IRIS AperTO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

«Due vasi sono posti sulla soglia di Zeus»

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available http://hdl.handle.net/2318/151876 since 2015-11-24T19:12:34Z

Publisher:

ARACNE

Published version:

DOI:10.4399/978885487895216

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

28 April 2024

Enrico Guglielminetti

«“DUE VASI SONO POSTI SULLA SOGLIA DI ZEUS”»

1. *Un semplice ciarlatano?*

Nel suo libro su Bachtin, Salizzoni mette a fuoco decisivamente la questione dell’ambivalenza. Nell’intervista di Duvakin a Bachtin del 1973, succede qualcosa di comico. Bachtin racconta ciò che è avvenuto al funerale di Maria V. Judina, la pianista. Judina, secondo Bachtin, si era fatta segretamente monaca. Al funerale – racconta Bachtin, che vi aveva partecipato personalmente – un prelato importante vegliò a lungo sul suo capezzale, e ci fu anche un requiem. Ma a questo punto succede l’imprevisto: Duvakin, che aveva partecipato anch’egli al funerale, smentisce – pur con bel garbo – la ricostruzione di Bachtin. Le cose non andarono affatto così, «“è tutta un’esagerazione”»[1]. L’ipocrisia, l’ambivalenza, la menzogna fanno parte del personaggio, che – sebbene ponga in grande rilievo teorico il tema della responsabilità – sembra comportarsi in modo irresponsabile. In varie circostanze, «Bachtin si era già trovato a dichiarare cose non vere: di essersi laureato, cosa non vera, Bachtin non completò nemmeno il liceo; di aver compiuto studi in Germania – dove non era mai stato»[2]. Fa parte di questo quadro carnevalesco (e Bachtin fu, come noto, un grande studioso del carnevale e della cultura popolare) il suo modo di rapportarsi agli autori: da un lato Bachtin incorpora nei propri testi intere pagine altrui senza citarle[3], dall’altro fa in modo di non sciogliere le ambiguità sui cosiddetti “testi contesi”, lasciando aperta la possibilità di essere lui il vero autore del libro di V.N. Vološinov, *Marxismo e filosofia del linguaggio*[4]. Come ha osservato un suo studioso, «“la mia posizione su Bachtin è sempre stata che se non tengo in conto la possibilità che l’uomo sia stato un ciarlatano, allora non riesco a interessarmi di lui”»[5].

Queste notazioni biografiche (a cui va aggiunto che – nella ricostruzione di Salizzoni – Bachtin sembra cambiare più di una volta la propria posizione teorica, per esempio ricuperando alla fine quel “terzo” – in senso hegeliano – che le opere precedenti, perlomeno dopo la svolta del ’29, sembravano escludere rigorosamente) introducono a un pensiero decisivamente segnato dalla

---

[1] R. SALIZZONI, *Michail Bachtin autore ed eroe*, Trauben, Torino 2003, p. 22 (cit. da M. BACHTIN, *Besedy V. D. Duvakina c M.M. Bachtinym*, Moskva, Progress 1996, p. 232).
[2] *Ibidem*, p. 22.
[3] Cfr. *ibidem*, p. 33; 116.
[4] *Ibidem*, p. 36.
[5] *Ibidem*, p. 33.

rivolta dell'eroe contro l'autore (e l'autoralità), dall'idea di dialogo polifonico, dall'«ambivalenza della soglia»[6], dal confronto con Nietzsche.

Nulla è, o perlomeno sembra più lontano da questo tratto buffonesco (che ricorda se mai Kierkegaard, e – attraverso le maschere – dischiude l'epoca del multiculturalismo) della metafisica e, in particolare, del dialogo platonico. Platone è l'Autore per eccellenza, e sembrerebbe difficile ravvisare nei suoi dialoghi una «struttura binaria»[7] o qualcosa di simile alla rivolta dei personaggi contro lo scrittore, in cui Bachtin coglieva invece l'essenza dell'opera di Dostoevskij.

Eppure – è questa la tesi che vorrei sostenere – la metafisica ha un tratto deliberatamente ridicolo e buffonesco, e – se platonicamente questo tratto coincide con la posizione di Omero e dei Sofisti – non è possibile comprendere il Bene, come ce lo presenta Platone, se non attraverso un ricupero del ridicolo, di un ridicolo *virtuoso*, per dir così. Detto altrimenti: esiste un'ambivalenza del Bene come tale, che non scappa di mano all'autore e non aspetta di essere decostruita (ma se mai rende la decostruzione possibile), perché fa parte delle regole di costruzione del concetto di Bene.

Il Bene sarebbe allora una soglia? Platone un ciarlatano? la metafisica un decostruzionismo? Platone scrive dialoghi, non trattati. Per quanto la cosa venga spesso presentata come una scelta tattica, dovuta fra l'altro all'importanza delle dottrine non scritte, potrebbe trattarsi invece di una strategia (dove tattica non è strategia). Platone vuole sostituire Omero, vuole espellere i poeti dalla Città, per essere lui il poeta. Ma se il carattere della poesia è l'ambivalenza, ciò significa che – come la filosofia ha un tratto poetico – l'Uno *in quanto* Uno ha un tratto di ambivalenza, è sempre un Uno con riporto di due. Se le dottrine non scritte si riducono in fondo alla tesi del rapporto tra Uno e Diade, l'opera di Platone ci insegna che Uno e Diade non sono mai separati, ma sempre mescolati in proporzioni differenti. C'è dunque una Diade "buona", e l'ironia di Socrate ne è in fondo la rappresentazione.

2. *Nello stesso tempo*

Fin dal prologo drammaturgico, la scena della *Repubblica* è una soglia. Il primo libro presenta due di queste soglie: il Pireo e la vecchiaia (il lungo intermezzo sulla vecchiaia sembra narrativamente poco comprensibile, ed è talmente insistito da destare il sospetto che si tratti di un simbolo). Sono entrambi luoghi da cui si sta per partire (due terre di confine), ma non si parte. Il carattere di soglia, di ambiguità, è rilevantissimo nella scena iniziale, dove Socrate e Glaucone sono posti in stato di fermo da Polemarco e i suoi. Socrate era disceso volontariamente al Pireo (una sorta di "selva oscura" dantesca), ma – quando vuole andar via, risalendo verso il mondo delle idee – è bloccato da Polemarco. L'ambiguità è pronunciata: Polemarco invita Socrate a restare, ma è un invito a cui non si può dire di no, e che contiene in sé un tasso esplicito di minaccia e di violenza. Il filosofo è trattenuto non solo per avere da lui tutti gli ammaestramenti del caso, ma anche in un senso politico e poliziesco. Tutto sembra congiurare per produrre un senso – inquietante – di sospensione.

La questione è: ci libereremo mai da questa ambiguità? Quando dalla caverna usciamo all'aria aperta del Bene, troviamo certo il definitivo. Ma il definitivo, dismette davvero il carattere della soglia? O una qualche forma buona di sospensione è anche la caratteristica del Bene in quanto Bene? Il Bene – come la vecchiaia e il Pireo – non è esso stesso una soglia? Se così fosse, la metafisica non sarebbe tanto l'eliminazione, quanto piuttosto l'elaborazione dell'ambiguità.

Eppure, ed è appena il caso di sottolinearlo, il "due" è il grande nemico di Platone, la *Repubblica* in fondo non parla d'altro. Non v'è alcun fondamento di verità – sostiene Platone – nell'affermazione di Omero che «"due vasi sono posti sulla soglia di Zeus"»[8]. L'ambivalenza, il

---

[6] *Ibidem*, p. 118.
[7] *Ibidem*, p. 108.
[8] *Resp*. 379 D 3 (trad. it. R. Radice, *Repubblica*, a cura di G. Reale e R. Radice, Bompiani, Milano 2009); cfr. *Il*. XXIV, 527.

carnevale, in cui tutto è il contrario di tutto, e ciascuna cosa può diventare qualunque altra cosa, è la marca caratteristica della sofistica. Per questo Platone insiste tanto sul rifiuto del *parergon*, delle aggiunte e delle circostanze accessorie: nello Stato ideale «non si trova un uomo dall'attività bivalente o polivalente, dal momento che ciascuno esercita un'unica professione»[9]. A questo servono le idee, forme definit(iv)e il cui ruolo è introdurre un blocco alla metamorfosi generalizzata, e la cui virtù specifica è appunto l'enantiomorfosi, il blocco o divieto di metamorfosi. Se non fosse per le forme, il bello potrebbe anche sembrare brutto, il giusto ingiusto, il doppio metà. Ciascuna cosa sarebbe e al contempo non sarebbe ciò che si dice che sia. Tutte le cose avrebbero un doppio senso, come certi indovinelli: «Infatti anche queste cose entrambeggiano, e di nessuna di esse si può con certezza pensare che sia o non sia, né che sia ambedue le cose, né che sia nessuna delle due»[10].

La soglia è il luogo del *metaxú*, dunque dell'opinione, non dell'*episteme*. La questione è: c'è un ricupero del *metaxú* anche nel Bene? Alla ricerca dei luoghi di ambiguità positiva nella *Repubblica*, una traccia interessante è – derridianamente – costituita dalla parolina ἅμα. Come rappresentante della liminarità, essa incarna, innanzitutto e per lo più, il grande nemico del platonismo. Occorre dedicarsi a una professione (quella per la quale si ha naturale predisposizione) fin da bambini e a tempo pieno, e non «in parte di supplemento (παρέργου)»[11]. Condurre le operazioni di guerra, per esempio, è forse «un'impresa così alla portata di tutti che anche un qualsiasi contadino potrebbe nel medesimo tempo (ἅμα) fare il soldato?»[12]. Siamo agli antipodi del carnevale. Eppure, non sempre la *questoquellità* è negativa. I Custodi, per esempio, come si legge poco sotto il brano appena citato, devono avere «un carattere mite e nel medesimo tempo (ἅμα) aggressivo»[13]. In generale, la loro educazione è binaria, e Platone sottolinea che chi vorrà essere Custode «dovrà aggiungere (προσγενέσθαι) all'istinto aggressivo anche una certa attitudine filosofica»[14]. Per questo, la sua educazione dovrà essere di tipo ginnico e musicale insieme, e Platone sottolinea con vigore i danni di un'educazione unilaterale[15].

Se dunque l'esaltazione dello specialismo è talmente pronunciata nella *Repubblica*, che innannzitutto passioni e desideri sono del tutto specializzati (la sete è desiderio di bevanda, *non* di bevanda fredda o calda, molta o poca: queste sono tutte «circostanze accessorie [προσγιγνόμενα]»)[16], talché – per il principio di non contraddizione – non è possibile che la stessa parte dell'anima «nel medesimo tempo (ἅμα)»[17] compia le azioni contrarie di spingere al bere e trattenere da esso, tuttavia all'*interno* di una forma definita (la forma del Custode, la forma del Bene...) vi è qualcosa come una citazione del gioco, una citazione della metamorfosi nel tempo dell'enantiomorfosi. Il caso dei Custodi – obbligatoriamente versati nella musica e nella ginnastica – è istruttivo, ci dice cioè qualcosa di profondo non solo sulla natura dell'educazione, ma anche sulla natura del Bene. E se dire che «"due vasi sono posti sulla soglia di Zeus"» è una bestemmia, il filosofo non si perita di affermare che «un dio ha fatto dono agli uomini di due arti, appunto la musica e la ginnastica»[18].

---

[9] *Resp*. 397 E 1-2.
[10] *Resp*. 479 C 3-5.
[11] *Resp*. 370 C 1.
[12] *Resp*. 374 C 3-4.
[13] *Resp*. 375 C 6-7.
[14] *Resp*. 375 E 10-11.
[15] Cfr. *Resp*. 411 A-E. A questo carattere bifronte del dialettico, corrisponde – nel libro VII – il divieto di avere «un amore claudicante per la fatica» proprio di chi si dedichi o solo alle attività fisiche o solo allo studio (*Resp*. 535 D 1-3).
[16] *Resp*. 437 E 8.
[17] *Resp*. 439 B 6; 9.
[18] *Resp*. 411 E 4-6. Un valore in certo modo intermedio del "due" compare nell'ambito delle riflessioni sulla matematica. La conoscenza è, nel suo complesso, un processo di disambiguazione,

E che dire dei filosofi stessi? La tesi più celebre della *Repubblica* non è forse che «non ci sarebbe tregua dai mali nelle Città, e forse neppure nel genere umano, e direi di più, quella stessa costituzione che andiamo delineando non metterebbe radice fra le cose possibili né vedrebbe la luce del sole se prima i filosofi non raggiungessero il potere negli Stati, oppure se quelli che oggi si arrogano il titolo di re e di sovrani non si mettessero a filosofare seriamente e nel giusto modo, sì da far coincidere nella medesima persona l'una funzione e l'altra – ossia il potere politico e la filosofia – e da mettere fuori gioco quei molti che ora perseguono l'una cosa senza l'altra»[19]? Si tratta – come occorre innanzitutto rilevare – non di una possibilità sola, ma di due possibilità, di un'alternativa, in cui «entrambi i casi»[20] possono realizzarsi, a beneficio di tutti. La co-incidenza di filosofi e re non è una piena identità. Non lo è ovviamente di fatto, ma non lo è nemmeno di diritto, se è vero che quella teoretica è «una vita migliore di quella del politico»[21]. La politica è un'estensione della filosofia, e per quanto si tratti di un'estensione coerente e necessaria, si potrebbe maliziosamente affermare che il primo uomo dall'attività bivalente è proprio il filosofo. Il sapere filosofico, proprio in quanto universale, implica che nulla sia estraneo alla filosofia, nemmeno ciò che lo è. Se, quindi, tra filosofare e governare non c'è differenza, tuttavia c'è, dal momento che «se si desse una Città di uomini onesti, si farebbe a gara a fuggire al comando, esattamente come oggi si fa a gara per averlo»[22]. Il potere politico è un supplemento per la filosofia[23]. I filosofi, insomma, «dovranno guardare costantemente da ambedue le parti»[24], dovranno riuscire a «mettere insieme le une e le altre qualità»[25]: «Ecco perché noi poniamo come condizione, per metterli a parte dell'educazione di livello superiore e della dignità del comando, che essi debbano partecipare in buona misura e dell'una e dell'altra natura»[26]. E anche qui ritorna la parolina ἅμα, di nuovo nel senso – positivo – di una prescrizione: «Gli uomini dotati di intelligenza, memoria, perspicacia, acutezza e di tutte le altre qualità connesse, sai bene che non sono predisposti a unire nello stesso tempo (ἅμα) a queste doti anche una spontaneità di natura e una apertura mentale [...]»[27]. Ma non sono intellettuali esausti, ansiosi o isterici quelli di cui c'è bisogno, dunque debbono farlo.

I filosofi sembrano dunque assomigliare a «ircocervi», animali fantastici nati dalla «fusione», di elementi disparati[28]. E se le circostanze accessorie – come abbiamo visto nel caso della sete – non fanno che distogliere dalla concentrazione sull'Unico, tuttavia quest'Unico è in se stesso doppio o

---

che – poprio per questo – non può mettersi in moto, se non c'è ambiguità: «Gli oggetti che non attivano il processo della conoscenza sono quelli che non danno luogo nel medesimo tempo (ἅμα) a due sensazioni opposte» (*Resp*. 523 B 9 - C 1). Quando di un oggetto ci chiediamo se «sia una sola realtà o due» (*Resp*. 524 B 5), l'intelligenza viene stimolata a fare distinzioni (cfr. *Resp*. 524 C). Si tratta di comprendere se il "due" sia solo una scala che si butta via dopo essere saliti fino alla scienza, oppure se qualcosa dell'ambiguità resti anche nel Bene.

[19] *Resp*. 473 B 11 – E 2.

[20] *Resp*. 499 C 2.

[21] *Resp*. 521 B 9-10.

[22] *Resp*. 347 D 2-4.

[23] Se, come abbiamo visto, Platone condanna il *parergon*, tuttavia ammette che i filosofi, una volta superata l'età per ricoprire cariche politiche, si dedichino completamente alla filosofia, e oltre al filosofare non facciano «nient'altro che attività marginali (πάρεργον)» (*Resp*. 498 C 2).

[24] *Resp*. 501 B 1-2. Qualche riga sotto, la testimonianza di Omero è addotta in positivo.

[25] *Resp*. 485 A 2.

[26] *Resp*. 503 D 7-9.

[27] *Resp*. 503 C 2-4.

[28] *Resp*. 488 A 6-7.

molteplice, così come c'è un «coro che segue la natura del filosofo»[29]: l'amore per la verità ha un seguito di virtù (dalla temperanza, al coraggio, alla magnanimità...), che non possono mancare[30].

3. *Al di là della giustizia*

Se il Bene non coincide con la giustizia, ma è qualcosa di «ancora maggiore della giustizia»[31], la questione che si pone è se non lo sia anche o proprio per quel riporto di parergonalità, di fluidità, di entrambeggiamento e di non specialismo, che la giustizia – pensata in funzione anti-sofistica e anti-omerica – necessariamente esclude, e che il Bene altrettanto necessariamente re-include. La giustizia impone la specializzazione, escludendo che possa legittimamente esistere qualcosa come un uomo politecnico (sarebbe un buffone o un imitatore); il Bene allarga le maglie della specializzazione conseguita, escludendo la stretta esclusione, e prevendendo un'aggiunta liberatoria (non è un caso, del resto, che l'uomo politecnico sia potuto apparire come l'uomo liberato, secondo un'intenzione forse meno antiplatonica di quanto si potrebbe pensare). In questo senso, risponderebbe a una necessità rigorosa che il libro VI della *Repubblica* leghi tematicamente la necessità di andare a fondo nella conoscenza del Bene alla figura duplice del filosofo reggitore dello Stato[32]. E forse l'impossibilità stessa di una definizione del Bene non è legata solo all'(aporetica) distinzione di dottrine scritte e non scritte, ma – più radicalmente – all'essere il Bene al di là della giustizia, dell'idea, dello specialismo, della figura[33] e, da ultimo, del principio di non-contraddizione (al di là dell'essere). L'indefinibilità del Bene coincide pertanto con la citazione (rovesciante) della sofistica, della poesia omerica, e perfino del nichilismo, che figurano così all'ordine del giorno nella *Jetzt-zeit* della filosofia e del mondo salvato.

Del resto, la *Repubblica* è una *Commedia*, che – come sarà il caso anche per Dante – comincia in maniera tragica e finisce bene, finisce cioè con quella sorta di comica finale che è il mito di Er, il cui tema – la scelta intelligibile del destino – mostra in essere la libertà, cioè a dire la (quasi) assoluta plasticità dell'anima, il non-specialismo dell'anima, che se in una stessa vita è una cosa soltanto, nel ciclo delle vite può essere (quasi) tutte le cose.

---

[29] *Resp*. 490 C 8.

[30] Parimenti, il catalogo delle "competenze" del dialettico perfettamente formato, giunto all'età di 50 anni, è alquanto impressionante: contempla il Bene, dà ordinamenti allo Stato, assume a turno responsabilità politiche, educa altri simili a lui, se ne va infine ad abitare le isole dei Beati (cfr. *Resp*. 540 A-B).

[31] *Resp*. 504 D 4-5.

[32] Che il Bene, in quanto a suo modo è una forma della duplicità, possa dare adito a forme *prima facie* deiettive di duplicità, come la menzogna, è una conseguenza che Platone non si vergogna di trarre. Certamente gli dèi non mentono (cfr. *Resp*. 382 E), ma ciò non toglie che biopolitiche ed eugenetica platoniche richiedano notoriamente, in positivo, «una qualche forma di sorteggio truccato» (*Resp*. 460 A 8). La menzogna necessaria ci mette sull'avviso di quello che potrebbe essere definito il doppiofondo del Bene.

[33] La svolta di Bachtin, avvenuta nel '29, consiste innanzitutto «nel passaggio da un assetto terminologico e concettuale di carattere visivo, ottico ad uno sostanzialmente verbale, dall'immagine alla parola». Bachtin rinuncia a descrivere la rivolta dell'eroe come «crisi dell'autore, ritenuta deplorevole, per la perdita di coerenza e di forma che comporta» (R. SALIZZONI, *op. cit*., p. 58). Per quanto Platone sia il filosofo della Forma, tuttavia – nell'ascesa al Bene – la Forma impazzisce, si carica di tratti afigurali, aneidetici, le cui risorse teoriche saranno poi valorizzate al massimo da Plotino.

Uno dei luoghi tipici della fluidità, è la sessualità, specie di tipo orgiastico[34]. Dopo quanto si è detto, non stupisce allora che Platone insista su di un inusitato punto di contatto tra il filosofo, l'ubriacone e quello che noi definiremmo il Don Giovanni. A chi ha un debole per i giovani, come Glaucone – nota Socrate –, «costoro sembrano tutti degni di attenzione e di affetto»: «Uno, anche se ha il naso camuso, lo chiamate grazioso e non gli risparmiate le vostre lodi; un altro col naso adunco dite che è imponente; per non parlare poi di chi ha un naso fra l'adunco e il camuso, che per voi gode di un profilo perfettamente regolare […] non fate economia di parole pur di non scartare nessuno di quelli che è nel fiore degli anni»[35]. Allo stesso modo, gli amanti del vino «ti trovano ogni pretesto pur di apprezzare un qualsiasi vino»[36]. Allo stesso modo, «il filosofo desidera la sapienza non solo per alcuni suoi aspetti, trascurandone altri, ma in tutta la sua interezza»[37]. L'esempio sembra talmente infelice, che si è costretti ad ammettere che risulta perfetto. C'è una struttura orgiastica del Bene, una promiscuità o ambivalenza del Bene. Il comunismo platonico trova qui la propria giustificazione concettuale, oltre che politica. Il filosofo, che è irritato dal continuo scambio di toni proprio della poesia di imitazione (ma che – come pure occorre notare – raccomanda contro di esso un genere misto, non già la pura e semplice assenza di imitazione)[38], prevede però – per gli eroi di guerra – l'istituto orgiastico dello scambio dei baci, cui nessuno è legittimato a sottrarsi[39]. Questo ingresso di Dioniso nella forma apollinea e sempre uguale a se stessa[40] del Bene, ha l'effetto di segnare la discontinuità del Bene rispetto all'attributo della stretta giustizia, la quale – come dottrina secondo la quale ognuno deve fare solo ed esclusivamente la *propria* parte, senza invadere quella degli altri – entra in una qualche tensione con la divisa di mettere ogni cosa *in comune*[41]. Parimenti, il Bene potrebbe essere pensato come un simile riporto del dionisiaco nella forma (apollinea) della divinità.

4. *Filosofia e poesia*

Platone vuole cacciare Omero dalla Città, ma per sostituirlo. Vuole essere lui il poeta, l'educatore della Grecia. Ma il carattere della poesia (della sofistica, della democrazia…) è – per dirla con Bachtin lettore di Pumpjanskij – «un'autocoscienza instabile, oscillante tra due principi»[42], il cui risultato è il comico. Nulla sembra più distante da Platone, che non si stanca di condannare l'uomo incoerente prodotto dell'arte mimetica, colui che ha «nello stesso tempo (ἅμα) opinioni opposte sui

---

[34] Il carnevale bachtiniano è «una nuova forma storica e culturale della religione di Dioniso». La lotta di Bachtin contro il "terzo" «trova Dioniso, il suo eterno rinascere, la sua ambivalenza come alleato costante […]» (R. SALIZZONI, *op. cit*., pp. 112-113).
[35] *Resp*. 474 D 6– 475 A 2.
[36] *Resp*. 475 A 6-7.
[37] *Resp*. 475 B 8-9.
[38] Cfr. *Resp*. 394 B-C; 396 C-398 B. Platone è un grande avversario e un grande fautore della mimesi. Avversa l'imitazione poetica, prescrive l'imitazione delle idee. Ma per potere imitare, bisogna essere fluidi. Come genio mimetico, Platone conosce bene i rischi e le opportunità della fluidità. Fino a che punto la fluidità può essere assunta come una marca caratteristica anche del Bene?
[39] Cfr. *Resp*. 468 B-C.
[40] Il divino, secondo lo stilema metafisico classico, «mantiene sempre e unicamente la sua propria forma, per il semplice fatto che è in sommo grado bello ed eccellente» (*Resp*. 381 C 8-9). Del divieto di metamorfosi, si è detto.
[41] La filosofia stessa è, del resto, una *Wissenschaftslehre*, che non è inutile solo se riesce a mettere in evidenza ciò che tutti gli ambiti del sapere «hanno in comune» (*Resp*. 531 D 1).
[42] R. SALIZZONI, *op. cit*., p. 152, n. 31.

medesimi oggetti» ed è «interiormente combattuto nel suo modo di agire»[43]. Lo stesso trattamento Platone riserva – come noto – alla *poikilia* e al gioco: nella democrazia, «ognuno organizza la sua vita secondo una sua regola particolare», sicché qui si incontrano «uomini di ogni tipo e specie»: «Sta' a vedere – esclamai – che questa finisce con l'essere la migliore delle forme di governo! Un tale Stato vivacizzato da ogni tipo di costume apparirebbe magnifico come un mantello ricamato di fiori sgargianti di ogni genere»[44]. Questa vita è «dolce»[45], e l'uomo davvero democratico è «bello e vario»[46], così come «dolce»[47] è la poesia. Ma «l'imitazione è un gioco e non una cosa seria»[48].

Eppure, al culmine della serietà, si ritrova qualcosa del gioco. Occorre prendere alla lettera l'affermazione platonica: «Sarebbe per noi tutto un guadagno se la poesia risultasse non solo dolce ma anche utile»[49]. *Esiste* una poesia utile, e questa è appunto la metafisica, nella forma dialogica e narrativa che Platone le impone (il mito platonico, è la forma adeguata di una filosofia, che ricupera il valore di aneidetico della Forma). Platone – il grande critico dell'uomo bifronte, che «non potrebbe neppure costituire un'unità, ma sarebbe come sdoppiato»[50] – descrive se stesso, per il tramite della maschera di Socrate, come sdoppiato da un amore infelice per la poesia: se essa non dovesse risultare anche utile (ma non lo risulterà?), «noi ci comporteremmo come gli innamorati che ritengono nocivo il proprio amore e che, pur con grande sforzo, se ne distaccano […] augurandoci di non cadere ancora in questa specie di amore infantile e popolare»[51].

La rinuncia, è il bordo inferiore del Bene, il cui bordo superiore è la ripresa. Ciò, cui si è dovuto rinunciare con tanto dolore, non è perduto per sempre, ma torna nel Bene come rivalutato.

5. *Il Pireo celeste*

Soglia, scambio, metamorfosi, festa di paese segnano la conclusione da commedia della *Repubblica*, implicita già nello scherzo del finto testimone tornato dai morti: «A detta di Er era uno spettacolo degno di essere visto, quello delle anime che sceglievano ciascuna la propria vita: era una scena a volte pietosa, a volte buffa e a volte meravigliosa»[52].

Dal punto di vista narrativo, la *Repubblica* si apre e si chiude con una soglia: il Pireo all'inizio, il mito di Er alla fine: «Finché non giunsero in un luogo meraviglioso, nel quale si aprivano, a poca distanza l'una dall'altra, due voragini sulla terra e, in perfetta corrispondenza, altrettante su nel cielo»[53]. Sono le quattro soglie, da cui entrano ed escono – rispettivamente – le anime che vanno a scontare le pene previste, e che tornano dall'averle scontate; quelle che vanno a godersi il premio previsto, e che tornano dall'averlo goduto. A queste va aggiunta la soglia del fiume Lete, bevute le acque del quale le anime tornano ad incarnarsi. Nel *Pireo celeste*, punto d'incrocio di tutte questo andirivieni di anime, le anime che già si conoscevano si salutano cordialmente, scambiandosi

---

[43] *Resp*. 603 D 1-3. Anche la cosiddetta tranquillità dell'anima manifesta questa struttura di entrambeggiamento, perché è supposta essere «entrambe le cose» (o «nessuna delle due»), cioè piacere e dolore insieme. Ma «se si guarda alla vera essenza del piacere, in tutte queste apparenze non c'è nulla di serio; in verità è tutto un gioco inconsistente» (*Resp*. 583 E 7 – 584 A 10).
[44] *Resp*. 557 B 8 – C 7.
[45] *Resp*. 561 D 6.
[46] *Resp*. 561 E 4.
[47] *Resp*. 607 E 1.
[48] *Resp*. 602 B 8.
[49] *Resp*. 607 E 1-2.
[50] *Resp*. 554 D 9-10 .
[51] *Resp*. 607 E 4 – 608 A 5.
[52] *Resp*. 619 E 6 - 620 A 2.
[53] *Resp*. 614 C 1-3.

informazioni sui luoghi da cui alcune tornano, e verso cui altre sono dirette: «Nel giungere sul prato avevano l'aria felice, come se si dessero convegno per una festa di paese»[54].

Sulla soglia tra l'altra e questa vita, occorrerà scegliere con saggezza, e a ciò servono specialmente l'esperienza del dolore, quella delle vite passate, e – ovviamente – la filosofia[55]. Sebbene anche in Platone esista la definitività dell'inferno[56], prevale tuttavia il principio della metamorfosi: le anime ravvedute possono «scambiare i mali coi beni»[57]: «Allo stesso modo, poté vedere altri animali passare alla vita umana oppure scambiarsi le parti fra loro […] in modo da realizzare tutte le possibili combinazioni»[58]. L'anima, del resto, è «capace di assumere su di sé ogni genere di bene e di male»[59], è del tutto plastica.

Stretta tra due soglie, iniziale e finale (per non dire della soglia della caverna, aperta verso la luce, che «si estende in tutta la sua ampiezza per tutta quanta la caverna»)[60], la *Repubblica* fa segno al carattere di soglia anche del Bene. Non è, certamente, la soglia di Dostoevskij[61]. E tuttavia, una certa "indeterminatezza-incompiutezza" non riguarda solo l'anima, secondo Platone, ma anche il Bene. Che – se è una soglia – non ha bisogno di una Diade esterna per completarsi, quasi che l'Uno potesse davvero ammettere in ultima istanza un principio *fuori di sé*, ma cita la Diade in sé, in quanto – a *suo* modo – oscilla. Se a ogni soglia è intrinseca una duplicità, neppure la soglia del Bene potrà esserne esente. La vita del Bene è appunto una vita, e per questo il Bene è al di là dell'essere. Ma non c'è vita senza dolcezza, e il sogno di Platone è forse proprio "salvare" la dolcezza della democrazia (e della poesia) nello Stato perfetto.

Il problema sistematico della *Repubblica* di Platone sembra dunque essere il seguente: come mai il dialogo si apre e si chiude con una soglia? Qual è il significato della corrispondenza tra Pireo terrestre e Pireo celeste? La soglia, è solo l'attimo che precede la decisione, che dunque – nella sua nettezza e unilateralità – sarebbe la vera causa finale della politica e della pedagogia, o qualcosa di questa "dolcezza", di questa irresolutezza, può ambire a restare nel definitivo? Ciò, che Platone propone, è l'uscita dalla soglia nel campo disambiguato della decisione, o la decisione è piuttosto

---

[54] *Resp*. 614 E 2-3. Il termine qui tradotto con «festa di paese» è πανήγυρις, che ha la stessa radice di panegirico e di *agorà*. Si tratta di una festa pubblica, solenne, generalmente in onore degli dèi (come le Bendidie del Prologo della *Repubblica*), con tutto ciò che vi si connette in termini di riunione di una folla (alla fiera o al mercato) e con il rischio che a prevalere siano discorsi vanitosi e pomposi e uno spirito di ostentazione. Il termine sembra dunque perfetto per rappresentare l'idea di una *buona* democrazia, di un *buon* carnevale, di una *buona* imitazione, di una *buona* poesia, di una *buona* mancanza di serietà.

[55] Cfr. *Resp*. 619 D-E; 620 C; 618 C-E.

[56] Il tiranno Ardieo, e altri che si sono macchiati di colpe gravissime, vengono bloccati per sempre al di qua della soglia della liberazione: «La bocca della voragine non li lasciva passare», e il «muggito» di quella bocca che si chiude, è il peggiore incubo delle anime che stanno scontando le pene (*Resp*. 615 E 1-2).

[57] *Resp*. 619 D 6.

[58] *Resp*. 620 D 2-5.

[59] *Resp*. 621 C 4.

[60] *Resp*. 514 A 4-5.

[61] «"L'uomo non coincide mai con se stesso. Non gli si può applicare la formula dell'identità: A uguale A. Per il pensiero artistico di Dostoevskij, la vera vita della persona ha luogo sul punto di questa non coincidenza dell'uomo con se stesso […] di quella particolare indeterminatezza-incompiutezza che è l'oggetto principale della raffigurazione dostoevskijana: infatti Dostoevskij raffigura sempre l'uomo sulla soglia (на порогe) dell'ultima decisione, nel momento di crisi e di rivolgimento incompiuto – e non predeterminabile – della sua anima"» (M. BACHTIN, *Sobranie Sočinenij*, Tom 6, Russkie Slovari, Mockva 2002, pp. 70, 72 [*Problemy poetiki Dostoevskogo*]; trad. it. G. Garritano, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 81, 83; cit. da R. SALIZZONI, *op. cit*., p. 152, n. 31).

l'asse di ribaltamento, che consente il passaggio di soglia in soglia? Se il Pireo terrestre è un simbolo della palude, in cui innanzitutto e per lo più sprofondiamo, il Pireo celeste sarebbe forse il simbolo del Bene (della dialettica e della filosofia)?