

Polis contra civitas versus polis.

Sul circolo vizioso dell'inconciliabilità di due modelli iscritti nelle lingue occidentali

di Romano Gasparotti

1. O lo Stato è già dato e viene prima di tutto, oppure nessun cittadino

Come rileva un saggio di E. Benveniste [1], due e inconciliabilmente opposti sono i modelli fondamentali, secondo i quali la tradizione europea ha pensato la natura dello Stato e ne ha giustificato l'esistenza. Il più antico è quello greco e si riferisce al primo nome indicante lo Stato: *Polis*. E la *polis*, sostiene Benveniste, indica lo Stato come un'entità autocentrata ed autofondata, la quale viene prima di tutto e sussiste indipendentemente dagli uomini che la abitano. Da *Polis* deriva il sostantivo *polites*, il quale designa il "cittadino" appartenente allo Stato, ovvero l'"animale politico" abitante in una certa *polis* e definibile nella sua identità solo a partire dall'orizzonte originario della *Polis* stessa. Senza la *Polis* e a prescindere dalla *Polis*, non vi sarebbe alcun *polites*. Se non c'è prima lo Stato non vi è alcun cittadino.

Il secondo modello indicato da Benveniste è quello di provenienza latina, dove il termine primario è, invece, *civis* e dove il termine derivato è *civitas*, il quale designa semplicemente l'insieme delle relazioni tra gli individui, che si comportano quali *cives*. Il termine *civis* – specifica Benveniste – attribuisce ad un certo soggetto il suo reciproco relazionarsi con un altro *civis*, in maniera tale che *civitas* non indica altro che la sommatoria delle relazioni tra individui ognuno dei quali è *civis* in rapporto a dei *cives*, nello stesso modo in cui il rapporto tra fratelli è dicibile come fraternità, il mettersi assieme dei soci come società e l'insieme degli uomini nobili come nobiltà. Questi due modelli originari sono opposti e resteranno paralleli, a conferma del fatto che per un verso mai la *civitas*, ovvero la generalità astratta di individui relazionanti quali *cives*, potrebbe dar luogo ad uno Stato-*Polis* e, per altro verso, mai l'individuo qualificantesi come *civis* potrebbe essere considerato in quanto tale cittadino-*polites* (se non in quanto dedotto dall'originarietà della *Polis*, che non è affatto la *civitas*). Come ricava Benveniste, in pressoché tutte le principali lingue dell'Occidente, ha prevalso il modello greco, la cui influenza condizionante sarà talmente potente da provocare, nel corpo delle lingue anche neolatine, una sorta di scambio di ruoli. Il termine, infatti, che, secondo il timbro latino, costituiva il *primum* (ovvero l'equivalente di *civis*), si trasformerà in un termine secondo, cioè derivato (dal primo), la cui identità si determina solo a partire dalla primarietà del termine "padre" – conformemente al modello greco del rapporto *polis* – *polites* appunto – come, per esempio, nel caso delle coppie di nomi *citoyen* – *citoyen* e *city* – *citizen*. Anche se il significato di *citoyen* e di *citizen* rimane quello di *civis* e fermo restando il fatto che l'esplicarsi o il rappresentarsi dei bisogni, degli appetiti e degli interessi degli individui che, in relazione reciproca, convivono e comunicano all'interno di un certo *oikos* – cioè

la *civitas* - non può, in alcun modo, costituire una comunità politico-statale. La volontà generale di coloro il cui relazionarsi è indicabile, secondo il timbro latino, col nome di *civitas* non può costituire alcuno Stato. Perché o lo Stato è già dato e viene prima di tutto – e da esso ricava la sua identità il cittadino/*polites* - oppure esso è un *atopon*, che mai e poi mai le relazioni e le interazioni dei *cives* potrebbero costituire o produrre.

2. Lo Stato esiste per natura prima di ciascun individuo

Un siffatto prevalere del modello linguistico greco denuncia la presenza, nel sottosuolo della civiltà occidentale, di una sorta di fondamentalismo statale, il quale trova la sua esplicita origine filosofica nel pensiero di Aristotele, il quale, nel I libro della *Politica*, afferma: “Per natura lo Stato(*Polis*) viene prima(*próteron*) rispetto alla famiglia e a ciascuno di noi; infatti il tutto(*tò ólon*) necessariamente viene prima della parte(...). E’ evidente, dunque, che lo Stato sia esiste per natura, sia viene prima rispetto a ciascun individuo”(Aristotele, *Politica*, I, 1253a, 19-26).

In queste parole trova filosofica conferma il fatto che non si può partire dalla realtà degli individui in reciproca relazione per avere uno Stato: sarebbe come pretendere di ricostruire il tutto, nella sua piena concretezza, mettendo insieme parte con parte(nel senso di 1+1+1...).

E tuttavia un tale fondamentalismo statalistico, che caratterizza la civiltà occidentale, si rivela anche, sin dalle origini, ingiustificabile nella sua necessità e votato all’ineffettualità. Prima di Aristotele, Platone aveva distinto nettamente, l’abitare propriamente politico, rispetto alla semplice *synoichía*, ovvero rispetto al mero condividere il medesimo spazio, orizzonte o territorio comune di domiciliazione da parte di individui umani non isolati, ma in grado di sopravvivere solo in virtù del reciproco relazionarsi. Platone, riferendosi al mortale abbandonato da tutti gli dei e privato della stessa “cura del demone che gli faceva da padrone e da pastore”(com’è detto nel “grande mito” del *Politico*), racconta che solo grazie a doni quali il fuoco di Prometeo e le tecniche di Efesto e Atena, gli uomini – lasciati dall’imprevidenza distributiva di Epimeteo *améchanoi kai atechmoi* – riescono a rimediare alle loro naturali e costitutive nudità e mancanza. Questi doni prometeici, tuttavia, pur indispensabili per attrezzare l’animale umano alle prove della lotta per la vita, mettono sì quest’ultimo nelle condizioni di procurarsi il necessario per vivere, di risiedere in città fortificate al riparo dall’aggressione delle fiere e degli agenti atmosferici, nonché di comunicare con i suoi simili, ma non impediscono affatto agli umani di sopprimersi a vicenda e di rischiare così addirittura l’estinzione(come si apprende dal *Protagora*). Costretti a condividere il medesimo spazio esistenziale, gli uomini, pur dotati del *logos*, delle tecniche e della “sapienza che sta nella tecnica”, racconta Platone, non smettono di recarsi offesa l’un l’altro sino a distruggersi. Perché? Perché non

possedevano ancora l'*arte politica*, “per la qual cosa nuovamente si disperdevano e morivano”(Platone, *Protagora*, 322 b).

Nonostante i pur preziosi doni prometeici, nelle città murate(*civitates*, ma non *poleis*) edificate secondo il *logos*, la *sophia* e la *téchne*, il mortale *xénos* da *hostis*, nell'accezione di “altro” e di “straniero”, diventa rivale e nemico.

Dunque, per Platone, l'abitare politico nello Stato non può essere reso possibile dal solo *logos* e nemmeno dalla “tremenda” sinergia di *logos*, *téchne* e *sophia*, fintantoché il *logos* e tale sinergia sono esercitati da ciò che la lingua latina definirà come meri *cives*, i quali, nel loro relazionarsi, possono solo finire per diventare reciprocamente *hostes*(nell'accezione negativa del termine latino). Eppure, Aristotele, sempre nel libro I della *Politica*, sostiene che solo l'animale dotato di *phoné semantikeé* è “animale politico” e quindi è tale da poter esistere quale *polites* a partire dal *fundamentum inconcussum* della Polis, che è, per natura, anteriore a tutto come “il tutto viene necessariamente prima della parte”. Se, su questa base, M.Heidegger dirà che solo l'essere umano dotato di *logos* possiede un “mondo”, a differenza dell'animale non umano che è “povero di mondo” e della pietra che è “priva di mondo” [2], Aristotele, in realtà, aveva detto qualcosa di più. Solo l'animale dotato di *logos* ha un mondo che si determina politicamente sul fondamento dell'originarietà dello Stato. E' questo appunto il modello, la cui traccia è rimasta impressa in tutte le principali lingue occidentali. Ed è il possesso e l'uso della *phoné semantikeé* in quanto tale a dedicare l'animale umano alla dimensione politica fondata sulla necessaria autofondatività dello Stato, all'interno di una struttura di pensiero, secondo la quale la parte e le individualità sono impensabili a prescindere dall'originaria concretezza dell'intero(*ton ólon*), che necessariamente viene prima di tutto. Tali acquisizioni aristoteliche inaugurano quella tradizione – che abbiamo definito fondamentalisticamente statalistica - la quale avrà la sua estrema declinazione nella filosofia dialettica hegel-marxiana e in cui, come testimoniano le lingue da cui siamo parlati, siamo ancora immersi, nonostante l'apparente odierno trionfo su scala globale della prospettiva liberal-liberista, le cui radici, invece, prescindono dal modello greco e rivalutano il modello latino:da *civis* a *civitas*, ma senza *polis*... Rispetto a questo destino, Platone, tuttavia, pur esprimendosi secondo il timbro greco, sostiene che il possesso del *logos* quale manifestazione della *phoné semantikeé* è condizione necessaria, ma non sufficiente per il costituirsi di un abitare propriamente politico all'interno della Polis-Stato. In primo luogo gli artisti e i poeti, come recita il X libro della *Repubblica*, sono incompatibili con la Polis, perché in essi il *logos* è pericolosamente distolto o deviato dalla sua vocazione, quale *phoné semantikeé*, a produrre e a comunicare significati partecipanti il più direttamente possibile della natura delle idee. Non solo, infatti, quella degli artisti è imitazione di imitazione, ma mosaicamente i segni del *logos* vengono impiegati nella *mimesis* di voci asemantiche appartenenti a ciò che Aristotele definirà animali più che umani, non umani e, in ogni caso, non politici [3]. Per questo i “poeti” vanno senz'altro banditi dalla Polis ideale. Eppure neanche il Logos che si articola quale *phoné semantikeé* – il quale, secondo Aristotele, attesta e garantisce

l'originarietà della Polis - può assicurare che, sul fondamento di essa, ne derivino dei *politai*, i quali siano tutt'altro che meri *cives* destinati a trasformarsi reciprocamente in *hostes* e pronti a recarsi offesa l'un l'altro sino a morire e disperdersi di nuovo.

Mentre in Aristotele la sconfinata apertura della domanda socratica tende a chiudersi in una risposta destinata a persistere, in Platone essa è ancora aperta. E allora nell'apertura di questo domandare, l'orizzonte dello Stato, che, com'è iscritto nella lingua della filosofia, tutto precede e dalla cui unità originaria deriva il cittadino/*polites* – ma che, nella sua contingente effettualità, platonicamente *non è* mai la pura Idea di Polis, per quanto possa cercare di rendersi conforme ad essa - viene ad apparire, di fatto, come un prodotto avente le stesse caratteristiche dei “morti” oggetti del *logos* fattosi scrittura. E' riscontrabile, nell'opera platonica, una evidente analogia tra il modo in cui viene affrontato il tema dei prodotti della scrittura (e della pittura) e il modo in cui viene trattata la questione del rapporto tra il Logos e la *Téchne* da un lato e lo Stato e la Legge dall'altro. Nel *Fedro*, infatti, Platone ha modo di osservare che i segni della scrittura appaiono come dei manufatti inerti, muti, condannati alla vuota ripetizione e del tutto distaccati e autonomi rispetto al fluire della vita e alle concrete dinamiche delle anime esistenti:

“Perché vedi, o Fedro, la scrittura è in una strana condizione, simile veramente a quella della pittura. I prodotti della pittura, infatti, ci stanno davanti come se vivessero; ma se li interroghi tengono un maestoso silenzio. Nello stesso modo si comportano le parole scritte. Crederesti che potessero parlare(...), ma se tu, per imparare, chiedi loro qualcosa di ciò che dicono, esse ti manifestano una cosa sola e sempre la stessa.”(Platone, *Fedro* 275d)

E nel *Politico*, Platone fa dire allo Straniero:

“La cosa che ha più valore di tutto, non è che abbiano forza le leggi, ma l'uomo che è consapevolmente re.(...) Perché una legge non potrà mai ordinare con precisione e per tutti la cosa più buona e più giusta, indicando anche contemporaneamente ciò che è assolutamente valido. Infatti, le differenze, sia tra gli uomini, sia tra le azioni e il fatto che nessuna umana cosa rimane mai, per così dire, statica, impediscono a qualsiasi tecnica, quale che sia, di affermare, in un qualche settore, qualcosa di semplice e valido per tutti i casi e per tutto il corso del tempo. (...) [La legge scritta] è come un uomo autoritario ed ignorante, il quale non permette a nessuno di fare qualcosa contro il proprio volere o di sollevare questioni, neppure se per caso ha trovato qualche novità che è migliore rispetto alla logica che aveva imposto”(Platone, *Politico*, 294a- c).

Nessuna tecnica, nemmeno quella che si realizza nella scrittura delle leggi che devono regolare le comunità umane, può garantire che gli Stati di fatto esistenti siano perfettamente conformi allo Stato ideale, né può impedire che essi appaiano quali meri

prodotti e oggetti in sé stessi chiusi, muti e nati già morti. Fenomenologicamente e fattualmente ciò che, secondo il Logos, dovrebbe stare all'origine di ogni concreto abitare politico, appare, invece, come una sorta di *escrementum* (nell'accezione letterale del termine). Proprio come i prodotti della pittura e della scrittura secondo Platone.

Se poi la logica che informa i rapporti all'interno degli Stati effettuali è quella della *diairesis*, che Platone mette a punto nel *Sofista* – quale procedimento binario, dicotomico, oppositivo ed escludente – ne risulta che ogni *polites* deducibile, nella sua identità, dall'unità originaria della Polis, appare come un'individualità determinata, che in quanto tale esclude ogni altra individualità determinata e quindi è capace di relazionarsi con gli altri, solo nelle forme di un perenne *polemos ad escludendum*, il quale ha come teatro quello di una *civitas*, nella quale ogni astratto e presunto *polites*, non è altro che *civis* e *hostis* rispetto ad ogni altro *civis*.

3. L'impossibilità politica di fare della *polis* il prodotto dei *cives* _

L'insuperabile parallelismo e l'impossibilità, in linea di principio, di trovare un'intersezione tra i due originari modelli rievocati da Benveniste non solo finirà per esigere, al culmine della filosofia moderna, quale *extrema ratio*, come sostiene M. Cacciari, l'azzardo dell'*experimentum* del “salto mortale(...) da *civis* a *polis*” [4], nel tentativo estremo, in quanto vera e propria sfida a ciò che è radicalmente *atopon*, di “fare della *polis* un prodotto del *civis*” [5]. Ma, già per le stesse origini greche della civiltà europea, l'incomponibilità tra quanto inscritto nei due timbri linguistici messi in luce da Benveniste, emerge drammaticamente nel confronto tra il testo platonico e quello aristotelico. Platone, infatti, mostra come l'incontrovertibile originarietà di diritto dello Stato - secondo quanto sarà esplicitato da Aristotele - è impossibilitata a manifestarsi come tale, perché appartiene solo alla dimensione trascendente del mondo delle pure Idee. E il “salto mortale”, quindi, sarebbe già richiesto alla politica dall'intransitabile abisso che, nonostante la *mimesis*, platonicamente si spalanca tra la totalità delle forme dispiegabili di governo tecnico dei mortali e l'unica vera Polis, la quale se ne sta “separata da tutte come un dio dagli uomini”(Platone, *Politico*, 303b). La conseguenza è che, a prescindere da un dono divino, gli individui che eroticamente si cercano, avendo bisogno gli uni degli altri, non riusciranno mai, sulla base delle sole forze del *logos*, della *sophia* e della *téchne*, a convivere politicamente in uno Stato, senza eliminarsi a vicenda e senza preferire il disperdersi di nuovo. E ciò accade malgrado il *logos* - di cui, tra l'altro, Platone ha presente l'intrinseca natura di *pharmakon* molto più che Aristotele – il quale è condizione necessaria, ma non sufficiente di quell'abitare politico che, alle origini della civiltà europea, si fonda sulla concreta anteriorità dello Stato quale intero, da cui è deducibile la cittadinanza dei *politai*, che in sé stessa non ha alcuna originarietà. Perciò, gli Stati costituiti e costituibili nell'orizzonte effettuale e mondano, non possono che

tendere irresistibilmente a fungere quali organizzazione e disciplinamento tecnico-polizieschi [6] di individui-*cives* in sembianza di meri corpi chiusi e separati, ognuno dei quali si determina nella sua identità nel respingere e nell'escludere da sé ogni suo altro e per i quali il binomio *aidós kai díke* resta un desiderio vano e una inattuabile pretesa, fino a che gli impolitici mortali si affidano alle sole forze della sinergia tra *logos*, saperi e *téchnai*.

E così all'esizialità del carattere distruttivo dei conflitti ai quali tali impolitici corpi chiusi e condannati all'esclusiva separatezza inevitabilmente risultano esposti, i saperi tecnologici (ovvero astrattamente basati sull'unità di *logos* e *téchné*) cui si affidano i surrogati mondani dell'arte politica, di solito non sanno rispondere che con un rimedio, il quale risulta peggiore dello stesso male, ossia attraverso pratiche e dispositivi volti alla tutela e al rafforzamento dell'*immunitas* [7] e quindi ancor più lontani dalla capacità di instaurare quel divino *metrion* in grado di consentire e tutelare l'incolmabile distanza, che politicamente dev'essere salvaguardata tra *polites* e *polites*. Non già l'antipolitica *immunitas*, infatti, bensì la politica giusta distanza tra corpi animati e perciò costitutivamente aperti alla trascendenza potrebbe consentire – grazie all'intervento e al concorso divino, a detta di Platone – il superamento dell'inevitabilità di quella condizione di *homo hominis lupus*, che, nonostante Aristotele, verrà ripresa da Hobbes proprio all'alba della modernità.

Anche in questo caso, preziose risultano le indicazioni linguistiche di E. Benveniste. I tentativi umani di imitare l'arte regia e divina della politica attraverso la sinergia di *logos*, sapere e *téchné* non vanno oltre la condizione di dischiudere e perpetuare l'orizzonte parapolitico di una *civitas* delle "persone", in cui un certo individuo dice *io* rivolgendosi ad un *tu*. La "persona", infatti, dice Benveniste, "appartiene solo alle posizioni 'io' e 'tu'" [8]: solo 'io' e 'tu', dal punto di vista linguistico generale, sono caratterizzati dal demarcatore di persona. Ma la condizione logica in cui un individuo dice 'io' rivolgendosi al 'tu' – la quale corrisponde a ciò che Platone definisce, nel *Protagora*, mera *synoichia* del tutto lontana dall'abitare politico propriamente detto – genera, registra Benveniste, "un'opposizione tra 'persona-io' e 'persona non-io'(...)" [9], i quali si ergono l'uno "di fronte" all'altro. Certo, dice Benveniste, Io e Tu sono sempre "invertibili": "colui che 'io' definisco con 'tu' si pensa e può invertirsi in 'io', e 'io' diventa un 'tu'" [10]. Ma questa invertibilità, che rende l'io' e il 'tu' sostituibili l'uno all'altro, risponde pienamente a quella logica della negazione fondata sulla *diairesis* di origine platonica e sulla sua inesorabile legge dell' *aut ... aut...* Perciò, per quanto l'io e il Tu siano invertibili, nella condizione in cui un individuo dice 'io' dando del 'tu' al suo altro, l'identità della persona che dice 'io', stante il rapporto di opposizione, respinge ed esclude da sé l'identità di quell'altro, che è sempre pronto a prendere il posto dell'uno. E tale impolitico fronteggiarsi è sottoposto alla legge logica dell' *aut .. aut...*, la quale condanna gli uomini, pur dotati di *phoné semantike* e padroni delle tecniche, ad eliminarsi a vicenda in una eterna *stasis*, che sarebbe evitabile solo attraverso il dono divino dell'acquisizione politica di un *metrion*, a partire dal quale gli uomini non si relazionino

più quali identità personali. Ma semmai, per usare un'immagine neoplatonica, danzano continuamente gli uni attorno agli altri a distanza e senza rapporto, ovvero, se vogliamo riprendere la terminologia di Benveniste, sempre alla “terza persona” [11]. E la terza persona, come è confermato da una grandissima varietà di lingue, “non è una ‘persona’; è anzi la forma verbale che ha la funzione di esprimere la *non –persona*.” [12] La “terza persona” – che non è affatto la negazione della persona – secondo le indicazioni di Benveniste, viene a sospendere, a mettere tra parentesi, i dispositivi identitari ed escludenti del *logos*, secondo i quali il parlante si costituisce come soggetto del discorso in quanto individualità indipendente, determinatamente ripiegata nella sua identità esclusiva ed escludente, secondo la logica della negazione, dell'opposizione e la legge dell'*aut...aut...* In modo che, in tale sospensione, possa dischiudersi finalmente la possibilità di un abitare veramente politico.

Ma come potrebbe avvenire un tale *deplacement*, decisivo per l'abitare politico del mortale, dal piano personalistico, identitario, tecno-logico e impolitico (quando non addirittura anti-politico), dell'individuo/persona, che dice ‘io’ rivolgendosi ad un ‘tu’, al piano politico della “terza persona”?

Chiara ed inequivocabile è la risposta data dalla filosofia platonica, alle origini di quella civiltà, la nostra, secondo la quale si può parlare di cittadino solo se e laddove sussiste originariamente lo Stato, il quale o è già dato “per natura” e viene prima di tutto o è un *atopon*, che nessuna interrelazione e volontà dei *cives* potrebbero mai produrre, ma che, nel contempo, è destinato ad apparire effettivamente, nell'orizzonte mondano, solo come un feticcio o un *escrementum*. La risposta è: attraverso il dono divino di *aidós kai dike*; attraverso il dono dell'unità inscindibile di rispetto/pudore e giustizia, che di per sé stesse non sono cose di questo mondo, né virtù umane troppo umane. Né il *logos* da solo, né la sinergia di *logos*, umana *sophia* e *téchne*, potrebbero mai fondare da sé il binomio *aidos kai dike* – del quale essi non sono padroni, né signori - a prescindere dal quale è impossibile qualsiasi forma di abitare politico sulla terra.

4. La politica esige un evento di verità

Potremmo dire che Platone svela anticipatamente l'implicito necessariamente richiesto dal senso dell'esplicito dello stesso testo politico aristotelico, che, invece, manca di tale espressa esplicitazione. Che cosa implica, infatti, la tesi aristotelica secondo la quale *polites*, ovvero “parte dello Stato”, è solo l'animale essenzialmente capace di *phoné semantike* e “non l'animale selvatico, né il dio” (Aristotele, *Politica*, I, 1253a, 29)? Implica che si possa ammettere l'epistemologicamente incontrovertibile originarietà dello Stato quale unico padre legittimo dei cittadini, solo nella misura in cui il *logos* – come dimensione autonoma e autofondata - si realizza esclusivamente nella produzione e

comunicazione di significati. L'animale ferino o gli dei sono assolutamente estranei all'orizzonte dello Stato, perché, in quanto privi di *phoné semantikè*, non abitano in un *kosmos* di significati. E lo Stato, che per natura sta all'origine come tutto concreto, non è altro che un archi-significato. Ma che cosa comporta che lo Stato sia un siffatto significato? Innanzitutto i significati, in quanto tali, sono determinate e unitarie entità sovrasensibili, le quali, manifestate dalla *phoné semantiké*, sussistono in sé stesse universalmente ed immutabilmente (grazie al loro fissarsi attraverso la scrittura). Ben al di là della questione storiografico-filosofica del "passaggio" dall'idea platonica alla forma propria della sostanza aristotelica, è, in ogni caso, la *phoné semantiké* stessa che, nella sua vocazione alla produzione di significati, manifesta unità sovrasensibili, le quali tendono a sussistere stabilmente e invariabilmente come cose in sé, indipendentemente dalla contingente mutevolezza di ciò che è sensibilmente esperibile. Il significato 'rosa' è invisibile, non profuma e non punge e abita una dimensione universale e immutabile, che non è l'orizzonte delle molteplici rose – l'evento del cui fiorire avviene sempre una volta sola – visibili, odorose e così veloci nell'appassire... A questo proposito, un artista del '900 particolarmente attento al rapporto tra parola significante e immagine, come Magritte [13], sostiene che, rispetto alla medesima cosa mostrata dall'immagine visiva, la parola significante opera inevitabilmente una "trasposizione" ed un "trascendimento". Mentre l'immagine di *questa* rosa resta più o meno aderente – Magritte dice "somiigliante" – a questa certa particolare rosa sensibile di cui è immagine, la parola 'rosa' ci traspone in un altro orizzonte, che trascende quello sensibile: l'orizzonte immobile e immutabile dell'universalità del significato. Questo spiega perché la Polis, lo Stato autocentrato e autofondato, in quanto significato prodotto dal *logos* quale *phoné semantiké*, non è mai nessuna delle comunità politiche, che vengono edificate e si dissolvono, con eterna vicenda nel mondo degli uomini, come appunto aveva sostenuto Platone nel *Politico* e nella *Repubblica*.

In secondo luogo, nel *kosmos* dei significati che si dischiude solo per l'animale dotato di *phoné semantiké*, vige e domina la logica oppositiva modellata sulla *diairesis*, per cui ogni significato è determinatamente se stesso nella misura in cui esclude e respinge da sé ogni altro. Perciò il significato di *polites*, dedotto dal significato primario di Polis, si determina nella sua identità nel suo non essere l'identità di ogni altro *polites*, in modo tale che – fino a che si resta all'interno dell'assolutizzazione della dimensione logica del significato – ogni individuo finisce per restare un *civis* che dice 'io' rivolgendosi ad un 'tu' e perciò non si emancipa affatto dalla condizione di *hostis* quale nemico (come si legge nel *Protagora* platonico).

E allora nessun abitare politico può scaturire da questa semantica e da questa logica. Il fatto è che la politica – per essere tale – esige la necessità di uscire dalla gabbia dei significati, onde misurarsi direttamente con l'evento [14]. E' ciò cui, a suo modo, allude Platone, quando sostiene che solo un dono divino, che può essere auspicato ed eventualmente accolto da uomini che aspirano ad essere il più possibile "simili agli dei",

nel suo portare sulla terra *aidos kai dike*, potrà instaurarvi quel *metrion* capace di garantire un abitare veramente politico.

Nel suo corrispondere al *pharmakon* della filosofia, la politica, dunque, esige radicalmente un evento di verità, che accade a partire da ciò che è senza nome e senza concetto e non a partire da ciò che è già stato significato e concettualizzato dai saperi dati. La politica, infatti, destituisce ogni rigida costruzione di significati, aprendo una breccia nel muro del senso e in questo - nel suo costitutivo aver bisogno di un evento di verità e nel suo fluidificare ogni stagnazione di senso - è strettamente affine all'Amore e all'Arte.

Se, allora, la filosofia, da un lato, quale storia delle idee (come è scritto nell'editoriale di questo numero della rivista) ha il compito di ricostruire i nodi cruciali del mancato incontro - caratterizzante la tradizione dell'occidente - tra la necessità di dedurre una concezione dell'uomo dall'anticipazione dell'idea di Stato e la volontà di costruire un modello di Stato a partire da una preliminare interpretazione della realtà dell'uomo, dall'altro lato, deve anche avere il coraggio di riaprire le possibilità della politica e può farlo solo nell'esercizio di quell'*esperienza poetica del pensare*, che in quanto tale da sempre le compete.

Il riappropriarsi di una tale essenza poetica (cioè poetica) del pensare filosofico - non dimentichiamoci che la filosofia nasce come la più nobile arte delle Muse e che lo stesso S. Tommaso, nella *Summa Theologiae*, osserva che ogni speculazione comporta un fare che, *per similitudinem*, si può definire "arte" - passa necessariamente attraverso il tramonto della persuasione che il *Logos* sia un orizzonte intrascendibile, autofondato e perfettamente autosufficiente. Sarebbe ora di cominciare a dimenticare attivamente, insomma - se vogliamo abitare politicamente - la tanto fortunata tesi gadameriana, secondo la quale "l'essere che può venire compreso è il linguaggio", la quale si è accompagnata a quella novecentesca "svolta" logico-linguistico-retorica, che ha finito per negare qualsiasi alterità rispetto al linguaggio quale intrascendibile orizzonte autosufficiente e che ha condotto il pensare filosofico sull'orlo di una sorta di autismo logolatrico, nonostante i richiami del primo Wittgenstein ai costitutivi limiti del linguaggio e di Husserl al pre-categoriale, nonostante l'inascoltata tesi di Severino - secondo la quale il linguaggio è immagine e quindi appare necessariamente nel suo insormontabile differire rispetto a ciò di cui l'immagine è immagine - e nonostante altre (rare invero [15]) testimonianze, in cui si lascia aperta la possibilità che il *logos*, come scrisse G. Colli, sia "un semplice 'discorso' su qualcos'altro (...), la cui natura è di esprimere un qualcosa diverso da sé" [16].

5. *Aidos kai dike*

Al di fuori della presunta autosufficienza della gabbia impolitica dei significati, vale la pena, a questo punto, di domandarsi: qual è la natura di *aidós kai dike*, il cui dono divino consente, secondo Platone, di uscire dalle intransitabili aporie del rapporto tra Stato e cittadini e rende finalmente possibile un abitare politico *sic et simpliciter*? Il binomio indissolubile *Aidós kai dike* nomina ciò che necessariamente si accompagna a quel divino *metrion* capace di sospendere il relazionarsi diretto degli individui quali identità opposte e reciprocamente escludentisi – ognuna delle quali è un Io che si rivolge ad un Tu – e fa sì che ogni coabitante, nel suo essere altro, *xénos*, valga come una non-persona assolutamente singolare, in modo tale che l’impolitico fronteggiarsi e andare l’uno contro l’altro di chi dice ‘io’ rivolgendosi ad un ‘tu’, lasci il posto, nell’inviolabilità di una incolmabile e onnipervasiva distanza, all’atteggiamento di pudore e di ritrosia, che è dovuto *in primis* nei confronti di ciò che è sacro, nel senso di *sacer, hagios*. Come ancora una volta suggeriscono le preziose ricerche all’interno delle lingue indoeuropee di Benveniste [17], mentre la sacralità nel senso del *sacer* è qualcosa di profondamente intrinseco, intimamente connaturato alla ‘cosa’ in quanto tale e quindi “naturale”, invece la santità – l’esser ritenuto *sanctus, hieros* (ovvero ‘sotto il divino influsso’, ‘protetto dagli dei’ o ‘dedicato a un dio’) – è qualcosa di estrinseco alla natura della cosa in quanto tale, dato che vi si aggiunge dall’esterno, per trasfigurarla nella misura in cui essa è considerata cara agli dei o a Dio.

La giustizia politica che nasce dal rispetto della giusta distanza, secondo il binomio *aidós kai dike*, denuncia l’impotenza della sinergia di *logos, sophia, téchne* e proietta quest’ultima alla ricerca dell’unità simbolica - o simballica, nel senso del *symbolon* quale uno-di-due e due-che-è-uno del *Simposio* platonico - con la dimensione religiosa. Ma in che senso religiosa? A questo proposito ci soccorrono per l’ennesima volta gli studi di Benveniste, il quale, nel *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, ricorda che la *religio* dei latini, da cui derivano sia i corrispondenti termini nelle lingue neolatine, sia quelli nelle lingue anglogermaniche, è riconducibile a due principali ipotesi etimologiche. La prima, com’è attestato in Cicerone, fa derivare la parola dal verbo *relegere*, ovvero ‘raccolgere di nuovo’, assumendo il significato letterale di “ricollazione”, la quale comporta, secondo l’interpretazione di Benveniste, non un aderire, bensì un arretrare, un fare un passo indietro rispetto a ciò a cui ci si trova di fronte. Tant’è vero che Cicerone sostiene esplicitamente, che l’atteggiamento *religiosus* sta nel *retractare*, nel senso di riluttare. E il *retractare* riluttante implica il ritegno, il rispetto e il pudore – la *dike* che sta nell’*aidós* - ovvero ciò che fa della religione, come scrive Benveniste, “un’esitazione che trattiene, uno scrupolo che impedisce e non un sentimento che dirige un’azione o che incita a praticare un culto” [18].

La seconda ipotesi riconduce, invece, la religione a *religare*, ossia ‘legare’, ‘unire’, ‘vincolare’. E le fonti di tale etimologia sono Lattanzio e Tertulliano, ossia due “padri della Chiesa”. Assunta secondo quest’ultima ipotesi, la religione non ha alcun rapporto diretto con l’originaria natura ambigua ed ambivalente del Sacro, ma ha invece a che fare

con il *sanctus* e con la fede quale *Glaube*, la quale indica un aderire, un attenersi e un conformarsi a ciò che è posto o imposto come divino o come vero sulla base di un principio di autorità. In questo modo la fede(*Glaube*) e il *religare* della *religio* agiscono come un raddoppiamento, come un supplemento dell'autorità del Logos autocentrato, assoggettate al medesimo *Nomos*, alla medesima logica e alla medesima forza di legge(*Gewalt*), rendendo impossibile ogni apertura, ogni trascendimento e ogni eccedenza rispetto alla sua ipostatica chiusura, indipendenza e autosufficienza e precludendo così ogni possibile orizzonte simbolico o simballico.

Tra le due ipotesi etimologiche relative all'origine dell'atteggiamento religioso, quella che storicamente ha prevalso ed è divenuta dominante all'interno della civiltà occidentale è stata la seconda, mentre la prima è stata quasi totalmente dimenticata e rimossa. In questo modo, però, – se solo nella *fides* originaria(non *Glaube*, ma semmai heideggerianamente *Bezeugung* e *Zusage*) nel *relegere/retractare* si dischiudono le condizioni di accoglibilità del dono di *aidos kai dike* e perciò di quel *metrion* senza il quale non c'è politica – l'occidente ha chiuso definitivamente la porta nei confronti della possibilità di abitare politicamente la terra, per affidarsi alle sole tecniche parapolitiche di regolamentazione dei rapporti tra altro e altro, secondo la logica dell' *...aut...aut* e i dispositivi dell'*immunitas*. Restando così alle prese con l'eterno e vano dilemma tra una doppia radicale impossibilità: da un lato, quella di costruire una Polis, lo Stato, a partire dall'effettiva realtà degli individui quali *cives* e, dall'altro, la deducibilità solo astratta(nel senso dell'astratto dell'astratto hegeliano) dell'identità dei *politai* dal tutto originario dello Stato, che è il *primum* solo nell'orizzonte trascendente dei puri significati manifestati da un Logos ipostatizzato e autarchico.

Tutto ciò riguarda anche, se non anzitutto al giorno d'oggi, la democrazia, se è vero che lo stesso Alexis de Tocqueville [19], al suo ritorno dal suo soggiorno negli Stati Uniti, aveva già acutamente rilevato, due punti critici, tra loro connessi, nel modello americano visto quale *exemplum* di democrazia compiuta. Il primo è la riduzione della sovranità popolare a “dogma”(così lo chiama de Tocqueville) – nel senso, quindi, di una religione pienamente intesa come *religare* e di una fede intesa come *Glaube* - secondo il quale il popolo regna come “Iddio nell'universo”, avendo eliminato ogni trascendenza fuori e al di sopra di sé stesso. Lo Stato, nella sua originaria unità di tutto che precede ogni sua parte, viene ad essere identificato con il Popolo e questa perfetta identificazione assume i tratti onto-teo-logici del Dio della *religio* della santità priva di senso del sacro.

Il secondo è la sottomissione del popolo sovrano ad una sorta di tirannia da parte di una maggioranza incessantemente blandita da poteri condizionanti, per quanto decentrati, poco evidenti e *soft*, i quali continuano a scambiare le garanzie di sicurezza e protezione per il cittadino, con la manipolazione e l'addomesticamento di ogni suo desiderio e bisogno anticipatamente previsti o indotti.

Il risultato è che il governo del popolo - che è inizio, causa e fine di tutto - rischia seriamente di configurarsi come la mera *synoichia* tra persone uguali in quanto egualmente consumanti e tali da essere assicurate e rassicurate, ognuna delle quali, però, dice Tocqueville, finisce per diventare incapace sia di *vedere* che di *sentire* l'altro da sé, perché priva di qualsiasi *metrion* politico, pur condividendo i medesimi spazi fisici e pur apparentemente comunicando(come colui che dice 'io' rivolgendosi ad un 'tu'), in scenari chiusi e privi di distanza al loro interno.

6. L'incatenamento e la tecnica politica in balia dei "sentimenti elementari"

La storia, in modo particolare la storia del '900, ha purtroppo conosciuto anche gli effetti massimamente perniciosi del *pharmakon* della filosofia *sub specie politica*. Essi sono esplosi nella realizzazione di quella che E. Levinas definì subito, nel 1934, la "rudimentale" "filosofia di Hitler" [20], la quale reinterpreta e applica in maniera "spaventosamente pericolosa" [21] i termini in gioco offerti dalla riflessione occidentale.

E allora il sostenere, da parte di un filosofo come Heidegger, ancora in tempi non sospetti, che il *Dasein*, ha bisogno dell'"attestazione" del poter essere se stesso che esso è - fede/attestazione, che implica una "chiamata", che passa "sopra di me" [22] - da un lato può finire per imprigionare senza scampo il *Dasein* nella sola "dejezione(*Geworfenheit*)" e quindi nella negazione di ogni progettualità(*Entwurf*), come rilevò tempestivamente Lévinas. E dall'altro può tradursi nella sinistra esortazione filosofica del 1933: "Non principi e "idee" siano le regole del vostro essere. Il Führer stesso, lui solo, è la realtà tedesca di oggi e di domani, la sua legge." [23]

E nell'immediata *philia* tra il *Führer* posseduto dalla "divina mania" e il popolo quale "Iddio nell'universo", la presa d'atto dell'insufficienza politica della sinergia tra *logos*, saperi razionali e *téchne* denunciata da Platone e la conseguente necessità di appellarsi alla chiamata sempre rinnovantesi di un evento divino – dal quale, però, si attende tutt'altro che l'instaurarsi di *aidos kai dike* - si traducono nell'interpretazione della politica stessa quale una forma di fede-*Glaube*, la cui religiosità sta nel mero *religare* e il cui carattere esclusivo e totalitaristico esige la necessità di eliminare preventivamente la radice ebraica di ogni altra possibilità di intendere e sperimentare la fede stessa. Contestualmente la presa d'atto della necessità politica di fuoriuscire dalla gabbia dei significati si traduce nel risveglio e nel superpotenziamento di quelli che Lévinas chiama "sentimenti elementari", nella(impossibile) volontà di regressione ad una sorta di pura animalità priva di *logos*. Nel contempo, tale mostruosa reinterpretazione basata su una nuova sintesi dei termini propri del lessico politico occidentale – la quale, come cercò di avvisare Lévinas, "pone in questione i principi stessi di una civiltà" [24] - mantiene e sviluppa sino all'estremo la logica escludente ed immunitaristica propria della tecnica parapolitica occidentale,

declinandola in una “metafisica dell’antisemitismo”, la quale si fonda su quella fondamentale “attitudine” di fronte all’uomo, nonché “all’insieme del reale e al suo destino”, che Lévinas chiama “incatenamento” [25], ovvero sull’inchiodare l’essere umano al suo corpo biologisticamente inteso, quale corpo chiuso, autoaderente e incapace di trascendersi, nella dissoluzione preventiva di ogni possibile *metrion*.

La faticosa riemersione dell’umanità occidentale dagli orrori cui ha portato tale estremo naufragio della politica, ci ha riportati alla condizione antinomica di partenza, il cui superamento resta affidato – in una situazione nella quale, in occidente, la parola “democrazia” è diventata sinonimo di politica - a quella che Derrida ha chiamato, nei suoi ultimi scritti, l’“av-venire della democrazia” quale “democrazia a venire” [26]. Una condizione in cui, nel dominio ormai incontrastato della tecnocrazia, da un lato la necessaria originarietà e anteriorità (rispetto ai cittadini) dello Stato continua ad apparire nella sua ineffettualità, di modo che lo Stato, è invocato come ciò che non c’è, o, se apparentemente c’è, non è mai come dovrebbe essere. E dall’altro non resta che il modello unico, il quale, dopo la caduta del muro di Berlino, non avrebbe più alternative di sorta secondo i teorici della globalizzazione alla Fukuyama [27], che è poi, stando a quanto segnalano le principali lingue parlate, quello che la tradizione occidentale ha ritenuto più debole e impolitico, se non antipolitico, ossia quello che a partire dai *cives* sa esprimere solo una *civitas*, ma senza *polis*, e lì si ferma. Con tutte le conseguenze che Platone aveva anticipato e ai cui pericoli l’umanità continua ad essere esposta, non solo nel sud ed in oriente, ma, in primo luogo, nel cuore di tenebra dello stesso democratico occidente.

NOTE:

1. Cfr. E. Benveniste, “*Deux modèles linguistiques de la cité*”, in E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 2, Gallimard, Paris 1974, pp. 272- 280

2. Cfr. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, tr.it. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 1992, pp. 230-259

3. La capacità dianoetica e il *noys*, per Aristotele, potrebbero caratterizzare anche altri animali simili all’uomo o superiori all’uomo, mentre la *phoné semantike* caratterizza solo l’animale uomo, differenziandolo dall’animale selvatico (*therion*). Quest’ultimo, la “bestia”, è l’animale che, dotato di voce inarticolata e asignificante, non è né potrà mai diventare - al pari di dio - *zoon politikón*, animale politico. Infatti, dice Aristotele, “chi non è in grado di entrare in una comunità organizzata o, per la sua autosufficienza, non ne sente il bisogno, non è parte dello stato (*polis*) e di conseguenza è o bestia (*therion*) o dio” (*Politica*, I, 1253a, 27-29). Per far parte di una *polis*, è necessario essere dotati di *phoné semantike*, la

sola capace di indicare agli uomini “ciò che è giovevole e ciò che è nocivo, e, di conseguenza, il giusto e l’ingiusto”(Aristotele, *ivi*, 1253a, 14-16), in modo tale che l’animale politico possa così rappresentare a se stesso “il bene e il male, il giusto e l’ingiusto e gli altri valori”, cosicché il possesso della *koinonía* di tali valori costituisca il fondamento “della famiglia e dello Stato”(ivi, 18-19).

4. M. Cacciari, *Dell’Inizio*, Adelphi, Milano 1990, p.444

5. *Ivi*

6. Cfr. J. Rancière, *La Méésentente. Politique et Philosophie*, Galilée, Paris 1995, tr.it. *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Meltemi, Roma 2007, pp.40-60

7. Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002

8. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, tr.it. *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano 1971, p. 274

9. *Ivi*, p. 277

10. *ivi*, p. 275

11. A questo proposito cfr. anche R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell’impersonale*, Einaudi, Torino 2007 e R. Gasparotti, *L’inganno di Proteo. La filosofia come arte delle Muse*. Moretti&Vitali, Bergamo 2010, cap.VIII pp. 133-154

12. E. Benveniste, *Op.cit.*, p. 275

13. Cfr. R. Magritte, *Écrits complets*, Flammarion, Paris 2001, tr.it. *Scritti, I*, a cura di A. Blavier, Abscondita, Milano 2003

14. Su ciò cfr. A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 1989, tr.it. *Manifesto per la filosofia*, Cronopio, Napoli 2008 e Id. *Abrégé de Métapolitique*, Éditions du Seuil, Paris 1998, tr.it. *Metapolitica*, Cronopio, Napoli 2001.

15. Tra questi pochi G. Carchia, *L’amore del pensiero*, Quodlibet, Macerata 2000

16. G. Colli, *Filosofia dell’espressione*, Adelphi, Milano 1969, p. 183

17. Cfr. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris 1969, vol.II, tr.it. a cura di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, 2. Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 1988, pp. 184, 187-92, 206

18. *Ivi*, pp. 269-270

19. Cfr. A. De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I-II, Gosselin, Paris 1842, trad.it. *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano 2003.

20. E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, in "Esprit", 1934, tr.it. a cura di G.Agamben, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996
21. Ivi, p. 23
22. M.Heidegger, *Sein und Zeit*(1927), a cura di F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, tr.it. a cura di A. Marini, *Essere e Tempo*, Arnoldo Mondadori, Milano 2006, seconda sezione, §§56-57, pp. 769-788
23. M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*(1910-1976), III, a cura di H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, p.174
24. E.Levinas, *Op.cit.* p. 23
25. Ivi, pp. 32-34
26. Vedi J.Derrida, *Voyous*, Galilée, Paris 2003, tr.it. *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, a cura di L.Odello, Raffaello Cortina, Milano 2003.
27. Cfr. F.Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992, trad.it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992