

Per evitare malintesi sarebbe stato forse più saggio chiedersi «che cosa sia stata» l'autorità, e non «che cosa sia». Infatti io ritengo che noi non saremmo tentati (né avremmo il diritto) di porci questa domanda se l'autorità non fosse scomparsa dal mondo moderno. Dacché non possiamo più rifarci a esperienze autentiche e incontestabili, comuni a tutti, anche il termine si è fatto nebuloso e discutibile. La natura di questa parola ha ben poco di evidente, o anche di comprensibile, per tutti: al massimo, lo studioso di scienze politiche ricorderà ancora come questo concetto sia stato un tempo fondamentale per la teoria politica; e forse i più converranno che una crisi dell'autorità, sempre più diffusa e grave, ha accompagnato costantemente l'evoluzione del mondo moderno negli ultimi decenni.

Questa crisi, già palese all'inizio del secolo, ha un'origine e una natura politiche. L'ascesa di movimenti politici tendenti ad abolire il sistema dei partiti, e la nascita dei nuovi regimi totalitari, hanno avuto come sfondo il crollo più o meno generale, più o meno drammatico, di tutte le autorità tradizionali. Né tale crollo è stato mai il diretto risultato dei regimi o dei movimenti stessi; sembra piuttosto che il totalitarismo, sia nei movimenti politici che nei regimi, traesse maggior vantaggio da un clima politico-so-

ciale di scarso prestigio del sistema partitico e di rifiuto dell'autorità statale.

Il sintomo più significativo, indice della profondità e gravità della crisi, è la diffusione della crisi stessa a settori prepolitici, quali la pedagogia e l'istruzione, nei quali l'autorità in senso lato era stata sempre accettata come una necessità naturale, richiesta tanto da esigenze di natura (quali l'incapacità del bambino di provvedere a se stesso), quanto dall'esigenza politica di assicurare la permanenza di una civiltà nell'unico modo possibile: ossia offrendo ai «nuovi venuti per nascita» una guida attraverso quel mondo già formato al quale essi nascono stranieri. Nel corso della storia del pensiero politico, per la sua struttura semplice ed elementare, tale forma di autorità ha costituito il prototipo di molti regimi autoritari; per cui l'attuale vacillare anche di questa autorità pre-politica, che regolava le relazioni tra adulti e bambini, tra insegnanti e scolari, significa che tutte le metafore e i modelli di relazioni autoritarie, pur collaudati dal tempo, hanno perso ogni plausibilità. In pratica non meno che in teoria, non siamo più in grado di sapere che cosa veramente sia l'autorità.

Nelle riflessioni che seguono, partirò dal presupposto che non sia possibile rispondere a tale domanda nei termini di una definizione della natura o dell'essenza dell'«autorità in genere». L'autorità che noi nel mondo moderno abbiamo perduto non è affatto un'«autorità in genere», bensì una forma d'autorità ben precisa, valida da gran tempo in tutto l'Occidente. Quindi riesaminerò che cosa fosse l'autorità storicamente e donde questa derivasse forma e significato. Però, considerando l'attuale confusione, mi sembra che anche un modo così prudente e sobrio di accostarsi all'argomento richieda alcune osservazioni preliminari per definire che cosa l'autorità non è mai stata, onde evitare i malintesi più comuni e assicurarci di aver sott'occhio e nella mente uno stesso fenomeno e non una

quantità imprecisata di problemi indipendenti oppure reciprocamente correlati.

Poiché esige sempre l'obbedienza, l'autorità viene di solito scambiata con un modo di esercitare il potere o la violenza. Eppure essa esclude qualsiasi coercizione esteriore: dove s'impiega la forza, l'autorità ha fallito. D'altra parte l'autorità è incompatibile con la persuasione, che presuppone eguaglianza e richiede un processo di argomentazione: dove si impiegano argomenti di persuasione, l'autorità è messa a riposo. All'ordine egualitario della persuasione si contrappone l'ordine dell'autorità che è sempre gerarchico. Se si vuole definire l'autorità occorre dunque distinguerla sia dalla coercizione, sia dalla persuasione. (Il rapporto d'autorità tra chi comanda e chi obbedisce non si fonda né su ragioni convincenti né sul potere di chi comanda; l'una e l'altra delle parti in causa hanno in comune la gerarchia stessa, che entrambe riconoscono giusta e legittima, e nella quale entrambe hanno un posto fisso e prestabilito.) Questo punto è d'importanza storica; un aspetto del nostro concetto di autorità risale a Platone: quando il filosofo pensava a introdurre l'autorità nella conduzione degli affari pubblici nella *polis*, sapeva di cercare un'alternativa tanto alla maniera dei greci di sbrigare gli affari interni (la persuasione, *πειθὴν*), quanto a quella di trattare gli affari esteri (la forza e la violenza, *βίον*).

Dal punto di vista storico la fine dell'autorità non è che la fase finale, seppur decisiva, di un processo evolutivo che da secoli minava le basi della religione e della tradizione. Fra tradizione, religione e autorità (delle quali discuteremo più tardi la correlazione reciproca) l'autorità si è rivelata la più stabile. Con la perdita dell'autorità, però, il dubbio generalizzato tipico dell'età moderna si estese al regno della politica dove, oltre a radicalizzarsi, le cose acquistano la concretezza specifica di questo campo. Ciò che forse finora poteva avere un significato spirituale per i po-

chi, è diventato interesse di tutti. Solo adesso (a cose fatte, si direbbe), la perdita della tradizione e della religione è divenuta fatto politico d'importanza rilevante. Quando ho detto di non voler esaminare l'«autorità in genere» bensì lo specifico concetto d'autorità che è stato predominante nella nostra storia, intendevo accennare ad alcune distinzioni che tendiamo a trascurare quando parliamo con troppa faciloneria della *crisis* del nostro tempo, e che forse mi sarà più facile spiegare mettendo in relazione i concetti di tradizione e di religione. Così, l'«innegabile perdita della tradizione non implica affatto una perdita del passato, poiché tradizione e passato non sono la stessa cosa, come vorrebbero farci credere quanti credono nella tradizione da un lato e quanti credono nel progresso dall'altro: per cui finisce con l'essere indifferente che i primi deplorino questo stato di cose e i secondi se ne rallegrino. Perdendo la tradizione abbiamo perduto il filo che ci guidava sicuri nel vasto dominio del passato. Ma questo filo era anche la catena che vincolava ogni generazione successiva a un determinato aspetto del passato. Forse soltanto adesso il passato si apre davanti a noi con inattesa freschezza, per dirci cose che nessuno finora aveva orecchie per ascoltare. Ma non si può negare che senza una tradizione saldamente radicata (e tale saldezza si è perduta già da alcune centinaia di anni) l'intera dimensione del passato risulta compromessa. Corriamo il rischio di dimenticarci: e questo oblio, a parte i contenuti che potrebbero andar perduti, equivarrebbe, umanamente parlando, a restare privi della dimensione della profondità nell'esistenza umana. Infatti memoria e profondità sono la stessa cosa. O meglio, l'uomo può raggiungere la profondità soltanto attraverso la memoria.

Lo stesso avviene nel caso della religione. Da quando il Settecento e l'Ottocento hanno sottoposto i dogmi religiosi a una critica radicale, tra le caratteristiche dell'età

moderna è rimasto il dubitare delle verità religiose: ciò è vero per i credenti non meno che per gli agnostici. Da Pascal in poi, anzi ancor più, da Kierkegaard in poi, il dubbio si è introdotto nella fede. Oggi il credente deve sempre difendere dai dubbi le proprie convinzioni; non è il cristianesimo, ma la cristianità (e, naturalmente, il giudaismo) a essere dilaniata dal paradosso e dall'assurdo. Ora, benché esistano cose capaci di sopravvivere all'assurdità (forse la filosofia), certo la religione non è tra queste. Comunque, il rifiuto dei dogmi della religione istituzionale non implica necessariamente una perdita, e neppure una crisi, della fede, poiché religione e fede, o fede e convinzione religiosa, non sono affatto identificabili. La convinzione religiosa (non la fede) è intimamente affine, e costantemente esposta, al dubbio. Tuttavia non si può negare che anche la fede, accuratamente protetta per tanti secoli dalla religione, dalle credenze e dai dogmi religiosi, sia stata esposta a grave pericolo da quella che di fatto è soltanto una crisi della religione istituzionale.

Mi sembra necessario compiere analoghe osservazioni per quanto riguarda l'attuale rifiuto dell'autorità. Questa, radicata nel passato come su una indefettibile pietra angolare, ha reso il mondo durevole e permanente nella misura in cui l'uomo, proprio in quanto mortale, ne ha bisogno: in quanto cioè è la creatura più effimera e vana che si conosca. Averla perduta significa aver perduto le fondamenta del mondo, che in effetti da allora ha cominciato a spostarsi, a cambiare, modificandosi con sempre crescente rapidità in forme diverse, sì che noi ci troviamo alle prese con un universo proteiforme, dove in ogni momento tutto può trasformarsi in qualunque altra cosa. Ma la perdita della continuità e della solidità del mondo (parallela alla fine dell'autorità in campo politico) non implica, non necessariamente almeno, la perdita di quel talento per cui l'uomo può costruire, conservare e aver a cuore un

mondo che gli può sopravvivere, restando un luogo adatto alla vita dei suoi discendenti.

Naturalmente, queste riflessioni e precisazioni si fondano sul convincimento dell'importanza delle distinzioni. Sottolineare tale convincimento sembra un truismo gratuito, visto che, almeno per quanto mi risulta, nessuno ha ancora affermato apertamente che sia una stoltezza fare delle distinzioni. Tuttavia, in quasi tutti i dibattiti tra studiosi di scienze politiche e sociali sembra si sia convenuto tacitamente di ignorarle, procedendo dal presupposto che qualunque cosa possa alla fine venir chiamata con un altro nome qualsiasi, e che le distinzioni stesse siano ammissibili solo in quanto a ciascuno si riconosce il diritto «di definire i propri termini». Ora, la concessione di questo curioso diritto, che si verifica ogniqualvolta siano esaminate questioni di rilievo (quasi si trattasse, di fatto, del diritto a un'opinione propria), sembra piuttosto indicare che termini quali «tirannia», «autorità», «totalitarismo» hanno semplicemente perso il loro significato comune, oppure che noi non viviamo più in un mondo comune a tutti, nel quale le parole comuni alla nostra cerchia hanno un significato indiscutibile, e quindi, per non essere condannati a vivere in un mondo totalmente privo di significato dal punto di vista verbale, ci concediamo l'altro il diritto di ritirarci nel nostro mondo semantico, limitandoci a chiedere a ciascuno di attenersi alla logica interna della propria terminologia privata. In una simile situazione, quando vogliamo assicurarci di riuscire ancora a comprenderci, non intendiamo dire che comprendiamo tutti insieme un mondo comune a tutti noi, bensì che comprendiamo la logica della discussione e del ragionamento, l'aspetto puramente formale del processo di argomentazione.

Comunque sia, procedere partendo dal presupposto

implicito che le distinzioni non abbiano importanza, o meglio, che nella sfera storico-politico-sociale, ossia nella sfera degli affari umani, le cose non posseggano quel carattere distintivo che la metafisica tradizionale chiamava «*aliteritas*» (*aliteritas*), è ormai la bandiera di innumerevoli teorie sociali, politiche e storiche. Due di queste mi sembrano meritevoli di un cenno a parte perché trattano la nostra materia in modo particolarmente significativo. La prima teoria si riferisce ai diversi modi in cui dal XIX secolo in poi autori liberali e conservatori hanno trattato il problema dell'autorità e, implicitamente, il problema a questo connesso, della libertà in politica. Generalmente, le teorie liberali* si sono distinte per essere partite da questo presupposto: «il costante progresso... verso la libertà organizzata e garantita è il fatto caratteristico della storia moderna»¹ e per aver considerato ogni deviazione da questo indirizzò come un processo reazionario, che conduce nella direzione opposta. Di conseguenza i liberali tendono a trascurare la differenza di principio esistente tra la restrizione della libertà esercitata dai regimi autoritari, l'abolizione delle libertà politiche nelle tirannidi e la totale eliminazione della spontaneità stessa (cioè della manifestazione di libertà più generica ed elementare) che è perseguita, attraverso varie tecniche di condizionamento, soltanto dai regimi totalitari. Lo scrittore liberale, interessato più alla storia e al progresso della libertà che alle forme di governo, vede qui soltanto differenze di gradazione e ignora che il governo autoritario, se è tenuto a limitare la libertà, le rimane così legato da non poterla abolire del tutto senza perdere la propria stessa sostanza, senza trasformarsi cioè in tirannide. Altrettanto si può dire per la distinzione tra potere legittimo e illegittimo, sulla quale s'impernia ogni governo autoritario. Lo scrittore liberale

* Si tenga conto che l'aggettivo inglese *liberal* ha un significato più ampio del nostro «liberale», e si avvicina al nostro «democratico». (n.d.r.)

non vi presterà che scarsa attenzione, convinto com'è che ogni potere corrompa e che per assicurare un progresso costante sia necessaria una costante diminuzione del potere, di qualunque origine questo sia.

Dietro l'identificazione liberale del totalitarismo con l'autoritarismo e la tendenza concomitante a vedere correnti «totalitarie» in qualsiasi limitazione autoritaria della libertà, si trova una confusione ancora più antica tra autorità e tirannide, tra violenza e potere legittimo. La differenza tra un governo autoritario e una tirannide è sempre stata la stessa: il tiranno governa sulla base della propria volontà e interesse, mentre anche il più draconiano governo autoritario è vincolato da leggi, agisce sotto il controllo di un codice il quale, quando non è addirittura di origine sovrumana (come nel caso della legge naturale, dei dieci comandamenti, delle idee di Platone), almeno non è stato compilato da coloro che detengono il potere. Nel regime autoritario la fonte dell'autorità è sempre una forza esterna e superiore al potere di questa: e da questa fonte, da questa forza esterna e superiore, che trascende il campo politico, le autorità derivano la loro «autorità», cioè la loro legittimità, mentre proprio in rapporto a essa è possibile limitare il loro potere.

I moderni fautori dell'autorità (i quali, anche nei brevi intervalli in cui il clima dell'opinione pubblica sia favorevole al neo-conservatorismo, rimangono ben consapevoli di sostenere una causa pressoché persa) si affannano, come è naturale, a mettere in rilievo questa distinzione tra tirannia e autoritarismo. Dove lo scrittore liberale vede un progresso in sostanza costante verso la libertà, interrotto solo a tratti da oscure forze del passato, il conservatore vede un processo di fatale decadenza, iniziato col vacillare dell'autorità, per cui la libertà, perdute le limitazioni restrittive che ne proteggevano i confini, è rimasta debole, indifesa e votata all'annientamento. (Non sarebbe giusto

sostenere che soltanto il pensiero politico liberale s'impertina sulla libertà; la nostra storia non conosce, si può dire, nessuna scuola di pensiero politico che non faccia dell'idea di libertà il proprio punto focale, per quanto possano diversificarsi le concezioni della libertà nei diversi autori e nelle diverse situazioni politiche. L'unica eccezione significativa mi pare la filosofia politica di Thomas Hobbes, il quale naturalmente era tutt'altro che un conservatore.) La tirannia e il totalitarismo si identificano di nuovo: ora però il regime totalitario, pur non identificandosi direttamente con la democrazia, ne appare il risultato quasi inevitabile: il totalitarismo, insomma, è la conseguenza della perdita di tutte le autorità tradizionalmente riconosciute. Eppure, la differenza tra le tirannidi o dittature e i regimi totalitari è altrettanto netta quanto la distinzione fra autoritarismo e totalitarismo.

Queste differenze strutturali si fanno palesi quando, abbandonate le teorie generali, ci si concentra sull'apparato del governo, sulle tecniche amministrative e sull'organizzazione del corpo sociale. Per brevità, riassumerò le caratteristiche tecnico-strutturali dei regimi autoritario, tirannico e totalitario con tre metafore. Come immagine del governo autoritario propongo il modello della piramide, ben nota al pensiero politico tradizionale come particolarmente adatta a raffigurare un regime in cui la fonte dell'autorità si trovi all'esterno del sistema, mentre la sede del potere è all'apice. Da qui l'autorità e il potere filtrano verso la base così che ogni strato successivo ha una certa autorità, che è minore dell'autorità posseduta dallo strato superiore. E proprio in virtù di questo attento processo di filtraggio, tutti gli strati, dal più alto al più basso, oltre a essere saldamente integrati nel tutto, sono connessi tra loro come raggi convergenti, che hanno per punto focale comune la cima della piramide, e la fonte dell'autorità al di sopra di questa. Veramente l'immagine si presta a de-

scrivere soltanto il governo autoritario di tipo cristiano, secondo l'evoluzione da questo subita per il costante influxo della Chiesa durante il medioevo, quando il punto focale, superiore e trascendente rispetto alla piramide terrena, costituiva il necessario punto di riferimento per l'eguaglianza cristiana, nonostante la struttura rigidamente gerarchica della vita terrena. Il concetto romano di autorità politica (per cui la fonte dell'autorità non può essere se non nel passato, nella fondazione di Roma, nella grandezza degli avi) realizza strutture istituzionali che si possono esemplificare con un'altra immagine di cui parleremo in seguito. Comunque, la struttura gerarchica fa del regime autoritario la forma di governo meno egualitaria, che incorpora l'ineguaglianza e la distinzione come principi informativi dell'intero sistema.

Tutte le teorie politiche sulla tirannide concordano nell'annoverarla tra i regimi egualitari: il tiranno è colui che da solo governa tutti, e i «tutti» da lui oppressi sono uguali, ossia sono tutti egualmente impotenti. Riferiamoci alla immagine della piramide: in questo caso, tutti gli strati intermedi tra l'apice e la base vengono distrutti, per cui l'apice stesso rimane sospeso, sostenuto soltanto dalle proverbiali baionette, sopra una massa di individui accuratamente isolati, disgregati e perfettamente uguali. La teoria politica classica arrivava addirittura a classificare il tiranno in una categoria a parte, estranea all'umanità, come «un lupo in sembianze umane» (Platone) a causa della posizione di «uno contro tutti» in cui questi si metteva, e che distingueva nettamente il suo regime, il governo di uno (ancora indiscriminatamente *μὴν-ορϋία*, tirannide, secondo la denominazione di Platone), dalle varie forme di *βασιλεία*, governo di un re.

Per distinguerla da entrambi i regimi, tirannico e autoritario, l'organizzazione del governo totalitario potrà essere descritta dall'immagine della cipolla: nel centro della

quale, quasi in uno spazio vuoto, si trova il capo. Quale che sia la funzione di questi (integrare il corpo sociale, come una gerarchia autoritaria, o opprimere i sudditi, come un tiranno), egli la compie dall'interno, non dall'esterno o dall'alto. Tutte le innumerevoli parti del movimento: le organizzazioni collaterali extra-partitiche, le varie associazioni professionali, gli iscritti al partito, la burocrazia del partito, le formazioni di *élite* e i gruppi paramilitari sono reciprocamente in una relazione tale da costituire, a seconda del punto di vista, la superficie o il centro della cipolla: cioè, rispetto a uno strato costituiscono il normale mondo esterno, mentre rispetto a un altro rappresentano il radicalismo più estremista. Il grande vantaggio del sistema è di fornire a ciascuno strato del movimento, nonostante il regime totalitario, la finzione di una realtà normale e, insieme, la convinzione di differenziarsene e di essere più radicale. Così i simpatizzanti riuniti nelle organizzazioni collaterali, portatori di convinzioni che si distinguono da quelle degli iscritti al partito soltanto per l'intensità, circondano l'intero movimento, e in quanto privi di fanatismo e di estremismo presentano al mondo esterno una illusione facciata di normalità; nello stesso tempo costituiscono il mondo esterno normale nei confronti del movimento totalitario, i membri del quale vengono indotti a credere che l'unica differenza tra le loro convinzioni e quelle degli altri sia una differenza quantitativa. In tal modo, questi ultimi non dovranno mai prendere atto dell'abisso esistente tra il mondo artificiale in cui vivono e quello reale che li circonda. La struttura a cipolla rende il sistema organizzativamente inattuabile dall'urto della realtà effettiva.²

Ora, se entrambi si dimostrano inutili quando noi cerchiamo di applicarne i principi a forme e istituzioni politiche di fatto esistenti, liberalismo e conservatorismo contengono l'uno e l'altro principi generali del tutto logici. Il

liberalismo, abbiamo visto, misura il declino della libertà, il conservatorismo misura quello dell'autorità; entrambi prevedono come risultato finale il totalitarismo e scorgono un indirizzo totalitario ovunque sia presente l'uno o l'altro processo. E senza dubbio possono entrambi suffragare con ottime ragioni le proprie scoperte. Chi può negare i gravi attentati che da ogni lato minacciano la libertà dall'inizio del nostro secolo, o l'ascesa di tutte le possibili tirannidi, dalla fine della prima guerra mondiale in poi? Chi, d'altra parte, può negare che la decadenza di tutte le autorità tradizionalmente stabilite sia una delle caratteristiche più spettacolari del mondo moderno? Si direbbe che basti concentrare l'attenzione sull'uno o l'altro dei due fenomeni per trovare sufficienti testimonianze di un progresso o di una fatale decadenza, a seconda dei propri gusti o, come si dice, a seconda della propria «scala di valori». Se osserviamo con occhio imparziale le affermazioni contrastanti di conservatori e liberali, vedremo facilmente come la verità si trovi equamente ripartita tra gli uni e gli altri, e come in realtà il mondo moderno ci offra lo spettacolo di un declino simultaneo della libertà e dell'autorità insieme. Per quanto riguarda questi processi, le molte oscillazioni dell'opinione pubblica che da più di centocinquanta anni, a intervalli regolari, passa da un estremo all'altro, dalle simpatie liberali a quelle conservatrici, per poi tornare a un maggior liberalismo, tentando di riaffermare a volte l'autorità, a volte la libertà, hanno avuto l'unico risultato di indebolire ancor più l'una e l'altra, confondendo i termini dei problemi, sfumando i confini tra libertà e autorità, e infine annullando il significato politico di entrambe.

Sia il liberalismo che il conservatorismo sono nati in questo clima di violente oscillazioni dell'opinione pubblica, e sono legati l'uno all'altro, non solo perché nessuno dei due potrebbe conservare la propria sostanza se non

fosse contrastato dall'avversario sul campo teorico e ideologico, ma anche perché entrambi si preoccupano soprattutto di realizzare una restaurazione, la restaurazione della libertà, o dell'autorità, o del rapporto tra le due, alla posizione primitiva. In questo senso costituiscono le due facce di una sola medaglia, così come le loro due ideologie, «progresso o catastrofe», corrispondono alle due possibili direzioni del processo storico in quanto tale; se, come fanno liberali e conservatori, si postula l'esistenza di un processo storico, con una direzione definibile e una fine prevedibile, questo potrà soltanto portarci o in paradiso o all'inferno.

Inoltre, è insito nella natura dell'immagine di cui ci serviamo di solito per raffigurarci la storia (come processo, corrente o sviluppo) di poter modificare ogni cosa in essa compresa trasformandola in qualunque altra, di cancellare il significato delle distinzioni rendendole sorpassate, quasi fossero sommerse dal flusso della storia al loro stesso apparire. Da questo punto di vista, il liberalismo e il conservatorismo sono le filosofie politiche corrispondenti alla filosofia della storia del XIX secolo, molto più generale e onnicomprensiva. Per forma e contenuto, sono l'espressione politica della coscienza della storia acquisita nell'ultima fase dell'età moderna. L'incapacità di entrambe le ideologie di tracciare distinzioni, fondata teoricamente sulle concezioni della storia come processo, del progresso o della rovina, rende testimonianza a un'età in cui certe nozioni, chiare e distinte per tutti i secoli precedenti, hanno pian piano perduto chiarezza e plausibilità per aver perduto il loro significato nella realtà politica-pubblica, senza tuttavia perdere d'importanza.

La seconda e più recente teoria, tra quelle che minano indirettamente l'importanza delle distinzioni, è la funzionalizzazione universale dei concetti e delle idee, particolarmente sensibile nelle scienze sociali. Anche qui, come

nell'esempio già citato, liberalismo e conservatorismo non presentano differenze di metodo, punto di vista o impostazione, ma solo di accento e di valutazione. Un esempio pertinente può essere la convinzione, oggi assai diffusa nel mondo libero, secondo cui, nonostante faccia professione di ateismo, il comunismo sarebbe una nuova «religione» in quanto assolve le medesime funzioni sociali, psicologiche ed «emotive» assolve ovunque, un tempo, dalla religione, e nel mondo libero, ancor oggi. Le scienze sociali non si preoccupano di studiare che cosa sia il bolscevismo in quanto ideologia o forma di governo, né che cosa ne affermino i fautori: anzi molti studiosi di scienze sociali pensano di poter fare a meno di studiare quelle che le scienze storiche definiscono propriamente «le fonti». Questi studiosi hanno presenti soltanto le funzioni; a loro avviso, tutte le cose che assolvono a una stessa funzione possono esser chiamate con lo stesso nome. È come se avessi il diritto di chiamare «martello» il tacco della mia scarpa soltanto perché, come gran parte delle donne, me ne servo per piantare i chiodi nel muro.

Naturalmente, dalle equazioni che precedono si possono trarre le conclusioni più svariate. Così un conservatore sosterebbe che, in fin dei conti, se un tacco non è un martello, l'uso di un tacco come surrogato del martello dimostra che i martelli sono indispensabili. In altre parole, nella possibilità dell'ateismo di assolvere le stesse funzioni della religione, il conservatorismo troverà la prova migliore di quanto la religione sia necessaria, e raccomanderà il ritorno alla vera religione come unico modo per opporsi a una «eresia». Si tratta, naturalmente, di un argomento poco convincente: se il punto fondamentale è la funzione, è nel «come funziona» una cosa, i seguaci della «falsa religione» possono avanzare ragioni altrettanto buone per continuare a «servirsene», di quante possa trovarne io per usare il mio tacco, che non funziona affatto

male. Per i liberali, invece, gli stessi fenomeni costituiscono un caso di alto tradimento della causa laica: essi pensano che solo un «secolarismo autentico» possa guarirci dal pericoloso influsso esercitato sulla politica tanto dalla religione falsa che da quella vera. Ma queste raccomandazioni contraddittorie rivolte alla società libera, di tornare alla vera religione e diventare più religiosa, o di liberarsi dalla religione istituzionale (specialmente verso il cattolicesimo, in costante antagonismo con il laicismo), non riescono a dissimulare il punto su cui le due parti concordano: «religione» è per entrambe qualunque cosa *adempia le funzioni* di una religione.

Spesso lo stesso argomento è usato riguardo all'autorità: se svolge la stessa funzione dell'autorità (costringerla all'obbedienza), la violenza è autorità. Anche qui troviamo quanti consigliano un ritorno all'autorità perché solo la restaurazione del rapporto ordine-obbedienza sarebbe in grado di dominare i problemi della società di massa; mentre altri credono che una società di massa possa essa stessa governare, come qualunque altro corpo sociale. Anche qui le due parti sono d'accordo su un punto essenziale: «autorità» è qualunque cosa costringa a obbedire. Quanti chiamano «autoritarie» le dittature moderne, o scambiano il totalitarismo con una struttura autoritaria, realizzano l'implicita equazione tra violenza e autorità. Tra questi vanno annoverati i conservatori che spiegano il sorgere delle dittature nel nostro secolo con il bisogno di un surrogato dell'autorità. Il punto cruciale dell'argomentazione è sempre lo stesso: tutto è visto in un contesto di funzionalità; l'uso della violenza viene preso come dimostrazione dell'impossibilità che una società esista senza una struttura autoritaria. I pericoli di simili equazioni, a mio avviso, non consistono solo nel confondere problemi politici diversi e nello sfumare i nitidi confini esistenti tra il totalitarismo e tutte le altre forme di governo. Io non cre-

do che l'ateismo possa surrogare la religione o adempiere le funzioni, né credo che la violenza possa surrogare l'autorità. Ma se seguitissimo le raccomandazioni dei conservatori (i quali in questo momento hanno buone probabilità di essere ascoltati), sono convinta che non avremmo difficoltà a produrre sostituti del genere: potremmo usare la violenza e sostenere di aver restaurato l'autorità; oppure, riscoprendo l'utilità funzionale della religione, potremmo produrre un surrogato... quasi la nostra civiltà non traboccasse di ogni sorta di pseudo-cose e di sciocchezze.

Messe a confronto con le teorie precedenti, le distinzioni tra regimi tirannici, autoritari e totalitari, da me proporzio storico in cui certe forme di governo sono apparse quali entità riconoscibili, bensì il processo storico in cui tutto può sempre trasformarsi in un'altra cosa; e sono antituzionali nella misura in cui è il contenuto del fenomeno a determinare sia la natura, sia le funzioni dell'organismo politico nella società e non il contrario. Politicamente parlando, queste distinzioni tendono a insinuare che nel nostro mondo l'autorità è scomparsa fino quasi a svanire, nei cosiddetti sistemi autoritari non meno che nel mondo libero, e che la libertà - ossia la libertà di movimento degli esseri umani - è minacciata ovunque (anche nelle società libere), ma abolita radicalmente soltanto dai sistemi totalitari e non dalle dittature e dalle tirannidi.

Alla luce della situazione presente mi propongo di sollevare le seguenti domande: quali esperienze politiche corrispondevano a questo concetto dell'autorità e ne costituiscono la fonte? Qual è la natura di una vita politica collettiva costituita sull'autorità? È vero che l'affermazione di Platone e Aristotele, secondo cui ogni comunità bene organizzata è costituita da coloro che governano e da coloro che sono governati, è sempre stata valida prima

dell'età moderna? O, in altre parole, quale sorta di mondo era quello che finì quando l'età moderna non solo mise in pericolo l'una o l'altra forma di autorità in sfere diverse della vita, ma addirittura svuotò di ogni valore il concetto di autorità nel suo insieme?

II

In quanto fattore principale o addirittura decisivo delle comunità umane, l'autorità non esiste da sempre, anche se può vantare una lunghissima storia; e le esperienze dalle quali trae fondamento non sono necessariamente comuni a tutte le società organizzate. Sia la parola che il concetto sono di origine romana. Né la lingua greca né le molte esperienze politiche della storia greca rivelano alcuna nozione dell'autorità e del tipo di governo in essa implicito.³ Platone e Aristotele lo fanno comprendere chiaramente: seppure in modi assai diversi, ma in seguito alla medesima esperienza politica, l'uno e l'altro volevano introdurre nella *polis* greca qualcosa di affine all'autorità.

I due filosofi potevano richiamarsi a due forme di governo per trarne la propria filosofia politica; una presa a prestito dalle consuetudini della vita politica pubblica, l'altra da quelle della vita del cittadino greco nell'ambito domestico e familiare. Nella *polis*, il potere assoluto era considerato tirannide; tiranno era colui che governava con la violenza pura e semplice, aveva una guardia del corpo per proteggersi dagli assalti dei sudditi e pretendeva che questi ultimi si occupassero dei loro affari privati, lasciando a lui la cura della cosa pubblica. Quest'ultima caratteristica, per i greci, significava che il tiranno annullava del tutto lo spazio pubblico delle *polis* («una *polis* che appartiene a un uomo solo non è una *polis*»),⁴ privando così i cittadini di quella facoltà politica che per loro costituiva il

nucleo vitale della libertà. Un altro caso in cui sarebbe stata possibile l'esperienza politica della necessità di un rapporto ordine-obbedienza era la vita del tempo di guerra, nella quale il pericolo, e il conseguente bisogno di prendere decisioni e attuarle rapidamente sembrano offrire una logica motivazione dell'autorità. Ma in realtà nessuno di questi modelli politici serviva allo scopo. Platone e Aristotele continuavano a vedere nel tiranno il «lupo in sembianze umane»; mentre la figura del comandante di truppe restava troppo legata a una emergenza transitoria per costituire il modello di un'istituzione permanente.

Mancando dunque un'esperienza politica valida su cui fondare la causa in favore dell'autorità, Platone e Aristotele, benché in maniere diverse, dovettero ricorrere a esempi di relazioni umane tratti dall'ambito della vita familiare e domestica. In Grecia, il capo famiglia governava «despota», signore incontrastato dei familiari e degli schiavi appartenenti alla casa. A differenza del re, del *basileus*, che era in origine il *leader* dei capi famiglia (e come tale *primus inter pares*), era per definizione investito di potestà coercitiva. Eppure proprio questa caratteristica rendeva il despota inadatto a rivestire funzioni politiche: il suo potere coercitivo era incompatibile sia con la libertà degli altri sia con quello dello stesso despota. Il regime del despota era dominato da una sola forma di relazione, quella del rapporto tra padrone e schiavi. Ora, nella mentalità dei greci (ancora beatamente ignari della dialettica hegeliana) il padrone che si muoveva tra i suoi schiavi non era libero: la sua libertà esisteva nella misura in cui egli sapeva lasciare del tutto l'ambito domestico e vivere tra pari suoi, tra uomini liberi. Di conseguenza, né il despota né il tiranno, costretti a vivere l'uno tra gli schiavi, l'altro tra i sudditi, potevano essere definiti uomini liberi.

L'autorità comporta un'obbedienza nella quale gli uomini rimangono liberi. Quando, negli ultimi anni, attri-

bui alle leggi caratteri tali da renderle sovrane indiscusse dell'intera cosa pubblica. Platone pensò di aver trovato appunto quella forma di obbedienza. Gli uomini potevano se non altro illudersi di essere liberi, perché non dipendevano da altri uomini. Eppure la sovranità delle leggi era evidentemente strutturata in senso più dispotico che autoritario; l'indizio più sicuro di questa situazione è il linguaggio usato dal filosofo nel trattare la materia, linguaggio più vicino a quello delle questioni domestiche private, che non a quello proprio della politica. Forse ispirandosi alla frase di Pindaro: νόμος βασιλεὺς πάντων, «una legge governa tutte le cose», Platone afferma infatti: νόμος δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου, «la legge è il despota dei governanti e i governanti sono gli schiavi della legge». Nella sua concezione, il dispotismo derivato dalla vita familiare, con la conseguente abolizione dello spazio politico com'era concepito dall'antichità, rimaneva un fatto utopistico. Ma è interessante notare come, appena tale abolizione divenne realtà, negli ultimi secoli dell'impero romano, tra i primi sintomi dell'avvenimento vi fosse l'introduzione, nell'ambito della vita pubblica, del termine *dominus*, che a Roma (dove la famiglia aveva la stessa «struttura monarchica»),⁶ era usato nello stesso senso del greco «despota». Caligola fu il primo imperatore romano ad accettare l'appellativo di *dominus*, come una maledizione e un'ingiuria,⁷ proprio perché comportava un dispotismo ignoto alla sfera politica, seppure fin troppo noto nell'ambito privato e familiare.

Le filosofie politiche di Platone e Aristotele hanno dominato tutto il pensiero politico successivo, anche quando i loro principi venivano a giustapporsi a esperienze politiche così lontane dalle originarie, come quella romana. Se oltre a comprendere le esperienze politiche reali che originarono il concetto di autorità (di esclusiva parte-

nenza romana almeno sotto l'aspetto positivo) vogliamo anche farci dell'autorità quella stessa idea teorica che ne avevano i romani, i quali la introdussero nella tradizione politica dell'Occidente, dovremo occuparci brevemente anche di quegli elementi della filosofia politica greca che ne hanno condizionato la formazione.

Il pensiero greco non è mai andato tanto vicino al concetto di autorità quanto nella *Repubblica* di Platone, in cui la realtà della *polis* viene raffrontata con un utopistico governo della ragione, personificata dal filosofo-re. Il motivo che faceva porre la ragione al governo della sfera politica, era a sua volta esclusivamente politico, sebbene l'aver sperato che la ragione si risolvesse in un mezzo coercitivo abbia avuto sulla filosofia effetti forse non meno decisivi di quanto non ne abbia avuti sulla politica dell'Occidente. Aristotele sembra riconoscere la fatale somiglianza tra il filosofo-re di Platone e il tiranno greco, e anche tutto il danno che il dominio di tale sovrano poteva arrecare alla sfera politica dello Stato;⁸ ma, per quanto ne so, pericolo al quale anche la filosofia viene esposta da tale connubio tra ragione e governo: «Non è concepibile che un re sia in grado di filosofare, né che un filosofo sia fatto re; e non è neppure desiderabile, perché il potere corrompe inevitabilmente la libera ragione». Eppure anche questa replica non tocca il cuore del problema.

Platone voleva che fossero i filosofi a governare la città a causa del conflitto esistente tra il filosofo e la *polis*, o dell'ostilità della *polis* verso la filosofia. Tale inimicizia, rimasta latente qualche tempo, aveva finalmente mostrato di attentare direttamente alla vita del filosofo in occasione del processo e della condanna a morte di Socrate. In termini politici, la filosofia di Platone indica la ribellione del filosofo contro la *polis*. Il filosofo rivendica il suo diritto a

governare, ma non tanto a vantaggio della *polis* e della politica (benché i moventi patriottici di Platone non possono essere messi in dubbio, e costituiscono il tratto distintivo del suo pensiero rispetto a quello dei suoi discepoli dell'antichità), quanto a vantaggio della filosofia e della stessa sicurezza personale.

La morte di Socrate fu l'episodio che scosse la fiducia di Platone nell'uso della persuasione per guidare gli uomini; da allora egli prese a cercare un diverso mezzo per indurre all'obbedienza senza servirsi della forza. Nella sua ricerca il filosofo greco deve avere ben presto scoperto come le verità, o meglio quelle verità che noi chiamiamo «evidenti», siano capaci di sottomettere la mente, e come tale sottomissione, pur non richiedendo l'uso della forza, sia più radicale di quella ottenuta attraverso la persuasione e la discussione. Purtroppo la coercizione operata dalla ragione ha un inconveniente: soltanto pochi ne sono toccati. Sorge così il problema di assicurare l'assenso alla stessa verità da parte dei molti, del popolo, che proprio in quanto collettività di molti costituisce il corpo politico. Sarà necessario applicare altri mezzi di coercizione; evitando anche qui la costrizione violenta per non mettere fine alla vita politica, nel senso in cui la intendevano i greci.¹⁰ E questo un principio fondamentale della filosofia politica di Platone, ed è rimasto principio informatore di tutti i tentativi volti a instaurare una tirannia della ragione. Nella *Repubblica* il problema viene risolto con il mito della punizione o del premio nell'aldilà, mito al quale Platone dal canto suo non credeva affatto, né intendeva far credere ai filosofi. Per i molti, incapaci di afferrare la verità filosofica, il mito dell'inferno, esposto alla fine della *Repubblica*, rappresenta ciò che per i pochi, o per il filosofo, è rappresentato dall'allegoria della caverna, narrata a metà dell'opera. Nelle *Leggi* Platone affronta lo stesso dilemma, ma dal punto di vista contrario: qui invece offre un surrogato

della persuasione, traccia un itinerario introduttivo alle leggi, per spiegarne ai cittadini l'intento e lo scopo.

All'origine dei tentativi compiuti da Platone per legittimare la coercizione, si trovano moltissimi modelli di relazioni già esistenti: il rapporto tra il pastore e il gregge, tra il timoniere di una nave e i passeggeri, tra il medico e il paziente, tra il padrone e lo schiavo. Si tratta comunque di esempi nei quali, o la provata esperienza di chi domina riposa sulla fiducia, così da rendere inutili, per ottenere l'assenso, sia la forza, sia la persuasione: oppure governante e governato appartengono a due categorie di esseri del tutto diverse, una delle quali è di per sé subordinata rispetto all'altra: così il pastore e il gregge, o il padrone e gli schiavi. Tutti questi esempi, tratti da quella che i greci consideravano la sfera privata della vita, ricorrono più e più volte in tutti i grandi dialoghi politici, la *Repubblica*, il *Politico* e le *Leggi*. Resta però evidente come il rapporto padrone-schiavo sia considerato particolarmente significativo. Secondo il *Politico*, il padrone sa che cosa si debba fare e dà degli ordini, che lo schiavo esegue, in obbedienza al padrone: quindi il sapere che cosa si debba fare, e il farlo effettivamente diventano funzioni distinte che si escludono reciprocamente. Nella *Repubblica* costituiscono i caratteri che distinguono politicamente due classi di cittadini. Questi esempi ricavano la loro attendibilità dalla naturale disparità che effettivamente esiste tra chi governa e chi è governato, e che salta più all'occhio nell'esempio del pastore.

A proposito di quest'ultimo Platone stesso conclude ironicamente che soltanto un dio, non un uomo, potrebbe trovarsi nei confronti degli uomini nella stessa posizione del pastore rispetto al gregge. Sebbene, com'è ovvio, Platone non trovasse soddisfacenti i propri modelli, se ne servì più volte per realizzare il proprio scopo, ossia stabilire saldamente l'«autorità» del filosofo nei confronti della po-

47. Infatti, solo in simili casi di lampante disparità il governo poteva essere esercitato senza impadronirsi del potere, né detenere il monopolio dei mezzi coercitivi per conservarlo. Platone cercava esempi di rapporti in cui l'elemento che induce all'acquiescenza inerisce al rapporto stesso e precede l'emissione dell'uno o dell'altro ordine: il paziente cade sotto l'autorità del medico nel momento in cui si ammalava; lo schiavo diviene soggetto agli ordini del padrone dal momento in cui diventa schiavo.

È importante avere sott'occhio questi esempi per comprendere appieno quale genere di coercizione Platone volesse veder esercitato dalla ragione attraverso il filosofo. In questo caso, è vero, la capacità di indurre all'obbedienza non è di una persona o conseguente a una disparità naturale, bensì inerente alle idee, che il filosofo discerne, e che possono servire come unità di misura del comportamento umano in quanto trascendono la sfera delle cose estraneo a tutte le cose delle quali può misurare la lunghezza. Secondo la parabola della caverna, nella *Repubblica*, il cielo delle idee, che si estende al di sopra della caverna dove si svolge l'esistenza umana, può diventarne il criterio. Ma in origine il filosofo non abbandona la caverna per il cielo puro delle idee al fine di acquisire quei criteri e imparare «l'arte del misurare»,¹¹ bensì allo scopo di contemplare la vera essenza dell'essere, *ἀλήθειαν εἶς τὸ ἀληθέστατον*. L'elemento che conferisce all'idea una fondamentale autorevolezza, cioè la caratteristica grazie alla quale le idee stesse possono governare e indurre all'obbedienza, non è quindi un fatto naturale e indiscusso. Le idee diventano unità di misura soltanto dopo che il filosofo ha lasciato il limpido cielo delle idee, ritornando alla caverna tenebrosa dell'esistenza umana. In questo punto dell'apologo, Platone tocca la ragione più profonda del conflitto tra il filosofo e la *polis*,¹² narrando come il filoso-

fo abbia perso l'orientamento in mezzo alle faccende umane, come sia colpito da cecità e incapace di comunicare ciò che ha visto, e come da tutto ciò la sua vita sia esposta a reale pericolo. Messo così alle strette, il filosofo ricorre a ciò che ha visto, alle idee, per trovare un criterio e unità di misura, e infine, tenendo per la propria vita, se ne serve come strumenti di potere.

Nel realizzare la trasformazione delle idee in unità di misura, Platone si ispira alla vita pratica, nella quale, a quanto sembra, tutte le arti e le tecniche sono guidate da «idee», ossia da «forme» di oggetti che l'artefice immagina con l'occhio della mente, e imita per riprodurle nella realtà.¹³ Con l'aiuto di questa analogia Platone riesce a concepire la trascendenza delle idee allo stesso modo in cui concepisce l'esistenza trascendente del modello: quest'ultimo, proprio in quanto trascende il processo di realizzazione, pur essendone la guida, potrà infine costituire il criterio di giudizio per misurarne la riuscita o il fallimento. Le idee diventano criteri inamovibili, «assoluti», del comportamento e del giudizio politico e morale, nello stesso senso in cui l'«idea» generica di «letto» costituisce il criterio per realizzare ogni singolo letto e giudicarne la funzionalità. Infatti non c'è grande differenza tra l'usare le idee come modelli, e l'usarle, in una maniera più grossolana, più rozza, come un vero e proprio metro del comportamento; nei suoi primi dialoghi, scritti sotto la diretta influenza di Platone, Aristotele già paragona «la legge più perfetta», ossia la legge che si avvicina maggiormente all'idea, al «filo a piombo, al regolo e al compasso... eccellenti fra tutti gli utensili».¹⁴

Solo in questo contesto le idee si trovano, nei confronti della grandissima varietà di cose concrete, nello stesso rapporto in cui si trova un metro rispetto alle innumerevoli e svariate cose misurabili, o nello stesso rapporto in cui si trova la norma della ragione, il cosiddetto senso co-

mune, rispetto ai moltissimi e vari fatti concreti che possono venire da quella ricondotti a principi generali. Questo aspetto della dottrina platonica delle idee ha esercitato un influsso fortissimo sulla tradizione occidentale: perfino Kant, che aveva della ragione umana una concezione molto diversa, e assai più profonda, accenna talvolta a questa facoltà di risalire dal particolare al generale come a una funzione importantissima della ragione stessa. Analogamente, la caratteristica essenziale dei veri e propri regimi autoritari (la trascendenza della fonte dell'autorità che legittima l'esercizio del potere, rispetto alla sfera del potere vera e propria, e il carattere extra-umano di tale fonte: come nel caso della legge naturale o dei dieci comandamenti) risale a questa funzione attribuita alle idee dalla filosofia politica di Platone.

Al tempo stesso, l'analogia con il processo di fabbricazione, con le arti e le tecniche, è un'ottima occasione per giustificare l'uso (altrimenti assai dubbio) di esempi tratti da attività che richiedono una certa competenza e specializzazione. L'idea dell'«esperto» viene qui introdotta per la prima volta nella sfera della politica attiva: si presume la competenza dell'uomo politico in materia di affari pubblici nello stesso senso in cui si presume la competenza del falegname nel fabbricare mobili o del medico nel curare i malati. Alla scelta di questi esempi e paralleli è strettamente legato un elemento di violenza, che nella utopistica repubblica di Platone salta all'occhio, a dispetto del grande sforzo compiuto dall'autore per assicurare un'obbedienza volontaria, ossia per formare una base solida a quella che noi, dalla civiltà romana in poi, chiamiamo «autorità». Platone cercò di risolvere il dilemma favoleggiando di premi e castighi; e poste le sue prolisse favole a conclusione di molti dialoghi politici, le raccomandò all'attenzione dei «pochi», nella speranza di farle credere alla lettera dai «molti». Se pensiamo all'influsso esercitato

da queste favole sulle raffigurazioni dell'inferno elaborate dai teologi, troveremo interessante notare come esse in origine fossero destinate a realizzare fini puramente politici. Platone ne fa un ingegnoso espediente per indurre all'obbedienza quanti rimarrebbero insensibili alla forza persuasiva della ragione, senza però sottoporli a una violenza esteriore.

Tuttavia, nel nostro contesto è ancor più significativo notare come un elemento di violenza sia inevitabilmente insito in ogni processo di fabbricazione e produzione, ossia in tutte quelle attività per le quali l'uomo viene a uno scontro diretto con la natura, e distinte in quanto tali dalle altre, come l'agire e il parlare, i cui oggetti primari sono altri esseri umani. La creazione del «prodotto» da parte dell'uomo richiede sempre una violenza usata alla natura: per ottenere del legname dobbiamo uccidere un albero, e per trarre da quel materiale un tavolo dobbiamo in certo modo violarlo. Nei rari casi in cui mostra una pericolosa preferenza per il regime del tiranno, Platone viene trascinato a simili estremi dalla forza stessa delle proprie comparazioni. La tentazione è naturalmente più forte quando il filosofo espone la maniera più giusta per fondare nuove comunità, in quanto è facile vedere nella fondazione un altro «fabbricare». Se la repubblica dev'essere «fatta» dall'equivalente politico dell'artigiano o dell'artista, in base a una τέχνη codificata e alle norme e ai criteri di questa particolare «arte», nessuno più del tiranno può essere adatto a raggiungere lo scopo.¹⁵

Nella parabola, il filosofo esce dalla caverna per cercare la vera essenza dell'Essere, senza pensare affatto all'eventuale utilità pratica di ciò che troverà. Solo più tardi, trovandosi di nuovo relegato nelle tenebre e nell'indeterminatezza degli affari umani e incontrando l'ostilità degli altri uomini, comincia a vedere la sua «verità» come un possibile criterio applicabile al comportamento degli uomini.

Tale discordanza tra le idee viste come vere essenze, oggetto di contemplazione, e le idee in quanto criteri da applicare,¹⁶ si rivela nelle due idee, totalmente diverse, che rappresentano l'idea suprema, dalla quale tutte le altre traggono l'esistenza. Platone la vede sia nell'idea del bello (che nel *Simposio* costituisce lo scalino più alto della scala verso la verità,¹⁷ mentre nel *Fedro* si parla dell'«amante della sapienza, o della bellezza», come se si trattasse di una sola cosa, poiché la bellezza è ciò che «maggiormente risplende» come il bello è ἐκγονέοταρον e illumina quindi tutto il resto),¹⁸ oppure nell'idea del bene, come nella *Repubblica*.¹⁹ Certo la scelta di Platone era ispirata all'ideale corrente del καλὸν κ'ἀγαθόν, ma rimane sorprendente che l'idea del bene si trovi soltanto nel contesto strettamente politico della *Repubblica*. Se volessimo analizzare le esperienze filosofiche da cui è scaturita la dottrina delle idee (purtroppo non possiamo farlo in questa sede), scopriremmo che in base a quelle il bello è molto più adeguato del bene a esprimere l'idea suprema. Anche nei primi libri della *Repubblica*,²⁰ il filosofo è ancora definito come un amante della bellezza, non del bene, e soltanto nel sesto libro il bene diventa idea suprema. Infatti la funzione primaria delle idee non era di regolare o altrimenti ordinare il caos delle cose umane, bensì di illuminarne le tenebre con uno «smagliante splendore». Per sé le idee non hanno assolutamente nulla a che vedere con la politica, l'esperienza politica, o il problema dell'azione; sono di esclusiva pertinenza della filosofia, dell'esperienza contemplativa, della ricerca del «vero essere delle cose». Governare, misurare, dedurre e regolare sono tutte attività assolutamente estranee alle esperienze sortese all'originaria formulazione della dottrina delle idee. Si direbbe che Platone stesso abbia sollevato un'eccezione contro l'«irrilievanza» politica della sua nuova dottrina, e abbia cercato di modificare la teoria delle idee per poterla inserire in una teoria

politica. Ma l'utilità poteva esser salvata solo con il «bene», poiché in greco «buono» equivale sempre a «buono a qualcosa», «ιδόνεον». Se l'idea suprema, quella da cui tutte le altre devono trarre la loro stessa qualità di idee, è l'«idoneità», le idee stesse diventano «applicabili» per antonomasia, e nelle mani del filosofo, l'esperto di idee, possono diventare norme o criteri, o, come più tardi nelle *Leggi*, possono diventare leggi. (La differenza è trascurabile. Quello che nella *Repubblica* è ancora diretta pretesa del filosofo, del filosofo-re, al potere personale, nelle *Leggi* è diventato rivendicazione impersonale della ragione.) La vera conseguenza di questa interpretazione politica della dottrina delle idee sarebbe che nessun uomo e nessun dio, bensì il bene stesso è la misura di tutte le cose: conseguenza a cui non giunse Platone, bensì Aristotele, in uno dei suoi primi dialoghi.²¹

Ai fini della nostra analisi è essenziale ricordare che l'elemento del dominio, quale si riflette nel nostro attuale concetto di autorità, così fortemente influenzato dal pensiero platonico, può esser fatto risalire a un conflitto tra filosofia e politica, ma non a esperienze politiche specifiche, ossia alle esperienze ricavate direttamente dal regno delle cose umane. Platone non è comprensibile se non tenendo presenti sia la sua insistenza sullo scarso valore filosofico di questa sfera (che secondo il suo costante ammonimento non meritava di essere presa sul serio), sia l'aver egli stesso attribuito tanta importanza agli affari umani (a differenza di quasi tutti i filosofi venuti dopo di lui) da modificare addirittura il nucleo centrale del proprio pensiero per poterlo applicare alla politica. Ora, il vero contenuto della parabola della caverna è proprio in tale ambivalenza, e non nell'esposizione formale di una nuova dottrina. In definitiva, nella *Repubblica* la parabola si inserisce nel contesto rigorosamente politico di un dialogo che ricerca la forma di governo ideale. Nel corso della ricerca,

Platone racconta la sua allegoria, che si trasforma nella storia del filosofo in questo mondo, quasi lo scopo originale dell'autore fosse stato appunto di tracciare in sintesi una biografia del filosofo, e non di *un* filosofo. La ricerca della forma di governo ideale diventa così la ricerca del governo ideale secondo i filosofi; ne risulta un regime in cui i filosofi diventano i reggitori della città. La soluzione non sorprende troppo, se si pensa che è stata scelta da chi era stato testimone oculare della vita e della morte di Socrate.

Ma si doveva pur sempre trovare una giustificazione al regno del filosofo; e si poteva trovarla soltanto se la verità del filosofo fosse stata valida proprio in quella sfera degli affari umani che il filosofo stesso aveva lasciato per acquisirla. In quanto il filosofo è soltanto un filosofo, la sua ricerca termina con la contemplazione della verità suprema, la quale, illuminando tutto il resto, è anche la suprema bellezza; ma in quanto il filosofo è uomo tra gli uomini, mortale tra i mortali e cittadino tra i cittadini, dovrà trasformare la sua verità in un complesso di leggi. In virtù di tale trasformazione potrà rivendicare il diritto a diventare un vero e proprio reggitore di stato, un filosofo-re. La vita dei molti abitanti della caverna, governati dal filosofo, non è caratterizzata dalla contemplazione, bensì dalla *ἀεΐς*, dal linguaggio, e dalla *πρόσις*, l'azione; è quindi interessante notare come nel suo apologo Platone descriva la vita degli abitanti della caverna come se fossero essi pure intenti solo al «vedere»: prima le immagini sullo schermo, poi le cose stesse, al debole chiarore del fuoco, finché quanti vogliono vedere la verità stessa devono abbandonare del tutto la vita comunitaria della caverna e affrontare da soli la loro nuova avventura.

In altre parole, tutta la sfera degli affari umani è vista dalla posizione di una filosofia in base alla quale anche coloro che vivono nella caverna degli affari umani sono uo-

mini solo in quanto anch'essi vogliono vedere, seppure possano essere ingannati da ombre e immagini. E il governo del filosofo-re, ossia il dominio imposto agli affari umani da parte di qualcosa che è esterno alla sfera di quegli affari, è giustificato non solo dall'assoluta priorità del «vedere» sul «fare», della contemplazione sul parlare e sull'agire, ma anche dal presupposto che l'uomo sia umano in quanto posseduto dall'urgenza di «vedere». Onde l'interesse del filosofo e l'interesse dell'uomo in quanto uomo vengono a coincidere, l'uno e l'altro richiedendo che gli affari umani, risultato del parlare e dell'agire, non posseggano alcuna dignità propria, ma debbano rimanere subordinati a qualcosa di estraneo.

III

Nella tradizione del pensiero politico, la dicotomia tra la contemplazione solitaria e appartata della verità e l'impegno nelle relazioni e nei relativismi degli affari umani divenne un fatto indiscutibile. Poiché, con il suo apologo della caverna, Platone la esprime nei termini più vigorosi, si è tentati di vederne le origini nella sua dottrina delle idee. In realtà, l'origine storica di questa dicotomia non era tanto dovuta a una diffusione di tale dottrina, quanto a una mentalità esposta da Platone una volta sola, con un'osservazione occasionale, citata più tardi da Aristotele (quasi alla lettera) in una frase famosa della *Metafisica*: principio di ogni filosofia è *θαυμάσιον*, lo stupore, la meraviglia dinanzi a tutto ciò che è, in quanto è. La «teoria» greca è il prolungamento e la filosofia greca l'articolazione e la concettualizzazione di questa meraviglia iniziale. Esserne capaci è il carattere distintivo dei pochi rispetto alla massa; e il consacrarvisi stabilmente è la condizione che aliena quei pochi dalle faccende umane. Quindi, an-