suo non essere (la città dal suo contrario, la convivenza dalla inimicizia, la civiltà dalla bestialità) ha creato le premesse che hanno consentito di pensare alla politica come ad un'opera di salvazione di una umanità costitutivamente fragile ed esposta al rischio sempre incombente della ricaduta in uno stadio presociale conseguente al suo fallimento. Spesso lo sguardo della politica che si è caricata di aspettative e di speranze di redenzione, proviene da un fondo oscuro, non sempre esplicitamente messo a tema, affonda le sue radici nella volontà di dire no alla tradizione per cui sarebbe meglio non esser nati<sup>3</sup>. Pensa alla socializzazione non come ad un inizio ma come ad un risultato di una lenta e faticosa uscita da una situazione di dispersione sulla terra reso incerto dalla convinzione della difficoltà dello stare insieme.

Un racconto particolarmente efficace ed altamente significativo delle “guise del nascimento” dell'umanità, capace di costituire un vero e proprio modello della transizione da uno stato di natura a quello politico, e per alcuni come David Hume di rappresentare addirittura l'archetipo del discorso contrattualista, è quello contenuto nel *Protagora* platonico.

Posto di fronte all'incredulità socratica relativamente alla trasmissibilità della virtù, mediante l'insegnamento, il filosofo d'Abdera chiede che gli sia concesso rispondere ricorrendo al mito. Inizia così lo splendido racconto della creazione del mondo animale e di quello umano da parte degli Dèi che, mescolate terra e fuoco, chiedono ai Titani, Prometeo ed Epimeteo, di distribuire loro convenienti facoltà e abilità. Epimeteo dopo aver compiuto in modo mirabile l'assegnazione a ciascuna delle stirpi mortali di quel corredo di beni che sarebbero bastati a non farle estinguere, si accorge di aver esaurito i beni a disposizione prima di aver assolto al proprio compito. Si accorge cioè, giunto tra le creature mortali al genere umano, di non avere nulla di proprio da dargli. Mentre egli contempla imbarazzato il proprio errore, sopraggiunge Prometeo, suo fratello, che vede l'uomo debole, nudo, inerme, alla mercé di un ben altrimenti

3. Momenti alti di questa tradizione sono i versi 425-428 delle *Elegie* di Teognide, ma il tema è presente pure in Sofocle, *Edipo a Colono*, vv. 1225-26. Sull'argomento si veda comunque U. Curi, *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.



dotato mondo animale. Allora per salvare l'umanità Prometeo ruba tecniche e fuoco agli Dèi per consegnarle nelle mani degli uomini. In questo suo stadio dunque l'umanità, secondo il mito di Protagora, è in possesso di una forma di sapere relativamente alla vita ma non ancora di un sapere politico che era invece solo presso Zeus. Il che significa che pur in possesso delle tecniche gli uomini, vivendo separati gli uni dagli altri, risultano nella loro vita pre-sociale, inferiori alle fiere nella quotidiana lotta che devono sostenere con loro.

Questa loro individuale inadeguatezza, spiegabile in base alla distribuzione ineguale di Epimeteo, li rendeva individualmente perdenti e, al tempo stesso, incapaci di formare un gruppo per affrontare le fiere, perché, spiega il mito, non conoscevano l'arte politica di cui quella bellica è parte. Gruppi certamente avevano cercato di formarli ma senza successo, perché «allorché si raccoglievano insieme, si facevano ingiustizie l'un l'altro, ἡδίκουν ἀλλήλους»<sup>4</sup>.

Ecco il punto da cui bisogna partire: il tentativo di stare insieme (fondamento primo di ogni azione e di ogni discorso politico) nelle condizioni ipotizzate da Protagora, nelle condizioni cioè di una natura ancora presociale dell'umanità, è compito difficile e forse impossibile. Il male, l'ingiustizia che reciprocamente si arrecavano in quello stare insieme senza ordine e senza fondamento, «ἄτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην», spinge allora l'umanità a tornare allo stato di dispersione in cui era sempre vissuta e a ripiombare dalla dispersione alla morte. È questo il quadro che sta davanti agli occhi di Zeus e che lo preoccupa. L'umanità, quella che qualcuno aveva già definito meravigliosa (Sofocle, *Antigone*, v. 332), che più tardi sarebbe stata rappresentata come “miraculum magnum”, rischiava di non sopravvivere alla propria nascita e così sarebbe perita se Zeus non l'avesse salvata inviando Ermes «ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην»<sup>5</sup>, a portare agli uomini δίκη e αἰδώς, vale a dire giustizia e rispetto<sup>6</sup>. L'intervento di Zeus nel mito di Protagora dona agli uomini ciò che ad essi sommamente mancava rendendo perciò insostenibile la loro condizione, assai somigliante a quella che essi vivevano secondo la raffigurazione dell'età del ferro offerta da Esiodo negli *Erga*. In quell'età, in cui viveva la

4. Platone, *Protagora*, 322b. Per Platone utilizzo, salvo diversa indicazione, le traduzioni offerte in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1991. Sui temi principali del dialogo si veda I. Lana, *La dottrina di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello Stato*, in «Atti dell'Accademia dei Lincei». Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 1950, pp. 185-211 e F. Li Vigni, *Protagora e l'arte politica*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2010.

5. Platone, *Protagora*, 322c.

6. La coppia è costituita da δίκη e αἰδώς il secondo termine è reso con pudore da Francesco Adorno (Platone, *Protagora*, Roma-Bari, Laterza 1966) con “reverenza” da E. Martini (Platone, *Tutte le Opere* a cura di G. P. Carratelli, Firenze, Sansoni, 1974). Traducono, invece con rispetto, «respect and rights», W R M Lamb, nella edizione del *Protagora* della Loeb, Giuseppe Cambiano, in Platone *Dialoghi Filosofici*, vol. I, Torino, Utet, 1970 e Giovanni Reale, Platone, *Tutti gli scritti*, Milano, Bompiani, 2000.

quinta stirpe di uomini, la peggiore, il rovesciamento dei valori rappresentato dal non voler «ricambiare gli alimenti ai vecchi genitori» e nel distruggersi vicendevolmente le città, a mancare erano proprio *αἰδώς* e *δίκη* presenti ai versi 192-193 degli *Erga*. Come è stato giustamente notato l'assunto della violenza e dell'ingiustizia originaria dell'umanità è spiegabile solo con il passaggio da parte di Protagora dal "paradigma tecnologico" a quello antropologico segnato dalla "pleonexia"<sup>7</sup>

Ora, a parte la contraddizione notata da chi imputa a Protagora di negare «la possibilità di provare razionalmente l'esistenza di Dio» e insieme di affermare «che lo stato esiste per dono di Dio»<sup>8</sup>, quel che di importante emerge da questo passo è la sottolineatura del difficile cammino dell'umanità per entrare nel suo stato politico che presuppone saperi e virtù non innati ma appunto dativi. Tali saperi e tali virtù non possono poi essere appannaggio di pochi, come accade per certe arti in cui uno solo che le possiede, ad esempio un medico, riesce a soddisfare i bisogni di molti. Essi devono appartenere a tutti perché, come dice Zeus rispondendo a Ermes che gli aveva posto la domanda, «non potrebbero sorgere Città, se solamente pochi uomini ne partecipassero, così come avviene per le altre arti»<sup>9</sup>.

Se si indovina facilmente la centralità di *δίκη* nella produzione della socialità, più difficile è comprendere il ruolo che accanto ad essa gioca l'*αἰδώς*. Una sua pur legittima traduzione con "pudore" andrebbe subito depurata da possibili suggestioni vichiane, relative alla casta Venere<sup>10</sup>. Il pudore cui qui si fa riferimento, alludendo insieme ad un suo quasi equivalente come rispetto, potrebbe per più ragioni esser reso come vergogna, consistendo, per dirla con Max Pohlenz in quell'«istinto morale condizionato in parte dal giudizio altrui, istinto che senza costrizioni esterne ci spinge a comportarci rettamente nei confronti dei nostri simili»<sup>11</sup> sulla base della convinzione che ogni nostra azione sia praticata, per così dire, sotto il loro sguardo.

7. M. Vegetti, *Protagora, autore della Repubblica*, in *Il Protagora di Platone: struttura problematica*, 2 voll., a cura di G. Casertano, Napoli, Loffredo, 2004, p. 147.

8. I. Lana, *La dottrina di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello Stato*, in «Atti dell'Accademia dei Lincei», cit., p. 200.

9. Platone, *Protagora*, 322d.

10. Locuzione per la quale si veda *De universi iuris uno principio et fine uno*, CIV, 11.

11. M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen, Vandenhoech & Ruprecht, 1947, *L'uomo greco*, Firenze, La Nuova Italia, 1962, p. 594 aveva precedentemente scritto come «Il dominio proprio dell'*αἰδώς* era il comportamento di fronte agli altri uomini in tutti i casi non regolati dalla norma giuridica ... Ma poi è anche il riguardo per il giudizio espresso dall'ambiente in cui si vive». Sul concetto si veda, dopo *The Greeks and the Irrational* (1951) in cui E. Dodds, aveva collegato l'*aidos* alla "civiltà di vergogna", il recente lavoro di Douglas L. Cairns, *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1993, che considera il termine «as a valued disposition or trait of character encompassing a sense of the ways in which one's own honour and status are bound up with those of others», ivi, p. 356.

Di qui la caratterizzazione della politica come salvatrice dell'umanità in quanto capace di darle qualcosa di più e di suo rispetto ad «una socievolezza fondata sulla cooperazione in vista del soddisfacimento dei bisogni primari», ma poi facilmente preda dei conflitti interni, e soprattutto l'idea che lo Stato politico debba essere «fondato su regole di convivenza e sul possesso da parte dei singoli, di doti morali corrispondenti»<sup>12</sup> in grado di farlo nascere e di farlo durare.

È la politica, con le virtù che mette in campo, quella che redime l'umanità dalla sua condizione ferina rendendo possibile il passaggio dalla dispersione allo stare insieme. È la politica che così si assegna il ruolo e il luogo del bene e che, come custode della vita buona e delle possibilità del suo conseguimento nella città, non smetterà di reclamare per sé il posto più alto nella gerarchia dei saperi. Se la città (luogo della politica, nel doppio senso di luogo da essa reso possibile e di luogo dove essa politica si esplica) è identificata da Protagora con l'espressione del bene, non diversamente di essa e della sua funzione soteriologica avevano pensato i tragici.

Tra questi un posto di assoluto rilievo spetta, alle spalle di Platone e del suo *Protagora*, a Eschilo e al significato intimamente politico della trilogia dell'*Orestea*. Il cuore ed il motore drammatico della trilogia può essere rinvenuto nella convinzione, espressa nel secondo stasimo dell'*Agamennone*, secondo cui il male non nasceva da una buona sorte giunta al colmo e rovesciatasi nel suo contrario perché invece solo la colpa *δυσσεβές* produce altre colpe simili a lei<sup>13</sup>. Derivando da una colpa primigenia, una «*πρώταρχον ἄτην*»<sup>14</sup> come la chiama Cassandra, – la seduzione da parte di Tieste della moglie di Atreo e la terribile vendetta di costui che diede in pasto al fratello ignaro le carni dei figli –, la catena di “riparazioni” su cui vegliano le Erinni non vuole e dunque non riesce ad uscire dal circuito della riproduzione della colpa. Di questa contraddizione è carica la figura di Oreste che uccide la madre per vendicare il padre, macchiandosi così anche lui di una colpa alla cui espiazione continuano a vegliare le Erinni.

Quel che emerge nelle *Eumenidi*, l'ultima tragedia della trilogia, è la fondazione di una giustizia ‘politica’ capace di interrompere la fatale catena delle colpe liberando Oreste dal suo pesante fardello, attraverso la capacità della città di istituire tribunali in grado di ospitare le Erinni volgendone in altra direzione le azioni.

Quello che si presenta davanti agli occhi dello spettatore delle *Eumenidi* è lo scontro, impersonato dalle figure della Corifea e di Apollo, tra due diverse valutazioni della colpa di Oreste. Se le Erinni, vindici di un ordine antico, guardano

12. F. Li Vigni, *Protagora...*, cit., p. 99.

13. Eschilo, *Agamennone*, in Id., *Orestea*, vv. 758-60.

14. Ivi, v. 1192.

al versamento del sangue tra consanguinei come ad un peccato imperdonabile, esprimendo i principi della tutela del *ghenos*, esse, a parere di Apollo, non guardano con la stessa severità al peccato di Clitemnestra, rea di aver infranto il patto di fedeltà nuziale che riceve la sua forza dalla mescolanza delle stirpi fatta di fronte alla città. La rigidità delle due posizioni non sembra capace di preludere ad una risoluzione dello scontro, eppure che esso non debba e non possa durare per sempre, appare evidente dall'affermazione di Apollo che indica in Atene il luogo della dichiarazione del diritto. Ascoltate le ragioni delle parti e sentendo tutta la difficoltà e la gravità del caso, Atena ne affida la risoluzione a un tribunale umano «Θεσμόν, τὸν εἰς ἅπαντ' ἐγὼ θήσω χρόνιον»<sup>15</sup>. Un tribunale della città che impedirà ai cittadini di offendere la giustizia, lontano dai rischi dell'anarchia come da quelli del dispotismo, inflessibile, incorruttibile, rispettoso del giusto. Questo tribunale (trasparente allusione all'Areopago) riconosciuta la difficoltà della causa, si divide esprimendo un pari numero di voti a favore di ciascuno dei contendenti. Il voto assolutorio di Atena risolverà la causa liberando Oreste dal castigo. La pace con le Erinni sarà suggellata dal loro inserimento dentro alla città, corrispettivo al loro riconoscimento della validità della giustizia umana e politica<sup>16</sup> che 'salva' Oreste, interrompendo il fatale circuito della colpa-vendetta-colpa dal quale sembrava non si potesse più uscire.

Date queste premesse, la connessione tra la politica (come arte dello stare insieme nella città) e il bene sembrerebbe assodata una volta per tutte. E non c'è dubbio infatti che il pensiero politico, fin dalle sue origini, radicato nelle forme della prospettazione del bene, abbia inseguito questa via nella molteplicità delle sue forme, dalla *kallipolis* all'utopismo, dalla costituzione mista alla democrazia, dal pacifismo all'estinzione dello Stato. Indubbiamente così facendo la riflessione politica ha intrecciato le sue vie con quelle di uno dei suoi oggetti privilegiati: il buon governo che ha finito, pur nella varietà dei suoi modelli, per apparire come il suo compito fondamentale.

Eppure a ben guardare quel bene, la città e lo stare insieme che essa rendeva possibile, fin da subito, fin dal *fiat* che le aveva dato vita, si mostrò intrecciata ad altri mali oltre a quelli della dispersione che essa aveva vinto, e fin da subito una parte della riflessione politica, abbandonata la solare riflessione sul bene, si

15. Eschilo, *Eumenidi*, v. 484, in Id., *Oresteia*.

16. Commentando le *Eumenidi* C. Meier (*Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, trad. it. *La nascita della categoria del politico in Grecia*, a cura di C. De Pascale, Bologna, il Mulino, 1994) scrive come con esse l'ordinamento fosse diventato nella sua interezza «oggetto della politica» e come con ciò la polis si situasse «al di sopra di tutte le forze particolari» realizzando «un ideale politico di giustizia, nel significato greco di questo attributo – ovvero un ideale civico di giustizia –», p. 155.

è dedicata alla individuazione e quasi alla caccia dei mali cui lo stare insieme poteva esporre.

Questo libro vuole porsi all'ascolto di questo controcanto della ragione che salva, e rappresentare il lato oscuro del politico, le sue grida d'allarme per fenomeni che, nati nella città, potevano volgere in altra e contraria direzione quel bene che essa rappresentava e che al contempo perseguiva.