Silvia Pierosara[1]

Il limite umano e la vita comune. Per un'etica della tessitura

La radice etica della vita comune: ordinare provvisoriamente il caos

Tra i molteplici ambiti di indagine di Maurizio Migliori, di cui conservo vivido il ricordo, da studentessa, di lezioni appassionanti, coinvolgenti e rigorose, mi sembra che si possa rintracciare un legame forte tra etica personale e pubblica e sfera politica, legame che l'autore riconosce come una delle cifre essenziali del pensiero platonico. L'etica della misura invita a una lettura del reale all'insegna della complessità: tenere insieme è una sfida da accogliere guardando al bene comune, e accettando il limite umano come apertura all'ulteriorità. Per sondare tale legame, in questo contributo ripercorrerò in primo luogo la lettura che il filosofo ed economista Cornelius Castoriadis offre della democrazia greca, delle sue implicazioni etiche e di Platone, con un riferimento alla sua lettura del *Politico*; in secondo luogo, riprenderò alcuni passaggi dell'interpretazione del *Politico* fornita da Castoriadis e li metterò a confronto con l'interpretazione che di quel dialogo offre Migliori; infine, attraverso una breve sintesi del confronto svolto, evidenzierò come la dimensione politica, se intesa come architettonica della vita comune, non può che guardare all'etica come alla sua dimensione fondativa.

L'impalcatura etica della democrazia: autolimitazione e ordine misurato

Nonostante Castoriadis sia piuttosto critico nei confronti del ripiegamento contemporaneo nell'etica[2], che legge come una fuga negli egoismi e negli interessi privati e un

[1] Università di Macerata; silvia.pierosara@unimc.it

[2] Cfr. C. Castoriadis, *Le cache-misère de l'éthique*, in Id., *La montée de l'insignificance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris 1993, pp. 206-220. La critica al ripiegamento contemporaneo nell'etica invita

disimpegno nei confronti della cura della vita comune, dimenticando così che l'originaria vocazione politica dell'etica, da molti suoi scritti si può ricavare che la forza della democrazia poggia a suo avviso su basi etiche. La sua critica alle riflessioni politiche di Platone, che muovono, dal suo punto di vista, da un'inaccettabile e antidemocratica separazione fra esperti e popolo, pongono in secondo piano il rapporto fra limite e illimitatezza, tradotto da Castoriadis nei termini di *hybris* e autolimitazione nell'esercizio della democrazia, ordine e caos, coppie antitetiche che egli condivide con Platone. Anzitutto, Castoriadis circoscrive le sue analisi della democrazia greca perimetrandone spazi e tempi. A quale Grecia si deve fare riferimento quando si confrontano democrazia antica e moderna?

«Nella mia prospettiva, la Grecia che importa è la Grecia che va dal secolo VIII al V. È questa la fase durante la quale si crea la *polis*, si istituisce e, in circa la metà dei casi, si trasforma più o meno in polis democratica […] Ne risulta immediatamente che le nostre fonti, quando riflettiamo sulla politica greca, non possono essere i filosofi del IV secolo e, in ogni caso, certamente non Platone, imbevuto di un odio inestirpabile contro la democrazia e contro il *demos*»[3].

Il giudizio netto su Platone come antidemocratico si può ricondurre alla definizione castoridiana di democrazia per come essa si sviluppa nella Grecia del V secolo. La democrazia è regime di autolimitazione e implica una non separazione fra popolo ed esperti. Quanto al rapporto fra democrazia e autolimitazione, Castoriadis ragiona così:

«La democrazia è in tutta evidenza un regime che non conosce norme che vengono dall'esterno, essa deve porre le proprie norme, e deve porle senza poter appoggiarsi su un'altra norma. In questo senso, la democrazia è certamente un regime tragico, soggetto alla *hybris*, come si sa e si vede nell'ultima parte del V secolo ad Atene, essa deve far fronte alla questione della sua autolimitazione»[4].

Alla base della democrazia antica, che è diretta e non rappresentativa, c'è un imperativo etico implicito, ma normativamente pregnante, che esorta all'autolimitazione come antidoto alla *hybris* e alle sue degenerazioni. L'autolimitazione rimanda all'idea di misura, anche se tale legame non è menzionato esplicitamente dal pensatore greco-francese. Occorre, anche in democrazia, un discernimento che la salvi di volta in volta dall'eccesso, dalla tracotanza che scambia l'autonomia per onnipotenza e smarrisce ogni riferimento a principi condivisi. La questione del limite, della misura non si pone tuttavia per via eteronoma, ma coincide di fatto con la prassi dell'autonomia: si tratta di autogovernarsi, ordinando provvisoriamente il caos interiore ed esteriore, esercitando di volta in volta quel discernimento che permette di fare memoria del limite – anche di quello ultimo, la mortalità.

La democrazia come sistema dell'autolimitazione, dunque, poggia le sue basi non solo sulla capacità di autogoverno e autolegislazione propria della comunità politica, ma anche

ancora oggi a riflettere sui molti sensi di tale disciplina e sul rischio che essa si riduca a prontuario che fornisce soluzioni immediate a problemi concreti, dimenticando che il bene è tale se comune.

[3] C. Castoriadis, *Immaginario politico greco e moderno*, in Id., *L'elemento immaginario*, a cura di A. Ferrarin, *L'elemento immaginario*, ETS, Pisa 2021, pp. 167-186, p. 170.

[4] *Ibi*, p. 174.

sulla capacità di rivedere le leggi che si è data, senza considerarle immutabili e sempre giuste. Secondo Castoriadis, «la democrazia è il regime dell'autolimitazione; e dunque anche il regime del rischio storico […]. Non c'è alcun mezzo che possa eliminare i rischi di una *hybris* collettiva»[5]. Il rischio non si elimina, ma si gestisce insieme, sembra suggerire Castoriadis. Nessun appello a criteri estrinseci o trascendenti; piuttosto, la percezione di una limitatezza condizionante che apre alle relazioni e alla vita comune; nessuna garanzia di salvezza, se non quella che proviene dall'istituire insieme significati, valori, norme.

L'analisi della democrazia nell'antica Grecia, così come essa si manifesta perlopiù nella *polis* del V secolo, conduce Castoriadis a elencarne tre fondamentali caratteristiche, che emergono da altrettante contrapposizioni: «a) il popolo in opposizione ai rappresentanti […] b) il popolo in opposizione agli esperti […]; c) La Comunità in opposizione allo "Stato"»[6]. È in riferimento alla seconda contrapposizione che Castoriadis menziona il *Protagora* di Platone: gli Ateniesi si rivolgeranno agli esperti solo per le questioni tecniche, mentre in materia di politica ascolteranno il parere di tutti. Qui si innesta la critica castoridiana al *Politico*, che com'è noto sostiene una tesi profondamente diversa:

> «Bisogna rimarcare che il primo, almeno a mia conoscenza, che osa avere pretese di *episteme* politica, cioè un sapere politico, è evidentemente Platone. È Platone che proclama che bisogna farla finita con questa aberrazione che è il governo degli uomini, i quali sono solo nella *doxa*, e conferire la *politeia* e la guida dei suoi affari a chi possiede il vero sapere, i filosofi»[7].

La lontananza di Castoriadis da Platone è esplicita proprio rispetto ad alcune tesi sostenute nel *Politico*[8] e con particolare riferimento a due nodi: la definizione della politica come scienza, per cui occorrono esperti, rigorosamente distinti dal popolo; la necessità di una provenienza ulteriore della legge rispetto al dinamismo del reale, cui sono sottoposte anche le leggi umane. Castoriadis, talvolta ingiusto in diversi passaggi della sua interpretazione[9], giunge in ogni caso a riconoscere che Platone stesso ha presente il divenire, la mutevolezza delle faccende umane, ma che questo lo conduce a esiti profondamente antidemocratici proprio perché o si cerca l'esperto che possiede la verità immutabile, oppure ci si affida, appunto, all'eteronomia che garantisce per noi.

[5] C. Castoriadis, *La polis greca e la creazione della democrazia*, in Id., *L'enigma del soggetto*, a cura di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998, pp. 181-224, p. 215.

[6] *Ibi*, pp. 206-208. Su questo tema cfr. anche C. Castoriadis, *Popolo ed esperti*, in Id., *Contro l'economia. Scritti 1949-1997*, Luiss University Press, Roma 2022, pp. 143-156.

[7] Castoriadis, *Immaginario politico greco e moderno*, cit., pp. 173-174.

[8] All'analisi critica del *Politico* Castoriadis dedica nel 1986 un ciclo di seminari, raccolti in C. Castoriadis, *Sur le* Politique *de Platon*, Seuil, Paris 1999. Alcuni seminari sono tradotti in italiano in C. Castoriadis, *Castoriadis contro Platone*, a cura di G. Auteri, Cuecm, Catania 2004; C. Castoriadis, *Sul* Politico *di Platone*, in V. Azoulay et al., *La fondazione della politica*, a cura di V. Segreto, Mimesis, Milano-Udine 2020 (seminario tenuto il 26 febbraio 1986).

[9] Lo fa notare in modo puntuale S. Delcomminette, *Liberté et autonomie. Castoriadis critique de Platon*, in P. Caumières - S. Klimis - L. Van Eynde*, Castoriadis et les Grecs*, Presses Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2010, pp. 151-172.

Convergenze e divergenze sul Politico

Nel seminario sul *Politico* tenuto il 26 febbraio 1986, Castoriadis critica anzitutto l'equazione fra uomo politico e uomo regio e, in secondo luogo, attraverso una lettura ravvicinata del testo, l'idea che «il politico è uno tra i sapienti, ma tra i sapienti di un sapere certo […] La politica è una scienza, e il politico è colui che possiede questa scienza»[10]. Per l'autore tale sussunzione è fallace, e tuttavia viene mantenuta lungo tutto il dialogo. A proposito del noto passaggio dall'analogia del politico con il pastore a quella del politico con il tessitore, Castoriadis sottolinea come questa vada letta intrecciandola con la questione delle leggi. Le leggi esistono perché non c'è un politico perfetto – e dunque neanche una scienza che egli possieda in modo stabile: «se l'uomo regio compare, la legge in quanto tale cade, e il politico deve istituire tutto daccapo. Non può essere questione di tessere. Oppure non c'è nessun uomo regio, la legge rimane allora "secondariamente giusta" e non resta che tessere insieme ciò che è già dato»[11].

Le leggi sono giuste di riflesso, in seconda battuta, perché guardano a un ideale che non può provenire dall'umanità. Esse servono all'architettonica della vita comune, e se esistesse il politico sapiente, di un sapere oggettivo, non ci sarebbe bisogno di alcuna norma. Per Castoriadis non si esce dall'aporia: se la politica è una scienza, essa non serve, né serve il politico. Se quest'ultimo si può definire un tessitore, allora egli non è un sapiente, preso nell'elaborazione di leggi che tengano insieme, armonizzino i differenti, appellandosi senz'altro a quel principio di misura che però nella lettura di Castoriadis resta perlopiù in ombra.

D'altra parte, a tale proposito, risultano di grande valore le riflessioni sull'intreccio fra etica e politica e, nella fattispecie, sull'unitarietà del pensiero politico platonico svolte da Migliori. In particolare, nella sua analisi del *Politico*, Migliori evidenzia come esista un principio di misura, una metretica ternaria, che compara due estremi a un terzo "giusto". Questo lavoro di comparazione, armonizzazione e sintesi coincide con l'esercizio del governo: tenere insieme i diversi, armonizzarli, far convivere differenti virtù è il compito di un politico che, non potendo essere definito pastore, perché tale definizione si addice solo agli dèi, è assimilato alla figura del tessitore. Egli sembra suggerire che, alla luce del limite come cifra antropologica distintiva e insuperabile, la politica può raggiungere il buono e il giusto non in modo immediato, né compiuto, ma solo attraverso delle mediazioni il cui esito provvisoriamente stabile sono le leggi, le costituzioni, e l'individuazione di governanti che siano consapevoli del loro ruolo di terapeuti. Curare, tessere, accompagnare paiono i compiti del politico. Le leggi sono strumenti generalissimi, non assimilabili a principi scientifici, dal momento che i casi singolari, in quest'ambito, sono impossibili da sussumere completamente entro modelli universali.

Il commentario di Migliori al *Politico* coglie i nodi cruciali del dialogo, evidenziandone intento di fondo, aporie irrisolte e articolazione delle argomentazioni. Senza ricostruire l'intera impalcatura del dialogo, può essere qui utile evidenziare come la politica sia considerata da Platone una scienza e, in particolare, una scienza teorica autodiretta, una scienza dell'opportuno; la prima definizione, del politico come pastore, viene scartata perché l'uomo non può essere pastore di altri uomini – solo un dio lo potrebbe; il grande mito di Crono serve

[10] Castoriadis, *Sul* Politico *di Platone*, cit., p. 45.
[11] *Ibi*, p. 58.

a Platone per dimostrare che l'umanità da gregge diventa popolo, ovvero da eteronomo diventa autonomo, ma che in ogni caso senza una guida divina il rischio del caos è inestirpabile; c'è nel dialogo una contrapposizione fra tecnica (o scienza)[12] del governo e democrazia, nella quale il popolo si ribella proprio contro gli esperti; il politico è simile a un tessitore, che ha cura e potere; le leggi imitano l'ordine divino, pur non potendolo mai raggiungere, e proprio per questo sono rivedibili e modificabili dagli uomini, in vista dell'approssimazione asintotica alla scienza. In questo senso, le leggi sono necessarie e salvano. La loro imperfezione è perlopiù dovuta al fatto che esse possono considerare solo l'universale, essendo impossibile per chi le crea avere una scienza compiuta di ogni caso particolare. Scrive Migliori: «per Platone la scienza ha una perfezione che dipende dall'oggetto, il quale deve essere assolutamente stabile, il che non sembra possibile nel nostro caso, in quanto l'azione del politico si misura anche con problemi che hanno un aspetto del tutto contingente»[13].

Secondo Migliori,

«proprio perché il concetto di "prendersi cura", l'ἐπιμέλεια, è centrale nel pensiero politico platonico, il paragone più efficace è quello con il tessitore, con tutto il suo complesso gioco di cause e concause, di rapporti con altre figure, vicine e lontane, collaboratori e anche avversari, come il dialogo successivamente illustra evidenziando una ricchezza di analisi sociale che nelle altre opere è solo adombrata»[14].

Se una scienza che disegna modelli è tanto necessaria quanto ulteriore rispetto al limite umano, la cooperazione fra l'uomo politico e le leggi può avvicinare in modo asintotico la comunità politica al governo ideale, in cui giustizia e bene innervano la vita comune.

La polemica di Castoriadis contro Platone, si è detto, si sofferma in particolare sulla separazione illegittima fra esperti e popolo, che rinvia al complesso rapporto fra *episteme* e *doxa*. In ambito politico – ma anche, se non a maggior ragione, in ambito etico – non si può parlare di *episteme*. Ma Platone, proprio nel *Politico*, come si evidenzia dal commentario di Migliori, articola in modo molto più complesso la differenza tra *episteme* e *doxa*. Evidentemente, l'unica conoscenza certa è l'*episteme*, ma in politica non è possibile raggiungerla, proprio in considerazione del limite umano.

Si tratta di una conoscenza che esplicitamente Platone riconduce a scienza e tecnica, ma che si avvicina molto di più a un'opinione

«fondata e vera, appropriata a esseri umani, cittadini virtuosi, ma limitati. Con questa comprensione del giusto, del bello, del bene, ogni anima acquisisce un elemento di moderazione: quella audace diviene mansueta e giusta, l'altra temperante e saggia per quanto è possibile in una vita associata»[15].

[12] Platone in questo caso utilizza scienza e tecnica come sinonimi.

[13] M. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al «Politico» di Platone*, Vita & Pensiero, Milano 1996, p. 267.

[14] M. Migliori, *L'unità del pensiero politico di Platone*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 3-4(2003), pp. 337-388, pp. 354-355.

[15] M. Migliori, *Misura e metretica: Il Filebo tra il Protagora e le* Leggi*, e tra il* Politico *e il* Parmenide, in

Il politico, ancora una volta, deve essere un tessitore, la cui arte è tenere insieme, incrociare armonicamente virtù diverse e vizi, rendere possibile la convivenza in vista del Bene. Quest'ultimo non è soltanto un punto d'arrivo, ma ha anche valore di legame: «la conoscenza della misura, evidentemente connessa al bene, al bello e al giusto, consente non solo di evitare gli eccessi, ma soprattutto, di valorizzare l'*altro* misurato»[16]. La comunione su cui si regge una comunità giusta è dunque legata all'idea del Bene e alla sua (im)praticabilità nella vita della città.

La misura è evidentemente riferibile alla scienza dell'opportuno, virtù peculiare del politico. Essa è di particolare importanza nella convivenza umana, in cui occorre tenere insieme dirigendo senza imporre. Secondo Migliori,

> «La misura è fondamentale per la "cura dell'anima" umana, per affrontare la dimensione del conflitto che […] è dominante all'interno sia della città sia nel singolo individuo, conflitto che è certamente segno di quella "naturale" dominanza di disordine che caratterizza la realtà […] Come mostra anche il grande mito del *Politico*, solo l'impegno diretto della divinità evita al cosmo di precipitare nel nulla […] la divinità condanna come malvagi tutti gli enti, nei quali non si trova il limite, e pone legge e ordine, che hanno limite. In tal modo, dice Socrate, non tormenta, ma salva»[17].

L'esercizio dell'autolimitazione è senz'altro auspicabile e possibile, anzi è ciò che accomuna etica e politica. La prassi politica deriva direttamente, in entrambe le interpretazioni, da un'etica del limite. Per Castoriadis, tale limite deve condurre giocoforza a un'autolimitazione senza *telos*, e la sua critica nei confronti di Platone consiste nel fatto che in quest'ultimo il *telos* è presente, ma non è autoprodotto, contrariamente a quanto accade nella Grecia del V secolo, e per questo le società umane devono vivere in costante tensione con un modello che è senz'altro scientifico, ma sovrumano. Per Migliori, in linea con le riflessioni platoniche, tale tensione è non soltanto legittima, ma l'unico modo per rendere concreta ed efficace un'etica del limite come autolimitazione, ferma restando la necessità della misura e dell'equilibrio fra le parti. Governare il caos significa quindi per il politico immaginare leggi che non si discostino troppo dall'ideale, con lo scopo di tenere insieme. Se per Castoriadis la riflessione sul limite non esclude, anzi, implica la rivedibilità delle leggi, per Migliori questa stessa rivedibilità dipende da un appello all'ideale che intenziona e guida la realizzazione di buone pratiche di governo a partire dalla mutevolezza del divenire umano. Le leggi, imperfette, devono potersi adeguare al mutamento, in vista di un modello tanto impraticabile quanto necessario; ed esse possono essere modificate proprio in quanto imperfette.

Id., *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*, Petite Plaisance, 2019, p. 379. Per un'analisi complessiva del pensiero politico platonico cfr. M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, 2° vol., *Dall'anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia 2013.

16 Migliori, *Arte politica e metretica assiologica*, cit., p. 186.

17 M. Migliori, *Cura dell'anima. L'intreccio tra etica e politica in Platone*, in Id., *La bellezza della complessità*, cit., p. 437.

Conclusione

Migliori, a proposito del *Politico*, sintetizza così i nuclei fondamentali:

«1. Platone è al di là della discussione su democrazia e non democrazia […]. Il massimo che si può dire è che egli mostra la sensibilità per la partecipazione dei cittadini liberi propria di un greco; su questa si innesta la sua visione "scientifica" e "funzionale", che rinvia ad una visione metafisica che, rinviando al Bene, impone vincoli "etici" molto forti»[18]. La sintesi evidenzia anche come la dimensione metafisica, teologica e protologica del dialogo «non è eliminabile e nemmeno esorcizzabile»[19].

Gli elementi di convergenza tra la lettura di Migliori e quella di Castoriadis potrebbero essere: il comune riconoscimento del dato che la politica per Platone è una scienza, un'affermazione di cui entrambi colgono complessità e nodi aporetici; la considerazione positiva delle leggi anche in virtù della loro rivedibilità. Oltre a riconoscerla, entrambi gli autori condividono tale visione platonica; il legame forte fra etica e politica. C'è convergenza anche nel riconoscimento del limite umano. Se si può parlare di divergenza, se ne può parlare in riferimento all'atteggiamento di Platone nei confronti della democrazia: se da questo dialogo Castoriadis evince un forte odio antidemocratico, per Migliori non si può giudicare in merito alla democrazia o meno di Platone, data la distanza tra i contesti greco e contemporaneo. La divergenza sul limite umano, che nel caso di Castoriadis si risolve per i greci, ma non per Platone, sul piano dell'immanenza, mentre per Migliori non può che ricondurre all'ulteriorità e alla perfezione del divino, non è eliminabile. Se c'è consonanza rispetto all'etica e alle pratiche dell'autolimitazione, l'elemento di divergenza sembra consistere nella provenienza di tale limite.

Divergenze e convergenze nell'interpretazione del *Politico* si possono tuttavia ricomprendere entro una consonanza di fondo, che riguarda un'idea di bene comune e di felicità collocabile nell'orizzonte dell'etica, che pervade di sé il discorso politico, rendendo impossibile ridurre l'arte di governare a mera procedura.

[18] Migliori, *Arte politica e metretica assiologica*, cit., p. 312.
[19] *Ibi*, p. 313.